

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LEANDRO SOUSA COSTA

OCKHAM E O *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

CURITIBA

2020

LEANDRO SOUSA COSTA

OCKHAM E O *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

Trabalho de tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle.

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

C837o Costa, Leandro Sousa
2020 Ockham e o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein / Leandro Sousa
Costa; orientador, Bortolo Valle. 2020
146 f.; 30 cm

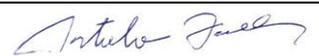
Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020
Bibliografia: f. 141-146

1. Filosofia. 2. Lógica. 3. Silêncio. 4. William, of Ockham, ca. 1285 - ca.1347.
5. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. I. Valle, Bortolo. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 40
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE
Leandro Sousa Costa

Aos vinte e seis dias do mês de março de dois mil e vinte, às catorze horas realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Leandro Sousa Costa** intitulada: OCKHAM E O TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DE WITTGENSTEIN. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Bortolo Valle, Dr. Edimar Inocência Brígido, Dr. Darlei Dall`Agnol, Dr.ª Cristina Del Carmen Bosso e Dr.ª Mirian Donat. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Bortolo Valle, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato **APROVADO** em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca **CONCEDE** ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às **17h e 30min.**, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Darlei Dall`Agnol, Prof. Dr. Edimar Inocência Brígido, Prof.ª Dr.ª Cristina Del Carmen Bosso e Prof.ª Dr.ª Mirian Donat, participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR			9.0
Prof. Dr. Edimar Inocência Brígido – UNICURITIBA		Participação por videoconferência	8.5
Prof. Dr. Darlei Dall`Agnol – UFSC		Participação por videoconferência	8.0
Prof.ª Dr.ª Cristina Del Carmen Bosso – UNT		Participação por videoconferência	8.5
Prof.ª Dr.ª Mirian Donat – UEL		Participação por videoconferência	8.5
MÉDIA FINAL	8.5	CONCEITO	B


Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Para o amigo Bortolo Valle

AGRADECIMENTO

Ao povo brasileiro que, por intermédio da CAPES, financiou esta pesquisa.

Ao meu orientador Bortolo Valle, por ter aceitado orientar esta pesquisa. Pela paciência, apoio e confiança depositados e pelas orientações e correções.

Ao programa de pós graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, aos professores e funcionários.

Aos professores Léo Peruzzo Júnior e Edimar Brígido pela leitura atenta e pelas sugestões em ocasião da banca de qualificação.

Aos colegas de sala pelas discussões e debates.

Ao José (*in memoriam*) e Andréia, meus pais, que na ausência e distância sempre se fizeram presentes e pelo amor incondicional de uma vida inteira.

Aos meus irmãos Lucas, Larissa e Luan, pela vida partilhada e pelo amor dedicado a mim ao longo destes anos, mesmo com toda essa distância.

Ao Davi Neves Ferreira pela vida partilhada nestes anos. Pela paciência, companheirismo, carinho e amor de sempre. Ao Romeu, Benjamin e Nega, minha família não-humana.

Ao amigo Leonardo Camargo pela amizade e companheirismo, pela mão amiga em momentos difíceis e pelos bons momentos da vida.

Aos amigos Allison Bruno, Caio Henrique, Eduardo Gabriel, João Paulo Stracke, Marcos Neckel pelo carinho compreensão e amizade.

Ainda, aos Amigos dos vinhos e viagens.

Aos meus alunos e alunas.

À vida, no que há de mais contingente e gratuito.

Quod scripsi, scripsi
Pôncio Pilatos

A lógica é a superfície refletora do mundo

“Conquistei, palmo a pequeno palmo, o terreno interior que nascera meu. Reclamei, espaço a pequeno espaço, o pântano em que me quedara nulo. (...) Tirei-me a ferros de mim mesmo.”

Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*

“Se na vida estamos rodeados pela morte, também na saúde do nosso intelecto estamos rodeados pela loucura.”

Ludwig Wittgenstein, *Cultura e Valor*

RESUMO

A hipótese de trabalho desta pesquisa está situada no pensamento de dois autores, Guilherme de Ockham e Ludwig Wittgenstein, e pode ser explicitada no seguinte sentido: o *Princípio de Ockham* fornece uma contribuição para a elaboração da tese do silêncio da primeira fase da filosofia wittgensteiniana. A doutrina da figuração, apresentada no texto do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que tem o seu escopo na proposição 7 – *Sobre aquilo que não se pode falar, deve se calar* –, pode ser pensada a partir do projeto do *esvaziamento ontológico* (*Princípio de Ockham*) da realidade, proposto por Guilherme de Ockham na obra *Lógica dos termos – Inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos*. Há, portanto, uma recusa no uso de recursos metafísicos para fundamentar explicações acerca da realidade e, para ambos os autores, a filosofia se compromete a *descrever* proposições no intuito de clarificá-las. A nossa argumentação se constrói no seguinte sentido: de um lado, temos a análise lógica proposta por Guilherme de Ockham na *Lógica dos Termos* que o conduz ao princípio da parcimônia, isto é, ao se postular algo sobre a realidade, não se deve multiplicar entes desnecessariamente. Por isso, o filósofo inglês sustenta uma ontologia de mundo onde só os objetos singulares, captados pela experiência, possuem existência e podem ser conhecidos. Há, portanto, um esvaziamento de entidades da realidade – só existe o singular. Por outro lado, temos a análise lógica de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* que o encaminha ao postulado do *isomorfismo* (correspondência entre linguagem e mundo) que, por conseguinte, permite ao pensador estabelecer os limites da linguagem, isto é, dizer somente aquilo que é possível dizer. Sendo assim, a filosofia *tractariana* trabalha no sentido de esvaziar o mundo de entidades que ele não comporta. Wittgenstein, no entanto, só chega a essa perspectiva aplicando a metodologia de trabalho ockhamiana. Inicialmente, justificamos essa tese a partir de dois aforismos em que o filósofo vienense faz referência, no *Tractatus*, ao princípio de Ockham, em 3.328 (no *conjunto* de proposições em que o filósofo discute a relação entre pensamento e linguagem – a teoria da figuração) e 5.47321 (*grupo* de proposições destinadas a pensar a teoria da proposição). Emerge, então, o questionamento que emoldura essa pesquisa: em que medida é possível detectar a presença de Ockham no *Tractatus* para além das duas referências a ele? Seria a doutrina da figuração e o silêncio uma legítima expressão wittgensteiniana do *princípio de Ockham*? A conclusão obtida é a de que o *convite ao silêncio*, proposto por Wittgenstein, está em condições de ser pensado a partir do *princípio de Ockham*.

Palavras-chave: Ockham; Wittgenstein; Lógica; Princípio de Ockham; Silêncio.

ABSTRACT

This research hypothesis is situated between the thoughts of two authors, William of Ockham and Ludwig Wittgenstein, and can be understood in the following sense: Ockham's *nominalism* provides a contribution to the elaboration of the thesis of silence from the first phase of Wittgenstein's philosophy. The figuration doctrine presented in Wittgenstein's work *Tractatus Logico-Philosophicus*, that has its scope at proposition 7 – *About what can not be spoken, must be kept in silence* –, can only make sense if we understand it from the *ontological emptying* project (Ockham's principle) of reality, proposed by William of Ockham in the work *Logic of Terms* – *In vain it is made for more what can be made for less*. Therefore, there is a refuse in the use of metaphysical resources to sustain explications about reality and, for both authors, philosophy is compromised to *describe* propositions in order to clarify them. Our argument here is built in the following sense: on one hand, there is the logical analyses proposed by William of Ockham in the *Logic of Terms* that leads to the principle of parsimony, namely, when postulating something about reality, beings must not be reproduced unnecessarily. Hence, the English philosopher defends a world ontology in which only singular objects, captured by experience, have existence and can be known. There is an emptying of reality entities – only the singular exists. On the other hand, there is the logical analysis of Ludwig Wittgenstein in *Tractatus Logico-Philosophicus* that leads to the principle of *isomorphism* (correspondence between language and world) that, consequently, allows the philosopher to establish the boundaries of language, namely, to say only what is possible to say. Therefore, the *Tractatus* philosophy work to emptying the world from entities it does not support. Wittgenstein, however, only reaches this perspective by applying Ockham's methodology of work. Initially, we justify this thesis from two aphorisms that the Viennese philosopher refers, in the *Tractatus*, to the Ockham's principle, in 3.328 (in the series of propositions in which the philosopher discusses about the relation between thought and language – the theory of figuration) and 5.47321 (a group of propositions intended to think the theory of proposition). From that comes the questioning that structure this research: in what measure it is possible to detect the presence of Ockham in the *Tractatus*, beyond the two references made to him? Would the doctrine of figuration and silence be a legit Wittgenstein's expression to the principle of Ockham? The conclusion is that the invitation to silence, proposed by Wittgenstein, only has conditions to be understood from the Ockham's principle.

Key-words: Ockham; Wittgenstein; Logics; Ockham's principle; Silence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 NOMINALISMO, FILOSOFIA ANALÍTICA E O <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i>: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LÓGICA E DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE OCKHAM E WITTGENSTEIN.....	17
1.1 A LÓGICA E A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA BAIXA IDADE MÉDIA.....	19
1.1.1 A lógica e a linguagem no nominalismo de Guilherme de Ockham.....	23
1.2 A LÓGICA E A LINGUAGEM NA FILOSOFIA ANALÍTICA: FREGE E RUSSELL COMO PREDECESSORES DE WITTGENSTEIN.....	37
1.2.1 FREGE: o sentido, a referência e a renovação da lógica.....	38
1.2.2 RUSSELL: os átomos lógicos, as descrições definidas e a não multiplicação dos entes da realidade.....	46
1.3 ASPECTOS DA LÓGICA E DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> DE WITTGENSTEIN E O PRESSUPOSTO DA “REDUÇÃO DO ENTES DA REALIDADE”	54
1.3.1 A doutrina semântica e o atomismo lógico na filosofia do <i>Tractatus</i> de Wittgenstein.....	56
2 ASPECTO CONJUNTURAL DE SEMELHANÇA DAS ONTOLOGIAS DE OCKHAM E WITTGENSTEIN A PARTIR DO PROGRAMA DE REDUÇÃO DOS ENTES DA REALIDADE.....	63
2.1 A ONTOLOGIA DE OCKHAM NO CONTEXTO DO SEU NOMINALISMO: UMA ANÁLISE LÓGICO-SEMÂNTICA DO <i>TERMO</i>	65
2.1.1 O contexto sintático do <i>TERMO</i> na ontologia de Guilherme de Ockham.....	74
2.2 A ONTOLOGIA DE LUDWIG WITTGENSTEIN NO CONTEXTO DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> : UMA ANÁLISE LÓGICO-SEMÂNTICA DA <i>PROPOSIÇÃO</i>	82

2.2.1 Fato, Estado de Coisas, Objetos ⇔ Proposição, Proposição elementar, Nomes.....	90
3 A NAVALHA E O SILÊNCIO: DA DOCTRINA DA FIGURAÇÃO COMO EXPRESSÃO DO PRINCÍPIO DE OCKHAM NA FILOSOFIA DO <i>TRACTATUS</i> DE WITTGENSTEIN.....	102
3.1 A QUESTÃO DO UNIVERSAL NO CONTEXTO DO PRINCÍPIO DE OCKHAM....	104
3.1.1 Aspectos teóricos do universal na lógica e na filosofia da linguagem de Guilherme de Ockham.....	108
3.2 A DOCTRINA DA FIGURAÇÃO NO CONTEXTO DA TESE DO SILÊNCIO NO <i>TRACTATUS</i> DE WITTGENSTEIN.....	122
3. 2. 1. A figuração lógica como condição de possibilidade para o significado da linguagem.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137
REFERÊNCIAS.....	141

INTRODUÇÃO

Nos idos de 2016, quando ainda cursávamos as disciplinas regulares do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, deparamo-nos com as provocações de Gerd Bornheim, em seu texto *O conceito de descobrimento* (1998), a respeito da doutrina do nominalismo e que suscitou em nós algumas reflexões que vieram de encontro à nossa pesquisa. Talvez a mais forte de todas seja a de que a doutrina nominalista se constitui como um repúdio veemente a qualquer alusão ao – presumível – caráter teológico (ou ontológico) no espaço em que se constitui o *universal*. Isso quer dizer que não há uma concentração dos universais na realidade, de modo que isso nos asseguraria um realismo metafísico, como a tradição platônica tenta nos assegurar, mas os conceitos são meramente símbolos de uma realidade em que ela, e apenas ela, oferece uma consistência disso que chamamos real. Torna-se latente a partir disso a ideia de que a crítica ao platonismo, advinda do nominalismo, abre espaço para o estabelecimento de uma outra perspectiva para a atividade filosófica e científica, uma vez que esse processo se constitui como uma crítica aos fundamentos platônicos de ambas as disciplinas.

Se a ciência tem a pretensão de explicar racionalmente a realidade, e para isso se utiliza de conceitos universais, então tais conceitos deveriam carregar consigo a força daquela realidade, mas o universal, depois da crítica nominalista, sofre um ataque significativo, pois passa a ser considerado enquanto conceito desprovido de qualquer conteúdo, simplesmente uma palavra, *flatus vocis*. A existência individual, todavia, é quem carrega em si o peso da realidade. A envergadura do real é dada na existência do indivíduo e isso traz à tona a ideia de que, na realidade, só existe o indivíduo – numa espécie de economia ou esvaziamento ontológico. As consequências do nominalismo são sentidas na medida em que tal movimento dinamita as quimeras construídas pela metafísica. Há, pois, a destituição do elemento divino, um verdadeiro desocupar-se de Deus. Isso, certamente, foi inventado pelos nominalistas. Uma análise mais acurada nos permite constatar que os terrenos invadidos pelas teses nominalistas extrapolam o âmbito da filosofia e da ciência. A modernidade europeia é, indubitavelmente, um fazer-se nominalista, no sentido de que os pressupostos dessa modernidade, baseados nos pressupostos da racionalidade, preservam aquele tipo explicação que, apesar de *simples*, exprime o maior número de fenômenos; isso, de certo modo, se reflete na ciência (com maior intensidade), na filosofia, na política, na economia, nas artes, entre outras.

O nominalismo, no âmbito da discussão que pretendemos fazer, exhibe para nós uma problemática que proporá uma aproximação com o movimento da filosofia analítica da linguagem. A hipótese de trabalho desta pesquisa está situada no pensamento de dois autores –

Guilherme de Ockham e Ludwig Wittgenstein – e pode ser explicitada no seguinte sentido: o *nominalismo* ockhamiano fornece uma significativa contribuição para a elaboração da tese do silêncio da primeira fase da filosofia wittgensteiniana. A distinção entre o *dizer* e o *mostrar*, apresentada no texto do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein de 1921, que tem o seu escopo na proposição 7 – “Sobre aquilo que não se pode falar, deve se calar” –, está em condições de ser pensada a partir do projeto do *esvaziamento ontológico (princípio da parcimônia)* da realidade, proposto por G. de Ockham na obra a *Lógica dos termos* de (provavelmente) 1323 – “Inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos”. Há, portanto, uma recusa no uso de recursos metafísicos para fundamentar explicações acerca da realidade e, para ambos os autores, a filosofia se compromete a *descrever* proposições no intuito de clarificá-las.

Se aproximarmos o trabalho de análise lógica da linguagem desenvolvido tanto pelo pensador inglês como pelo vienense, vem à tona uma primeira constatação, qual seja, a de que Ockham contribui decisivamente com a tese wittgensteiniana do *indizível* a partir do *princípio da parcimônia – a Navalha de Ockham*. A nossa argumentação se constrói no seguinte sentido: de um lado, temos a análise lógica proposta por Guilherme de Ockham na *Lógica dos Termos* que o conduz ao princípio da parcimônia, isto é, ao se postular algo sobre a realidade, não se deve multiplicar entes desnecessariamente. Por isso, o filósofo inglês sustenta uma ontologia de mundo onde só os objetos singulares, captados pela experiência, possuem existência e podem ser conhecidos. Há, portanto, um esvaziamento de entidades da realidade – só existe o singular. Por outro lado, temos a análise lógica de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* que o encaminha ao postulado do *isomorfismo* (correspondência entre linguagem e mundo) que, por conseguinte, permite ao pensador estabelecer os limites da linguagem, isto é, dizer somente aquilo que é possível dizer. Sendo assim, a filosofia *tractariana* trabalha no sentido de esvaziar o mundo de entidades que ele não comporta. Wittgenstein, no entanto, só chega a essa perspectiva aplicando a metodologia de trabalho ockhamiana. Inicialmente, justificamos a nossa tese a partir de dois aforismos em que o vienense faz referência, no *Tractatus*, ao princípio de Ockham, em 3.328 (no *conjunto* de proposições em que o filósofo discute a relação entre pensamento e linguagem – a teoria da figuração) e 5.47321 (*grupo* de proposições destinadas a pensar a teoria da proposição). Evidentemente essa primeira consideração é insuficiente, visto que estamos desenvolvendo, aqui, um trabalho de tese, mas, sem dúvida alguma, é um indício interessante para o desenvolvimento da nossa pesquisa.

Há, nesse sentido, um questionamento que nos intriga e o explicitamos da seguinte maneira: em que medida é possível detectar a presença de Ockham no *Tractatus* para além das

duas – vagas – referências a ele? Se de um lado temos essa questão, de outro podemos considerar que a questão que emoldura a nossa tese e que nos propusemos a responder pode ser posta nos seguintes termos: seria a doutrina da figuração uma legítima expressão wittgensteiniana do *princípio de Ockham*? Ou melhor: seria a doutrina da figuração uma sofisticação do *princípio de Ockham* no *Tractatus* de Wittgenstein? A nosso ver a presença do filósofo inglês é tão significativa que somos levados a considerar que o *convite ao silêncio*, proposto por Wittgenstein, só tem condições de ser pensado a partir do princípio ockhamiano da *navalha*.

No texto *Lógica dos termos*, de Ockham, vemos uma defesa rigorosa da singularidade do real, isso quer dizer que a única realidade existente é o indivíduo concreto – há aqui, a partir de sua análise lógica do termo, a explicitação de sua ontologia. A partir daí é possível constatar que o conhecimento, para o inglês, só se efetiva na experiência direta com a realidade e, por isso, há uma forte tendência empirista na fundamentação do conhecimento. Por fim, a postura metodológica em não multiplicar os entes numa explicação traz à tona, a partir de uma análise lógica da linguagem, em que vemos o mundo esvaziado de entidades metafísicas e passível de ser conhecido empiricamente, o seu princípio da parcimônia, a navalha de Ockham.

Wittgenstein, ao propor uma ontologia formal de mundo, postula que um objeto ao se ligar a outro em um estado de coisas explicita a realidade constitutiva do mundo. Sendo assim, o objeto é a condição lógica da ocorrência dos estados de coisas que venham a ser o caso. Feito isso, o filósofo do *Tractatus*, estabelece a sua teoria do conhecimento que carrega traços da perspectiva empirista. Enfim, o pressuposto metodológico wittgensteiniano do convite ao silêncio, se constitui a partir da sua análise lógica da linguagem que, partindo de uma ontologia formal do mundo e de uma epistemologia empirista, estabelece as condições de possibilidade da linguagem que é capaz de exprimir coisas acerca da realidade, isto é, demarca aquilo que pode ser dito, com sentido, pela linguagem e aquilo que não. O trabalho desenvolvido por Wittgenstein, na nossa interpretação, guarda uma similaridade com aquele desenvolvido por Ockham, uma vez que a discussão tipológica acerca da linguagem, elaborada pelo lógico vienense, redundará numa perspectiva que tenta mostrar que a realidade não comporta senão elementos que podem ser empiricamente verificados, dado que o discurso significativo, nas palavras do vienense, é aquele das ciências naturais e, por isso, das proposições declarativas e que demandam verificação. Isto é, se não se pode constatar a existência de um ente na realidade, apreendido por meio da experiência, em hipótese alguma tal ente deverá ser considerado no discurso a respeito dessa mesma realidade.

Uma das implicações da *navalha*, proposição feita pela filosofia ockhamiana, aponta para a tese que estamos defendendo, a de que o princípio da parcimônia pode ser tomado como um convite ao silêncio, no sentido wittgensteiniano, na medida em que a análise lógica da linguagem, tanto do filósofo inglês como do vienense, promovem um esvaziamento ontológico da realidade e determinam que só o conhecimento que advém da experiência direta é dotado de significado. Noutros termos, o princípio da parcimônia tem condições de ser (re)formulado no seguinte sentido: falar apenas daquilo que é possível dizer. Essa pesquisa avança sobre essa perspectiva e tem a pretensão de defender que o princípio da parcimônia ockhamiano foi assimilado pela filosofia do *Tractatus*.

Para tanto, o nosso trabalho de tese se dará em três capítulos. No primeiro, intitulado “Nominalismo, Filosofia Analítica e o *Tractatus Logico-Philosophicus*: considerações acerca da lógica e da linguagem na filosofia de Ockham e de Wittgenstein”, vamos mostrar que a *Navalha de Ockham* é um princípio metodológico introduzido na filosofia *tractariana* por intermédio dos fundadores do movimento da Filosofia Analítica, Frege e Russell, e isso será decisivo para a estruturação do texto wittgensteiniano. O segundo, com o título “Aspecto conjuntural de semelhança das ontologias de Ockham e Wittgenstein a partir do programa de redução dos entes da realidade”, discute a ontologia do filósofo inglês e a ontologia do filósofo austríaco e mostra como ambas se estabelecem a partir de uma perspectiva menos essencial que conjuntural. A conjuntura que orienta o trabalho de ambos é a da redução dos entes da realidade. Por fim, o terceiro capítulo “A Navalha e o Silêncio: da doutrina da figuração como expressão do *Princípio de Ockham* na filosofia do *Tractatus*”, vai mostrar de que modo a *Navalha de Ockham*, no *Tractatus*, pode ser identificada com a sua doutrina da figuração, ora, essa doutrina determina a concepção de mundo wittgensteiniana e o leva, invariavelmente, a postular a sua tese número 7, a condenação ao silêncio.

Estamos convencidos de que o princípio metodológico da *Navalha de Ockham* – o de *não multiplicar os entes numa explicação* – está presente no *Tractatus* de Wittgenstein a partir da distinção, feita pelo filósofo, entre *dizer* e *mostrar*. Essa distinção tem como ponto de partida a teoria da figuração e o seu escopo é evidenciado pela tese *tractariana* número 7, a saber, dizer apenas aquilo que é possível. Interpretamos essa perspectiva como um princípio metodológico, para o trabalho filosófico wittgensteiniano, com inspiração no *Princípio de Ockham*. Essa pesquisa mostrará afirmativamente que a filosofia do *Tractatus* – naquilo que lhe é fundamental, a tese do silêncio – é uma sofisticação da tese do filósofo franciscano, explicitado pelo princípio metodológico da *Navalha*. Além disso, é importante considerar que dois autores acreditam veementemente na possibilidade de aproximação entre o Wittgenstein

do *Tractatus* e Ockham, a saber, o filósofo chileno Jean Paul Martinez Zepeda (2018) e o filósofo francês Pierre Hadot (2014), contudo, como explicitamos as nossas intenções nos parágrafos anteriores, a tese que vamos discutir se coloca numa perspectiva de discussão distinta tanto de um quanto de outro. Passemos, pois, ao primeiro capítulo.

1 NOMINALISMO, FILOSOFIA ANALÍTICA E O *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LÓGICA¹ E DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE OCKHAM² E WITTGENSTEIN³

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

[...] O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112)

O nosso objetivo neste primeiro capítulo é o de apresentar aspectos da lógica e da linguagem na filosofia de Guilherme de Ockham e de Ludwig Wittgenstein, especifica e respectivamente o princípio da parcimônia e a tese do silêncio e propor uma aproximação -- no sentido de um estudo comparativo -- entre ambas as doutrinas. Vamos mostrar que tanto a primeira quanto a segunda perspectiva se constituem como pressupostos metodológicos para o trabalho de ambos os filósofos e que aquela, expressão do nominalismo de Ockham, se introduz na filosofia do *Tractatus* via filosofia de Frege e Russell e contribui para o delineamento da arquitetura do texto. Tendo isso em nosso horizonte investigativo, nos será possível discutir se há alguma razão para pensar que Wittgenstein emprestou de Ockham o pressuposto da *Navalha*⁴ para desenvolver suas teses no *Tractatus*, ou mesmo se há um motivo nominalista na filosofia da primeira fase do vienense. A nossa tarefa será a de cotejar o pensamento desses dois filósofos evidenciando em que medida eles se aproximam. Metodologicamente esse capítulo está disposto da seguinte maneira: 1) A lógica e a linguagem na filosofia da Baixa Idade Média e o nominalismo de Guilherme de Ockham, 2) A lógica e a linguagem na filosofia analítica e 3) A lógica e a linguagem na filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein.

Antes de mais nada, algumas advertências se fazem necessárias para nos situarmos -- tecnicamente -- na discussão sobre lógica e linguagem. Um dos entendimentos mais gerais

¹ Tomamos, para este trabalho, o conceito de lógica como “a disciplina das inferências formalmente válidas” e é Aristóteles quem nos ajuda nessa definição ao explicitar que uma inferência é uma “locução em que, uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas se segue necessariamente devido à mera presença das suposições como tais” (2010, p. 112). Disso se segue que o método fundamental é o dedutivo. Obviamente temos clareza de que a lógica aristotélica lança mão do silogismo como método de prova enquanto que a lógica matemática utiliza os cálculos proposicional e de predicados como método de prova.

² Dentre os diversos modos de escrita, ao se referir ao *Venerabilis Inceptor*, optamos por aquela usada internacionalmente, *Ockham*.

³ Ludwig Wittgenstein, na acepção de inúmeros interpretes, desenvolve duas filosofias: a primeira tem como obra fundamental o *Tractatus Logico-Philosophicus* (2008) e a segunda é marcada pela obra *Investigações Filosóficas* (1979). Além disso, outros textos fazem parte desse segundo momento: *O Livro Azul* (1992), *Observações Filosóficas* (2005), *Gramática Filosóficas* (2003), *Sobre a Certeza* (1990), *Anotações sobre as cores* (2009), *Observações sobre a filosofia da psicologia* (2008), *Fichas* (1989), *Cultura e Valor* (2000).

⁴ A *Navalha de Ockham*, princípio que é tomado a partir da ideia de que “não se deve multiplicar os entes numa explicação” também é chamado de *Princípio de Ockham*, *Princípio da Parcimônia* ou *Princípio da Economia*. Vamos, nessa pesquisa, usar as três nomenclaturas.

acerca do trabalho da lógica é o de que ela lida com a discriminação de argumentos válidos dos não válidos. Por isso, os sistemas lógicos formais, tanto os da silogística⁵ – aristotélica – quanto os do cálculo proposicional⁶ – ou lógica clássica (cálculo sentencial bivalente e cálculo de predicados), estabelecem as regras que determinam os padrões de validade para a correção do pensamento, ou raciocínio correto. Além disso, suplementando essa ideia, entendemos que “a lógica se aplica ao raciocínio independentemente de seu assunto porque ela se ocupa da *forma* dos argumentos, e não do seu *conteúdo*” (HAACK, 2002, p. 30).

Estritamente falando é com o trabalho de Aristóteles, no *Organon* (2010), especificamente nos *Analíticos Anteriores*, que vemos o desenvolvimento de uma teoria que se propôs a sistematizar as regras para o estabelecimento dos cânones de validade dos argumentos. Em Frege, porém, essa perspectiva é reassumida e ampliada de modo que, a lógica, é tomada também como a teoria das inferências – formalmente – válidas. A partir disso, é válido ressaltar que está incluso nessa concepção a ideia de uma lógica do juízo e do conceito – ou seja, a sua expressão aristotélica. Por quê? Ora, se na lógica tratamos com as inferências válidas, na medida em que elas são baseadas na forma dos enunciados, então a inferência lógica é dependente do esclarecimento da forma que o enunciado assume, bem como de uma lógica do juízo. E, além disso, não se pode esclarecer a forma lógica do enunciado sem, ao mesmo tempo, esclarecer os elementos que constituem a frase, ou seja, é de importância capital uma lógica do conceito. Nesse sentido, a ideia da lógica como a disciplina das inferências formalmente válidas é perfeitamente cabível tanto na lógica silogística quanto na proposicional. E, como ponto de partida, é um dado significativo para o estabelecimento de relações entre a lógica aristotélica, expressão de toda a lógica medieval, e a lógica proposicional, expressão da lógica no contexto da filosofia analítica.

⁵ A doutrina do Silogismo – a ciência demonstrativa aristotélica – está situada no texto do *Organon*, especificamente no *Analíticos anteriores*, e é, no início do texto, tratada pelo autor da seguinte maneira: “Nossa primeira tarefa consiste em indicar o objeto de estudo de nossa investigação e a que ciência ele pertence: que concerne à demonstração e que pertence a uma ciência demonstrativa. Em seguida teremos que definir o significado de premissa, termo e silogismo, e distinguir entre um silogismo perfeito e um imperfeito; depois disso, necessitaremos explicar em que sentido diz-se estar ou não estar um termo inteiramente contido num outro e o que entendemos por ser predicado de todo ou de nenhum” (ARISTÓTELES, 2010, p. 111). Um comentário bastante pertinente e técnico à lógica aristotélica e à lógica proposicional é feito por Ernest Tugendhat no texto *Propedêutica lógico-semântica* (1996).

⁶ No verbete que trata do cálculo proposicional na *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* vemos o seguinte: “O cálculo proposicional (ou cálculo de proposições, ou ainda cálculo sentencial ou teoria das funções de verdade) é o domínio mais elementar da lógica e fornece base para os restantes, que o incluem. [...] [Considerar o cálculo proposicional da lógica clássica significa que]: 1) só se considerarão operadores lógicos (ou constantes lógicas) os CONECTIVOS proposicionais enquanto associados a funções de verdade; e que se tomam como VALORES DE VERDADE os valores “verdadeiros” (V) e “falso” (F). [...] A lógica é por vezes definida como a ciência que estuda a validade das INFERÊNCIAS; nessa acepção, o cálculo proposicional será o fragmento da lógica que se ocupa das formas de inferência cuja validade depende apenas das funções de verdade” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 126).

1.1 A LÓGICA E A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA BAIXA IDADE MÉDIA⁷

A lógica ensinada nas Universidades medievais nos séculos XII, XIII e XIV é tomada como *scientia sermocinalis*, isto é, a “ciência do discurso”. Se de um lado temos a linguagem como o seu objeto de investigação, por outro é notável a sua força disciplinar enquanto instrumento pedagógico à serviço da iniciação dos acadêmicos às ciências. Outrossim, no contexto das *três artes liberais*, a lógica desenvolveu-se de forma extraordinária ganhando maior importância e autonomia (Cf. JOSEPH, 2008).

Foi fundamental para o desenvolvimento das teorias lógicas medievais a introdução da obra aristotélica de lógica – *Organon* – nas universidades de Paris e Oxford⁸. A partir daí inúmeros comentários à obra do Estagirita, aos textos de Porfírio e Boécio floresceram. Essa questão é importante, pois, historicamente, o ingresso do *corpus aristotelicum* é a referência cuja qual a lógica será cronologicamente subdividida e, com isso, podemos tomá-la a partir dos seguintes movimentos: *logica vetus*, *logica nova* e a *lógica modernorum*.

A *logica vetus* estende-se até meados do século XI e se propõe à interpretação e indagação dos textos *Categorias* e *Sobre a Interpretação* de Aristóteles, que foram transmitidos pela tradição neoplatônica, pós-aristotélica e estoica. Com a *logica nova* a teoria do silogismo e a doutrina do método deram suficiente ocupação aos teóricos que passaram a conceber a lógica como um instrumento a serviço das demais ciências. É na *logica modernorum*, todavia, que vemos elaborações mais expressivas de toda a lógica aristotélica, uma vez que os mestres medievais se ocuparam de analisar semanticamente a obra de Aristóteles, definindo o objeto da lógica, estabelecendo uma ontologia e formulando uma doutrina geral do método. Isso só foi possível graças a duas contribuições essenciais, quais sejam: em primeiro lugar, por influência da doutrina gramatical de Donato (século IV), com *Artes grammaticarum*, e de Prisciano (século VI), nos *Institutionum grammaticarum libri*, e em segundo, pela difusão de toda a obra sobre lógica de Aristóteles que, naquele momento, reivindicava aprofundamentos, especialmente no âmbito lógico-linguístico. O destaque feito por Ashworth nos interessa ao dizer que

apesar de os escritos de Aristóteles terem sido sempre centrais para o currículo de lógica, e sujeitos a numerosos comentários, houve questões que ele não discutiu. Isso deu espaço a um considerável número de novos desenvolvimentos, todos os

⁷ Ao nos referirmos à Baixa Idade Média estamos tratando com os séculos XII, XIII e XIV.

⁸ Para outras informações acerca do surgimento, organização e desenvolvimento das Universidades sugerimos: SPINELLI, M. *Herança Grega dos Filósofos Medievais*. São Paulo: Hucitec, 2013.

quais tinham suas raízes na segunda metade do século XII. O exemplo mais proeminente é a lógica terminista, que inclui a teoria da suposição e suas ramificações (2008, p. 100).

Não se pode dizer, contudo, que a lógica medieval se traduz numa disciplina estéril e que se reduz a um conjunto de obras críticas ou a paráfrases que se referiam a posições anteriores, no sentido de dissolver confusões – clarear teorias ou suplantar eventuais contradições. Ela introduz novos elementos na base teórica da *scientia sermocinalis*, na medida em que desenvolve e progride em novas aquisições e técnicas, inquirindo-se a respeito da base semântica, insuficientemente explicada, na qual se assenta a lógica aristotélica. Nesse sentido, a Escolástica propõe uma nova lógica formal com o intuito de obter, por abstração, os cânones da língua latina, respeitando, obviamente, o âmbito das funções semânticas e sintáticas dos signos. Com isso, verificamos a formulação de uma sintaxe e de uma semântica significativamente desenvolvidas e aprofundadas, em que os problemas semióticos são centrais e, praticamente, todas as temáticas são trabalhadas em relação a eles.

A introdução dos novos elementos pelos medievais permite com que se analise adequadamente as constantes lógicas do discurso, os chamados termos sincategoremáticos; uma compreensão correta dos argumentos ambíguos, isto é, os sofismas; as propriedades dos termos, as antinomias semânticas e as consequências lógicas – elemento determinante da validade do raciocínio, cuja conclusão recebe justificação pelo ordenamento das premissas. Em suma o século XII deixa sobressalente, como perspectiva doutrinária para a lógica, dois elementos: 1) a lógica como análise do discurso e 2) a lógica como investigação sobre os termos ou, em certo sentido, sobre a natureza da linguagem. Isso especificado traz à tona a temática da *vox* e a sua relação com o *significatio*, a pergunta a respeito da relação entre pensamento (*intelligendi*), linguagem (*significandi*) e mundo (*essendi*), e o modo de articulação dos termos categoremáticos e sincategoremáticos na composição do enunciado.

Na análise do termo, o filósofo medieval, constata que esse elemento é uma *vox*, um som, significado a partir de uma *impositio*, ato em que o homem impõe significados a determinadas realidades por meio dos nomes. Quando há um seguido aprofundamento na investigação da natureza e da função do termo, os filósofos são conduzidos à discussão das inferências lógicas, temática que está fundamentada e muito próxima, sobretudo, dos textos aristotélicos e estoicos. Não obstante, vemos a elaboração de uma doutrina geral da implicação, base da lógica proposicional, e de doutrinas sobre os *insolubilia* (paradoxos), questão atrelada aos sofisticados *problemas* da filosofia da lógica e da linguagem.

Essas questões, posteriormente, serão reconsideradas pela filosofia contemporânea, especialmente pela filosofia analítica da linguagem – desenvolvida a partir do século XIX – de modo que esse movimento se constitui como um amadurecimento da lógica medieval, no esteio das considerações de De Libera (1998, p. 427) e Nascimento (2004, p. 67), especificamente aquela elaborada a partir dos séculos XIII e XIV. Corroborando com essa perspectiva o pensador suíço André Muralt assegura que

a lógica medieval elaborou teorias que, com termos distintos dos que utilizam os nossos contemporâneos, se ocupam dos mesmos objetos: o valor do nome, da proposição, a quantificação lógica do predicado, os modos de inferência, etc. A lógica medieval, na evolução que experimentou principalmente com Guilherme de Ockham e Buridano, se antecipa, com efeito, ao simbolismo lógico contemporâneo ao conceber a possibilidade de uma linguagem cuja pertinência se constitui não por sua adequação judicativa ao real senão pelo jogo autônomo de suas próprias regras internas⁹ (MURALT, 1994, p. 57).

A consideração acima é um indício bastante significativo para nós, pois serve como um ponto de partida interessante para essa pesquisa. Ora, não é pelo fato de a lógica medieval se situar num âmbito fundamentalmente terminístico que ela não está em condições de prover uma antecipação das teses e das discussões da lógica contemporânea que se apresenta a partir de um aparato essencialmente proposicional. O esforço inicial de traduzir o latim para, digamos assim, uma forma rudimentar de um simbolismo lógico – e pensar uma base semântica para ele – se deu no âmbito da lógica do termo desenvolvida entre os séculos XIII e XIV.

As doutrinas da lógica terminística são organicamente registradas em tratados monotemáticos conhecidos como *Summulae logicales*. Na composição das *Summulae* (ou *Summae*) os teóricos reassumiam a doutrina lógica do *Organon* e da *Isagoge*, além de outras exposições atinentes às propriedades do termo. Para o acesso efetivo a esses tratados de lógica é necessário ter em mente a ideia de que eles estão intimamente ligados ao ensino, pois a função deles é, antes de tudo, pedagógica; ora essa constatação é possível quando se visita as páginas desses *manuals* onde é possível uma grande quantidade de explicações de procedimentos expositivos.

Reconhecidamente, os tratados mais significativos desse período, pois influenciarão todo o século XIV, são de Guilherme de Shyreswood, Pedro Hispano e Rogério Bacon com – respectivamente – as seguintes obras: *Introductiones in logicam* – em que é possível verificar

⁹ Tradução nossa: “la lógica medieval elaboro teorias que, con términos distintos de los que utilizan nuestros contemporáneos, se ocupan de los mismos objetos: el valor del nombre, de la proposición, la cuantificación lógica del predicado, los modos de inferencia, etc. La lógica medieval, en la evolucion que experimento principalmente con Guillermo de Ockham y Buridan, se antecipa, em efecto, al simbolismo lógico contemporâneo al concebir la posibilidad de um lenguaje cuya pertinencia se constituye no por su adecuación judicativa a lo real sino por el juego autónomo de sus propias reglas internas.”

uma sistemática análise da proposição, das categorias, dos silogismos e das propriedades do termo –, *Summulae logicales* – o texto introduz o leitor ao estudo da lógica de Aristóteles e de Porfírio – e *Summulae dialectices* – uma discussão significativa sobre a semântica das proposições. O século XIV é testemunha da fusão entre *logica nova* e lógica terminística implicando na discussão semântica de toda a lógica aristotélica. Além disso, nas análises dos teóricos medievais, vemos uma especial dedicação aos argumentos particulares, à implicação lógica, aos sofismas e aos paradoxos.

A lógica é, no esteio da tradição platônica, um estudo propedêutico, isto é, um estudo que dá condições preliminares para a iniciação a uma ciência e não um fim em si mesma. O mais interessante no ordenamento disso tudo é que, se tomarmos o pensamento dos filósofos medievais no seu aspecto fundamental, vemos a sua realização naquilo que é menos religioso que laico, qual seja, a investigação e a análise da lógica e da linguagem. Na seguinte citação essa perspectiva torna-se latente.

Na Idade Média, o tema referente ao significado das expressões linguísticas tem relações estreitas não só com a lógica e a teoria do conhecimento, mas ainda com outros domínios, sendo por isso uma questão fundamental e imprescindível: para os gramáticos, porque dela depende o estabelecimento da função gramatical das palavras; para os lógicos, porque a argumentação silogística não estaria em condições de evitar os raciocínios sofisticados, se previamente não tivesse sido definido o sentido das palavras no discurso; e para a própria teologia, por necessitar de saber quais os conteúdos de conhecimento subjacentes aos textos das Escrituras e das autoridades consagradas (COXITO, 1980, p. 11).

Essas considerações nos fazem pensar que não seria exagero da nossa parte afirmar que – assim como estudiosos da Escola anglo-saxônica sugerem – os *problemas* da lógica, da filosofia da lógica e da linguagem do século XIX foram extraordinariamente antecipados pela lógica medieval. Nesse sentido, vemos em Guilherme de Ockham um filósofo indispensável para pensar essas questões. G. de Ockham, pai do nominalismo, desenvolve um procedimento metodológico que auxilia no estabelecimento das bases da ciência moderna e, a nosso ver, contribui com o desenvolvimento da filosofia analítica da linguagem. Posteriormente tal perspectiva ficará mais clara. Com isso, passemos a algumas considerações a respeito do pensamento do filósofo franciscano, especificamente no que se refere ao seu nominalismo.

1.1.1 A lógica e a linguagem no nominalismo de Guilherme de Ockham

O pensamento de Guilherme de Ockham é dividido em dois períodos¹⁰: o primeiro caracterizado por preocupações filosóficas e o segundo por interesses políticos. Embora a sua *Summa logicae*¹¹ esteja num âmbito aristotélico, a elaboração de novas doutrinas semânticas e a sistematização de estruturas relevantes para uma sintaxe lógica são aprofundadas e significativamente compreendidas. Ockham fará uma reformulação da lógica aristotélica sobre bases semânticas de caráter extensional e isso se explicita a partir da análise da significação dos termos e das condições de verdade das proposições. Nesse sentido, o filósofo proporá uma defesa rigorosa da existência do singular, do indivíduo como única realidade dotada de concretude, que o conhecimento válido tem como fundamento a experiência direta e que o princípio da parcimônia reivindicará a adoção da explicação mais simples. Uma das implicações mais significativas do pensamento de Ockham é a da separação entre o âmbito da experiência religiosa e do saber racional, i. é., a questão entre fé e razão¹². Apesar de essa questão não ser central na discussão que estamos fazendo nessa pesquisa, ela nos dá importantes indícios no tocante à nossa temática, pois, uma vez que o problema da razão se apresenta, o que está em jogo é, entre outras coisas, as condições de validade do raciocínio, bem como o modo como se conhece e se estrutura a realidade.

Uma importante consideração feita pelo *Venerabilis Inceptor* tenta dissolver o problema que surge quando do embate entre razão e fé no quesito conhecimento. A atividade racional parece, depois de um longo processo, estar se desvinculando da sua submissão ao trabalho

¹⁰ Para aprofundamentos históricos sugerimos: BLANCHÉ, Robert. *La logica e la sua historia – Da Aristoteles a Russell*. Roma: Ubaldini editore, 1973.; GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.;

¹¹ A *Summa Totius Logicae* é dividida em três tomos. O primeiro discute a questão do Termo, o segundo é sobre a proposição e o terceiro faz uma abordagem a respeito do silogismo. Esse é o arranjo básico dos textos medievais de lógica segundo muitos intérpretes. Vamos utilizar a tradução da *Summa* de Fernando Pio de Almeida Fleck publicada pela Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul em 1999. Na tradução o título do texto se apresenta como *Lógica dos termos*.

¹² Pode-se dizer que há três momentos essenciais no que tange a problemática medieval fé x razão. No primeiro momento vemos uma tentativa de harmonização, mas confusão da finalidade de cada uma. Confunde-se, por isso, os resultados (e métodos) de cada uma. Exemplo disso se nota nas discussões dos filósofos cristãos dos séculos I, II, III, IV e V. O segundo caso, é aquele em que se harmoniza, mas relaciona fé e razão. O pensamento de São Tomás de Aquino foi um dos mais importantes nessa formulação. O terceiro momento harmoniza e separa a fé da razão, dando funções distintas para ambas e mostrando que cada qual opera separadamente. É nesse contexto que se situa G. Ockham.

teológico a que estivera submetida – durante a Patrística¹³ e a Escolástica¹⁴ – e Ockham é a figura mais emblemática desse processo. Estritamente falando, o filósofo especula em torno da distinção de *verdades* que são produtos da atividade racional – identificadas como científicas – e daquelas que são produtos da atividade teológica – aquelas que são tidas como reveladas. O delineamento da questão, discutida pelo filósofo no seu *Sententiarum*, pode ser feito da seguinte maneira: a inteligência humana, que ainda não fora admitido à visão da beatitude, pode conhecer de maneira evidente as verdades teológicas (Cf. OCKHAM, 1967, p. 3). Aqui vemos o ponto de partida do trabalho acerca do problema do conhecimento que, na filosofia de Ockham, invariavelmente, está vinculado à questão da lógica e da filosofia da linguagem.

Nesse sentido, o conhecimento humano é originário do contato direto com os dados da experiência e, sendo assim, podemos identificar duas modalidades para ele, quais sejam, intuitivo e abstrativo (Cf. OCKHAM, 1967, p. 15). Em se tratando de conhecimento intuitivo, Ockham assegura que ele é o indicativo de uma intuição intelectual, isto é, o processo por meio do qual o intelecto se coloca em contato com a realidade, sendo capaz de se referir a um objeto concreto imediatamente. Quer isso dizer que, por meio dessa modalidade, o conhecimento formula juízos existenciais relativos aos objetos conhecidos e é, portanto, o modo de apreender diretamente um existente que é concreto e singular. O seguinte exemplo mostra as nuances das ideias postas acima: o sujeito X toma intuitivamente uma ‘garrafa’ que está em cima da mesa e ele pode afirmar “A garrafa existe”. Nessa perspectiva, o conhecimento intuitivo tem como objeto próprio uma realidade incompleta, que se expressa pelo termo singular e que indica um objeto singular.

Em se tratando de juízos de existência o seu objeto é o complexo, expresso por via proposicional. Esse ponto na doutrina ockhamiana é interessante, pois encontramos nela a ideia de que uma análise do complexo, a proposição, traz à tona o singular, o termo; na filosofia do primeiro Wittgenstein é chamado de “nome”. É possível argumentar, e nós estamos assumindo essa perspectiva investigativa, que, uma análise lógica da linguagem, tanto em Ockham quanto em Wittgenstein, traz à tona a substância do mundo, i. é., o tipo de entidades que existem no mundo, e, portanto, traduz uma ontologia.

¹³ Para aprofundar nessa questão sugerimos a obra SPINELLI, M. *O nascimento da filosofia grega e a sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010. em que autor trata, entre outras ideias, da formação do período, duração, principais discussões e teóricos.

¹⁴ Para aprofundar nessa questão sugerimos a obra SPINELLI, Miguel. *Herança Grega dos Filósofos Medievais*. São Paulo: Hucitec, 2013. em que autor trata, entre outras ideias, da formação do período, duração, principais discussões e teóricos.

O conhecimento intuitivo, para o filósofo inglês, é primevo. Com isso, Ockham está assumindo a postura de que esse conhecimento precede qualquer outro e é, inclusive, sua fonte. Não seria possível, com isso, que um cego de nascença conhecesse ulteriormente um objeto, uma vez que ele, incapaz de adquirir a noção de cor, estaria impossibilitado de apreendê-lo intuitivamente. O ato de conhecer intuitivo – manifesta referência tanto aos atos psíquicos quanto à realidade extramental – assume características distintas: 1) o perfeito ou 2) o imperfeito. No primeiro caso, temos um objeto numa realidade que é atual e presente; no segundo, o objeto é examinado em relação ao passado. Além do mais, é possível conhecer objetos que são sensíveis, as realidades singulares, dado que sem elas nenhum juízo determinado teria condições de se constituir, e intelectuais, que são todos os imediatos movimentos do espírito, como a alegria, prazer, a dor, entre outros (Cf. MURALT, A. 1994).

Já o abstrativo tem como característica a apreensão do objeto enquanto tal não levando em conta a sua existência ou não-existência. E, assim como o conhecimento intuitivo, Ockham aponta para algumas especificidades desse tipo de conhecimento: 1) primeiro tipo e 2) segundo tipo. O conhecimento abstrativo do primeiro tipo está associado a um conhecimento intuitivo. Vejamos este caso: o sujeito X apreende intuitivamente que a ‘taça’ está sobre a mesa e passa a ter conhecimento de que ela é uma coisa existente; contudo, quando a ‘taça’ não está mais sobre a mesa, ele não está mais em condições de afirmar a subsistência do conhecimento intuitivo; mas, se o sujeito X continuar a pensá-la, então terá uma representação mental e isso traz à tona a ideia do que é o conhecimento abstrativo do primeiro tipo. O abstrativo do segundo tipo é a modalidade do conhecimento que é expresso pelo universal, i. é., o ato intelectual que significa uma multiplicidade de coisas.

É importante salientar, porém, que tanto o conhecimento intuitivo quanto o abstrativo não se diferenciarão, na concepção ockhamiana, pelo seu objeto, que é o mesmo, menos ainda pelas suas causas. E o argumento se faz interessante nesse ponto, na medida em que identificamos dois elementos que são suficientes para o surgimento do conhecimento intuitivo, são eles, intelecto e objeto. Não é necessário recorrer a outros tipos de entidades, pois, à vista disso, colocaria o seu princípio metodológico – aquele que postula a economia nas explicações, e que será um dos escopos da nossa pesquisa – em xeque. Conhecer intuitivamente significa captar o objeto presente (Cf. OCKHAM, 1977, p 528) – Frege posteriormente assume essa perspectiva teórica – e conhecer abstrativamente é a pressuposição posterior a apreensão de um objeto. A distinção que pode ser feita é intrínseca, pelo fato de que o conhecimento intuitivo dá o suporte para a formulação de juízos evidentes no que tange a matéria contingente, coisa que o abstrativo não permite.

Ora, o fato de que o humano, para Ockham, seja possuidor de dois conhecimentos distintos trarão algumas implicações que se constituem como pressupostos de caráter epistemológico: em primeiro lugar, vemos uma clara distinção entre o ato por meio do qual o intelecto apreende alguma coisa – termo ou proposição – e o ato que dá o consentimento que, sendo juízo, leva em conta apenas, e tão somente, a realidade proposicional; em segundo, há uma diferenciação entre os hábitos que preparam o intelecto para a apreensão ou para o juízo; um terceiro ponto se refere ao fato de que o ato de julgar relativo a uma proposição pressupõe o ato de apreensão da proposição mesma, que exige compreensão daquilo que a compõe, o termo simples; ademais, quando se conhece a existência de um termo simples pode-se produzir um juízo (*notitia intuitiva*), mas o conhecimento simples desse termo não é capaz de produzir um juízo de existência (*notitia abstractiva*). Em última análise, o que se torna evidente é que a concepção de lógica, com os filósofos do século XIII, especialmente com Tomás de Aquino, sofreu uma suplementação, de maneira que a disciplina da correção e validade do raciocínio ligou-se, pois, à observação e à experiência. Esse é um dos elementos mais significativos, nesse contexto, e que vai, de certo modo, influenciar de forma bastante expressiva as discussões em filosofia e em ciência moderna, bem como aquelas desenvolvidas a partir do século XIX (Cf. AQUINO, Tomás de, 2014, p. 20; SANTOS, 1997, p. 21).

A nossa abordagem, até agora, tratou das modalidades do conhecimento humano na acepção do filósofo franciscano. Surge, porém, no contexto dessa discussão, um questionamento que nos parece fundamental para tratarmos da concepção de Ockham acerca dos objetos do conhecimento, que é o seguinte: qual é o objeto primeiro do intelecto – na expressão do filósofo *primum cognitum*? Em resposta, o *Venerabilis Inceptor* apresenta três entendimentos sobre essa questão: há o objeto que está em relação à prioridade da origem, da adequação e da perfeição.

A primeira consideração é desenvolvida na questão VI do *Sententiarum* e é posta nos seguintes termos: se o primeiro conhecimento gerado no intelecto é o conhecimento do singular (Cf. OCKHAM, 1970, p. 483). A postura do pensador, em se tratando do primeiro objeto originado na intelecção, afirma que tal objeto é o singular, captado primariamente por meio da intuição (Cf. OCKHAM, 1970, p. 492). O ato de conhecer intuitivamente se inicia com a intuição do singular e essa atividade do conhecer precede qualquer outro modo de conhecimento. É aqui que podemos identificar claramente o afastamento de Ockham em relação a Tomás de Aquino, visto que, esse defende a tese de que o intelecto humano só conhece o singular por uma espécie de intermediação do universal. Posto de outra maneira, a filosofia

tomista afirma que é somente por meio de uma reflexão dos conhecimentos universais que se pode conhecer o singular, em razão de precederem o conhecimento do individual¹⁵.

Há também o objeto primeiro que se refere ao processo de adequação do intelecto no ato de conhecer, ou seja, um conceito que está em condições de ser comum a um conjunto específico de inteligíveis, que é o ente – conceito geral e unívoco. Na questão VIII do *Sententiarum* o pensador inglês desenvolve “se o ente comum é o primeiro objeto na adequação do intelecto” (OCKHAM, 1970, p. 524) e responde que a noção de ente dá condições para o intelecto estabelecer um contato com os outros objetos conhecíveis, excluindo, com isso, a necessidade do conhecimento de cada inteligível por parte do intelecto (Cf. OCKHAM, 1970, p. 533). O pensamento, com efeito, é tomado como a condição de possibilidade do ser e o conceito de ente, sendo expressão de positividade, discrimina por contraste direto a esfera do ser daquela do não-ser. Nesse sentido, verificamos que o intelecto apreende o concreto existente, isto é, tem uma intuição sensível e simultaneamente intelectiva do singular. Ao mesmo tempo há, nesse processo todo, a formulação do conceito universal de ente com a característica de ser comum – positivamente – a todas as coisas de uma classe. Com isso, embora pareça persistir uma diferença de estruturas na investigação sobre como se dá o conhecimento humano, Ockham trabalha no sentido de desfazer qualquer mal-entendido que dê margem para o acréscimo de conceitos desnecessariamente.

E no terceiro caso, o objeto primeiro do intelecto quanto à perfeição é Deus. Mas imediatamente vem à tona a questão: seria possível ao intelecto humano – na perspectiva ockhamiana – conhecer Deus? Obviamente que a resposta, a partir da apreensão intuitiva, é não, pois não se pode apreendê-Lo sensivelmente, tampouco por meio de um conceito próprio, posto que o humano não possui uma noção a respeito de Deus que seja diretamente derivada do horizonte divino, mas apenas do horizonte de criatura. O humano é possuidor de um conceito de Deus que é comum tanto a Ele quanto às criaturas, uma expressão conceitual de *quiddidade*, i. é., um conceito que dá condições ao humano de saber de alguma maneira que coisa Deus é, sem que haja uma limitação nominal; por exemplo, determinada perfeição possuída pelas criaturas é um instrumento intermediador para pensar na perfeição do Criador.

Com essa distinção dos objetos do intelecto fica claro os limites do conhecimento filosófico-científico e teológico. O primeiro dedicado a investigar e demonstrar as verdades racionais e o segundo dedicado a tratar com as verdades da esfera da revelação. Nesse sentido,

¹⁵ Há dois textos para aprofundar essa questão, a saber: *O ente e a essência* (2014) do próprio Tomás de Aquino e o capítulo 16 – Os feitos do pensamento Medieval – da obra *A formação da cristandade* (2014) de Christopher Dawson.

a proposta da investigação ockhamiana, ao distinguir investigação filosófica de investigação teológica, se apresenta como uma advertência que exige do pesquisador o compromisso de não extrapolar os limites impostos pelo conhecimento racional e pelo conhecimento revelado. Noutras palavras, a ideia é a de não extrapolar os limites das condições estabelecidas pela experiência. E quais seriam as implicações disso para o trabalho filosófico e teológico? Em que nível veritativo – ambas as perspectivas – operacionalizam os resultados de suas investigações?

Se por um lado Ockham assegura enfaticamente que não se pode demonstrar as verdades reveladas, por outro não há como admitir uma prova evidente que contrarie as teses da revelação. Nesse sentido, o nível veritativo da filosofia, portanto, se iguala ao da revelação. Não obstante filosofia e teologia serem ferramentas diversas, elas são – igualmente – ferramentas adequadas para se apreender a verdade. Por exemplo: no contexto da doutrina cristã, não é possível, por meio de instrumentos filosóficos, demonstrar a tese da imortalidade da alma, contudo, a filosofia, na acepção ockhamiana, não possui meios para negá-la. A verdade acerca dessa questão é da ordem da revelação.

O pensador inglês é o marco mais expressivo, do final da escolástica, que suplementa o postulado da definitiva separação entre a razão e a fé. A completa cisão foi resultado do esforço dos escolásticos dos séculos XII e XIII, como aventa Rogério Miranda de Almeida em seu artigo, ao tentar demonstrar uma cientificidade no interior do discurso teológico (Cf. 2018, p. 319). Em nossa leitura, para Ockham, ambas são formas de conhecimento distintas que não são nem convergentes nem se opõem entre si, visto que, no esteio das considerações de Almeida, “a ciência é adquirida, enquanto que a fé é infusa” (2018, p. 322). A filosofia é, de modo geral, entendida como uma ciência¹⁶ rigorosa que está assentada sobre os primeiros princípios e sobre demonstrações consequentes. As verdades que não são alcançados por intermédio da razão, ou seja, as verdades que estão situadas no âmbito da fé, serão um estímulo fundamental para a atividade filosófica, no sentido de que exigirá da razão humana acuidade e rigor na avaliação de seus procedimentos e demonstrações.

Há um aspecto interessante derivado dessas considerações, qual seja, a teologia racional propugnada pelo inglês recomenda veementemente à razão: não extrapolar os limites do discurso teológico, pelo fato de que um certo número de verdades foram reveladas por Deus ao homem, verdades essas que ele, nas suas condições, jamais poderia ter chego. Ora, se Deus deu condições para o homem captar a verdade – a partir da razão –, é inútil propô-la mediante a

¹⁶ Tomamos o conceito de *ciência*, neste contexto, a partir da perspectiva platônico-aristotélica, conforme explicitado no Livro VII da *República* (2014) e no Livro Alfa da *Metafísica* (2002), que a entende como a busca racional daquilo que se situa no âmbito do necessário, que é de aspecto subsistente, fixo, eterno e autossuficiente.

Revelação. Olhando para essa questão a partir da perspectiva metodologia ockhamiana, podemos notar que o que está posto acima vem à tona tendo como base o seu *princípio da economia*. Em suma, as verdades da fé não se demonstram racionalmente, pois qualquer discurso racional a respeito do divino só pode lidar com argumentos prováveis e não demonstráveis.

A filosofia, para o *Venerabilis Inceptor*, se caracteriza, pois, como a ciência da demonstração e o filósofo descreve as coisas como elas são, exatamente no sentido em que os filósofos analíticos da linguagem entendem a filosofia. Todavia, as coisas que podem ser demonstradas, são aquelas advindas dos dados da intuição imediata, isto é, da experiência, da apreensão direta da realidade externa. É possível identificar, nessa explicitação, aspectos que nos permite argumentar no sentido de afirmar que essa concepção de filosofia fornece – de um lado – as bases da ciência moderna e – de outro – as bases do empirismo filosófico que se desenvolveria subsequentemente na filosofia a partir do século XV e XVI. Outrossim, emerge dessas questões que a filosofia analítica é herdeira das perspectivas epistemológicas, bem como metodológicas do nominalismo ockhamiano.

Em se tratando da discussão suscitada anteriormente, um texto se faz interessante para pensar algumas questões atreladas a essa discussão, a saber, *Entre a filosofia e a teologia: Os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham* de Carlos Eduardo de Oliveira. Nessa obra, o intérprete segue uma investigação em torno da seguinte problemática: “O que fazer quando a opinião de Aristóteles, apesar de parecer bastante sensata, também parece colidir frontalmente contra aquilo que asseveram “a verdade e os teólogos””? (2014, p.15). A nossa intenção aqui, ao indicar essa referência, é a de mostrar que o *princípio da parcimônia*¹⁷ – a *Navalha de Ockham* – é um princípio metodológico amplamente utilizado pelo pensador.

¹⁷ Algumas questões relacionadas a essa temática causam discussões bastante acaloradas, por isso, para dissolver qualquer mal-entendido e localizar a nossa postura epistemológica, apresentamos, com a ajuda do especialista Raimundo Vier, elementos que são centrais no modo como estamos tomando o pressuposto da *Navalha de Ockham*: “O que importa ao *Venerabilis Inceptor* não é simplificar a qualquer preço, e sim, fazer justiça aos fatos. [...] A exigência que Ockham levanta sem cessar de forma metódica e coerente, com sua ‘navalha’, é a da verificação da teoria pelos dados de nosso conhecimento” (VIER, 1997, p.133). A partir disso, algumas teses vem à tona devem ser postas para organizar a nossa investigação: “1) “Não se deve multiplicar os seres (entia) sem necessidade” não consta na obra de Guilherme de Ockham; 2) o princípio de economia reveste, em Ockham, a dupla formulação: “não se deve supor uma pluralidade sem necessidade” e “debalde se faz com mais o que pode ser feito com menos”; 3) com tal princípio, Ockham não pretende pronunciar-se, a priori, sobre a estrutura da realidade e, muito menos, sobre uma suposta “simplicidade da natureza”; 4) Ockham utiliza o princípio da economia ou de simplicidade “como um critério para a formação de conceitos e a construção de teorias”; trata-se, pois, de “um princípio metodológico fundamental da pesquisa científica em geral”; 5) assim sendo, nada impede um *uso* inclusive metafísico do referido princípio” (VIER, 1997, p. 134).

A partir disso tudo que foi dito, vemos que é no contexto de uma absoluta fidelidade ao postulado que afirma a singularidade do real e da importância dada a experiência como chancela do conhecimento racional que se situa o *princípio da parcimônia* – ou *princípio da economia*, ou, como amplamente é conhecido, *navalha de Ockham* – e ele se estabelece como pressuposto metodológico que dá a base para a ontologia *econômica* ockhamiana. Vemos o delineamento desse princípio no capítulo 12 do seu texto *Lógica dos termos* e, depois de discutir sobre a realidade do signo na alma, está posto do seguinte modo:

E, em favor desses, está aquela razão de que ‘inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos’. Tudo o que é salvaguardado, admitindo algo distinto do ato de entender, pode ser salvaguardado sem tal distinto, porque supor por outra coisa e significar outra pode competir tanto ao ato de entender como a outro signo. Não é preciso, portanto, admitir algo além do ato de entender (OCKHAM, 1999, p. 154).

O postulado desse princípio quer dizer, noutros termos, que devemos optar pela explicação mais simples à mais complexa; ou que não devemos multiplicar os entes numa explicação. Na leitura que estamos fazendo, esse princípio assume um caráter estritamente metodológico e, portanto, se estabelece como uma condição para o trabalho filosófico. À vista disso, uma questão aparece para nós: seria possível afirmar que esse princípio, a partir da análise lógica da linguagem proposta por Ockham, invariavelmente apresenta como resultado o reconhecimento dos limites do discurso filosófico (e também do teológico)?

O trabalho de análise lógica da linguagem, desenvolvido pelo pensador, nos permite responder positivamente a essa questão. Sabemos que a sua investigação filosófica centrou-se na tarefa de eliminar o universal como ente existente na realidade. Quando do início e desenvolvimento desse processo de eliminação de entidades desnecessárias, vemos a destituição do compromisso da linguagem com entidades abstratas. Ora, o universal não pode existir, enquanto ente, no âmbito do sensível, do real. Não pode existir – e isso é importante colocar – porque não é possível elaborar um discurso que seja significativo acerca dele, um discurso que tenha correspondência e que, portanto, seja científico. Essa é uma poderosa conclusão, uma vez que desestabiliza expressivamente a tradição metafísica. Ademais, o *princípio da parcimônia*, conduz Ockham a adotar um rigor excepcional no discurso filosófico sobre o ser e a elaborar críticas contundentes às posições teóricas mais relevantes da metafísica clássica: a questão da substância, o problema da causalidade, o problema da causalidade final.

Nesse sentido, o verbete sobre a *Navalha de Ockham*, na *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, se constitui como um aporte suplementar para a nossa discussão e, no ponto em

questão, agrega à interpretação que estamos fazendo quando tomamos essa tese do pensador, vejamos:

O princípio da parcimônia pode ser ontológico ou metodológico, e os parâmetros de simplicidade requeridos podem variar entre o tipo e número de entidades a serem admitidas. Como princípio metafísico ou ontológico, a “navalha de Ockham” diz-nos que devemos acreditar no menor número possível de tipos de objetos. Como princípio metodológico a “navalha de Ockham” diz-nos que qualquer explicação deve apelar ao menor número possível de fatores para explicar o fato em análise (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.536).

Esse procedimento reivindica dois pressupostos elementares cujos quais o trabalho do filósofo terá como perspectiva: 1) A substância do mundo é singular e, portanto, simples e 2) A filosofia descreve coisas, porquanto não pode concluir nada sobre o mundo. Na nossa leitura, essa perspectiva guarda uma semelhança significativa com a filosofia wittgensteiniana expressa no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tanto uma quanto a outra são conclusões associadas a ontologia ockhamina e a sua concepção de conhecimento. Tecnicamente falando, esse esquema encaminha o pensador ao seu nominalismo, isto é, à consideração de que os entes universais – metafísicos – não tem valor de realidade. Sendo assim, o universal não pode ser objeto de um discurso significativo.

Ockham, quando trata com o conceito de substância, assume a posição de que ela só pode se apresentar com um aspecto singular. Uma espécie de condição *sine qua non* para a determinação da realidade, pois o conjunto dos objetos singulares constituem o mundo. Esse postulado é fundamental no argumento ockhamiano da *parcimônia*, pois reforça a perspectiva de redução ontológica dos entes da realidade. Ademais, a substância representa uma realidade desconhecida e que explicita apenas qualidades que são apreendidas por meio da experiência sensível. Disso se segue, vale ressaltar, que não é possível determinar *a priori* o valor de verdade de uma proposição. Nesse sentido, o filósofo inglês insiste no fato de que não é possível formular o princípio de causalidade por meio do conhecimento dos efeitos, menos ainda é possível partir do conhecimento da causa e se encaminhar para os efeitos possíveis sem ter a experiência como elemento de sustentação. É a experiência, portanto, o pressuposto de ligação entre causa e efeito. Sendo assim, não estamos em condições de demonstrar – nem pela experiência, nem pelas evidências – que exista uma causa final para um efeito e, por isso, não se pode demonstrar que Deus seja uma causalidade teleológica de tudo que existe.

No esteio dessa questão e a partir da postura crítica adotada pelo filósofo diante da metafísica clássica, um aspecto vem à tona e é elementar para compreender também a finalidade do trabalho filosófico: é a tese do voluntarismo teológico. Essa perspectiva tem como base a ideia de que o mundo fora criado pela vontade misteriosa de Deus, que produziu o universo

única e exclusivamente devido ao seu poder absoluto sem ter qualquer lei lógica preexistente à disposição. Por isso, este mundo poderia ser inteiramente outro, com leis completamente diferentes dessas que agora o regem. Uma vez que o mundo é procedente da ininteligível vontade divina e não teve um modelo lógico humano para submetê-lo à criação, a afirmação dessa tese faz com que a atividade do filósofo se constitua como um trabalho que toma a realidade a partir do modo como ela se apresenta, sem pretensões de chegar à explicação das razões últimas. Seria, pois, pertinente afirmar que a filosofia não conclui nada? É interessante pensar, com esse questionamento, que o *princípio da parcimônia* é um procedimento metodológico que passa a se aplicar à investigação da natureza, porquanto as proposições científico-filosóficas apenas descrevem a disposição da natureza. E é, então, uma maneira de desenvolver uma filosofia da natureza com temas e questões próprias como nos assegura André Goddu no seu texto *Ockham's Philosophy of Nature* (2006, p. 143). O que está na base da lógica e da filosofia da linguagem de Ockham é a afirmação da singularidade do real, a importância da experiência como critério de chancela do conhecimento e o *princípio da parcimônia* como procedimento metodológico do trabalho filosófico.

Ora, a lógica, aqui, precisa ser abordada, tendo em vista que ela assume um papel decisivo nas principais teses defendidas por Ockham, especialmente o seu *princípio de economia*, e, a partir daqui, abre novas perspectivas teóricas que serão retomadas ao longo das discussões da lógica formal moderna, como enfatiza Alessandro Ghisalberti em sua pesquisa sobre o pensador inglês (Cf. 1997, p. 37). O filósofo, todavia, não esboça uma concepção particular de lógica, mas segue, sem dúvida alguma, os pressupostos aristotélicos e insiste na indispensabilidade dessa disciplina enquanto instrumento imprescindível de toda atividade científica. No próêmio da *Lógica dos Termos* é o próprio filósofo quem diz que

a lógica é, dentre todas as artes, o instrumento mais apto, aquele sem o que nenhuma ciência pode ser perfeitamente conhecida; [uma arte] que não é consumida pelo uso frequente, à maneira dos instrumentos materiais, mas que, pelo exercício diligente de qualquer outra ciência, recebe um incremento contínuo. [...] o instruído nos sólidos princípios da lógica, quando se dedica com empenho às outras ciências, adquire simultaneamente uma perícia maior nesta arte (OCKHAM, 1999, p. 117).

O que podemos pensar, a partir da explicitação acima, é a viabilidade em considerar a lógica não apenas como *scientia sermocinalis* (a ciência do discurso), mas como um saber que se situa também no âmbito da prática, no sentido de que, enquanto ciência, trata de operações humanas que dizem respeito a termos, proposições e silogismos, tais elementos não subsistem na realidade, tampouco são presentes, senão via operações mentais humanas. No *Proêmio à Exposição sobre os livros da arte lógica*, Ockham, endossando essa postura, acrescenta que as

operações externas só podem ser mediadas por essas operações, atos mentais próprios da atividade humana (Cf. OCKHAM, 1978, p.7). Nesse sentido, a lógica, quando se liga a operações mentais, deve ser entendida como uma ciência prática. Contudo, não é uma ciência prática no sentido moral, mas uma ciência prática no sentido ostensivo, uma vez que ela se constitui como um indicador da maneira como uma operação mental – quando diz respeito ao termo, à proposição e ao silogismo – pode ser feita.

Sendo assim, a lógica se apresenta também como uma *scientia rationalis*, isto é, uma ciência da razão e tem como objeto os entes da linguagem que expressam, em forma de signo, o pensamento, são eles: os termos, as proposições e os argumentos. Há um ponto importante nessa questão, qual seja, o lógico, ao tomar tais entidades, as considera a partir de sua faculdade de significar, de simbolizar, ou seja, sua propriedade de supor por outros seres que não necessariamente subsistem enquanto realidades extramentais. Por isso, a lógica se distinguirá das *scientia reales*, porquanto essa seja tomada enquanto referência de *intentiones* – conceitos universais que estão em condições de remeter a realidades extramentais¹⁸ –; a lógica, pois, faz referência a *intentiones* que se referem a *intentiones*, dito de outro modo, as realidades conceituais da lógica são suposições de conceitos lógicos que subsistem – exclusivamente – enquanto realidades no pensamento.

É válido ressaltar, no conjunto disso que estamos dizendo, que Ockham, inserido numa perspectiva aristotélica, entende que a lógica tem um valor instrumental diante das demais ciências. Ora, esse aspecto de instrumentalidade não é adquirido imediatamente, tampouco em definitivo e não se degenera conforme se aplica, mas se intensifica e se torna mais aguçado a partir do aprofundamento das demais ciências. Esse pressuposto instrumental, no entendimento da lógica, não a esvazia, dantes contribui para que o filósofo franciscano assuma posturas decisivas acerca dos problemas filosófico-científicos, dentre os quais aquele que trata a respeito da natureza dos universais.

Desse modo, vem à tona aspectos funcionais e utilitários da lógica. E, para tratar dessa questão, novamente voltamos ao *Proêmio à Exposição sobre os livros da arte lógica* que explicita – na acepção ockhamiana – quais são as principais funções e utilidade da disciplina. Em primeiro lugar, ela é um instrumento eficiente para discriminar a verdade da falsidade de uma proposição; em segundo, faz com que se argumente com agilidade e correção; esclarece e

¹⁸ As *intentiones*, como entidades de lógica, é o ponto de partida do desenvolvimento de uma lógica intencionalista. A partir do século XIII, especialmente na doutrina de Ockham, essa teoria assume papel fundamental na elaboração da teoria dos nomes de primeira intenção – signo das coisas – e de segunda intenção – signos dos signos. No texto de Joshua Rayman, *Ockham's Theory of Natural Signification* (2005), essa questão foi tratada com bastante acuidade e de forma exhaustiva.

permite traçar uma distinção entre o sentido literal das palavras e o uso que se está fazendo dela no discurso; por fim, é, além do mais, uma pressuposição das ciências, na medida em que todas lançam mão de conceitos, argumentos, proposições ou demonstrações que se referem a conceitos lógicos (Cf. OCKHAM, 1978, p. 6-7). Diante desses elementos, uma pergunta aparece em nosso horizonte: a lógica não se perde em trabalhos meramente verbais? A nosso ver, e, obviamente, junto com Ockham, não, pelo fato de que o trabalho da lógica implica em compreender como os termos e proposições – estruturas que são base do conhecimento humano – significam condições extramentais.

De fato, para o filósofo inglês, e esse é um aspecto bastante pertinente, as *scientia reales* não se constituem primeiramente por objetos reais extramentais, mas pelos termos que fazem referência às coisas, organizados a partir de regras precisas que, quando estudadas pelos lógicos com acuidade, os impede de cometer erros gravíssimos. Sendo assim, a compreensão da lógica da linguagem, impediria o lógico de cair em equívocos. Não seria exagero da nossa parte afirmar, a partir do que fora exposto, que ela é um instrumento para o pensar correto. É importante salientar, porém, que um conhecimento adequado das doutrinas lógicas impediria o cometimento de inúmeros erros não só no campo da filosofia, mas também no campo da teologia¹⁹. Ora, a inteligência humana apreende e conhece realidades individuais que subsistem independentemente do pensamento, não obstante, os objetos genuínos do conhecimento são as proposições, uma vez que elas resultam da combinação de termos procedentes das cognições intuitivas das coisas.

O *Venerabilis Inceptor* enfatiza de forma bastante expressiva no caráter propedêutico da análise lógica da linguagem²⁰, especialmente na análise do termo mental – do conceito. Há aqui uma chave de leitura importante: a sistematização empreendida por Ockham, a partir das contribuições de autores que o precederam, reformula toda a lógica aristotélica sobre um fundamento semântico extensional que se torna explícito na doutrina da *suposição* – é indispensável verificar a significação de um termo em um contexto proposicional. Dentro dessa discussão, uma ressalva nos parece indispensável: o historiador da filosofia Coxito, especula em torno da tese de que a lógica não se desenvolveu mais a ponto de se constituir uma lógica formal, pois ficou presa à noção de substância aristotélica (Cf. 1980, p. 13). Dessa maneira, a partir da reformulação da lógica aristotélica por Ockham, ressaltadas pela análise da

¹⁹ Boa parte das resoluções de problemas filosóficos e teológicos apresentados por Ockham utiliza-se do recurso da lógica. Isso fez com que o filósofo, em diversas situações, acusasse seus adversários de não conhecerem suficientemente a lógica e por isso seus constantes equívocos.

²⁰ Escrevemos um artigo a respeito dessa questão em que tratamos a respeito do aspecto propedêutico da análise lógica da linguagem no trabalho desenvolvido por Ockham (Cf. COSTA, 2018).

significação dos termos e das condições de verdade das proposições, vem à tona as bases de sua ontologia, da sua teoria do conhecimento e do seu pressuposto metodológico. Portanto, se se analisa logicamente a linguagem, então a redução dos entes da realidade é necessária.

A partir de tudo o que dissemos é possível notar que a lógica e a filosofia da linguagem de Ockham, originárias das perspectivas linguísticas, ontológicas e epistemológicas, constituem-se em contraposição às teses realistas da essência – desenvolvida por teóricos como Tomás de Aquino e Duns Escoto. A realidade, para o *Venerabilis*, formada por entes individuais, é apreendida por meio da intuição. Por isso, o primeiro objeto da intelecção é a coisa individual, i. é, nada antecede o indivíduo no ordenamento das coisas conhecidas. A afirmação ockhamiana de que o singular se apresenta como o aspecto irreduzível do real não é derivável, dito de outro modo, não se pode demonstrar essa tese, uma vez que esse é o aspecto básico da constituição do mundo. O singular é a única maneira de ser das entidades, outros predicamentos são apenas modalidades – ou modos – de significação. O mundo é, portanto, uma coleção de indivíduos.

Essa ontologia da coisa, desenvolvida pelo filósofo franciscano, não permite a afirmação de uma natureza comum, de uma realidade que seja universal (essencial e necessária) e que comunique essência aos entes individuais, pois alguns problemas surgiriam. Ora, se o universal fosse um ente substancial que subsistisse nas substâncias individuais e se distinguisse delas, então ele poderia existir sem elas, uma vez que tudo que é naturalmente anterior a algo pode, nas palavras de Ockham, pelo poder divino, ser sem ela; todavia o consequente é absurdo. Tampouco haveria espaço para uma ideia de criação que tenha por modelo o universal, pois, os indivíduos, não poderiam receber a sua essência do nada, mas da existência anterior de um universal. Vejamos como o filósofo apresenta isso na *Lógica dos Termos*

Se essa opinião [relativa a possibilidade de que tenha havido uma criação] fosse verdadeira, nenhum indivíduo poderia ser criado, se algum indivíduo preexistisse, porque não receberia todo o seu ser do nada, se o universal que é nele, primeiro fosse em outro. Em razão do mesmo, também se seguiria que Deus na poderia aniquilar um único indivíduo de uma substância, se não destruísse os demais indivíduos, porque, se aniquilasse algum indivíduo, destruiria tudo o que é da essência do indivíduo e, em consequência, destruiria o universal que é nele e nos outros, e, em consequência, os outros não remaneseriam, já que não podem remanescer sem a parte sua como a qual é admitido o universal (OCKHAM, 1999, p. 162).

Em Ockham, essa perspectiva ontológica é fundamental e é um pressuposto determinante para o desenvolvimento de sua concepção de lógica e de linguagem. Por quê? Ora, vejamos: todo enunciado proposicional é composto por expressões menores, os termos – nesse caso, os chamados termos categoremáticos – que se ligam por meio dos termos

sincategoremáticos e compõe uma proposição. Mas a evidência do termo só pode ser constatada se houver uma análise da proposição. Aqui está uma questão muito interessante, qual seja, a tese ockhamiana da análise proposicional é uma antecipação daquela feita por Frege na virada do século XIX e, sem dúvida alguma, é um importante aspecto comunicado à filosofia wittgensteiniana desenvolvida no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

A discussão em torno do *princípio da parcimônia*, em suma, parece apontar para dois objetivos do trabalho de Ockham, o primeiro que é o de desenvolver as bases teóricas no intuito de defender a tese do paralelismo entre linguagem e mundo, o segundo que é tratar com o aspecto da representatividade dos signos mentais no interior da proposição – os signos mentais na proposição só se referem a nomes; por exemplo: embora exista um termo universal numa proposição, essa universalidade advém da função que ele desempenha nessa proposição. Coxito, num comentário ao nominalismo do pensador inglês, expõe dois objetivos básicos do movimento e algumas perspectivas que nos são pertinentes:

a) Debelar as entidades metafísicas afirmadas pelo realismo, reduzindo o mundo a objetos concretos, os únicos que podem ser considerados como existentes; b) mostrar como a linguagem, em boa parte dependente de termos universais, pode conectar-se ao real assim individuado. Todo o conhecimento humano tem a sua origem na apreensão intuitiva de coisas concretas, referindo-se a elas em último caso; como é que então se pode justificar a sua objectividade, se ele se processa por conceitos universais? A lógica terminista pretende solucionar o problema precisamente pelo recurso à teoria da <<suppositio>>, mostrando que os termos nas proposições estão no lugar de coisas singulares, das quais se verificam logicamente através do pronome demonstrativo que as indica. Compreende-se assim que é fundamental para o terminismo nominalista mostrar que o significado de uma proposição contendo termos universais pode ser totalmente explicado por meio de outras proposições que contenham apenas termos singulares, recorrendo para isso às regras da <<suppositio>> (COXITO, 1980, p. 215).

Torna-se evidente, no sentido apresentado acima, que a proposição é um instrumento indispensável para a identificação de similaridades entre conceitos singulares e universais. Quando temos o enunciado “Sócrates é homem” surge o desafio de identificar o que é igualmente suposto pelo termo “Sócrates” e pelo termo “homem” e não faz com que o predicado seja subsumido ao sujeito. É função da proposição estabelecer o significado dos termos, ao mesmo tempo em que passam a ser valorados como signos. O universal é apenas um signo desprovido de qualquer atributo ontológico, é um contrassenso, portanto, acreditar que ele suponha por uma realidade essencial que está numa multiplicidade de indivíduos.

Parece acertado dizer que o esforço de Ockham, com o seu nominalismo, se concentra na tentativa de estabelecer os limites do discurso significativo e, para tanto, ele se utiliza do seu princípio metodológico da parcimônia. Se algumas entidades no mundo são supérfluas, pois não dizem nada sobre o mundo, então elas devem ser eliminadas. Com tais pressupostos,

passemos à discussão acerca da filosofia analítica da linguagem para tentarmos mostrar de que modo a expressão metodológica do nominalismo, a *Navalha de Ockham*, é reverberada nesse movimento.

1.2 A LÓGICA E A LINGUAGEM NA FILOSOFIA ANALÍTICA: FREGE E RUSSELL COMO PREDECESSORES DE WITTGENSTEIN²¹

Vamos, nessa seção, passar do século XIV para o XIX. O salto cronológico talvez seja apenas mera formalidade indicar temporalmente a nossa passagem, mas isso se faz necessário pela proposição temática da nossa investigação, uma vez que, assim como Néf obtempera no seu *A linguagem: uma abordagem filosófica* (Cf. 1995), assumimos a postura de que há um fio condutor entre o nominalismo de Ockham e a filosofia analítica do século XIX, de modo que, essa última, de certo modo, torna-se uma espécie de herdeira daquele. Por que estamos pensando dessa maneira? O nominalismo ockhamiano, que tem como expressão metodológica a *Navalha de Ockham*, propõe a não multiplicação dos entes numa explicação. O simples é o preferível, noutros termos, um fenômeno deve assumir o menor número de premissas possível. Tanto a proposta de Frege quanto a de Russell, para tratar da linguagem, explica de maneira simples e concatenada a pluralidade dos fenômenos linguísticos. Sendo assim, é possível afirmar que o expediente da filosofia analítica, tem um motivo nominalista.

Nesse sentido, agora, faz-se indispensável tratar com elementos da lógica e da filosofia da linguagem de Frege e Russell destacando aspectos que nos permitam apontar uma herança do nominalismo ockhamiano. Vamos sublinhar três questões, nesse momento da nossa discussão, que, a nosso ver, estão diretamente associados ao nominalismo advindo do pensamento ockhamiano: a análise da linguagem proposta, inicialmente, por Frege – fundador da tradição analítica – e seguida por Russell e Wittgenstein; o desenvolvimento de uma lógica extensional²², especialmente na semântica fregeana – no sentido de propor um trabalho rigoroso de caráter científico com as proposições; e o programa de redução dos entes expresso pela *teoria*

²¹ Dedico esta seção aos doces dias vividos em Cape Town – South Africa.

²² Na *Enciclopédia de termos Lógico-Filosóficos* o verbete *lógica extensional* apresenta que essa lógica trata: “de dois tipos de valor semântico que uma determinada expressão linguística, de uma determinada categoria, pode ter. De um lado, temos o objeto (sic) ou os objetos (sic) (caso existam) aos quais a expressão linguística se aplica – os quais constituem a extensão da expressão; do outro lado, temos o conceito por ela expresso, ou a representação conceptual (sic) nela contida – a qual constitui a intenção da expressão linguística” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 306). Com Frege, quando tratamos de uma lógica extensional, temos, ainda, como perspectiva, a ideia de o filósofo “diz-nos que para um conceito (i. e, uma função de um argumento cujos valores são valores de verdade) o curso de valores é a extensão tal como a entendem vulgarmente os lógicos, i. é, o conjunto de todos os objetos que pertencem ao conceito” (KNALE; KNALE, 1980, p. 506). Sendo assim, há um posicionamento afirmativo de Frege para a questão da lógica extensional em relação a seus predecessores.

das descrições do Russell. Wittgenstein, por sua vez, é um dos herdeiros mais significativos e influentes desse aparato filosófico e isso pode ser verificado no seu *Tractatus*. Ora, Guilherme de Ockham elabora um programa de análise lógica da linguagem a partir de uma lógica extensional que se propõe a um trabalho de redução dos entes da realidade. A partir de tais considerações, um estudo comparativo, nos permite uma aproximação entre o nominalismo de Ockham e a filosofia *tractariana* do Wittgenstein por intermédio da filosofia analítica, especificamente a partir da lógica e da filosofia da linguagem de Gottlob Frege e Bertrand Russell.

1.2.1 FREGE: o sentido, a referência e a renovação da lógica

Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925), na *Conceitografia*, ressalta que o seu projeto tem como objetivo produzir uma “linguagem formular do pensamento puro” (FREGE, 2009a, p. 45), isto é, uma linguagem ideal simbólica que explicitasse as leis de todo o conhecimento. Nesse texto, o projeto filosófico fregeano vem à tona e vemos a pretensão do pensador em construir uma língua *characteristica*²³ que estivesse em condições de reproduzir de maneira fiel as articulações estruturais do discurso. E, de fato, um dos méritos desse texto fora o de renovar completamente a lógica aristotélica, ainda que filósofos precedentes, como Leibniz, Kant e Boole, tenham tentando obstinadamente alguma evolução, mas com insucessos. Com esse objetivo o filósofo de Jena estabelecerá as bases metodológicas para o movimento que ficará conhecido como filosofia analítica, que é uma das correntes da filosofia que se desenvolveu a partir do século XIX. Antes de mais nada, é importante levar em consideração alguns elementos destacados por Sofia Miguens para acessar as principais teses fregeanas.

A propósito de análise (e do facto de Frege ser considerado o fundador da filosofia dita “analítica”) importa ter muito claro o que “análise” significa e o que não significa em Frege: em Frege, pelo menos, análise da linguagem não significa qualquer coisa como uma fetichização do esclarecimento do significado, um centração da filosofia na linguagem e na lógica em detrimento do interesse pelo que (da realidade) é pensado. “Análise” não se identifica tão pouco com ‘verdades analíticas’ concebidas de uma certa forma [...]. Desde já se pode avançar que para Frege uma verdade é analítica se pode ser justificada apenas com a ajuda de leis lógicas e de definições. (MIGUENS, 2007, p. 86).

Jean Lacoste, no texto *A filosofia no século XX*, assegura que “a obra de Frege é importante porque proporciona um novo impulso à lógica herdada de Aristóteles, graças à

²³ Essa língua característica é um instrumento simbólico por meio do qual as formas gramaticais da proposição e as relações gramaticais entre as proposições são evidenciados materialmente.

invenção de uma linguagem simbólica” (LACOSTE, 1992, p. 18). Poderíamos, tranquilamente, construir o seguinte argumento: Ora, se Frege é herdeiro da lógica aristotélica e essa lógica fora discutida amplamente por todo o período da filosofia da Baixa Idade Média, especificamente por Ockham, então Frege é herdeiro dessa tradição também. Logo, não é difícil encontrarmos elementos dessa tradição no pensamento fregeano. Todavia, queremos extrapolar essa perspectiva e, para tanto, vamos reconsiderar o argumento: Não é de todo errado afirmar que com Frege, Russell e Wittgenstein a lógica aristotélica sofre um redimensionamento, uma vez que são abandonadas as teorias inferenciais provenientes da silogística ao mesmo tempo em que são mostrados os limites do instrumental analítico aristotélico, e a nova lógica se consolida a partir de uma nova tradição, a filosofia analítica, fundada por Frege (Cf. DUMMETT, 1973, p. 683)²⁴.

É a partir de *Conceitografia* que surge uma nova teoria da quantificação e das funções de verdade – elementos basilares dos sistemas lógicos contemporâneos; outrossim, a linguagem ideográfica, de inspiração leibinizana, proposta pelo filósofo, reivindicará o uso de uma linguagem simbólica que explicita as ideias compostas de signos escritos que partem de uma definição rigorosa, estrita e única. Ora, “o método de prova mais seguro consiste, obviamente, em seguir estritamente a lógica, que, abstraindo as características particulares das coisas, apóia-se exclusivamente nas leis sobre as quais se baseiam todo conhecimento” (FREGE, 2009a, p. 45). Surge, com isso, o programa contemporâneo de análise lógica da linguagem como método da atividade filosófica. Esses pressupostos, estabelecidos por Frege com a sua discussão, permitirão a Wittgenstein, no *Tractatus*, prover à proposição um estatuto de natureza lógico.

No esteio do uso de uma linguagem simbólica, uma questão interessante de se destacar, pelo fato de que isso vai motivar o filósofo a desenvolver o seu trabalho a partir de certas preocupações, a saber, Frege não considerava a matemática possuidora de um rigor suficiente – inclusive o seu ramo mais antigo, que trata dos números inteiros naturais. O único instrumento disponível à época para tentar dar cabo dessa questão é a lógica aristotélica, mas é insuficiente, pois este instrumental é incapaz de corrigir as deformidades, incorreções e irregularidades das línguas naturais (Cf. FREGE, 2009a, p. 48). Sendo assim, ela é uma ferramenta não eficiente

²⁴ Segue a citação de um dos mais importantes estudos feitos sobre o pensamento de Frege por Michel Dummett no qual ele o apresenta como o *Pai da Filosofia Analítica*: “Frege can thus be considered the father of 'linguistic philosophy', where this phrase is to be taken, not as referring to that temporary deviation known as the 'philosophy of ordinary language', but as denoting all philosophy which sees the key to the analysis of concepts as consisting in the study of the means of their expression” (DUMMETT, 1973, p. 683). Tradução própria: “Frege pode, assim, ser considerado o pai da "filosofia linguística", onde esta frase deve ser tomada, não como se referindo àquele desvio temporário conhecido como "filosofia da linguagem comum", mas como denotando toda a filosofia que vê a chave para a análise de conceitos como consistindo no estudo dos meios de sua expressão”.

para lidar com aquela questão. Qual é, pois, o problema composto por Frege diante disso? É o seguinte: de que modo é possível analisar e representar um raciocínio matemático – ou seja, explicitar as provas de verdades axiomáticas, das verdades demonstradas ou de outras verdades – sem lançar mão da intuição e das supostas evidências da linguagem. A solução? A criação de um sistema de signos capaz de revelar mecanicamente a estrutura do raciocínio, que é lógico²⁵.

Tendo essa resposta como perspectiva, podemos destacar três aspectos que balizam a questão da lógica e da linguagem no pensamento de Frege, quais sejam: 1) Frege tem a intenção de fornecer à matemática um fundamento seguro; 2) está profundamente empenhado em excluir qualquer tentativa de explicação subjetiva do raciocínio e do conhecimento; e, em decorrência dos dois primeiros, 3) a renovação da lógica tendo como pano de fundo a semântica, que vai requerer um pouco mais da nossa atenção.

Passemos ao primeiro aspecto. O filósofo de Jena está convicto do projeto de que deduzir a aritmética da lógica é a única alternativa para proporcionar uma real segurança para aquela. Colocar em marcha esse programa vai caracterizar aquilo que, tecnicamente, chamamos de *logicismo*²⁶. Isso, já na introdução da obra *Leis fundamentais da Aritmética*, fica evidente quando o lógico explicita o seguinte:

eu pretendia tornar plausível que a aritmética fosse um ramo da lógica e não dependesse nem da experiência nem da intuição como base para suas provas. No presente livro, isso deve agora ser estabelecido pela dedução das leis mais simples do número cardinal apenas por meios lógicos (FREGE, 2013, p. 1)²⁷.

Esse programa é abandonado, contudo, depois de uma contestação feita por Bertrand Russell, que colocava a tese de Frege em contradição²⁸. Desde então esse projeto fora

²⁵ Aqui citamos longamente Manfredo Araújo de Oliveira ao tratar dessa questão no pensamento de Frege: “No tempo de Frege, não se tinha muita clareza acerca da natureza da própria dimensão lógica do conhecimento humano e, sobretudo, havia uma confusão muito difundida entre o lógico e o psicológico, o que se denominou *psicologismo* em lógica. [...] A psicologia preocupa-se com o que é subjetivo, isto é, com as *representações* ou *idéias* (sic) que surgem em nós por meio das recordações das impressões sensíveis e atividades que produzem uma imagem interna. Essa imagem é, muitas vezes, perpassada de sentimentos e é, essencialmente subjetiva, ou seja, a imagem de um não é imagem do outro. Por isso a imagem se distingue essencialmente, por exemplo, do sentido de um sinal que pode ser propriedade de muitos (objetivo). [...] Suas distinções (características e qualidades, conceitos de primeiro e segundo níveis, subsunção de um objeto sob um conceito, subordinação de conceitos a outros conceitos e subsunção de um conceito sob um conceito de segundo nível etc.) foram aquisições fundamentais para o esclarecimento da estrutura lógica do nosso pensamento” (OLIVEIRA, 1996, p. 60-61).

²⁶ Hessen, em suas considerações acerca do logicismo, nos apresenta, em linhas gerais, aspectos interessantes dessa questão, no sentido de apontar características gerais dessa ideia, e é posto da seguinte maneira: “A “imagem” do objeto no sujeito é uma estrutura lógica e, enquanto tal, objeto da lógica. [...] Ela investiga as estruturas lógicas enquanto tais, sua constituição interna e suas relações mútuas. Ela pergunta sobre a concordância do pensamento consigo mesmo, não sobre sua concordância com o objeto” (HESSEN, 1999, p. 24).

²⁷ Tradução própria: “I aimed to make it plausible that arithmetic is a branch of logic and needs to rely neither on experience nor intuition as a basis for its proofs. In the present book this is now to be established by deduction of the simplest laws of cardinal number by logical means alone.”

²⁸ A contestação feita por Russell pode ser explicitada do seguinte modo: na matemática podemos ter dois tipos de conjuntos: 1) conjuntos que incluem a si mesmos como objetos e 2) conjuntos que não incluem a si mesmos como

abandonado. Todavia, a questão a respeito da validade da linguagem natural não é refeita e suas críticas permanecem. A sua crítica se mantém porque essa linguagem, segundo o lógico, influenciará decisivamente no modo como se classificam as coisas e, portanto, em nosso modo de raciocinar. Isso decorre da plena adaptação das línguas naturais em relatar as experiências humanas e uma filosofia que se usa dessas linguagens para construir seus argumentos está tratando com um instrumento limitado e corrompido, incapaz de dar conta das preocupações exigidas pelo trabalho filosófico, noutras palavras, libertar o *espírito humano* dos enganos produzidos pela linguagem corrente e, então, romper o domínio das palavras. (Cf. FREGE, 2009a, p. 48).

A partir disso, Frege cria uma notação simbólica que, segundo ele, dissolve todos os equívocos das linguagens comuns. Por exemplo: tomemos o verbo “é” – uma expressão largamente discutida em filosofia, que suscita problemas bastante significativos e, ao mesmo tempo, discussões acaloradas. Esse verbo pode se apresentar tendo três funções distintas: 1) pode ser uma cópula. Na lógica aristotélica a cópula faz a ligação entre o *sujeito lógico* e o *predicado lógico*, como no caso “o pássaro é azul”; 2) está em condições de expressar uma relação de identidade, isso se dá na situação em que “8 é 4 mais 4”; 3) e serve, finalmente, como expressão para afirmar que a existência de alguma coisa, “existem cadeiras que...”. No programa fregeano, esses três aspectos são simbolizados e passam a ser representados da seguinte forma: 1) o “é” que era cópula se integra ao predicado; 2) o “é” da expressão de identidade se torna “=”; 3) o “é” existencial passa a ser evidenciado pelo símbolo da quantificação existencial “ \exists ”. O que se quer com tudo isso? Evitar os equívocos que surgem a partir dos significados que a uma mesma palavra se atribui, atinge-se esse objetivo apenas, e tão somente, na utilização de uma linguagem simbólica. Vale ressaltar que, como vimos, Ockham tem, em certa medida, essa perspectiva em seu horizonte de trabalho e Wittgenstein, posteriormente, no *Tractatus*, assumindo parcialmente essa doutrina, afirma que é indispensável o uso da lógica na atividade filosófica para clarificação do pensamento.

Vamos tratar, agora, com o segundo aspecto e faremos isso mais brevemente. São dois os motivos que apresentamos para justificar a nossa opção: os três aspectos estão intrinsecamente ligados e a tarefa de Frege não se limita a relacionar matemática e linguagem comum, mas quer atingir o âmbito da filosofia, porquanto o filósofo, para explicar o

objetos. Se se pretende unificar este esquema e se propõe a fazer num conjunto que não pertença a si mesmo, então como seria esse conjunto dos conjuntos que não contem a si mesmo? Ele deve se mencionar? Se se menciona, então não é um conjunto que se menciona e, então, não pode ter o seu lugar como “conjunto dos conjuntos que não se menciona”. A tradução da carta de Russell enviada a Frege está disponível no site: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/seminário/fregerussel/russeltofrege.htm>.

conhecimento e o raciocínio, elimina o *psicologismo* do seu expediente teórico. Nas palavras de Manfredo Araújo, interpretando o pensador de Jena, “a lógica se põe na dimensão da objetividade, enquanto a psicologia se dedica puramente ao subjetivo. [...] Frege procura um esclarecimento e aprofundamento das conexões lógicas no campo da predicação elementar” (OLIVEIRA, 1996, p. 60).

Isso quer dizer que o produto de um raciocínio – ou pensamento – não é, em hipótese alguma, resultado de um processo da mente, uma realidade interna ao espírito, que seria de responsabilidade da psicologia explicitar. Esse entendimento, que acredita na assimilação do pensamento aos processos da representação da consciência, às ideias que produzem uma vida mental e pode ser decodificada pelas leis da psicologia, é advindo de uma tradição que perpassa filósofos como John Locke e David Hume (Cf. HESSEN, 1999, p. 54). Frege se coloca em franca oposição a essa perspectiva subjetivista porque ele não admite que o pensamento seja associado a fenômenos históricos e subjetivos. A humanidade teria em comum, conforme a tese fregeana, uma espécie de pensamento intercambiado entre as gerações (Cf. FREGE, 2009b, p. 134).

Disso se segue, que o pensamento goza de uma atemporalidade, objetividade e realidade que se contrapõe à simplicidade das representações subjetivistas que comporiam os conteúdos da consciência. Nesse sentido, só se pode falar de uma perspectiva realista na filosofia de Frege se não estamos nos referindo à percepção da realidade externa, mas a uma realidade composta de pensamentos e proposições manifestadas independentemente das representações dos sujeitos. Para conhecer essas realidades é necessário se dirigir às ciências, tais como matemática e física.

Passemos, então, ao terceiro aspecto, a renovação da lógica a partir da semântica. A lógica, segundo Frege, se estabelece para além de preocupações como a indicação de raciocínios dedutivos corretos, ora, Aristóteles apresentara a sua *Analítica* como uma ferramenta para essa finalidade. A lógica, de acordo com o pensamento fregeano, trata com aquilo que é verdadeiro. O pensador, suplementando os objetivos da lógica, afirma que ela deve encontrar, no sentido de descobrir, as leis do conhecimento verdadeiro e isso deve ser feito por meio de um estudo das relações dos pensamentos verdadeiros. Estabelecer isso como ponto de apoio permite com que se possa admitir que os pensamentos verdadeiros são independentes das representações e todos podem captá-los. Disso se segue, que os pensamentos não se revelam no interior do espírito humano senão por meio de um processo de apreensão dessas proposições, que são independentes (captar esses pensamentos é como apanhar uma bola na mão!). Nesse sentido, as verdades científicas são caracterizadas por serem objetivas, independentes das

representações subjetivas e da história, burlam, portanto, a regulação do saber da psicologia e se constitui como objeto dessa nova lógica. Esse trabalho, com efeito, consiste em analisar logicamente a linguagem, dado que o próprio filósofo reconhece que, entre o uso lógico, psicológico ou da confusão de ambos, ele decidiu se servir de um uso puramente lógico (Cf. FREGE, 2009b, p. 111).

A linguagem simbólica desenvolvida por Frege exigiu dele a elaboração de uma base semântica para ela, uma teoria da significação consistente. Isso se deu, fundamentalmente em dois pequenos textos, ambos publicados em 1892, quais sejam, *Sobre o Conceito e o Objeto* (2009b) e em *Sobre o Sentido e a Referência* (2009c). De modo geral, Frege, com a sua doutrina semântica, identifica sentido e referência tanto para um nome quanto para uma frase.

No início de *Sobre o Sentido e a Referência*, vemos o lógico colocando a seguinte problemática: “A igualdade desafia a reflexão, dando origem a questões que não são fáceis de responder. É uma relação? Uma relação entre objetos? Ou entre nomes ou sinais de objetos? Em minha *Begriffsschrift* assumi a última alternativa” (FREGE, 2009c, p. 129). A colocação dessa problemática desembocará numa discussão que colocará em evidência os chamados termos singulares, também conhecidos, na nomenclatura do filósofo, como nomes próprios (ex.: Pascal, Aconcágua, Roma) ou descrições definidas (ex.: O fundador da *Academia*; A cidade eterna; O autor de *Candide*) que, em última instância, nomeiam objetos.

Temos como um dado que os nomes próprios significam objetos. Partir dessa consideração fará com que nos situemos no cerne da discussão desenvolvida pelo lógico acerca do sentido e da referência do nome. Uma dificuldade que é, no entanto, uma constatação, vem à tona: ao se substituir um nome próprio por outro de significação equivalente é possível modificar a significação de uma frase. Por esse motivo, Frege assume a postura de que os nomes próprios se apresentam como possuidores de dupla função semântica e é o próprio pensador quem nos expõe: “um nome próprio (palavra, sinal, combinação de sinais, expressão) expressa seu sentido e designa ou refere-se à sua referência. Por meio de um sinal expressamos seu sentido e designamos sua referência (FREGE, 2009c, p. 136). O nome, portanto, aponta para algo e exprime, na linguagem natural, um modo de designá-lo.

Frege entende, por meio de sua teoria, que a linguagem humana pode ser tomada a partir de três dimensões, a primeira delas é a signativa – representado pelos signos ou sinais linguísticos –, objetiva – aquela do objeto designado – e significativa – que diz respeito à dimensão do sentido. É necessário, pois, apresentar o que é sentido e o que é referência para o lógico. A definição de sentido é entendida como o modo de manifestação do objeto. Ao invés de usar alguns dos exemplos do lógico, tal como o “planeta Vênus”, vamos usar um exemplo

mais brasileiro. Vejamos: por meio da expressão “macaxeira”, a planta tuberosa, mandioca, é manifestada de modo diferente do que pela expressão “aipim”. Um outro caso: um número pode ser apresentado de dois modos distintos, por exemplo, “o número depois de 10” e “o quinto número primo”. Nota-se, com isso, a identidade do objeto – sendo assim a mesma referência – e a diversidade da manifestação – e por isso a diversidade de sentido (Cf. FREGE, 2009c, p. 131). Um outro aspecto relevante, aqui, é o de que o mesmo objeto pode ser designado por uma multiplicidade de sinais ou por meio de inúmeras palavras. Isso ocorre porque as dimensões da linguagem se associam na medida em que o sinal é portador de um sentido específico e de uma referência, contudo, essa mesma referência, não possui um único sinal. Isso justifica a existência de diversos modos de expressar um sentido, para um mesmo objeto, numa mesma língua ou nas diversas línguas existentes.

Se o sentido e a referência do nome são entendidos a partir daquilo que apresentamos anteriormente, vamos dedicar algumas linhas para discutir o sentido e a referência da frase – à frase Frege, também, atribui uma função semântica dupla. A frase tem como conteúdo o pensamento – proposição – ou, noutros termos, o conteúdo proposicional. Cabe, então, o seguinte questionamento: o que diferenciaria o sentido da referência da frase? Inicialmente apontamos que, quando a frase tem uma referência, esta não se modificará ainda que haja a substituição de um nome por outro com a mesma denotação (mas com sentido diferente). Por exemplo, ao invés de usar “A mandioca é uma planta cultivada no Brasil” usamos “A macaxeira é uma planta cultivada no Brasil”. À vista disso, o pensamento só se modifica se o sentido das expressões, partes das sentenças, é modificado, contudo a referência não se modifica. Sendo assim, a referência de uma frase está vinculada exclusivamente à referência dos nomes próprios que ocorrem na sentença. Nas palavras de Frege, “o pensamento, portanto, não pode ser a referência da sentença pelo contrário, deve ser considerado como seu sentido (FREGE, 2009c, 137).

A referência da frase, por outro lado, é aquilo que é perene quando há alguma substituição que modifica o sentido. Se o filósofo do *Begriffsschrift* afirma que a referência está sempre em relação a um objeto, então, na frase, o que permanece é o valor de verdade. Com isso, a pergunta pela verdade é o que faz a passagem do sentido para a referência da frase. As condições circunstanciais da ocorrência da frase é que dirão se ela é verdadeira ou falsa. Desta forma, não é difícil perceber que as frases são semelhantes aos nomes próprios na medida em que ambos se referem a objetos, mas, no caso das frases, seus objetos são a verdade ou a falsidade. Um juízo é a passagem do sentido para a referência, i. é., a passagem do pensamento para o valor de verdade (Cf. FREGE, 2009c, 138-139-141). Quando se conhece plenamente?

Quando há sentido – pensamento ou conteúdo proposicional – e referência – o valor de verdade²⁹. Bem, e, com isso, finalizamos os fundamentos semânticos desenvolvidos por Frege para o seu projeto de renovação da lógica³⁰.

Essa explicitação nos permitiu verificar que Frege desenvolveu uma filosofia fundamentalmente baseada num programa de análise lógica da linguagem. Não fizemos uma reconstrução histórica tentando mostrar um suposto fio condutor entre o nominalismo de Ockham e os primeiros passos da filosofia analítica, mas apontamos elementos que são, tecnicamente, convergentes. Como citamos, o programa filosófico de análise lógica da linguagem, o desenvolvimento de uma lógica extensional e a renovação da lógica a partir de uma doutrina semântica. É importante salientar que, apesar das diversas aproximações propostas por intérpretes entre o nominalismo ockhamino e a filosofia analítica, aqui propomos uma aproximação de carácter metodológica. Por que pensamos assim? Para Frege, a proposta da criação de uma linguagem logicamente exata vai possibilitar uma explicação simplificada e coerente da linguagem comum, porquanto naquela o sinal possui um sentido determinado, mas nessa tal fenômeno não ocorre. A ideia de simplificar para explicar, lançar mão de um número reduzido de entidades para produzir uma teoria coerente é um trabalho idealizado por Ockham e que, enquanto metodologia, fora absorvido pela ciência. Sendo assim, o trabalho desenvolvido por Frege, para desenvolver uma teoria da linguagem, assume indubitavelmente a metodologia da *Navalha de Ockham*.

²⁹ Uma observação de Jean Lacoste nos pareceu pertinente para suplementar essa questão. Citamo-la integralmente: “Frege não se interessou apenas pelos elementos da frase verdadeira. Também estudou a maneira como as frases podem, graças às palavras lógicas como “e”, “ou”, “não” e “se..., então”, os conectivos, combinar-se com outras para formar frases complexas cuja verdade ou falsidade varia em função da verdade ou falsidade das frases elementares. Para dar um exemplo clássico, diremos que qualquer frase construída a partir do modelo da conjunção “p e q” é verdadeira se, e apenas se, p e q forem ambos verdadeiros, e falsa nos outros casos.

A “gramática lógica” elaborada dessa maneira é admiravelmente simples. Podemos dizer que ela compreende: 1. Predicados de um lugar (“caminhar”, “ser amarelo”), de dois lugares (“conquistar”, “amar”, “ser maior do que”), de três lugares (“estar situado entre... e...”), de acordo com o número de variáveis que admitem; 2. Variáveis x, y, z, que desempenham o papel de pronomes uma vez que designam ou “denotam” coisas ou seres de maneira indeterminada; 3. Uma construção – a predicação – que consiste em associar uma ou várias variáveis a uma predicação para formar uma frase ou proposição aberta: “x caminha”, “x conquista y”, “x situa-se entre y e z”; 4. Construções que permitem a elaboração de frases a partir de outras frases graças aos conectivos como a negação (não...), a conjunção (... e...), a disjunção (... ou...), a implicação (se..., então...); 5. Finalmente a quantificação (“existe um x”) que transforma a frase aberta (“x é amarelo) em frase que diz que “existe algo que é amarelo”. A quantificação permite portanto afirmar que pelo menos uma coisa, na realidade, verifica a proposição em questão” (LACOSTE, 1992, p. 27-28).

³⁰ Dois textos são fundamentais para pensar nas principais contraposições às teses desenvolvidas por Frege. O primeiro é texto *Meaning and Necessity* (1948) do Carnap e o outro é capítulo VIII do texto *From a Logical Point of View* (1963), de Quine, intitulado *Reference and Modality*.

1.2.2 RUSSELL: os átomos lógicos, as descrições definidas e a não multiplicação dos entes da realidade

O simbolismo da moderna lógica matemática recebe um acabamento bastante robusto com a publicação da obra *Princípios Matemática* (RUSSELL, Bertrand.; WHITEHEAD, Alfred. N., 1963) – publicado em seus três volumes entre 1910 e 1913 – do matemático, lógico e filósofo inglês Bertrand Russell em conjunto com Alfred North Whitehead. É interessante destacar que da tensão entre filosofia e ciência surge a lógica – como disciplina científica e repleta de questões a serem investigadas. Os elementos desenvolvidos e apresentados naquele texto acabaram por se tornar as ferramentas comumente utilizadas no trabalho da (com a) disciplina. Com Russell perspectivas teóricas da epistemologia e da metafísica são largamente discutidos na sua teoria da linguagem e são contrastantes com a (renovada) semântica desenvolvida por Frege³¹ (Cf. BEANEY, 2003, p. 131), bem como, posteriormente, com as posturas de Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Nesta seção, vamos mostrar que a discussão de Russell a respeito das descrições definidas responde a uma intenção nominalista, a de não multiplicar os entes sem a devida validação da experiência. Ademais, é consenso entre alguns comentadores (Cf. KNAELE, W E KNALE, M., 1980, 603, LACOSTE, J., 1992, p. 28 e MIGUENS, S., 2007, p. 107), e nós seguiremos essa interpretação, que a teoria das descrições russelliana é uma contribuição para a constituição e desenvolvimento da filosofia analítica. O nosso trabalho se dará em dois momentos: 1) vamos tratar dos átomos lógicos – a filosofia do atomismo e 2) a teoria das descrições definidas – que é sustentada pela primeira. O nosso esforço se centrará em dois textos do Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia*, publicado em 1912, e num pequeno ensaio, publicado em 1905, *Sobre a denotação*, mas outros textos dele não serão deixados de lado. Uma advertência, no entanto, é elementar para interpretar esse filósofo e é posta nos seguintes termos: “Russell é o filósofo analítico prototípico, no sentido em que acredita que: i) uma análise da linguagem comum conduz a uma estrutura lógica, ii) essa estrutura lógica tem correspondência com a forma como o mundo é” (MIGUENS, 2007, p. 105).

Russell pensa que, por meio de uma análise lógica da linguagem, é possível explicitar a sua estrutura. Essa estrutura, por sua vez, revelará a estrutura da realidade extralinguística. A estrutura da linguagem, portanto, corresponde à estrutura da realidade e, por isso, a representa. O trabalho de análise da linguagem natural é indispensável, porquanto essa é, no entendimento

³¹ Ao mesmo tempo em que Russell reconhecia a importância de Frege ele também o criticara no *Sobre a denotação* pelo fato de que o último assimilara irrefletidamente os nomes próprios da língua comum.

do filósofo, superficial e potencialmente enganadora. Nesse sentido, analisá-la, sob o crivo da lógica, tem como objetivo a explicitação de sua verdadeira estrutura. Com isso, o mundo que vem à tona, como resultado dessa análise lógica, é o dos átomos lógicos cujos quais são correspondências dos termos simples da linguagem. Nesse contexto o filósofo identifica dois tipos de fatos, expressos por meio da linguagem analisada logicamente: os fatos simples, explicitados por proposições desprovidas de conectivos lógicos³², e os fatos moleculares, compostos por fatos simples ligados por conectivos. O ideal dessa concepção russelliana será bastante significativo para a elaboração da filosofia *tractariana* por Wittgenstein, uma vez que a sua ontologia será baseada na perspectiva do atomismo lógico.

O que são efetivamente átomos lógicos na concepção de Russell? Respondendo de forma objetiva, os átomos lógicos são dados de sentido – *sense data* – entes físicos, não mentais, privados, propriedades, relações e é um conhecimento adquirido por meio do contato – *by acquaintance*. Isso faz com que o filósofo seja colocado no *hall* dos empiristas, uma vez que o autor admite, no texto *Os problemas da filosofia*, que sensação faz referência a experiência imediata (Cf. RUSSELL, 2001, p. 4)³³. É central, pois, nessa teoria o chamado princípio do contato, i. é., de um ponto de vista epistemológico alguém só pode dizer que compreendeu uma proposição, se a proposição for um compósito integral de elementos em que, esse alguém, está em contato.

O filósofo, ao apresentar essa teoria, parece deixar uma lacuna na explicação acerca de como se conhece por meio do princípio de contato os universais, uma vez que esses termos estão contidos na proposição, e, portanto, seria necessário estar em contato, inclusive, com os universais. Russell argumenta que é possível conhecer universais por contato, conquanto que esse conhecimento esteja vinculado aos objetos que são exemplos particulares do universal. Sabendo disso, podemos elencar – dentre os elementos candidatos a átomos lógicos – os entes espaço-temporais passíveis de identificação e concretos, além de propriedades e relações.

O que está em jogo nisso tudo é – a partir de uma análise lógica – ter clareza das coisas que são de caráter verdadeiramente simples, tanto no nível da linguagem quanto no nível da realidade. A título de uma rápida consideração, essa – também – será uma das preocupações

³² O verbete *conectivo* esclarece objetivamente de que modo usamos este conceito: “Um conectivo é uma expressão de uma linguagem natural (por exemplo, “não”, “e”, “ou”, “se , então “) ou um símbolo incompleto de uma linguagem formal (por exemplo, \neg , \wedge , \vee , \rightarrow , \leftrightarrow) que serve para construir frases compostas a partir de frases simples ou compostas” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 171). Além disso, recomendamos a leitura do capítulo III da obra *Filosofia das Lógicas*, de Susan Haack, que trata, especificamente, dos aspectos formais dos conectivos sentenciais (HAACK, 2002, p. 58).

³³ “Let us give the name of 'sense data' to the things that are immediately known in sensation: such things as colours, sounds, smells, hardnesses, roughnesses, and so on. We shall give the name 'sensation' to the experience of being immediately aware of these things”.

assumidas por Wittgenstein na filosofia *tractariana*. Quando se trata de um termo simples³⁴ é invariavelmente necessário que ele seja simples enquanto realidade extralinguística e isso exemplifica a ideia do filósofo inglês a respeito do ato de “referir”. Uma proposição analisada integralmente mostra as realidades simples presentes no mundo, bem como as relações existentes entre esses simples. A partir de Russell, o sentido de uma expressão simples é o objeto no mundo representado por essa expressão, isso quer dizer que só se compreende o sentido de um termo simples, se se sabe a que objeto particular esse termo nomeia. E o pensador conclui: “Toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de elementos dos quais temos um conhecimento direto”³⁵ (RUSSELL, 2001, p. 32).

Tendo esses elementos em nosso horizonte, nos situamos na problemática da relação entre os átomos lógicos, os nomes e o modo como eles podem “referir”. Essa questão, como vimos na seção anterior, fora inicialmente posta por Frege. Não obstante, com Russell, como apontamos acima, vemos razões mais exigentes para admitir que uma expressão simples se constitua como um nome, i. é., um ente da linguagem que está em condições de se referir a uma realidade particular no mundo. Com isso, o matemático e filósofo inglês, defenderá que, na linguagem natural, existe uma quantidade significativa de nomes próprios aparentes, de expressões linguísticas que só se parecem com nomes e que são contrapostos aos autênticos nomes próprios. Esse cotejamento permite com que se estabeleça uma distinção entre “referir” e “denotar”, algo que é colocado pelo pensador no seu texto *Sobre a denotação*. A lógica matemática, como um instrumento de análise rigoroso da linguagem, estabelece, portanto, uma base sólida para o trabalho com as descrições definidas (Cf. HYLTON, 2003, p. 203).

Na linguagem natural consideramos os termos “Sócrates”, “Roma”, “Joana”, “Madrid” como nomes próprios. Esses nomes, numa linguagem lógica, continuariam sendo nomes próprios? Para Russell, e essa é uma chave de leitura importante, o conhecimento das coisas que aqueles nomes significam não se faz por contato, mas por descrição. E é fácil enganar-se a respeito das coisas que se conhece por descrição. Sendo assim, o sentido dos – aparentes – nomes próprios deve se orientar a partir das descrições definidas. Tais nomes não são expressões que representam dados dos sentidos, mas objetos físicos complexos. Há, pois, em Russell, uma diferença entre dados dos sentidos e objetos físicos. Para o pensador, os termos

³⁴ A consideração dos Knales nos parece importante para essa questão: “Segundo Russell um *nome logicamente próprio* é um nome que se usa para designar um objecto [sic] do qual a pessoa que fala tem directamente [sic] conhecimento dele, e. g. qualquer coisa que se vê num sentido básico e difícil de analisar da palavra “ver” e designa aquilo que designa sem dizer ou implicar nada a respeito do objecto [sic]. Os nomes próprios vulgares não satisfazem essas exigências tão estritas” (KNALE, W. e KNALE, M., 1980, p. 603).

³⁵ Tradução própria: “Every proposition which we can understand must be composed wholly of constituents with which we are acquainted”.

simples são necessariamente representações dos dados dos sentidos, por isso, os ditos nomes próprios da linguagem natural, aqueles que exemplificamos acima, não podem ser relativos aos dados dos sentidos. Eles se referem, sim, a objetos físicos que não temos acesso direto via cognição, por contato, mas de forma indireta ou, tecnicamente falando, por meio de descrições.

Russell diz o seguinte a respeito disso: “Um objeto é “conhecido por descrição” quando sabemos que é “isto ou aquilo”, ou seja, quando sabemos que há um objeto, e nenhum outro, que tem uma determinada propriedade”³⁶ (RUSSELL, 2001, p. 29). Quais seriam as implicações disso? Ora, se no conhecimento por contato direto não é possível que alguém esteja enganado, o conhecimento por descrição está em condições de justificar um ceticismo, noutros termos, os nomes próprios da linguagem comum não certificam a existência do objeto que é referido por ela. Por exemplo: Se eu tomo o nome próprio “Platão”, o conheço apenas, e tão somente, por meio de descrições, i. é., as coisas que eu sei sobre Platão – fundador da Academia em Atenas, autor do livro *A República*, discípulo de Sócrates, idealizador do Mito da Caverna –, todavia não conheci, tampouco conheço diretamente Platão. Os nomes próprios, sendo assim, na acepção russelliana, aparentam ser termos simples, mas são descrições, caracteres abreviativos, acerca do objeto. Lacoste, a respeito disso, aponta que “a simplicidade, muitas vezes, não passa de uma aparência enganadora, quando não é produto de análise” (LACOSTE, 1992, p. 30) e, não só em filosofia, produz erros e equívocos grotescos.

Tomemos a seguinte frase: “Agostinho é um filósofo conhecido”. De um ponto de vista da proposta de análise sugerida por Russel, ela não é uma proposição completamente analisada, porquanto “Agostinho” não é uma expressão simples. O termo Agostinho, na linguagem comum – ou numa gramática superficial –, é tomado como um nome próprio, mas ao analisarmos a proposição fica explícito que esse termo é uma abreviatura de um termo que não é simples. Temos, então, que “Agostinho” é a abreviatura de “o filósofo das Confissões”, “O expoente da Patrística”, “O bispo de Hipona”, “Santo Agostinho”, “o autor da *Cidade de Deus*”, entre outros. Com isso, o nome próprio “Agostinho” abrevia várias descrições definidas que, por sua vez, tem o seu sentido dependente do sentido dos termos que estão contidos nela. Não se pode afirmar, contudo, que a compreensão do termo “Agostinho” corresponde ao ato de conhecer por contato com o objeto identificado pela expressão; ora, tal objeto sequer existe. Conhecer, nesse caso, é conhecer a descrição que supõe pelo objeto.

O pensador, ao colocar em marcha essa perspectiva do trabalho de análise dos nomes próprios da linguagem natural, vislumbra os nomes que identificam objetos não existentes –

³⁶ Tradução própria: “An object is 'known by description' when we know that it is 'the so-and-so', i.e. when we know that there is one object, and no more, having a certain property”.

como no exemplo acima – e aqueles que identificam objetos existentes. Vejamos o caso a seguir. Ao tomarmos a frase “Roma é uma cidade interessante” constatamos que ela é uma proposição não analisada e quando submetida a análise traz à tona a não simplicidade do nome próprio “Roma”, uma vez que ele é substituível por descrições definidas que fazem referência ao conhecimento descritivo da cidade de Roma. Sendo assim, a pergunta pelo sentido dos nomes próprios da linguagem comum é respondida a partir das descrições definidas, que fornecem a identificação indireta do objeto mencionado, e a pergunta pelo sentido das descrições definidas é respondido por meio do sentido dos predicados que estão envolvidos nessa descrição, exatamente pelas razões que explicitamos.

Os nomes próprios da linguagem natural, no pensamento russelliano, são tomados como descrições definidas de aspecto abreviado e é a partir da teoria das descrições definidas que é possível, na acepção do filósofo, elucidar o sentido dos termos descritivos. A seguinte citação, do Jean Lacoste, é, de certa maneira, elementar para a nossa argumentação, que tenta aproximar o nominalismo ockhamiano da filosofia analítica, especialmente do pensamento do *Tractatus* do Wittgenstein – uma vez que esse último recebe influência direta e bastante significativa tanto de Frege quanto de Russell na elaboração daquele texto, e aponta para as questões que estamos tocando nesta seção. Na citação abaixo questões pertinentes são pontuadas:

A solução de Russell – a muito famosa teoria das descrições, modelo incontestável de filosofia analítica durante quase 50 anos – responde a uma preocupação **NOMINALISTA** (grifo nosso): trata-se de evitar a multiplicação de objetos de condições incertas, de entidades inúteis sem vínculo direto com a experiência sensível. Esse nominalismo baseia-se em uma análise da linguagem comum, que é considerada como um instrumento cômodo em seu domínio, mas pouco exato. Uma confiança excessiva na forma gramatical aparente pode até impedir a percepção da formalógica autêntica da frase (LACOSTE, 1992, p. 30).

E, de um ponto de vista metodológico, o comentador propõe:

Eliminar as descrições definidas que não passam de paráfrases cômodas, mas enganadoras, e traduzir as frases em que elas aparecem colocando em evidência as variáveis e os predicados. Assim, a frase “O rei da França é calvo” deve se desenvolver em três frases ou proposições.

1. Há pelo menos uma pessoa que é rei da França,
2. Há uma única pessoa que é rei da França,
3. A pessoa que é rei da França é calva.

Dessa maneira, a descrição definida desaparece para dar lugar a dois predicados (“ser rei da França” e “ser calvo”) que entram nas três proposições distintas, que precisam de fato as condições segundo as quais a frase inicial poderia ser verdadeira. (LACOSTE, 1992, p. 31-32).

Russell ao identificar o engodo que o funcionamento dos nomes próprios da linguagem nos leva propõe a teoria das descrições definidas, dado que uma porção de aparentes nomes próprios são descrições definidas travestidas. O texto em que o matemático e lógico inglês

expõe essa teoria é o *Sobre a denotação*. Aí vemos que o pensador tem por intenção compreender qual é a natureza das expressões chamadas denotativas, pois, no seu entendimento, tais expressões são, na maioria dos casos, relevantes para se compreender a maneira como se conhece as coisas, nesse caso as coisas que não podem ser conhecidas por contato.

Uma questão, a nosso ver, é importante de se considerar, qual seja, nesse texto, Russell coloca a doutrina semântica de Frege e Meinong na berlinda e esse é o ponto de partida da sua discussão. Por que a doutrina desses dois teóricos vai para a berlinda a partir da discussão russeliana? Frege, como vimos, propõe uma distinção entre o sentido e a denotação de expressões como “a estrela da tarde”, “o Rei da França”. O pensador inglês vai apontar que há uma inexatidão na concepção fregeana de sentido que leva a uma completa confusão, por parte de Frege, quando trata dessa questão. Já o filósofo austríaco, Alexius Meinong, afirma que é possível a existência de objetos que não são subsistentes, mas que não ferem a lei da não contradição³⁷. Russell é um franco opositor dessa postura. Qual é, pois, objetivamente, a tese central de Bertrand Russell da teoria das descrições definidas? Para o pensador, as descrições definidas são expressões – ou termos – de quantificação. (Cf. RUSSELL, 1978, p. 07)

Para compreendermos essa definição vamos desenvolver uma breve análise tomando emprestado alguns elementos apresentados pelo pensador no texto *Sobre a denotação* e nos principais elementos do seu simbolismo lógico. Assim será possível notar de que modo a função semântica da denotação se situa no contexto das descrições definidas.

Quando se fala de nomes logicamente próprios, tem-se a ideia de que eles fazem referência a alguma coisa. No caso “isto tem a cor azul” a expressão isto faz referência a sensações cujas quais o sujeito tem consciência imediata. Já as expressões denotativas, na acepção russeliana, se comportam como um conjunto de funções proposicionais e de quantificadores. No seguinte exemplo essa questão ficará mais clara: Tomemos uma frase qualquer que vamos chamá-la de R. A forma da frase R é “O B é D”, tal qual é expressa desse modo: “O autor do *Tractatus Logico-Philosophicus* era vienense”.

A frase R aparentemente é uma frase que tem a forma sujeito lógico, cópula lógica e predicado lógico fazendo referência a um indivíduo, Ludwig Wittgenstein, e predicando algo

³⁷ A teoria dos objetos de Meinong diz o seguinte: é possível formular juízos com sentido e verdadeiros colocando na posição de sujeito termos que denotam objetos inexistentes. Por exemplo: na frase “A mula sem cabeça não existe”. Quando alguém profere essa frase está negando a existência da “Mula sem cabeça”, mas, simultaneamente, está conferindo-lhe existência, pois está se falando dela, uma certa substância não material. Meinong, no contexto de uma psicologia platônica, multiplica objetos irrealis que proliferam exponencialmente intermediado pela imaginação.

sobre ele, ser vienense. Contudo, na teoria de Russell, a aparência dessa frase é enganadora. Por quê? Para ele, o artigo “o” está abreviando um conjunto de frases – complexas – quantificacionais. Nesse sentido, a frase R é a abreviação da conjunção de três assertivas genéricas quantificadas; em nenhuma das frases Wittgenstein aparece como uma referência particular. Vejamos:

- a. Existe ao menos uma pessoa que foi autora do *Tractatus Logico-Philosophicus*.
- b. No máximo uma pessoa foi autora do *Tractatus Logico-Philosophicus*.
- b. Qualquer que tenha sido a autora do *Tractatus Logico-Philosophicus* era vienense.

Transpondo isso para uma linguagem simbólica temos os predicados T = ser autor do *Tractatus Logico-Philosophicus* e V = ser vienense. Então, a partir do simbolismo lógico para as assertivas acima, vemos isso:

- a. $(\exists x) Tx$
- b. $(\forall x) (Tx \Rightarrow [(\forall y) (Ty \Rightarrow y = x)])$
- c. $(\forall x) (Tx \Rightarrow Vx)$

A operação conjuntada fica assim: $\exists x (Tx \wedge \forall y (Ty \Rightarrow y = x) \wedge Vx)$.

Chegamos, então, a essa conclusão: o termo que aparentemente é um termo singular em R, “o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*”, não é, conforme mostra o simbolismo lógico, uma expressão singular, mas é, sim, a abreviação de uma estrutura quantificadora. Nesse sentido, aquele termo, que aparentava ser um termo singular, desaparece quando submetido a uma análise lógica. Tal termo não representa, apenas denota. Os problemas e enigmas (ou, nas palavras de Russell, os *puzzles*) surgem quando se tenta aplicar às referências que não são, efetivamente, singulares os mesmos princípios que se aplicam aos termos verdadeiramente singulares. A teoria das descrições definidas está em condições de explicar a função semântica de uma descrição definida quando de sua ocorrência numa frase qualquer.

Russell propõe a teoria das descrições definidas como um modelo alternativo e, ao mesmo tempo, para enfrentar a doutrina semântica fregeana – a questão do sentido e da denotação. Na perspectiva russeliana, referir e denotar são ações distintas. Ora, ainda que tenhamos um objeto que satisfaça a condição de uma descrição, não devemos considerar que algum termo descritivo faça referência a esse objeto, porque, na realidade, ele o denota. Isso se

dá pelo fato de que, nesse caso, não há uma relação direta, mas indireta, porquanto o objeto é identificado pela satisfação das predicacões contidas nas descrições. Por isso, não podemos, no contexto da doutrina semântica do pensador inglês, entender denotar como referir, pois a denotação corresponde às expressões que não são, de um ponto de vista lógico, nomes próprios. O que está em jogo, aqui, é uma questão que se centra no objeto, i. é, no caso da referência, a subsistência do objeto é uma condição necessária para o sentido da expressão, quando se trata da denotação isso não é mais requerido. E o filósofo, no sentido exposto acima, conclui:

Um resultado importante da teoria da denotação [...] é o seguinte: quando existe qualquer coisa da qual não temos conhecimento de trato imediato, mas somente definição através de expressões denotativas, então as proposições, nas quais essa coisa é introduzida por meio de uma expressão denotativa, não contém realmente essa coisa como um constituinte, mas contém, ao contrário, os constituintes expressões por várias palavras da expressão denotativa. Desta forma, em toda proposição que podemos apreender (isto é, não somente naquelas cuja verdade ou falsidade podemos julgar, mas em todas que podemos pensar), todos os constituintes são realmente entidades das quais temos conhecimento de trato imediato (RUSSELL, 1978, p. 14).

É fundamental sinalizar que Russell com a sua doutrina semântica se aproxima de duas perspectivas filosóficas: o nominalismo e o empirismo. Contudo, ambas as perspectivas tentam dar conta de responder a questões epistemológicas quando da consideração e do trabalho com a lógica simbólica moderna por parte do pensador inglês. O nominalismo enquanto pressuposto metodológico para tirar da linguagem – e com isso da realidade – entes desnecessários e o empirismo como um instrumento para lidar com problemas filosóficos que incomodavam o filósofo. Sendo assim, uma análise da linguagem evidenciará a forma lógica e não gramatical das frases, isso facilitará o trabalho de determinação das realidades individuais que existem verdadeiramente no espaço-tempo ao passo que as entidades abstratas, supérfluas, cujas quais a linguagem natural nos convence e nos confunde a respeito de sua existência empírica, serão rejeitadas. A filosofia do atomismo lógico e a teoria das descrições definidas nos permitiu ver essas questões.

A nosso ver está implícito na doutrina semântica fregeana essa perspectiva de eliminação dos entes da realidade, na medida em que a sua doutrina semântica se propõe a eliminar qualquer imprecisão da linguagem. Russell, assimilando e, de certa maneira, melhorando a discussão de Frege – tendo em vista que preocupações epistemológicas passaram a se fazer presentes nas discussões elaboradas por Russell –, faz com que uma análise lógica da linguagem estivesse a serviço de uma redução dos entes da realidade, de modo que essa proposta se tornasse uma realidade exequível. Portanto, a nossa leitura, seguindo alguns comentadores, mas complementando-os, é a de que é próprio da filosofia analítica, enquanto

instrumento metodológico, essa perspectiva nominalista. A explicitação da doutrina semântica dos fundadores dessa corrente e elementos teóricos tomados da discussão de alguns interpretes, devidamente referenciados, nos permitiu tal inferência.

1.3 ASPECTOS DA LOGICA E DA LINGUAGEM NA ONTOLOGIA DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN E O PRESSUPOSTO DA “REDUÇÃO DO ENTES DA REALIDADE”

Urbano Zilles afirma que a questão da linguagem está associada ao empirismo desde a Idade Média (Cf. 2016, p. 222). É interessante esta consideração, uma vez que a nossa tese tenta aproximar o pensamento do filósofo medieval inglês, Guilherme de Ockham, e o filósofo contemporâneo austríaco, Ludwig Wittgenstein. Esse apontamento é mais um que corrobora com a nossa tese de que é possível pensar numa aproximação entre a doutrina ockhamiana da *redução dos entes* – expressão do nominalismo – e a doutrina da forma lógica no *Tractatus* que trará à tona a tese do silêncio.

Nesse sentido, estamos interpretando que a filosofia *tractariana* tem como pano de fundo um motivo nominalista. Isso não quer dizer que o texto do primeiro Wittgenstein é essencialmente nominalista, mas que o trabalho de redução dos entes da realidade, a partir da proposição de analisar logicamente a linguagem, se constitui, a nosso ver, a partir de uma perspectiva metodologia que é herdeira do nominalismo de Ockham.

Mas de que modo esse expediente metodológico é introduzido no pensamento wittgensteiniano? Bem, a resposta, a nosso ver, na argumentação que estamos construindo, está nas teorias desenvolvidas pela filosofia analítica da linguagem, especificamente pelo pensamento de Frege e Russell. Margutti Pinto, ao tratar dos aspectos teóricos que influenciaram a filosofia de Wittgenstein, pontua de forma bastante interessante a respeito dessa questão, e registra do seguinte modo sua interpretação sobre o tema:

Da filosofia da linguagem de Frege, Wittgenstein tomou emprestado as noções de “conteúdo proposicional”, “sentido” e “significado”. [...] Wittgenstein utilizará a primeira destas noções para a execução da tarefa de determinar a essência da linguagem pela análise da proposição declarativa. [...].

No caso de Russell, já sabemos ter sido ele quem despertou o interesse de Wittgenstein pelos problemas de análise da linguagem, iniciando-o nas novas técnicas da lógica. De todas as realizações de Russell, a que Wittgenstein mais admirava era a teoria das descrições [que está associada a teoria do atomismo lógico]. Trata-se realmente de um exemplo brilhante de análise, que revela a verdadeira forma lógica das sentenças que contêm descrições definidas na posição de sujeito gramatical. A forma lógica superficial sugere enganosamente que a descrição definida seja o argumento e que o predicado que lhe é atribuído seja a função. Na verdade, a sentença que contém a descrição na posição de sujeito

gramatical se reduz a uma conjunção de funções em que o argumento está ausente. Do ponto de vista lógico, essa sentença não possui sujeito lógico. É esse tipo de clarificação que Wittgenstein admirava e buscava quando escreveu o *Tractatus* (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 133).

Todo trabalho exige um método, e no caso o trabalho de clarificação – proposto por Wittgenstein – exigiu dele um compromisso com a eliminação de entidades supérfluas. Na nossa leitura, o empreendimento filosófico tanto de Frege quanto de Russell é indispensável para pensar no reflexo do pressuposto metodológico ockhamiano na filosofia do *Tractatus*. Por isso trouxemos, na seção anterior, esses dois autores e mostramos de que modo a doutrina semântica fregeana e russelliana apresentam aspectos da perspectiva da *redução dos entes* do nominalismo ockhamiano. Outrossim, no início deste capítulo vimos que o interprete André Muralt defende a tese de que Ockham antecipa as principais teses da filosofia contemporânea da linguagem, de modo particular aquelas discutidas pela filosofia analítica (Cf. 1994, p. 57). A nossa pesquisa propõe, então, um aprofundamento nessa discussão, na medida em que ela coloca em pauta o pensamento wittgensteiniano do *Tractatus*.

Outro relevante aspecto e que nos chamou a atenção é o de que Wittgenstein cita em dois momentos do seu texto o pressuposto da *Navalha de Ockham*, em 3.328 (no *conjunto* de proposições em que o filósofo discute a relação entre pensamento e linguagem – a teoria da figuração) e 5.47321 (*grupo* de proposições destinadas a pensar a teoria da proposição). Alguns poderiam sugerir que essa referência ao princípio de Ockham se deu de forma inconsciente ou aleatória, no sentido de que ele a tomou apenas como força de expressão sem se atentar para o real significado dele. Para nós, não; isso quer dizer algo. O gênio rigoroso e austero do austríaco jamais permitiria que ele lançasse mão de uma teoria sem antes conhecê-la com acuidade. Sem dúvida alguma o contato com a tradição filosófica veio por intermédio da amizade e das lições filosóficas que Wittgenstein teve com Russell; isso Ray Monk assegura nos capítulos 2 e 3 da biografia *El deber de um gênio* (Cf. MONK, 1994). O nosso objetivo nesta seção é apresentar brevemente aspectos da lógica e da linguagem na filosofia do *Tractatus* que estão atrelados à ontologia presente no texto, destacando os pressupostos que, na nossa interpretação, fazem a obra se aproximar do empreendimento nominalista de *eliminação dos entes*.

São dois os elementos que se configuram como uma espécie de suporte para a nossa investigação: o primeiro deles é a ontologia *tractariana*, significativamente *econômica*, na medida em que é herdeira do atomismo lógico russeliano, e o segundo é a teoria da figuração, que a partir da explicitação da forma lógica da proposição estabelece de um lado as bases da ontologia presente no texto e de outro determina quais são as coisas que podem ser ditas e quais não. Todavia, esses dois elementos serão desenvolvidos nos capítulos subsequentes. Agora é

suficiente mostrar de que modo Frege e Russell estão presentes na doutrina *tractariana* e como isso nos permite justificar aquilo que estamos chamando de *motivo nominalista*, que é proveniente da filosofia analítica e que se reflete no pensamento do primeiro Wittgenstein. Passemos, então, para a discussão do texto.

1.3.1 A doutrina semântica e o atomismo lógico na ontologia do *Tractatus* de Wittgenstein

As perguntas que orientaram o trabalho de Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, tratam da relação entre linguagem, pensamento e mundo. As resoluções propostas pelo filósofo estabeleceram os limites entre aquilo que pode ser dito racionalmente e com clareza e aquilo que não. Segundo Anthony GRAYLING, na visão wittgensteiniana, o aspecto mais importante disso tudo se revela a partir da seguinte ideia: se “o que pode ser dito é o mesmo que pode ser pensado”, ora, “tão logo apreendamos a natureza da linguagem e, portanto, do que pode ser pensado clara e significativamente, teremos mostrado o limite além do qual a linguagem e o pensamento tornam-se absurdos” (2002, p. 29). O que está no interior dessa perspectiva é a concepção – largamente assumida pela tradição ocidental-europeia – designativa da linguagem.

A partir disso, vem à tona a tese de que a linguagem *figura* o mundo. Surge, então, a pergunta: o que o filósofo entende por mundo? Para o filósofo austríaco o mundo é tudo aquilo que ocorre (Cf. TLP, 1), mas, na proposição seguinte, atrelado a essa definição, temos um esclarecimento essencial a respeito disso: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (TLP, 1.1). Essa totalidade não quer dizer que o mundo se constitui a partir da composição ou da soma dos objetos, mas faz referência a uma estrutura lógica que dá condições para proferir frases acerca dele.

O mundo não é o fracionamento de coisas, mas é uma composição de casos que, por sua vez, são portadores de uma estrutura complexa. Nesse sentido, só é possível falar a respeito do mundo na medida em que se fala desses mesmos casos. Essa é, pois, a categoria que está – não literalmente, porque veremos que a coisa, para aparecer, depende do *caso* – em oposição à categoria da coisa. Não obstante seja possível pensar o mundo como a totalidade das coisas, assim como propuseram os filósofos medievais, particularmente Guilherme de Ockham, para Wittgenstein esse é um modo impróprio para expressar estruturalmente o mundo. Ora, se tomamos o mundo como a totalidade das coisas, então ele é – primeiramente – a expressão de um amontoado de objetos, assumindo, com isso, uma perspectiva quantitativa no entendimento da questão. De modo algum o filósofo do *Tractatus* poderia admitir uma concepção dessas,

vide filosofia desenvolvida nesse texto. É válido esclarecer, todavia, que essa investigação não responde a respeito da realidade dos fatos, i. é., pelas suas condições empíricas, mas ela se coloca no sentido de tentar identificar a estrutura lógica dos fatos. Sendo assim, a filosofia *tractariana* é uma discussão que se dá no nível estrutural da realidade, ou seja, no âmbito da lógica da realidade (Cf. TLP, 1.13).

Esse posicionamento teórico de Wittgenstein corresponde a radicalização da herança intelectual proveniente do pensamento fregeano. Há, pois, uma primazia semântica da proposição em relação aos nomes. Isso é evidenciado pelo seguinte aforismo: “só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado” (TLP, 3.3). A partir dessa consideração é possível afirmar que ambos os pensadores abandonaram a ideia de que a linguagem é composta de entidades independentes, no sentido de que, o amontoado dessas entidades, poderia definir a linguagem. Com isso, uma expressão só denota se ela expressa o elemento de uma sentença. Essa é uma perspectiva em diametral oposição à doutrina tradicional da linguagem porque não admite que o sentido de uma frase seja o resultado da conjugação dos significados das palavras contidas nessa sentença.

Para o filósofo austríaco, quando nos referimos ao sentido de uma sentença estamos lidando com a junção das significações dos elementos presentes nela, mas, e essa é a dissonância da teoria wittgensteiniana em relação a teoria tradicional, o elemento só é portador de uma significação se ele está numa frase. Sendo assim, o conceito (o elemento) não subsiste de maneira independente da frase, como queria a teoria tradicional da linguagem. Essa postura vem à tona tendo como contexto a discussão feita por Frege³⁸ a respeito do nome (sujeito) e dos predicados, que considera a frase primordial em detrimento do predicado³⁹.

Vemos, com Wittgenstein, uma oposição em relação à doutrina fregeana, uma vez que o austríaco considera, diferentemente de Frege, que tanto o nome quanto o predicado dependem de uma complementação. Sendo assim, na acepção wittgensteiniana, os nomes também reivindicam uma complementação. Se temos a ideia de que o mundo é a totalidade das coisas, então a realidade não pode ser um amontoado de coisas – como quer a teoria tradicional da linguagem – um conjunto de objetos independentes. A partir disso, torna-se mais nítido o fundamento que determina o mundo, qual seja, a relação. É, pois, por meio do fato que

³⁸ Essa discussão está presente nos artigos *Função e Conceito* (1891) e *Sobre o Conceito e o Objeto* (1892).

³⁹ Frege faz uma importante distinção entre funções e objetos que explicitam a diferença existente entre expressões que saciadas e não-saciadas. O que é o essencial dessa discussão? Na teoria fregeana o conceito é uma expressão essencialmente funcional e na posição de predicado é um elemento não-saturado. Noutras palavras, ele só significa, se estiver numa frase. O conceito, enquanto predicado, é dependente de uma complementação para significar e isso se dá quando ele está numa frase. Já o sujeito é uma expressão saturada e significa de modo independente da frase.

expressamos o mundo, como o próprio pensador explicita, “o mundo é determinado pelos fatos” (TLP, 1.11). E o fato, por sua vez, se diferenciara dos estados de coisas. O comentário de Stegmüller elucida alguns aspectos relevantes dessa perspectiva.

Fatos (*Tatsache*) devem ser diferenciados do que Wittgenstein chama de estados de coisas (*Sachverhalt*). Em relação à categoria, os dois não se diferenciam, isto é, também estados de coisas fazem parte da categoria dos fatos, não, no entanto, da categoria das coisas singulares e dos atributos. Enquanto um fato sempre diz respeito a algo que ocorre (*wirklich der Fall ist*), um estado de coisas representa apenas algo que possivelmente ocorre (*möglicherweise der Fall ist*). Essa diferença espelha-se na diferença de conteúdos entre proposições verdadeiras e falsas: nas duas proposições, “Aníbal viveu antes de César” e “César viveu antes de Aníbal”, afirma-se algo que ocorre. No entanto, o conteúdo da primeira proposição, que é verdadeira, não vem apenas afirmando, mas é também algo que realmente ocorreu: corresponde a um fato. O conteúdo da segunda proposição (falsa), em contrapartida, não é um fato. O que se assevera numa proposição válida qualquer (mas não apenas logicamente válida) é, assim, sempre, um estado de coisas. Pode-se tratar de um estado de coisas subsistente ou não subsistente. Se a proposição é verdadeira, então subsiste o estado de coisas, que é denominado fato; se a proposição é falsa, o estado de coisas não subsiste e, por conseguinte, não se tem um fato (STEGMÜLLER, 2012, p. 377).

Tendo isso como perspectiva, destacamos que são três as categorias estruturais do mundo: 1) o fato, que é “a existência de estados de coisas” (TLP, 2) os estados de coisas, definido como “a ligação de objetos (coisas)” (TLP, 2.01) e 3) as coisas ou objetos, tomado a partir de sua característica fundamental que é “a possibilidade de seu aparecimento em estados de coisas” (TLP, 2.0141). Com isso, tal possibilidade é a condição para se falar sobre um objeto, visto que ele está nesse espaço da produção dos estados de coisas. É nos estados de coisas que os objetos emergem, no sentido de aparecem, dessa ou daquela maneira, noutros termos, os objetos, articulados nos estados de coisas, se relacionarão de diferentes maneiras. Wittgenstein chamará esse relacionamento dos objetos num estado de coisas de estrutura, mas não devemos confundir a estrutura com o objeto, uma vez que aquilo que o filósofo chama de estrutura diz respeito apenas, e tão somente, ao tipo de configuração dos objetos num estado de coisas.

Se de um lado temos que a doutrina semântica de Frege está parcialmente presente no *Tractatus*, uma vez que Wittgenstein reformula algumas teses fregeanas, de outro temos o atomismo lógico de Bertrand Russell. Um comentário sobre essa doutrina registrado na *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* é bastante elucidativo e serve para o atomismo de ambos os filósofos; nessa doutrina “é necessário que existam termos simples, cujo sentido consiste no objeto que esses termos representam no mundo extralinguístico, isto é, cuja função semântica é puramente referencial” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 90). Essa teoria é decisiva para a constituição da ontologia *tractariana*, especialmente quando o austríaco evidencia o aspecto do isolamento ontológico dos objetos. O que Wittgenstein quer dizer com

isso? A resposta do filósofo é que “é essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas” (TLP, 2.011) e a implicação desse posicionamento é o de que as coisas, fora dos fatos, não podem ser conhecidas.

Nesse momento é importante retomar a distinção feita anteriormente entre estados de coisas atômicos e moleculares para esclarecer como cada um está disposto no atomismo wittgensteiniano. Todas as informações acerca da realidade são adquiridas por meio dos estados de coisas. Todos os fatos são estruturalmente lógicos, ou seja, quando falamos da essência dos fatos, estamos nos referindo ao seu caráter lógico. Tanto para a primeira ideia quanto para a segunda é fundamental a noção de estrutura lógica, pois ela dá condições para tratar com a estrutura da totalidade dos estados de coisas. É possível, portanto, com essa definição, explicitar a diferença que subsiste entre o mundo da realidade e o mundo da possibilidade. O fato é aquilo que efetivamente ocorre. O estado de coisas é aquilo que está na possibilidade da ocorrência.

Com isso, vemos que há um atomismo que se desenha de duas maneiras no *Tractatus*: o atomismo dos fatos e o atomismo das coisas. Não podemos, pois, deixar de ter clareza de que o mundo se constitui como a totalidade dos fatos, mas tais fatos são, como o próprio Wittgenstein destaca, independentes (Cf. TLP, 2.061). O fato é a ocorrência do estado de coisas e o estado de coisas é decomposto em coisas, entidades que se configuram dessa ou daquela maneira. Nesse sentido, no contexto desse duplo atomismo, identificamos um que se refere ao atomismo dos fatos e o outro ao das coisas. É importante salientar, contudo, que o objeto (coisa) a que o filósofo austríaco menciona não diz respeito àquilo que nós, costumeiramente no dia-a-dia, nos referimos com esse conceito. Tal definição, na acepção do pensador, deve traduzir o aspecto de relação. É somente no estado de coisas, e apenas nele, que a coisa aparece a partir do aspecto ressaltado.

De um ponto da ontologia desenvolvida pelo pensador austríaco, apesar de o estado de coisas ter primazia em detrimento das coisas, é possível falar de um atomismo das coisas. Ora, essa tese se justifica na medida em que o mundo não se traduz como uma coisa ou como um amontoado de coisas porque desse suposto amontoado de coisas é possível construir vários mundos. A realidade é, nas palavras de Wittgenstein, um ponto no espaço lógico e é possível, por meio desse espaço, pensar outros mundos possíveis. Está contigo no espaço lógico os fatos que constituem a realidade, todavia poderiam estar outros, porquanto é possível pensar em outros arranjos de objetos. E é dessa maneira que o atomismo russeliano está no pensamento elaborado no *Tractatus* (Cf. SLUGA, 2011, p. 24). Diante disso tudo que fora exposto, podemos nos perguntar: O que está em perspectiva? E temos como resposta, a princípio, dois elementos: 1) a linguagem e 2) o mundo.

Para Wittgenstein, invariavelmente pensamos o mundo. E, nesse caso, pensar o mundo é pensar naquilo que está em condições de ser dotado de significação, uma vez que o mundo é a totalidade das proposições descritivas da linguagem. Da tensão entre a perspectiva ontológica que explicitamos acima e o pensamento surgem algumas questões, por exemplo: o que significa dizer que “pensamos o mundo?”, “Há uma relação entre o pensar e o mundo? Se há, qual é a natureza dessa relação?” Essas interrogações estão na base do problema central do *Tractatus* que se dá a partir de um esforço em estabelecer de que modo linguagem, pensamento e mundo se relacionam. Essa discussão vai nos colocar no centro da discussão sobre a *verdade* e Wittgenstein, nesse texto, se posiciona como um filósofo adepto da teoria da correspondência⁴⁰. Tecnicamente, essa relação de correspondência, será tomada como uma figuração. É de Russell que Wittgenstein recebe uma forte influência para a elaboração dessa doutrina. Na interpretação que estamos empreendendo nessa pesquisa, a teoria da figuração, para além de ser uma resposta para questões do tipo “como é possível que dois campos distintos se relacionam, o da linguagem e o do mundo?” ou “de que modo objetos reais se relacionam com objetos pensados”, se constitui como um pressuposto metodológico semelhante ao *Princípio de Ockham*. Ora, ao mesmo tempo em que a teoria da figuração sustenta a ontologia *tractariana* ela evoca uma realidade com menos entidades. O escopo dessa perspectiva é a proposição 7 do *Tractatus*, a proposição do convite ao silêncio.

Wittgenstein, no *Tractatus*, no contexto do movimento da *Reviravolta Linguística*, redundante, com a sua ontologia e a sua teoria da figuração, numa discussão que, digamos assim, fundamenta filosoficamente a ciência. De certo modo, Margutti Pinto aponta essa perspectiva no texto *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein* (1998, p. 144). Ora, se o filósofo, durante o seu percurso, trata das proposições que são significativas e essas proposições são aquelas das ciências naturais, então ele mostra quais são as condições de possibilidade dessas proposições. Isso não quer dizer que esse é o problema central do seu texto, mas que, a discussão feita pelo autor, dá plenas condições para admitirmos esse argumento. A ciência moderna – herdeira dos postulados de Ockham (Cf. SPINELLI, 2013, p. 267) – é uma área do

⁴⁰ A filósofa Susan Haack diz o seguinte a respeito de Wittgenstein e da sua aproximação com a teoria clássica da correspondência: “Tanto Russell quanto Wittgenstein, durante seus períodos de ‘atomismo lógico’ deram definições de verdade como a correspondência de um fato. As proposições, de acordo com Wittgenstein, são complexos verbais. As proposições moleculares (tais como ‘Fa v Gb’) são compostas funcional-veritativamente a partir de proposições atômicas (como ‘Fa’). O mundo consiste em coisas simples, ou átomos lógicos, em diversos complexos ou arranjos, que são os fatos. E, em linguagem perfeitamente clara, o arranjo das palavras em uma proposição atômica verdadeira refletiria o arranjo das coisas simples no mundo. A ‘correspondência’ consiste neste isomorfismo estrutural” (HAACK, 2002, p. 133).

saber que preza pela economia nas explicações, isto é, ela opta pela explicação mais simples e que engloba o máximo número de fenômenos. Nesse sentido, a teoria wittgensteiniana não pode não responder a esse princípio e a sua teoria se constrói a partir (e em torno) dele. A teoria da figuração é o suporte por meio do qual a ontologia *tractariana* se sustenta e se encerra na tese do silêncio. A nosso ver é possível interpretar essa teoria como uma espécie de pressuposto metodológico, semelhante àquele do *Princípio de Ockham*, que exige da teoria wittgensteiniana um comprometimento com a redução dos entes da realidade. Nesse sentido, ampliamos a nossa perspectiva de discussão afirmando que, se Ockham estabelece as bases da ciência moderna, Wittgenstein se servindo dos resultados das investigações – que é central em seu pensamento – sobre lógica e linguagem, no contexto da *virada linguística*, redundando para uma espécie de fundamentação filosófica da ciência moderna e o pano de fundo dessa discussão wittgensteiniana é, por assim dizer, o princípio metodológico ockhamiano da *redução dos entes da realidade* que, cotejando ambos os filósofos, se aproxima da proposição *tractariana* de *falar apenas daquilo que é possível*.

Com isso, finalizamos a segunda parte da primeira etapa da nossa pesquisa que empreendeu esforços para mostrar como Frege e Russell se encaixam na arquitetura do *Tractatus*. A nossa argumentação mostrou que ela se sustenta por meio da teoria da figuração. A ontologia *tractariana* é, como explicitamos ao longo desta seção, *econômica*, no sentido de que Wittgenstein empenhou-se em reduzir drasticamente os entes da realidade. Essa ontologia se sustenta a partir da sua teoria da figuração que, na nossa leitura, se constitui, nesse caso, também, como um princípio metodológico que orienta o trabalho wittgensteiniano e que tem o seu escopo, posteriormente, na tese do silêncio. A doutrina da figuração mostra que o mundo está disposto de determinada maneira e falar sobre esse mesmo mundo deve obedecer dadas condições. É por isso que Wittgenstein vai dizer, antes de determinar o silêncio definitivo, que as únicas proposições significativas são aquelas das ciências naturais, todo o resto é contrassenso.

O percurso que fizemos tentou aproximar o pensamento de Guilherme de Ockham e de Ludwig Wittgenstein – a partir de uma intermediação dos filósofos analíticos Frege e Russell – especifica e respectivamente as teses da *não multiplicação dos entes na realidade* e a tese do *silêncio*. O fio condutor que nos permitiu essa aproximação foi o movimento da filosofia analítica da linguagem, particularmente com as discussões feitas por Frege e Russell. Talvez seja importante assumir que essa influência seja indireta, mas isso não deixa de lado o fato de que Wittgenstein poderia ter se interessado em ter contato direto com as obras de Ockham.

Estamos arriscando num palpite que não consta de qualquer registro que comprove efetivamente isso. Essa tese tenta explicitar que a filosofia ockhamiana, a partir do seu *Princípio*, pode ser identificada no *Tractatus* de Wittgenstein não só nas duas vagas referências do austríaco ao inglês, mas na arquitetura da obra. A estrutura do nosso texto se justifica, então, a partir disso. Abordamos aspectos da lógica e da linguagem no nominalismo de Ockham; aspectos da lógica e da linguagem na filosofia analítica e aspectos da lógica e da linguagem na filosofia do *Tractatus*.

O próximo passo da nossa investigação é comparar a ontologia ockhamiana e a ontologia wittgensteiniana. Embora sejam perspectivas distintas, o nosso intuito é o de identificar em que medida elas se apresentam como ontologias econômicas; vamos tentar responder quais entidades existem para ambos os filósofos e porque essas concepções esvaziaram a realidade de entidades supérfluas.

2 ASPECTO CONJUNTURAL DE SEMELHANÇA DAS ONTOLOGIAS DE OCKHAM E WITTGENSTEIN A PARTIR DO PROGRAMA DE REDUÇÃO DOS ENTES DA REALIDADE

Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.4711)

O segundo capítulo da nossa tese vai discutir a ontologia de Guilherme de Ockham – no contexto do seu nominalismo – e a ontologia de Ludwig Wittgenstein – no contexto do seu *Tractatus logico-philosophicus* – tentando mostrar que, embora os pressupostos a respeito dos entes que existem na realidade seja respondido de maneira distinta, em ambos os filósofos encontramos uma ontologia dedicada à tarefa de esvaziar a realidade de entes, que, na perspectiva do trabalho proposto por eles, são, de fato, supérfluos, desnecessários. A explicitação que faremos aqui tem, pois, a intenção de aproximar ambas as teorias para, por meio de uma análise comparativa, mostrar que elas respondem à preocupação de *não multiplicar os entes numa explicação*, todavia tal situação se constitui em contextos ontológicos distintos. Para tanto, vamos desenvolver este capítulo em dois momentos: 1) A ontologia de Ockham no contexto do seu nominalismo a partir da obra *Logica dos termos*⁴¹ e 2) a ontologia de Wittgenstein no contexto da filosofia analítica da linguagem a partir do *Tractatus Logico Philosophicus*.

É indispensável, pois, sinalizar que não vamos afirmar que a ontologia wittgensteiniana é estruturalmente igual a ontologia ockhamiana, mas vamos tratar de uma semelhança de ordem conjuntural, uma vez que, na nossa interpretação, o pressuposto metodológico do *Princípio de Ockham* guarda alguma semelhança, no *Tractatus*, com o pressuposto do silêncio, i. é., quando nos deparamos com a ideia *tractariana* de *dizer apenas daquilo que se pode*, estamos diante de um programa metodológico semelhante àquele desenvolvido pelo nominalismo do filósofo franciscano inglês. Em ambos os casos, suas ontologias estão intrinsecamente ligadas a seus respectivos programas metodológicos. Surge, então, uma dúvida: por que essa questão depende menos de uma perspectiva estrutural do que conjuntural? Ora, a ontologia ockhamiana afirma que o mundo é uma totalidade de coisas ao passo que a ontologia wittgensteiniana defende que o mundo é a totalidade dos fatos a partir de uma relação de coisas, contudo – nos parece que – os filósofos chegaram às suas respectivas conclusões condicionados ao pressuposto

⁴¹ Isso não significa que, ao destacarmos apenas uma obra do filósofo, não traremos outros textos de Ockham.

metodológico de ou *não multiplicar os entes numa explicação* ou *falar apenas daquilo que é possível*.

Com isso, o título que formulamos para caracterizar o trabalho que faremos nesta etapa da pesquisa se justifica. Por isso, no primeiro capítulo, tratamos dos pressupostos que caracterizam o nominalismo de Ockham, de uma espécie de continuidade teórica desses pressupostos na filosofia analítica e de um reflexo dos aspectos metodológicos daquela doutrina na primeira filosofia do Wittgenstein. Neste segundo capítulo vamos, pois, tratar dos pressupostos relativos a ontologia de Ockham, no contexto do seu nominalismo, e da ontologia de Wittgenstein, no contexto do seu *Tractatus* buscando evidenciar que a ontologia de ambos se constitui a partir de uma perspectiva – que estamos chamando, e que se insere no âmbito de suas respectivas doutrinas – de *economia de termos*. Nesse contexto, para ambos os filósofos, se um signo não é necessário, então ele não significa. Cabe, então, mostrar quais entidades de fato existem e só assim será possível determinar quais signos são necessários e quais não.

É indispensável também evocarmos uma questão que havíamos explicitado no capítulo anterior (e que se constitui como ponto de partida do trabalho dos dois pensadores), qual seja, a importância da análise lógica da linguagem para a filosofia de Ockham. Ora, é por meio da inspeção do *termo* (e/ou da *proposição*) que será possível exprimir algo sobre a essência do mundo, noutros termos, é por meio dessa análise da linguagem que será possível inventariar quais tipos de entidades existem na realidade. A lógica é, a partir da abordagem que fizemos, uma *scientia sermocinalis*, i. é., uma ciência que tem como objeto o discurso, a linguagem. Esse entendimento prevaleceu no ensino dessa disciplina nas universidades medievais na baixa Idade Média. Vimos também que foi com Ockham que a lógica assumiu um compromisso rigoroso contra a existência efetiva de entes abstratos. Para o pensador inglês, se analisarmos os termos do discurso, podemos colocar em marcha esse compromisso da lógica, porquanto estaremos em condições de identificar as distinções e propriedades desses mesmos termos. Curiosamente, a proposta de uma análise lógica da linguagem também é assumida por Wittgenstein no seu *Tractatus*, como herança do movimento da Filosofia Analítica, de modo que a atividade filosófica consiste em esclarecer a linguagem (Cf. TLP 4.112) e, com isso, dissolver qualquer mal-entendido, dado que os problemas filosóficos surgem da incompreensão da lógica da nossa linguagem.

Para compreendermos adequadamente a ontologia de Ockham se faz necessário uma análise do *termo* e das suas divisões – para tanto, vamos nos concentrar na primeira parte da *Lógica dos termos* intitulada *O TERMO E SUAS SUBDIVISÕES* – e em Wittgenstein é essencial uma análise das categorias de *fato*, *estados de coisas* e *coisas* (que se identifica com as

categorias de *proposições moleculares*, *proposições atômicas* e *nomes* – assim sendo, vamos nos ater ao conjunto das proposições *tractarianas* 1 e 2. De modo geral, é importante termos clareza de duas questões, quais sejam: a discussão de ambos se desenvolve em contextos lógicos distintos e o pressuposto de uma análise lógica da linguagem, na nossa leitura, sustenta a ontologia de ambos os filósofos. Sendo assim, a discussão que faremos aqui articulará argumentos para explicitar essa perspectiva. Passemos, pois, ao trabalho com a ontologia ockhamiana.

2.1 A ONTOLOGIA DE OCKHAM NO CONTEXTO DO SEU NOMINALISMO: UMA ANÁLISE LÓGICO-SEMÂNTICA DO *TERMO*

A obra ockhamiana que nos interessa, neste momento, é a *Lógica dos termos*. Sabemos que ela se situa num contexto da lógica silogística de Aristóteles e das principais contribuições de pensadores aristotélicos do medievo. É válido destacar novamente que, com essa obra, houve uma considerável reestruturação dessa lógica, especificamente em sua base semântica, que é posta exclusivamente em termos extensionais. É exatamente esse o aspecto que nos interessa, uma vez que, a análise lógico-semântica dos termos e das condições de verdade das proposições, trazem à tona os fundamentos da ontologia de Ockham, que por sua vez nos conduz à sua teoria do conhecimento e à sua doutrina da evidência científica. Com esses indicativos, temos, portanto, a concepção de que a realidade está povoada de coisas singulares e de que a experiência é indispensável para qualquer conhecimento dessa mesma realidade; esses são os elementos que o *Princípio de Ockham*, enquanto pressuposto metodológico instancia.

O movimento inicial feito pelo pensador inglês é o de, por meio do seu instrumental lógico, analisar o discurso⁴². É por isso que a lógica é tomada como uma *scientia sermocinalis*,

⁴² Ockham vai, num segundo momento, tratar sobre a questão das *consequentiae*, ou, em termos contemporâneos, a teoria da implicação lógica. Não há, na lógica desenvolvida no *Organon*, uma doutrina da *consequentiae*, ou, noutros termos, uma explicitação das relações implicativas entre argumentos. É Ockham que fornece instrumental teórico para posteriores aprofundamentos – como aqueles feitos por João Buridano (1300 – 1358) e Alberto de Helmstaedt (1316 – 1390). Não obstante isso, a unidade da lógica ockhamiana é fortemente marcada pela doutrina aristotélica e, por isso, se estabelece a partir da questão do *termo*.

Há uma discussão interessante feita por BASTOS e OLIVEIRA no texto *A lógica dos estoicos* em que eles apresentam que a lógica aristotélica é marcada pelo aspecto da inerência e a lógica estoica se caracteriza pelo aspecto da consequência. Enquanto que a lógica aristotélica, com as suas proposições categóricas, visa estabelecer essências a estoica, por meio de suas relações proposicionais, busca pelas relações causais necessárias das coisas. Nesse sentido, a lógica dos estoicos é nominalista (BASTOS; OLIVEIRA, 2010, p. 36), pois não reconhecem nos nomes nada além de sons. Nós trazemos essa questão, pois nos parece que não é um risco afirmar que Ockham, ao tratar da questão da *consequentiae* (*Si... igitur... – Se... então*), na sua *Sumae Logicae*, tenta aproximar a lógica estoica da lógica aristotélica, no sentido de otimizar o seu trabalho com a lógica. Se assim o for, esse ponto coloca

ou, traduzindo livremente, ciência do discurso. O discurso se compõe de juízos – chamados também de argumentos – que se dividem em dois elementos: o *termo* e a *proposição*. Os lógicos entendem por *termo*, no esteio da tradição aristotélica, a unidade que encerra a premissa, ou, em termos mais estritos, o limite de um conteúdo extensional dentro da proposição. Temos, a título de exemplo, a premissa “O cachorro é mamífero” que é composta pelos seguintes termos: “sujeito lógico = cachorro”, “cópula lógica = é” e “predicado lógico = mamífero”. Sujeito lógico, cópula lógica e predicado lógico são *termos*, mas na discussão ockhamiana essa perspectiva sofrerá uma suplementação, ou melhor, será reconsiderada. No sentido dessa abordagem, é interessante sinalizar que o destaque feito por Tugendhat, no seu *Propedêutica Lógico-Semaântica*, é esclarecedor, porquanto complementa essa perspectiva e nos auxilia na compreensão do conceito de *termos* singulares no âmbito da tradição que se insere Guilherme de Ockham.

Há três tipos diferentes de tais termos singulares. Primeiramente, nomes próprios como “Pedro” ou “Paris”. Em segundo lugar, pronomes como “isso”, “ele”, “aqui”, etc., que são chamados de expressões dêiticas ou expressões dependentes contextualmente [...]; i. é, uma frase como “Ele vem” é uma frase dependente contextualmente com a qual só se pode fazer um enunciado que é verdadeiro ou falso com o acréscimo de uma situação determinada. Em terceiro lugar, há termos singulares como “a capital da França”, “o autor da *Iliada*”, etc., os quais são caracterizados como descrições definidas, por estarem no lugar de um objeto de modo a dar uma descrição ou uma característica do mesmo. Pronomes demonstrativos como “isso” ocorrem no mais das vezes ligados a uma expressão descritiva, p. ex., “esse livro”.

A tradição orientou-se basicamente pelos termos singulares do tipo nomes próprios, pois estes eram considerados como os fundamentais e se pensava que nesse caso a relação entre o termo singular e o objeto poderia ser compreendida de modo mais simples (TUGENDHAT, 1996, p. 115).

A preocupação fundamental de Ockham, pois, quando toma o *termo* como objeto de análise diz respeito às suas propriedades. Essa é uma preocupação típica do movimento que se convencionou chamar de *logica modernorum*, que vimos no capítulo anterior⁴³. A partir de uma análise lógica e da introdução de propriedades semânticas, como por exemplo a propriedade da *suppositio*, é possível lidar com inúmeros problemas de linguagem e de lógica, dentre eles os paradoxos (*insolubilibas*).

Não é possível desconsiderarmos que os lógicos medievais são possuidores de uma profunda perspicácia analítica e muitas de suas teses são originárias dessa cultura. Se de um

o filósofo inglês como um proeminente precursor do trabalho feito por Frege – no século XIX –, que unificou esses dois modelos de lógica por meio do seu simbolismo – cálculo proposicional e cálculo de predicados –, de modo que a lógica fregeana está em condições de provar argumentos dos dois tipos, categóricos e proposicionais.

⁴³ Muitas das concepções sobre lógica, historicidade, filosofia, entre outras que estão retomando neste capítulo foram discutidas no capítulo anterior. Desta forma, por questões técnicas e metodológicas não explicitaremos novamente algumas dessas questões.

lado temos essa questão, de outro temos a admissão – de certo modo generalizada entre os filósofos medievais nominalistas – de uma ontologia singular, i. é., o aceite de que apenas os entes particulares têm existência real. Em consonância com isso, Ockham estabelece a sua investigação com um exigente grau de meticulosidade e detalha as minúcias dos *termos*; e isso pode ser visto nas subdivisões propostas pelo pensador.

Nesse sentido, uma das tarefas que colocamos para a nossa investigação é a de analisar a divisão e a função de cada *termo*, bem como suas propriedades. Mas para quê? Há um mecanismo muito interessante aqui na medida em que uma análise lógica da linguagem estabelece a agenda da filosofia ockhamiana. Qual seja? Ora, analisar o *termo* nos permite compreender com acuidade a doutrina nominalista do filósofo franciscano e como há, intermediado por uma análise lógico-semântica, uma redução dos entes da realidade. Vem à tona, então, apoiando nisso, a sua concepção ontológica.

Passemos, com isso, para a questão da análise lógico-semântica do *termo*. Como é possível notar, em alguns momentos das páginas anteriores nós fizemos algumas referências a essas questões. Os destaques que foram feitos mostraram brevemente a importância do *termo* na lógica e na filosofia da linguagem de Ockham, e que o sentido da proposição é dependente do modo como os *termos* estão dispostos nela, das relações e funcionalidades que são desempenhadas na estrutura do argumento. Mas qual é a razão disso? A razão é a de que tratar semanticamente com o *termo*, na perspectiva ockhamiana, faz com que nos seja possível defini-lo logicamente – i. é., estabelecer a sua relação com as partes que compõem o juízo e o discurso de modo geral – e, com isso, explicitar suas divisões, relações e relevância semiótica (nesse caso, a ideia de tratar o *termo* como um signo).

Tugendhat nos apresentou, na citação anterior, as modalidades de compreensão acerca do *termo* no âmbito da tradição lógica. O entendimento de Guilherme de Ockham a respeito da temática parte daquela abordagem e se especifica nas linhas iniciais do primeiro capítulo do seu texto *Lógica dos termos*, e é posta da seguinte maneira: “Os argumentos se compõem de proposições e as proposições de termos. Assim, o termo nada mais é do que a parte elementar [...] da proposição” (OCKHAM, 1999, p. 118). O filósofo reconhece que é herdeiro de Aristóteles – a partir do texto *Analíticos anteriores* – quando define o *termo* desse modo, mas extrapola as perspectivas apresentadas pelo Estagirita, na medida em que se ocupa das funções proposicionais que ele pode exercer numa proposição. Outrossim, com o filósofo franciscano, vemos um modo particular de considerar a questão do *termo*. Não obstante o modo tradicional

de divisão da proposição⁴⁴ persista, qual seja, aquele que divide um juízo da forma “Todo cachorro é mamífero” em sujeito lógico, cópula lógica e predicado lógico, em que o termo “cachorro” representa o sujeito lógico, o termo “é” a cópula lógica e o termo “mamífero” o predicado lógico, Ockham proporá que o *termo* é aquilo que está em condições de fazer as vezes do sujeito ou do predicado num juízo (proposição). Sendo assim, há o precedente de se considerar *termo* um argumento todo.

É interessante destacar que, a partir desse precedente, é possível considerar, pois, que há, na abordagem ockhamiana da lógica, três modos de entendimento para o significado do *termo*: 1) pode ser uma proposição inteira (por exemplo: “Todo cachorro é um mamífero é um argumento verdadeiro” – o sujeito lógico, nesse caso, é “Todo cachorro é um mamífero” e o predicado “um argumento verdadeiro”; 2) aqueles elementos do juízo que não são eles mesmos proposições, quer isso dizer que todo incomplexo pode ser tomado como *termo*; 3) aquilo que é tomado significativamente como sujeito ou predicado de um juízo (nesse caso, não teríamos itens como preposições, conjunções ou verbos). Os itens 2 e 3 podem ser entendidos resumidamente como os extremos de uma proposição.

Tendo esses elementos em seu horizonte de trabalho, Ockham afirma a existência de *termos* mentais, que são tomados como realidades signicas naturais de coisas significadas no intelecto, estes termos também são chamados de conceitos; ora, tais conceitos podem ser expressos de dois modos, quais sejam, por meio das palavras proferidas e por meio da escrita, expresso por meio da grafia (Cf. OCKHAM, 1999, p. 119). Tanto os *termos* orais quanto os escritos tem seu significado estabelecido por meio de acordos instituídos de modo arbitrário, porquanto a linguagem corrente depende de acordos instituídos voluntariamente para aplicar significados às coisas. Ambos, na acepção do filósofo inglês, estão numa relação de subalternidade aos conceitos. Isso se dá não pelo fato de que as palavras foram criadas para significar os conceitos de modo principal e prioritário, mas para fazer referência àquelas coisas que os conceitos são signos.

É amplamente divulgada a compreensão de que, na perspectiva do *Venerabilis*, as palavras da linguagem corrente se estabelecem a partir de uma relação de dependência do conceito mental. Noutros termos podemos dizer que sem o conceito a palavra que correspondesse a ele não existiria e se o conceito modificasse a sua significação, o significado

⁴⁴ Essa divisão foi estabelecida por Aristóteles e está num contexto da lógica aristotélica. Esse entendimento perdura até Frege e não se aplica, por exemplo, à lógica estoica. Uma das críticas feitas por Frege à lógica aristotélica é a de que ela se aproxima muito da linguagem corrente e da gramática, por isso é um instrumento ineficiente para o trabalho rigoroso de análise da linguagem.

do som vocal seria modificado também. Não obstante os *termos* da linguagem – oral e escrito – estejam numa relação de subordinação com os *termos* mentais, eles supõem pela coisa no discurso.

Disso se segue, pois, que a proposta apresentada por Ockham iguala o *termo* ao *signo*, tal perspectiva se estabelece na medida em que os *termos* se constituem como *signos* linguísticos, porquanto são sinônimos da presença na mente, de objetos extramentais⁴⁵. Nesse mesmo sentido, e para explicitarmos brevemente aspectos da questão de uma linguagem mental, Ashworth escreve que

Ockham traçava um nítido contraste entre os termos de linguagens faladas convencionalmente significantes e os conceitos ou termos mentais aos quais essa seriam subordinadas. Esses conceitos seriam signos representativos, significantes por sua própria natureza, e seriam os mesmos para todos os seres humanos, ou pelo menos para todos com experiências sensoriais semelhantes. Assim como os termos da linguagem falada entram em frases, proposições e argumentos com uma estrutura gramatical, os termos mentais entrariam em composições gramaticalmente estruturadas, embora a linguagem mental não ostente todos os aspectos gramaticais das linguagens faladas, mas apenas aqueles essenciais para os aspectos semânticos. Substantivos mentais precisam ser singulares ou plurais, por exemplo, mas não precisam ter gênero (masculino ou feminino) No nível semântico, [em consonância com o nível lógico], os valores-verdade das proposições mentais seriam uma função de referência dos conceitos de sujeito e predicado, juntamente com os aspectos sintáticos da proposição (ASHWORTH, 2008, p. 111).

A distinção entre *termos* (falado, escrito e conceitual), embora esteja em sintonia com a tradição aristotélica, traz a novidade de uma linguagem mental. Todavia, o nosso interesse efetivo diz respeito à definição de signo no que tange a identificação, feita por Ockham, como explicitamos anteriormente, ao *termo*. Ambos os conceitos estão profundamente comprometidos com a defesa da singularidade do real, i. é., com a sua ontologia reduzida. A todo momento da abordagem do filósofo inglês fica evidente que a *economia de termos* (signos, entes) é aquilo que está no seu horizonte de trabalho.

Há duas maneiras, na acepção ockhamiana, para lidar com a definição de signo. No primeiro caso o signo é tomado como aquilo que atualiza um conhecimento já existente, que fora estabelecido a partir de um hábito, mas traz algo diverso à cognição. Com expressões do próprio filósofo temos que, nesse primeiro aspecto, “a palavra falada significa naturalmente, como um efeito qualquer significa ao menos a sua causa, ou também como o círculo significa

⁴⁵ O final do século XIII e o início do XIV, é fortemente marcado por longas e sofisticadas discussões a respeito da natureza da representação conceitual. Na base dessa discussão fica evidente duas perspectivas, quais sejam, I) se o conceito mental é um ato da mente, um objeto intencional especial ou algo no mundo, de acordo com o pensamento que se tem deste, II) se há ou não uma distinção entre reflexão interior sobre palavras e um discurso interior independente das linguagens faladas. Essa nota tem por pretensão indicar desdobramentos da discussão a respeito de uma linguagem mental em Ockham, pois não é o nosso escopo investigativo tratar destes aspectos.

o vinho na taberna” (OCKHAM, 1999, p. 120). A segunda maneira de tomar o signo se refere ao modo como ele conduz ao conhecimento de algo e está em condições de assumir a posição desse algo ou de associar-se a ele em um argumento. Nesse último entendimento, vemos expressões como as sincategoremáticas, os verbos ou aquelas partes do discurso que são insaturadas, ou seja, dependem de um complemento para sua significação. Por isso, essa segunda maneira de tomar o signo, evoca a perspectiva de que “o vocábulo ‘signo’ não é um signo natural de nada” (OCKHAM, 1999, p. 120), porque essencialmente ele não tem nada em comum com aquelas coisas das quais são signos embora esteja em condições de ocupar o lugar de algo no discurso. É a partir desses dois entendimentos que o pensador da *Summa Logicae* vai tomar a ideia de signo.

Em se tratando do primeiro entendimento acerca do signo torna sobressalente a identidade relacional dele – e isso se coloca na exata medida em que ele é uma realidade que faz referência a outra realidade –, bem como o fato de se poder alcançar um conhecimento com ele, i. é., o aspecto descritivo da realidade signica é suplementado com aspectos epistemológicos, dado que um signo remete a um conteúdo conceitual que não é o signo. Tal acepção, contudo, não é interessante para os problemas propostos e para os encaminhamentos teóricos indicados por Ockham, por isso o filósofo se afasta desse primeiro entendimento. É, pois, com a segunda definição, em que o signo não é mais tomado exclusivamente como expressão representativa de algo, mas como *dat intelligere* – algo que produz na mente uma significação –, que o pensador trabalhará. O que há de específico nesse segundo aspecto e que desperta o interesse do lógico inglês? Bem, objetivamente o interesse se dá pelo fato de que o signo tem a capacidade de suposição de algo. Nesse sentido, signo, significação e suposição estão numa relação muito próxima, são praticamente faces de uma mesma moeda. Ora, uma suposição caracteriza o conceito de signo e esse, por sua vez, insere-se num contexto proposicional e a capacidade de suposição é, por sua vez, uma propriedade de responsabilidade dos termos dentro de uma proposição⁴⁶. O signo linguístico, num contexto proposicional, é o objeto da lógica. Assim sendo, tanto *termo* quanto *signo* estão numa estreita ligação, muito embora a segunda acepção seja mais extensa do que a primeira.

No interior dessa discussão há também uma diferenciação crucial entre os signos linguísticos de natureza oral e escrita de um lado e os signos mentais de outro. Essa diferenciação é importante, pois explicita a natureza das significações empreendidas por cada um deles. Ora, se os conceitos significam naturalmente aquilo que significam e, por isso,

⁴⁶ Esse é um aspecto bastante importante nessa doutrina, pois a ideia de uma suposição está atrelada a ideia da dedução, no sentido de que são equivalentes (Cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 722).

designam diretamente a coisa significada, os termos orais e escritos não significam nada, a não ser por instituição voluntária – por exemplo: o conceito gato faz referência ao objeto (gato). Independentemente da língua que usamos para considerar este objeto ele fará referência a esse objeto. Temos o conceito gato (em português) que pode ser expresso de outra maneira em outros idiomas: “cat” (inglês), “katze” (alemão), “chat” (francês), “kot” (polonês). Todos fazem referência a um mesmo objeto. Isso quer dizer que os signos orais e escritos são estabelecidos convencionalmente enquanto que os signos mentais originam da interação entre o intelecto e o objeto. Com isso, Ockham estabelece que aqueles significam convencionalmente e esses necessariamente.

O filósofo, a partir desses elementos, e em oposição à tradição escolástica⁴⁷, considera que o aspecto funcional do significado das expressões da linguagem, imposta arbitrariamente, recai menos sobre uma realidade intermediária que sobre a coisa. O lógico inglês trabalha com a ideia de que os nomes que são de primeira intenção foram determinados para significar primariamente as coisas (Cf. OCKHAM, 1999, p. 150). É possível notar que, com essa perspectiva, há uma re colocação do modo como os signos e os conceitos se articulam, no sentido de uma subordinação. Na acepção ockhamiana a expressão na linguagem corrente, seja oral ou escrito, e o conceito significam primariamente a coisa. Uma palavra não traz à realidade mental a coisa conhecida, como se fosse um instrumento de intermediação que é articulado a partir de um conceito que faz referência à coisa, mas os *termos* – oral e escrito – significam as coisas simultaneamente ao *termo* mental, este, por sua vez, se constitui como uma realidade significativa da coisa anterior e independentemente dos *termos* arbitrários. Estritamente falando, os signos da linguagem têm a capacidade de significar a coisa porque essa capacidade de significação foi estabelecida arbitrariamente. Todavia, quando falamos do estabelecimento arbitrário da função de significação, vemos que isso se segue da função significativa do signo natural que está centrado na coisa. Isso quer dizer que o signo natural é, portanto, a força de determinação da significação do signo arbitrário.

Essa perspectiva se coloca como elemento propulsor das doutrinas semânticas desenvolvidas na posteridade, especificamente a semântica veritativo-condicional. Umberto Eco, no texto *Significado y denotación de Boecio a Ockham*, trata de questões bastante pertinentes – no sentido de esclarecer e suplementar – no que se refere a discussão que estamos fazendo a respeito da semântica dos *termos* na lógica ockhamiana.

⁴⁷ A tradição escolástica acredita que os signos arbitrários (oral e escrito) significam as coisas apenas, e tão somente, por intermédio do conceito. Essa interpretação da teoria aristotélica é atribuída a Boécio. Ockham está em oposição a ela.

O que acontece com Ockham [...] é que se inverte definitivamente o triângulo semiótico. As palavras não estão primariamente relacionadas com conceitos e depois, por meio de uma mediação mental, com as coisas: são impostas diretamente as coisas e estados de coisas. Analogamente, os conceitos se referem diretamente às coisas.

O triângulo semântico assume então a seguinte forma: há uma relação direta entre conceitos e coisas, pois os conceitos são os signos naturais que significam as coisas [...] e há uma relação direta entre as palavras e aquelas coisas às quais elas são impostas como um nome, enquanto a relação entre palavras e conceitos é ignorada⁴⁸ (ECO, 1994, p. 39).

Essa revolução semântica, proposta por Ockham, toma como base a ideia de que as coisas são a primeira instância da significação da linguagem corrente, em outras palavras podemos afirmar que uma das implicações mais significativas dessa abordagem é a de que o que se conhece diretamente é a coisa real e não a coisa como é conhecida na mente. Adotando essa postura, o *Venerabilis Inceptor*, ressalta a interação entre o signo e a coisa, uma interação que é de substituição. Quer isso dizer que o signo é o modo por meio do qual a coisa aparece no discurso, e substitui legitimamente algo sem se confundir com o plano da realidade.

Podemos organizar esses caracteres a partir de uma ideia conhecida como princípio de substituição: o signo supõe pela coisa real na linguagem. Isso será indispensável para pensarmos a propriedade da suposição. O princípio de substituição está intimamente ligado aos verbos latinos *supponere* e *stare*, que traduzem a ideia de *estar no lugar de algo, supor por algo*, e que são essenciais para se pensar a propriedade semântica da *suposição – supositio*, elementar para a lógica ockhamiana.

Se de um lado temos isso, de outro temos que tal doutrina se constitui como um dos braços da concepção designativa da linguagem, amplamente aceita e difundida na tradição filosófica ocidental. A partir da abordagem lógico-semântica acerca do *termo* que fizemos até aqui, três ideias apareceram – e essas noções estão direcionadas para a concepção ontológica ockhamiana –, quais sejam: 1) o *termo* é identificado com o *signo*, 2) os *termos* orais e escritos estão subordinados aos *termos* mentais e 3) os *termos* mental, escrito e oral substituem, no discurso, a coisa.

Se temos – a partir da lógica e da filosofia da linguagem de Guilherme de Ockham – em nosso horizonte o princípio de substituição e o entendimento de que o conceito mental supõe

⁴⁸ Tradução própria: “Lo que sucede con Ockham [...] es que si invierte definitivamente el triángulo semiótico. Las palabras no están relacionadas primordialmente con los conceptos y luego, a través de una mediación mental, con las cosas y estados de cosas. Análogamente, los conceptos refieren directamente a las cosas. El triángulo semántico asume entonces la siguiente forma: hay una relación directa entre conceptos y cosas, pues los conceptos son los signos naturales que significan las cosas [...] y hay una relación directa entre las palabras y aquellas cosas a las que se las impone como nombre, mientras que la relación entre palabras y conceptos es ignorada”.

pela coisa, então a pergunta ou a tentativa de equacionar a relação entre os planos da realidade (*modus essendi*), do pensamento (*modus intelligendi*) e da linguagem (*modus significandi*) começa a perder sentido. Não há, pois, a ideia de um paralelismo lógico-ontológico entre essas esferas, pois a palavra assume o lugar da coisa; a palavra é posta no lugar da coisa, dado que o modo de relação é imediato. Nesse aspecto, e apenas nele, a filosofia da linguagem de Ockham se diferencia da filosofia da linguagem do primeiro Wittgenstein e não é possível estabelecer, nesse quesito, qualquer ponto de contato, mas isso, a nosso ver, não inviabiliza ou invalida a nossa pesquisa. Ainda sobre Wittgenstein: a sua intenção é, como disposto no seu *Tractatus*, estabelecer uma relação entre pensamento, linguagem e mundo. É dessa perspectiva que vem à tona a sua doutrina da correspondência isomórfica da linguagem.

Desde o primeiro capítulo da *Lógica dos termos*, Ockham propõe uma definição significativamente original para o conceito de signo, que se caracteriza por sua capacidade de substituir uma coisa e de se inserir num contexto sintático. A ideia de uma inserção em um contexto sintático complementa o princípio de substituição, já que o signo, quando é pensado, invariavelmente está numa relação e, por isso, e apenas por isso, não é pensado como unidade isolada. Quando analisamos uma proposição, chegamos ao *termo*. Como pudemos perceber, ao explicitar o entendimento do lógico inglês acerca daquilo que pode ser *termo* numa proposição, é indispensável considerar também o lugar ocupado por ele e a função que ele desenvolve. Desse modo será possível tomá-lo adequadamente, ou seja, de acordo com aquilo que ele se propõe a significar.

Novamente insistimos na perspectiva de que, na discussão feita por Ockham, há uma convergência entre a noção de *termo* e de *signo*. Uma análise lógico-semântica do *termo*, destacado como signo linguístico capaz de supor por algo, está em condições de explicitar as entidades que existem enquanto realidade material e aquelas que existem enquanto realidade mental. Isso faz com que tanto lógica quanto semiótica estejam numa relação de dependência, de modo que a primeira implique na segunda. A semiótica ockhamiana, nesse sentido, se constitui como sendo um aspecto elementar da sua lógica.

O que fora explicitado até agora tem como pano de fundo a ontologia do filósofo franciscano que afirma a existência de singulares na realidade. A partir disso, o pensador se vê obrigado a considerar também os signos – sejam eles convencionais ou naturais – como realidades singulares, apesar de os signos não terem em comum qualquer aspecto essencial ou formal com os objetos que supõem. Uma chave de leitura bastante significativa é a seguinte: se existem alguns signos que substituem universalidades, então essa universalidade consiste no fato de que tal signo está no lugar de uma multiplicidade de objetos. Uma análise lógico-

semântica do *termo-signo* explicita isso claramente. Um nome universal, por exemplo “garrafa”, é, antes de tudo, uma realidade individual e não expressa, de modo algum, um objeto universal. Existe, radicalmente falando, apenas o singular e a discussão feita pelo pensador franciscano sobre lógica e filosofia da linguagem vem à tona no sentido de corroborar com a fundamentação dessa sua ontologia. Se nesta seção tratamos com a semântica do *signo*, a próxima vai nos permitir identificar e compreender, por meio de uma abordagem a respeito do contexto sintático dos *termos*, as principais subdivisões e as funções dos signos linguísticos.

2.1.1 O contexto sintático do *TERMO* na ontologia de Guilherme de Ockham

Há uma diferença entre a noção de sintaxe trabalhada por Ockham e aquela considerada pelos lógicos e filósofos da linguagem do século XIX e XX. Enquanto que para estes a sintaxe está num contexto formalista que abstrai interpretativamente de símbolos e fórmulas para lidar com as perspectivas teóricas, para aquele a sintaxe é tomada a partir do contexto de significação da linguagem corrente. Na nossa leitura, é assente essa distinção.

É possível, contudo, tratar com uma certa aproximação entre o contexto de uma sintaxe da linguagem corrente e de uma linguagem formal como nos evidencia o verbete *sintaxe* na *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, a questão é apresentada do seguinte modo: “A sintaxe de uma língua, natural ou formal, é o conjunto de regras e princípios de acordo com os quais as unidades sintáticas dessa língua se encontram concatenadas” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 704). Dois aspectos são essenciais, o signo e as relações de concatenação entre esses signos. Na seção anterior explicitação a definição de signo e suas divisões e agora vamos tratar com os aspectos da concatenação desses mesmos signos, numa proposição, a partir de suas funções gramaticais. Não podemos, todavia, tirar o foco daquilo que realmente nos interessa nessa discussão, i. é., a ontologia singular defendida por Ockham.

Nesse sentido, vamos tratar, nessa seção, com o contexto sintático do *termo* na ontologia ockhamiana. A divisão dos *termos* é melhor compreendida se temos como base orientadora dessa compreensão a função gramatical e a articulação deles dentro de uma proposição. Outrossim, a partir do estabelecimento das categorias gramaticais, as partes do discurso podem ser melhor estudadas. É válido destacar, a partir desses pressupostos, a ideia, amplamente difundida entre os medievais e acentuada pelo filósofo inglês, de lógica como ciência do discurso. Dito isso, vamos mostrar quais pontos serão tratados nesse capítulo. Quatro questões nos interessam, quais sejam: 1) os *termos* categoremáticos e sincategoremáticos; 2) os nomes

concretos e abstratos; 3) *termos* absolutos e conotativos; e 4) nomes equívocos e unívocos. Passemos, pois, ao primeiro ponto.

1) No primeiro capítulo pontuamos rapidamente acerca de alguns aspectos dos *termos* categoremáticos e sincategoremáticos. Vamos retomar aquela discussão, mas suplementando-a, no sentido de relacionar estes *termos* com os nomes concretos e abstratos. A lógica e a filosofia da linguagem dos medievais⁴⁹ – e Guilherme de Ockham está incluído nesse grupo – considera que as grandes categorias do discurso são divididas em duas partes: os categoremas e os sincategoremas. Os *termos* mentais, orais e escritos são perpassados por essa divisão a partir de suas significações, em outras palavras, tais signos só se classificam a partir dessas duas categorias se indicam um grupo específico – ou classe – de significados. Um *termo* é categoremático quando ele substitui, em uma proposição, uma realidade significada; os substantivos são as expressões que melhor representam os categoremas. E um *termo* é sincategoremático se ele não tem uma significação definida na proposição, mas está em condições de alterar ou especificar o significado de um categorema. (Cf. OCKHAM, 1999, p. 126). Nesse caso temos expressões de negação, qualificação, preposições ou conjunções. Para o pensador inglês, os sincategoremas não podem ser signos de realidades fora da mente – i. é., extramentais –, Ockham defende que o valor semântico desses *termos* se localiza exclusivamente no âmbito da linguagem. Temos, portanto, que os *termos* sincategoremáticos alteram o significado das proposições cujas quais se inserem, mas não fazem referência a realidades diferentes daquelas expressas pelos *termos* categoremáticos.

É válido destacar, pois, que podemos apontar instâncias da linguagem que são equivalentes aos sincategoremas – dos medievais – numa lógica formal contemporânea. De certo modo, podemos dizer que os conectivos sentenciais da lógica simbólica são, em certa medida, genuínos representantes dos *termos* sincategoremáticos. Os conectivos sentenciais são signos da linguagem formal que executam funções lógicas e que modificam a significação das proposições – e aqui tomamos elas como categoremas⁵⁰. Os *termos* sincategoremáticos ao exercerem a função de negação, disjunção, conjunção, implicação, bi-implicação, universalidade e particularidade são identificados – respectivamente – pelos seguintes signos:

⁴⁹ A primeira sistematização acerca dessa questão é remetida a Prisciano (500 d. C) – Priscianus Caesarienses – no texto *Institutiones grammaticae*. A base dessa discussão, e que fora adotada pelos medievais, tem como pressuposto a definição de que os sincategoremas eram as partes não declináveis do discurso. Tal definição é reconsiderada de diversos modos de forma que o sincategorema passa a ser tomado como uma unidade linguística que é significativa se ela está num contexto proposicional.

⁵⁰ O uso dos *termos* sincategoremáticos altera o valor de verdade de uma proposição, pois faz com que o categorema seja tomado de outro modo, por exemplo: A proposição “TODO animal é mamífero” é falsa, mas se alterarmos a quantificação dela, então temos um outro valor de verdade, a proposição seria disposta da seguinte maneira “ALGUM animal é mamífero”.

\neg (ou \sim), \vee , \wedge (ou $\&$), \Rightarrow (ou \supset), \Leftrightarrow , \forall , \exists ⁵¹. Essa simbolização não indica, todavia, a redução de todas as expressões sincategoremáticas, mas dá conta de expressar aqueles que ocorrem com maior frequência. Por outro lado, os *termos* categoremáticos são em maior quantidade, dado que são resultado da relação direta deles com o plano da realidade material, as coisas se apresentam a partir de uma grande quantidade, situação essa não compartilhada pelos sincategoremáticos. É por meio dos categoremáticos que se formula proposições que descrevem a realidade, i. é., proposições significativas⁵². A citação de Muralt, lá no início do primeiro capítulo, que afirma ser a lógica e a filosofia da linguagem contemporânea uma reconsideração das discussões feitas pelos medievais, nos ajuda plenamente na defesa dessa perspectiva.

2) A partir dos categoremáticos é possível, na acepção de Ockham, tratar com duas modalidades de nomes, aqueles que são abstratos – ao tratar de um objeto específico sem levá-lo em conta; por exemplo: animalidade, luminosidade, humanidade – e aqueles que são concretos – referem-se a uma propriedade no seu sujeito; exemplo: animal, luz, homem. Noutras palavras, o termo concreto denota um indivíduo e o termo abstrato, podemos dizer desse modo, denota generalidades. Os *termos* abstratos, porém, representam uma dificuldade para a ontologia explicitada pelo nominalismo ockhamiano, dado que eles representam entidades abstratas. O filósofo se empenha para resolver esse problema. No âmago dessa distinção existem dois termos técnicos latinos para explicitar nomes do primeiro e do segundo caso, quais sejam, o *id quod est* (aquilo que é) e o *id quo est* (aquilo por meio do que a coisa é)⁵³.

Nas palavras do lógico inglês temos, então, que os nomes “abstratos não supõem senão por muitas [coisas] tomadas simultaneamente e os concretos podem ser verificados por uma só” (OCKHAM, 1999, p. 145). Nesse sentido, algumas características de natureza gramatical e de

⁵¹ Susan Haack faz uma discussão bastante pertinente acerca dos conectivos sentenciais na lógica matemática e na filosofia da linguagem. Tal discussão está no capítulo 3 de *Filosofia das Lógicas*. Nesse capítulo, a filósofa apresenta aspectos teóricos do significado dos conectivos sentenciais nas lógicas clássicas, alternativas e ampliadas (Cf. HAACK, 2002, p. 57).

⁵² Em relação as proposições significativas: Essa ideia, de que somente as proposições descritivas são proposições que podem ser trabalhadas pela lógica, advém de Aristóteles. O Estagirita afirma, no seu *Organon* que “chamamos de proposição somente as que encerram verdade ou falsidade em si mesmas” (ARISTÓTELES, 2010, p.84).

⁵³ Essas duas terminologias foram acrescentadas às discussões acerca da lógica aristotélica por intermédio de Boécio. Ambos os conceitos foram assimilados integralmente por parte dos filósofos-lógicos da Idade Média. O século XIII se constitui como um momento fundamental para essa discussão, conforme nos assegura Gilson (1995), pois vai tratar do estatuto ontológico dos *termos* abstratos. No esteio dessa questão, vemos, no contexto da escolástica, que é amplamente aceita a concepção de que os conceitos abstratos são separados da matéria. A partir disso, temos uma distinção que é crucial e se localiza no âmbito de uma teoria do conhecimento: enquanto o nome concreto faz referência ao individual – particular, singular – o abstrato é um conceito que se refere ao geral – universal – formado na mente por abstração. Quando temos o nominalismo como o nosso pano de fundo, vemos a exclusão de qualquer possibilidade do universal no indivíduo, algo que não é admitido pelos realistas, que acreditam ser o indivíduo a realidade do universal individualizado.

predicação marcam a distinção entre esses *termos*. Partindo da perspectiva gramatical podemos identificar as seguintes distinções: a primeira delas é a de que termos concretos e abstratos tem o mesmo radical, mas possuem desinências, como no caso: “animal”, “animalidade”; o segundo caso se apresenta a partir da ideia de que o termo abstrato é constituído por mais sílabas do que os termos concretos, por exemplo: “humano”, “humanidade”; uma terceira – e última – distinção, ressaltada pelo filósofo, é a de que o termo concreto é, na maioria dos casos, uma expressão de adjetivação, portanto, um adjetivo e o abstrato é um substantivo, dois exemplo dessa modalidade são as expressões: “justo” e “justiça”. De uma perspectiva da predicação é possível destacar o seguinte entendimento – distintivo – por parte do pensador, se o *termo* concreto é significativo, no sentido de que ele conota algo, o *termo* abstrato correspondente não significa esse mesmo algo. Podemos dizer que há uma distinção que pode ser entendida por meio da ideia todo–parte, por exemplo: “alma” e “animado”, ou por meio da relação entre o sujeito e um acidente que recai sobre ele, “verde” e “verdade”, ou mesmo entre aquelas coisas que não são nem sujeito nem parte constituinte da outra, como no caso “Portugal” e “português”. Ora, o nominalismo de Ockham se coloca no sentido de analisar as expressões da linguagem para buscar uma resolução do problema da existência de *termos* universais realmente existentes, na medida em que fazemos usos delas.

É válido destacar que os *termos* concretos e abstratos podem ser identificados como sinônimos se, e somente se, eles pertencerem à categoria de substancialidade (animal–animalidade); à categoria de quantificação (parte–particularidade) ou se se referem à figura que nos remetem à quantidade (curvo–curvatura) e à categoria relacional (mãe–maternidade). (Cf. OCKHAM, 1999, p. 144). Nesse sentido, o filósofo franciscano determina uma exclusão definitiva que se proponha a distinguir a unidade do indivíduo a partir de seus componentes e o princípio formal que dá as condições de possibilidade para que o indivíduo seja aquilo que ele é. Tomemos como exemplo o *termo* abstrato “animalidade”. Esse *termo* faz referencia à forma concreta “animal” e está em condições de dizer tudo aquilo que é designado pelo termo “animal”, inclusive na sua forma complexa de expressão (“O homem enquanto homem”).

Outrossim é possível identificar mais dois casos em que os *termos* abstratos podem ser terminologias sinônimas: 1) aqueles nomes de forma abstrata que tem equivalência ao concreto e que tem adicionado a si um termo sincategoremático ou uma determinação adverbial (Cf. OCKHAM, 1999, p. 140) e 2) nomes que expressam realidades abstratas de aspecto coletivo e, por isso, referem-se a inúmeras coisas consideradas simultaneamente, não obstante a sua estrutura formal concreta é verificada por meio de um indivíduo. Bem, em relação a questão dos *termos* abstratos sinônimos nos parece que isso que apresentamos é o suficiente.

Uma outra questão proposta pelo filósofo, ainda no contexto da distinção entre *termos* concreto e abstrato, diz respeito ao comportamento dos termos mentais diante dessa distinção. A questão pode ser posta da seguinte maneira: Há uma distinção entre *termos* concretos e abstratos que se aplica aos *termos* mentais assim como há para as expressões vocais e gráficas? Ockham responde negativamente justificando que, embora entre os *termos* concretos e abstratos existem sinônimos, aos *termos* mentais a categoria de sinônimo não faz sentido, porquanto os *termo* que são classificados como sinônimos o são pelo fato de que são expressões correlatas a um *termo* da mente. Essa é uma discussão que não está no texto *Logica dos termos*, que estamos tratando aqui, mas no V *Quodlibet*, especificamente na questão 9 (Cf. OCKHAM, 1980, p. 513-518)⁵⁴. Ao indicá-la, queremos mostrar que essa questão não se limitou a apenas uma abordagem, por parte do lógico inglês, mas esteve presente em outros de seus textos.

Para Ockham, uma investigação que explicita as características sintáticas dos *termos* abstratos está em condições de mostrar que, embora tratem de universalidades, eles não fazem referência a entes existentes na realidade, i. é., o universal não possui um estatuto ontológico na realidade como afirmavam os realistas. A nossa abordagem mostrou exatamente isso. Nesse sentido, abre-se um caminho importante para defender e justificar radicalmente a existência apenas do singular na realidade. Na acepção de Ockham, o mundo se compõe de um conjunto de entes individuais. A sua ontologia vem à tona, e acreditamos que a ontologia wittgensteiniana está nessa mesma perspectiva, a partir do princípio metodologia da *Navalha de Ockham*, ou seja, não multiplicar os entes numa explicação. Por isso a ontologia, no contexto do nominalismo ockhamiano, é esvaziada.

3) Passemos, pois, à terceira distinção trabalhada pelo lógico, qual seja, a distinção entre *termos* absolutos – que são entendidos como expressões que significam o objeto como ele é, isso quer dizer que ele compreende um conjunto particular de coisas – e *termos* conotativos – conceitos que significam um objeto como determinativo de um outro. A perspectiva nominalista do franciscano, que se coloca no sentido de eliminar entes desnecessários da realidade e, por isso, reduz as entidades às suas substâncias particulares e às suas qualidades particulares – não admitindo a existência de entes universais fora da mente –, acentua-se mais ainda com essa abordagem.

Os *termos* absolutos, de um ponto de vista da lógica e da epistemologia, expressam um conhecimento que não está condicionado por outro. É, noutros termos, a expressão mais objetiva de um saber. Nesse sentido, um *termo* se enquadra nessa categoria quando significa a

⁵⁴ “Quaestio 9: utrum nomina distinguantur per concretum et abstractum sicut nomina vocalia”.

partir dos mesmos caracteres e sob o mesmo modo aquilo que ele significa, dado que é próprio a esse *termo* expressar um objeto de forma direta, sem que o seu significado esteja comprometido com qualquer outra coisa. Temos, pois, nessa classe de *termos*, os nomes que exprimem substâncias e qualidades.

Há um aspecto pertinente que está atrelado à ideia de conceitos absolutos, qual seja, não existe uma definição que exprima uma realidade significativa para esses nomes, diferentemente dos termos conotativos. Um *termo* absoluto só será determinado na medida em que ele aparece numa proposição. No esteio disso, o próprio autor suplementa a nossa compreensão e nos esclarece que

[Os nomes puramente absolutos], quanto ao *quid* do nome, podem, por algum modo, ser explicados por mais de uma oração significando não as mesmas coisas, segundo as suas partes, e, por isso, nenhuma delas é propriamente uma definição expressando o *quid* do nome. Por exemplo, ‘anjo’ é um nome puramente absoluto, ao menos se não for nome do ofício, mas apenas da substância. E desse nome não há uma única definição expressando o *quid* do nome, pois um explica o que esse nome significa, dizendo ‘entendo por anjo uma substância intelectual e incorruptível’; outro dizendo ‘anjo é uma substância simples, que não entra em composição com outro’. E assim um explica tão bem quanto o outro o que esse nome significa (OCKHAM, 1999, p. 147).

Os *termos* absolutos expressam a sua importância no contexto dessa discussão, na medida em que podemos perceber que eles traduzem o contato imediato – objetivo, direto – do intelecto com a coisa. Tal situação é decorrente da atividade de abstração quando esse mesmo intelecto se dirige para a realidade.

Em contraposição a essa categoria de *termos*, temos os *termos* denominados de conotativos. A questão que é mais relevante nessa definição é a de que eles significam de forma primária e de forma secundária. Sendo assim, podemos dizer que uma das características dessa classe de *termos* é a de que eles sempre são uma combinação de conceitos e expressam, além disso, significados compostos. Aparecem, pois, como *termos* conotativos, três instâncias: os *termos* concretos que significam aquilo que significa o abstrato correspondente, os *termos* relativos – expressões que indicam as partes da relação – e aqueles conceitos que expressam quantificação (Cf. OCKHAM, 1999, p. 148).

É importante destacar também que os *termos* conotativos podem aparecer, segundo Ockham, a partir de duas tipologias: 1) de alguns – se são considerados a partir de sua significação, i. é., a partir da sua suposição pessoal, então não se pode predicar a sua existência; um exemplo cabal para essa ideia é o termo “unicórnio” – e 2) de outros – diferentemente do primeiro, não é impossível a sua predicação, os termos “branco” e “verde” são exemplos genuínos desse tipo. O primeiro caso se apresenta como sendo possuidor de uma definição

nominal, que é a mais própria dele, mas que não traduz o *quid rei* – o que é a coisa. Vejamos: se tomamos o nome “unicórnio”, vemos que ele é possuidor de uma definição que exprime o que ele significa, contudo, esse nome, não exprime aquilo que esse algo é, pois ele não existe e tampouco existirá. O segundo caso, o de outros nomes conotativos – são aqueles *termos* que significam objetos diferentes ou o mesmo objeto de maneiras diferentes –, contrariamente, tem uma dupla definição: especificam o *quid rei* ou o *quid nominis* – o que é o nome.

4) Para finalizar esta seção, vamos tratar, segundo a abordagem do *Venerabilis Inceptor*, acerca dos *termos* equívocos e unívocos. Esse último aspecto, no contexto sintático da consideração dos *termos*, nos faz completar o caminho feito pelo filósofo para, por meio de uma análise lógico-semântica da linguagem, explicitar e defender a sua ontologia do singular. A distinção entre conceitos equívocos e unívocos se localiza nas realidades sígnicas da linguagem convencional (Cf. OCKHAM, 1999, p. 156). Quando falamos que um conceito é equívoco ou unívoco estamos lidando com a possibilidade de que ele faça referência a um ou mais conceitos.

Um *termo* é equívoco quando ele é grafado da mesma maneira, possui o mesmo som, mas têm significados distintos⁵⁵ – isso ocorre porque um signo (falado ou escrito) está numa relação de subordinação a mais de um conceito. Por exemplo, o *termo* “serra” é uma expressão que pode significar o objeto para serrar algo ou um conjunto de montanhas ou terreno acidentado. Não obstante tenhamos significados distintos, em ambos os casos a grafia e a pronúncia são iguais. Ockham afirma que a condição, para que um termo seja classificado como equívoco, não é apenas a multiplicidade de significados – i. é, que faça referência a muitos objetos –, se essa fosse a única condição, então todos os *termos* universais seriam *termos* equívocos, é necessário, pois, para a equivocidade do conceito, que haja unidade de signo e diversidade de conceito. Noutras palavras, temos um *termo* equívoco, suplementando a definição que fizemos no início deste parágrafo, quando apenas, e tão somente, um signo, significando mais coisas, está numa relação de subordinação a vários conceitos. O exemplo que trouxemos acima nos esclarece perfeitamente essa ideia.

Podemos destacar duas modalidades da ocorrência de *termos* equívocos, quais sejam, *a casu* – (por acaso) ou *a consilio* (de forma deliberada). Para apresentar essa questão, achamos mais interessante fazer o filósofo falar, e o inglês explicita essa distinção da seguinte maneira:

⁵⁵ Na linguística essas expressões são conhecidas, tecnicamente, como homônimas. Os capítulos 2 e 3 do texto *Filosofia da Linguagem* (Cf. 2007, p. 33-52) dos filósofos Cleverson Bastos e Kleber Candiottto apresentam uma discussão acerca do simbolismo linguístico e da ciência linguística, tal abordagem nos ajuda(ou) a compreender termos técnicos próprios da linguística e sua relação com a filosofia da linguagem.

Tal equívoco é, porém, de dois tipos: o primeiro equivoco é por acaso (*a casu*), a saber: quando a palavra falada é subordinada a mais de um conceito, e a um, como se não se subordinasse a outro, e significa um como se não significasse outro, assim como se dá com o nome ‘Sócrates’, que é imposto a mais de um homem. O outro é equivoco por deliberação (*a consilio*), quando uma palavra falada é primeiramente imposta a uma ou a mais de uma [coisa] e subordinada a um conceito único, e depois, em razão de alguma similitude do primeiro significado a algo distinto, ou por outra razão, é imposto a este outro, de tal maneira que não seria imposto a este, se não tivesse sido imposto àquele, assim como se dá com o nome ‘homem’. Com efeito, primeiramente foi imposto para significar todos os animais racionais, de tal sorte que foi imposto para significar tudo aquilo que se contém sob o conceito ‘animal racional’; depois, porém, os que usam [a linguagem], vendo similitude entre tal homem e a imagem do homem, usavam às vezes o nome ‘homem’ para tal imagem, de modo que, se o nome ‘homem’ não fosse primeiramente imposto aos homens, não o usariam, nem o imporiam para significar ou para estar por esta imagem; e, em razão disso, é dito ‘equivoco por deliberação’ (OCKHAM, 1999, p. 156-157).

O filósofo, nessa citação, explicitou integralmente a distinção que mencionamos para os *termos* equívocos. Isso, a nosso ver, é suficiente. Passemos agora para uma discussão a respeito dos *termos* unívocos. Estes termos também são conhecidos como sinonímias. Nesse quesito, Ockham admite a conceituação aristotélica, feita lá nas *Categorias* (Cf. 2010, p. 39), para esse tipo de conceito. A ideia de um conceito unívoco pode ser entendida como a ocorrência de um *termo* que é comum a muitos objetos e esses objetos são tomados a partir dessa mesma significação. Dito de outro modo, quer dizer que o aspecto de univocidade do *termo* decorre do fato de que um nome comum, sob um conceito, significa mais de um objeto, mais de uma coisa – i. é., há um *termo*, convencionalmente estabelecido, que está submetido a um conceito. O termo “humano”, por exemplo, possui uma conceituação e significa múltiplas realidades, Ana, Pedro, Carlos, Joana, Justino, entre outros. Outro exemplo é o *termo* “animal” que, sendo um conceito, recai – enquanto significação - tanto ao chimpanzé, quanto ao homem e ao cachorro ou ao peixe. O mesmo *termo* significa sem exceção tanto o objeto homem quanto o objeto cachorro (Cf. OCKHAM, 1999, p. 156-157).

Estritamente falando, na percepção do lógico franciscano, é válido destacar que uma – única – expressão nominal, instituída convencionalmente, subordinada a um só conceito e com apenas uma maneira de significar – seja de uma perspectiva lógica ou gramatical – significa aquilo que pode ser substituída. Isso implica em considerar, amplamente falando, que um nome é tomado como unívoco quando significa aquilo que ele deve substituir em razão de três elementos: uma única imposição, um só conceito e uma maneira de significar.

Com isso encerramos a discussão dessa seção acerca do contexto sintático do *termo* na ontologia ockhamiana. Apresentamos, nesse contexto, 4 aspectos tratados pelo filósofo, quais sejam, 1) os *termos* categoremáticos e sincategoremáticos; 2) os nomes concretos e abstratos; 3) *termos* absolutos e conotativos; e 4) nomes equívocos e unívocos, cada distinção nos permitiu

verificar as condições lógico-semântica estabelecidas pelo filósofo para justificar a singularidade dos entes da realidade, ainda que, supostamente, os nomes que significam esses entes estejam dizendo o contrário.

No esteio do parágrafo anterior, podemos nos colocar o seguinte questionamento: Como é possível que um *termo* que faz referência a um objeto singular possa se comportar e ser confundido com uma realidade universal dotada de existência na realidade? A discussão feita por Ockham a respeito do signo, suas divisões, sua semântica e seu contexto sintático nos permitiu entender as nuances dos *termos* e, com isso, explicitar a sua ontologia econômica, de redução dos entes da realidade. Essa concepção de mundo é organizada a partir do seu princípio metodológico conhecido como *Navalha de Ockham*, aquele que propõe não multiplicar os entes numa explicação. Tal princípio, associado a essa concepção ontológica, nos leva a afirmar que o filósofo franciscano está considerando que não se deve falar daquilo que não é possível, tal impossibilidade é derivada das limitações do próprio discurso ao tratar com a realidade e a impossibilidade desse mesmo discurso de lidar com proposições metafísicas.

2.2 A ONTOLOGIA DE LUDWIG WITTGENSTEIN NO CONTEXTO DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*: UMA ANÁLISE LÓGICO-SEMÂNTICA DA *PROPOSIÇÃO*

O curso do principal argumento do *Tractatus* se caracteriza por uma discussão acerca da linguagem, do mundo e da relação entre esses dois domínios. Os demais tópicos são corolários, de algum modo ou de outro, dessa perspectiva. É importante nos situarmos nas linhas gerais do texto para que estejamos em condições de perscrutar o nosso problema, que é a ontologia *tractariana*. Desse modo, o nosso objetivo é o de explicitar que a ontologia wittgensteiniana, expresso nessa obra, é indispensável para pensarmos duas ideias: 1) identificar os tipos de coisas que existem no mundo é evocar uma concepção de linguagem que dê conta de lidar com tais coisas e 2) a ontologia *tractariana* é *econômica*, no sentido de que prevê uma realidade com poucas entidades, e, por isso, a nosso ver, está inserida no contexto do projeto ockhamiano da *não multiplicação dos entes numa explicação*, projeto esse tomado como a expressão de uma metodologia de trabalho.

É importante salientar, porém, que o modo como Wittgenstein entende o mundo é distinto daquele proposto por Ockham. Se para o primeiro o mundo é a “totalidade dos fatos” (TLP, 1.1), para o segundo o mundo é um conjunto de coisas. Esse é um argumento que precisamos ter bastante clareza, uma vez que, a nossa interpretação, está vinculando a tese do silêncio, derivada da doutrina lógica do filósofo austríaco, à tese do *Princípio de Ockham* a

partir de uma perspectiva metodológica que surge de uma conjuntura do trabalho de ambos os filósofos – ao lidar com problemas de lógica e de linguagem – e não de uma identidade essencial de suas doutrinas.

Na segunda parte do capítulo anterior trouxemos argumentos que, tecnicamente, nos permite tomar a filosofia analítica – especificamente a partir de seus fundadores Frege e Russell – como um movimento que, de algum modo, assimilou os pressupostos metodológicos da *Navalha de Ockham*. Indicamos alguns filósofos e historiadores da filosofia que, junto conosco, assumem essa perspectiva. A nossa intenção, em retomar isso, é a de explicitar um aspecto que vem à tona e é bastante interessante, qual seja, com Frege e Russell podemos identificar os aspectos paradigmáticos daquilo que podemos chamar de *método* analítico⁵⁶, e com Wittgenstein vemos a aplicação desse método às coisas como pressuposto de uma visão filosófica integral.

Ora, é inegável o fato de que o *Tractatus* é uma obra que tem a lógica como discussão nuclear, um texto que discute a relação entre linguagem e mundo provocado pelas teses expressas pelas filosofias fregeanas e russelianas. É inegável também, conforme os intérpretes Allan Janik e Stephen Toulmin, no texto *Wittgenstein's Vienna*, que a filosofia *tractariana* surge de preocupações intimamente ligadas às questões espirituais da Viena do século XIX e XX (Cf. 1973), mas este aspecto, e apenas este, não nos interessa na investigação que estamos seguindo. Há, portanto, na ótica de ambos, a possibilidade de uma leitura do *Tractatus* a partir da ética e a partir da lógica. Essa última é, pois, na leitura que estamos fazendo, a proposição interpretativa de Janik e Toulmin mais pertinente, porquanto eles consideram que há, no texto *tractariano*, o pressuposto de métodos lógicos de um lado e de outro os problemas filosóficos (Cf. JANIK; TOULMIN, 1973, p. 13-32). Nós vemos que uma das implicações mais importantes desse argumento é o de que, o filósofo vienense, tomou para si e tocou adiante os métodos de Frege e Russell, métodos esses consolidados a partir dos pressupostos do *Princípio de Ockham*. E, até o presente momento, estamos convencidos de que o *Tractatus* está situado no contexto desse *Princípio*; as duas referências a Ockham e ao seu princípio (TLP, 3.328; TLP, 5. 47321) não podem ser mero enfeite ou alguma tentativa de mostrar certa erudição filosófica por parte de Wittgenstein.

Antes de adentrarmos nos aspectos essenciais da ontologia *tractariana* é indispensável considerarmos um elemento bastante significativo da filosofia presente nesse texto que é a

⁵⁶ Admitimos, em consonância com ZILLES (2016) e D'AGODSTINI (1997), que a filosofia analítica é um método de trabalho filosófico, no panorama das filosofias desenvolvidas no século XX, que se coloca em oposição às correntes da filosofia continental, em especial a fenomenologia.

perspectiva de que a proposição é uma imagem do mundo, por isso, vamos expô-la como uma forma de nos introduzirmos na concepção de mundo wittgensteiniana. O mais inusitado é que, de um ponto de vista da estrutura do texto, as teses sobre o mundo, não obstante dependam das teses sobre a linguagem, antecedem essas. No sentido desses apontamentos, William Child, em seu comentário sobre a filosofia do primeiro Wittgenstein, aponta que:

Uma proposição [...] é uma imagem da realidade. O tipo mais básico de proposição – uma proposição elementar – é composto inteiramente de nomes, cada um dos quais está por um objeto simples. O fato de que os nomes são dispostos na forma particular em que são representa que os objetos correspondentes estão dispostos da mesma maneira. Essa é a intuição motora por detrás da teoria pictórica da linguagem do *Tractatus* – uma teoria que foi projetada para explicar de que modo as proposições funcionam: enfatizando a diferença fundamental entre proposições e nomes e evitando os problemas que Wittgenstein viu na teoria do significado de Russell. Wittgenstein diz muito pouco sobre como a correlação entre nomes e objetos é realmente estabelecida ou mantida. Contudo, parece claro que ele concebe a relação de uma maneira “de-cima-para-baixo”, e não de uma maneira “de-baixo-para-cima”: não começamos por estarmos familiarizados com objetos e, depois, por dar-lhes nomes; antes, temos conhecimento de objetos ao apreender uma linguagem que contém nomes para eles (CHILD, 2013, p. 61)

A linguagem é constituída de proposições que representam o mundo, isso quer dizer que a linguagem é capaz de explicitar imagetivamente o mundo, os seus componentes. Sendo assim, as proposições da linguagem não passam de uma espécie de imagem do mundo. Wittgenstein acredita – no sentido da epígrafe que fizemos no início deste capítulo – que uma inspeção da linguagem está em condições de identificar os tipos de entidades que realmente existem no mundo, dado que a linguagem só pode lidar com coisas que existem de fato. Essa é, como vimos na seção anterior, uma perspectiva de trabalho assumida por Guilherme de Ockham – um genuíno predecessor do método de análise lógica da linguagem, no contexto do medievo. Frege e Russell também assumiram essa postura e o trabalho de ambos se fundamenta nesse pressuposto analítico. Nos três⁵⁷ casos vemos algo em comum, qual seja, uma ontologia reduzida, uma realidade com poucos entes.

É, pois, na lógica e na filosofia da linguagem de Frege e Russell que vemos, minudentemente falando, a ideia de que as proposições moleculares da linguagem devem se constituir como o objeto de uma análise. Esse trabalho analítico, intermediado pela ferramenta do simbolismo lógico, vai reduzir as proposições moleculares (ou complexas) a proposições elementares (ou elementares). Uma proposição elementar, por sua vez, ao ser analisada, é identificada a partir da conexão de dois elementos, nesse caso há a preponderância de

⁵⁷ Aqui nos referimos a Ockham, Russel e Wittgenstein. Excluímos Frege pelo fato de que não vemos nesse pensador uma discussão ontológica robusta. De acordo com Dummet (1973), há uma série de questões acerca da ontologia fregeana que não foram encerradas pelo próprio filósofo.

predicados de dois lugares, ou, na sua expressão técnica, predicado diádico. A proposição elementar do tipo “A é maior do que C” é a representação imagética – um quadro – de uma situação possível, ou seja, de um estado de coisas (*Sachverhalt*) que se coloca no âmbito da possibilidade da subsistência. A definição de mundo, da maneira como é posta na abertura do *Tractatus*, indica que ele é o conjunto dos fatos elementares, dos “estados de coisas”, que são, de um ponto de vista correspondencial, as proposições elementares. Suplementando essa ideia Lacoste diz que “nem as proposições nem os fatos que correspondem a elas são, no entanto, literalmente, “elementares”; a correspondência que se pode estabelecer entre elas e eles baseia-se até numa maneira comum de ordenar os elementos” (LACOSTE, 1992, p. 35).

Na doutrina semântica fregeana os nomes e as frases são portadores de um sentido e de uma referência simultaneamente, em Wittgenstein, quando se fala de referência de uma proposição, é necessário que subsista – ou não – um fato que corresponda a ela para torná-la verdadeira – ou falsa. O sentido de uma proposição, todavia, pode ser compreendido antes da identificação de sua verdade ou falsidade, i. é., sem conhecer a sua referência. Uma proposição legítima se apresenta, efetivamente, como possuidora de dois polos, dado que, por definição, ela pode ser ou 1) verdade [V] ou 2) falsidade [F]. Nesse sentido, na acepção wittgensteiniana, para determinar se a proposição é ou [V] ou [F], é indispensável uma comparação dela com a realidade. Essa comparação, contudo, só obterá êxito se, e somente se, os elementos da proposição forem combinados numa relação possível. Ora, os elementos presentes na proposição isoladamente nada dizem. Alguém pronuncia as seguintes palavras “Brasil”, “Argentina” e “Chile”, mas essa pessoa só começará a dizer algo, de fato, quando ela combinar essas expressões numa proposição de modo que se produza uma relação com sentido, por exemplo: “A Argentina é um país que está entre o Brasil e o Chile”. Disso se segue que uma proposição só é verdadeira quando ela se refere a um estado de coisas real, contudo ela só poderá se referir se ela possuir um sentido, ou seja, se ela for a imagem de um estado de coisas possível, se ela for uma articulação possível de coisas.

Essa discussão está situada no contexto da concepção de verdade enquanto correspondência. Susan HAACK explicita essa perspectiva com bastante acuidade – lá em *Filosofia das Lógicas* – e afirma o seguinte: “as teorias da *correspondência* entendem que a verdade de uma proposição consiste não em suas relações com outras proposições, mas em sua relação com o mundo, sua correspondência com os fatos” (2002, p. 127), e a filósofa completa que “teorias desse tipo foram sustentadas tanto por Russell (1918) quanto por Wittgenstein (1922), durante o período de sua adesão ao atomismo lógico” (2002, p. 127). Essa concepção se apresenta como um modelo alternativo àquela teoria da verdade – amplamente admitida entre

os filósofos medievais – enquanto adequação da coisa e do intelecto (*adaequatio rei et intellectus*). É importante destacar que, embora a doutrina da adequação tenha sido abandonada, o aspecto da comparação com o mundo fora preservado na concepção correspondencial, todavia, a verdade ou a falsidade de uma proposição, no âmbito da filosofia *tractariana*, só pode se estabelecer se a proposição for possuidora de um sentido, que é proporcionado pela forma lógica. O sentido de uma proposição é anterior a qualquer comparação dela com a realidade, dado que o sentido depende de uma combinação possível de nomes num enunciado. Por exemplo, quando ligamos pontos em um mapa, indicando um caminho possível a ser percorrido entre cidades, para alcançar um destino, estamos, esquematicamente, representando uma situação possível e, do mesmo modo, uma proposição articula elementos de acordo com uma condição estrutural que pode corresponder ou não a uma combinação de objetos no mundo.

A partir desses elementos é possível afirmar que concepção a wittgensteiniana de proposição é, pois, definida como a imagem da realidade. O filósofo, ao estabelecer essa definição, pode apresentar os casos em que as proposições não tratam com representações da realidade – ou em quais casos nos deparamos as pseudoproposições. Essas proposições, segundo o pensador austríaco, aparecem na lógica (TLP, 6.1), na filosofia (TLP, 6.5), na matemática (TLP, 6.2), na ética e na estética (TLP, 6.421) e nos juízos *a priori* das ciências naturais (TLP, 6.3). Tudo isso se compõe de pseudoproposições e duas características são assinaladas por Wittgenstein: elas não podem ser candidatas à verdade ou à falsidade e elas são desprovidas de sentido.

É interessante perceber que, na aceção do autor do *Tractatus*, uma proposição que jamais admite o valor de verdade da falsidade, independentemente da situação do mundo, como é o caso das proposições da lógica, não são proposições legítimas. Isso é, de certo modo, um paradoxo, por quê? Vamos explicar: as proposições da lógica são tautologias⁵⁸, i. é, são proposições que, etimologicamente falando, sempre dizem a mesma coisa, mas isso significa que elas nada dizem acerca do mundo, pois não informam nada a respeito da realidade. Se temos a tautologia “chove ou não chove”, ela é verdadeira, independentemente da situação do céu. Contudo essa idiossincrática fórmula da tautologia não pode fazer com que o papel da lógica seja dissimulado em Wittgenstein na definição do que a linguagem pode dizer. Efetivamente, as proposições da lógica, enquanto tautologias, estabelecem as condições de possibilidade da linguagem e, portanto, as condições estruturais da própria linguagem. Nesse sentido, a lógica

⁵⁸ Bertrand Russell reconhece, no capítulo 18 do texto *Introdução à Filosofia Matemática*, que Wittgenstein, com o *Tractatus*, tratou com bastante pertinência o tema da tautologia e suas discussões trouxeram uma nova compreensão acerca desse conceito para a matemática e a lógica (Cf. RUSSELL, 2007, p. 242).

determina aquilo que pode ser dito acerca do mundo, bem como a sua estrutura, indica o espectro de coisas que são possíveis de serem ditas e, por isso, o âmbito cujo qual se inscrevem os fatos do mundo. Não é de todo errado afirmar que a lógica, no contexto do *Tractatus*, seria uma espécie de *navalha* que, depois de *riscar* algo, elimina, com seu corte, estruturas que são desnecessárias nesse algo.

Além disso, a lógica pode ser, então, comparada às regras do jogo de xadrez, dado que essas regras estabelecem as possíveis movimentações dos peões, dos bispos, das torres e, por isso, suas possíveis posições e, simultaneamente, essas regras definem as possíveis posições dessas peças e nos proíbe de pensar numa partida de xadrez sem o rei ou a rainha. Não seria de todo errado afirmar que as tautologias são evidentes, uma vez que elas mostram o que são, não obstante, o austríaco salienta, em oposição a Russell, que as proposições axiomáticas não se colocam como proposições mais evidentes que as proposições da lógica e a estrutura demonstrativa – de modo algum baseadas em princípios – é o instrumento por meio do qual é possível colocar em evidência a característica fundamental das proposições da lógica, qual seja, o caráter tautológico delas.

Disso se segue um aspecto crucial do texto e que nos permite tomar dois caminhos interpretativos: o primeiro pensa o *Tractatus* a partir de seu pressuposto metodológico e, com isso, nos situamos no âmbito da lógica e o segundo toma a obra a partir dos problemas filosóficos, que traz à tona a perspectiva ética da filosofia *tractariana*. No interior dessa dupla interpretação reside uma distinção que, a nosso ver, o pensador seguiu durante todo o texto. Ora, se de um lado temos que as chamadas pseudoproposições da lógica e da matemática são proposições que se constituem, na acepção de Wittgenstein, como método de lógica (Cf. TLP, 6.2) de outro vemos que, – embora sejam pseudoproposições –, as proposições da ética, da filosofia e da estética não gozam do mesmo estatuto das proposições da lógica, porquanto essas são fundadas numa incompreensão entre a forma gramatical das expressões e a forma lógica.

O *Tractatus* é um texto que lida com as proposições das ciências da natureza, com a maneira como elas declaram coisas acerca do mundo, noutras termos, podemos afirmar que a obra estabelece as condições de possibilidade das proposições veiculadas pelas ciências da natureza. A ontologia presente nessa obra se coloca, pois, no sentido de identificar os tipos de entidades que subsistem – e que as ciências da natureza lidam – e quais tipos de entidades devem ser eliminadas do discurso, quais tipos de entes aparecem de maneira desnecessária e supérflua. A ontologia *tractariana*, nesse sentido, e é a leitura que estamos fazendo, é econômica. Esse é um dado importante, especialmente se temos em nosso horizonte de trabalho a percepção de que Ockham é o fundador da ciência moderna. Por isso é uma importante

conexão entre o pensador inglês e o pensador austríaco, uma vez que o *Tractatus* é uma espécie de *mapa* da ciência moderna, mas elaborado a partir do simbolismo lógico desenvolvido a partir do século XIX.

Certamente a influência que Wittgenstein recebeu ao ler Schopenhauer, (os Evangelhos de) Tolstói, Dostoiévski e Kierkegaard, como nos assegura Marjorie Perloff, no primeiro capítulo do livro *A escada de Wittgenstein* (Cf. 2008, p. 55), tenha feito com que o pensador acreditasse na tese de que, ao estabelecer as condições de possibilidade daquilo que pode ser dito a partir das proposições das ciências naturais e, a partir disso, impor um silêncio à discussão metafísica, a questão acerca do sentido da vida estaria preservada, dado que, na ótica do filósofo de Viena, essa discussão não deveria competir a uma discussão teórica. Essa é uma perspectiva que se situa no contexto da interpretação ética do *Tractatus*. Para nós o caminho não é esse. A tese do silêncio, explicitada na proposição 7, é uma condenação da metafísica, uma perspectiva metodológica que orienta o seu trabalho de esclarecimento lógico da linguagem, uma perspectiva que se inspira no pressuposto metodológico do nominalismo de Ockham que propõe *eliminar os entes desnecessários numa explicação*. Esse é, sem dúvida alguma, um espírito positivista do texto e que vai contribuir decisivamente para o desenvolvimento da filosofia elaborada pelos pensadores do Círculo de Viena – empirismo lógico ou neopositivismo.

A partir desses pressupostos, Wittgenstein considera que a filosofia não se constitui como uma doutrina, um sistema teórico que se articula a partir de conceitos e que trata com as questões tradicionais do pensamento ocidental europeu, mas como uma atividade que tem como escopo o esclarecimento lógico do pensamento (Cf. TLP, 4.112). Para tanto, uma análise lógica da linguagem se faz necessária – no exato sentido da perspectiva ockhamiana, uma vez que o pensador inglês propôs um programa de análise lógica da linguagem para tratar com questões controversas. Tendo isso como perspectiva, podemos afirmar, em consonância com o filósofo, que o trabalho da filosofia consiste, pois, em estabelecer rigorosamente os limites do pensamento que, sem isso, é vago, obscuro, turvo. Porém, um aspecto bastante significativo decorre dessa compreensão, qual seja, a atividade de esclarecimento não é ininterrupta, ela é temporária, pois as proposições *tractarianas* – destinadas ao trabalho de elucidação – estão condenadas ao desaparecimento; ora, compreender as proposições do *Tractatus* é reconhecê-las como contrassenso e, por isso, como proposições sem sentido. A seguinte imagem traduz – suficientemente – essa ideia de “filosofia”: ela é semelhante “a um ácido que tivesse a propriedade de fazer surgir as pseudoproposições, de eliminar impurezas e, finalmente, de se dissolver a si próprio, deixando apenas o espelho polido das proposições que proporcionam a

imagem do mundo” (LACOSTE, 1992, p. 37). A filosofia é uma atividade que, ao final, elimina a si própria. Seria essa uma genuína releitura da *Navalha de Ockham*? A nosso ver, sim, e começar por explicitar a ontologia de Wittgenstein, presente na obra da sua primeira fase, nos ajuda a estabelecer as condições para justificar a nossa perspectiva, uma vez que a sua ontologia não comporta entes desnecessários, ou melhor, entes que não são portadores de um sentido e de uma referência. Uma análise lógica da linguagem – na exata perspectiva da epígrafe que abre este capítulo e que cita a proposição 5.4711, do *Tractatus* – é capaz de explicitar as categorias essenciais do mundo.

A seguinte citação, de Arley Moreno, suplementa, significativamente, a perspectiva que estamos discutindo acerca da ontologia *tractariana* e, a nosso ver, corrobora com o argumento que estamos construindo, que afirma ser a ontologia, presente nessa obra, *econômica*. Na nossa leitura, ela se constitui tendo como inspiração o pressuposto metodológico da *Navalha de Ockham*. Vejamos o que o intérprete nos diz:

Ora, quando Wittgenstein define a noção de mundo, ele está se referindo a todos e quaisquer mundos particulares em que ocorrem apenas aqueles fatos que são logicamente possíveis; é o conjunto desses mundos particulares que encontramos no primeiro aforismo do *Tractatus*.

Notemos, nesse ponto, que a **noção de mundo** [grifo nosso] não determina um mundo particular possível, mas é apenas um **esquema de mundo: todo e qualquer mundo de que se possa falar** [grifo nosso] e, assim, pensar, deve prescrever as características desse esquema. E assim também, encontraremos, durante toda a exposição ontológica e durante toda a análise da linguagem no *Tractatus*, o esforço para caracterizar esquemas **vazios de seres** [grifo nosso] e de estruturas da linguagem. É por essa razão que, no que concerne à ontologia do *Tractatus*, não devemos interpretá-la segundo os mesmos parâmetros da filosofia tradicional [europeia]: não se trata de entidades irreduzíveis e essenciais, de substâncias que são colocadas, mas de *modelos*, ou, [...], de *esquemas* de seres, isto é, de formas puramente lógicas sem qualquer conteúdo – padrão de referência, como puros pontos geométricos sem dimensão, que não caracterizam seres mas permitem caracterizar *formas* de seres. Seria estranho, [...], que um filósofo tão avesso à metafísica, crítico ferrenho das tradicionais questões filosóficas acerca do ser, do espírito, da essência etc., batalhador incansável na tarefa de caracterizar a prática filosófica salutar como sendo o exercício contínuo de uma crítica da linguagem que mostre residir no uso confuso das palavras o cerne dessas tradicionais questões, seria estranho, então, que um tal filósofo propusesse na abertura de seu livro uma ontologia velha de tantos séculos (MORENO, 2000, p. 21).

O mundo, na acepção wittgensteiniana, é composto – substancialmente – de coisas estáveis e simples. Se por um lado temos isso, por outro temos que essas coisas se combinam e formam, a partir de condições lógicas, estruturas mutáveis e instáveis denominadas pelo filósofo de estados de coisas. As coisas são instâncias deduzidas dos estados de coisas e elas são responsáveis pela determinação do valor de verdade das proposições. De certa maneira, o objeto é a estrutura que assume a responsabilidade de prover a estabilidade do mundo e, à vista disso, o objeto viabiliza qualquer discurso a respeito desse mesmo mundo. As ciências da

natureza reivindicam, pois, a existência dele. Há, portanto, no *Tractatus*, uma ontologia que é percebida a partir de duas características: as coisas são uma categoria necessária, mas essa categoria só se deduz do estado de coisas, e as coisas são explicitadas a partir da capacidade relacional delas. Ora, segundo Wittgenstein, as categorias estruturais do mundo são: o fato, os estados de coisas e as coisas.

2.2.1 Fato, Estado de Coisas, Objetos ⇔ Proposição, Proposição elementar, Nomes

No pensamento do primeiro Wittgenstein o acesso ao mundo se dá por meio dos fatos. Isso quer dizer, estritamente falando, que só é possível pensar e expressar o mundo a partir da categoria fato. O objetivo do filósofo ao tratar com as categorias estruturais do mundo é o de responder como é possível que as proposições representem os fatos, noutros termos, como é possível falar do mundo – e é possível perceber, pois, que a ontologia wittgensteiniana se constitui como uma ontologia que considera poucos entes, ou, na interpretação que estamos fazendo, uma ontologia *econômica*.

No esteio do objetivo que apontamos acima vemos um trabalho de análise da articulação interna do mundo e da linguagem para explicitar o que é comum a ambas as esferas e que se constitui como a condição de possibilidade da relação representacional desempenhada pela linguagem. Ao mesmo tempo em que esse trabalho de análise da linguagem explicita esse aspecto comum a ambas as esferas e que permite essa relação de correspondência entre mundo e linguagem vemos a estrutura do mundo vindo à tona. Essa é uma postura que Wittgenstein herda de Frege e faz com que, o filósofo do *Tractatus*, assuma a posição de considerar que o acesso ao mundo se dá por meio da linguagem e o ponto de partida pode ser tomado a partir de dois aspectos, quais sejam: 1) a linguagem é possuidora de uma propriedade lógica (e, por isso, da ordem da sintaxe) que projeta no mundo uma estrutura e 2) a linguagem possui uma propriedade semântica que possibilita a conexão de cada elemento que compõe a proposição – os nomes – à estrutura projetada sobre o mundo. Temos, com isso, o seguinte esquema proposto por Anthony Grayling (2002, p. 47):

Linguagem ⇔ **Mundo**

Proposições ⇔ Fatos

Proposições ⇔ Estados de

elementares coisas

Nomes ⇔ Coisas

Ora, quando o austríaco inicia o processo de análise, da perspectiva do mundo, e, digamos assim, questiona-se acerca da estrutura de um fato, ele vislumbra como resposta a ideia de que é uma combinação de objetos. Mas isso não se dá de qualquer modo. Esse processo de combinação é dado não a partir de uma aleatoriedade, mas segundo a propriedade de combinação de cada objeto. Cada objeto possui uma inscrição em sua forma que estabelece o conjunto de combinações que ele pode estabelecer com outros objetos. Há uma implicação bastante significativa que se desdobra dessa tese, qual seja, se se faz uma exaustiva descrição das propriedades de cada objeto, então se é levado ao conjunto de todos os estados de coisas possíveis. Contudo, no *Tractatus*, não é possível descrever a propriedade do objeto, porquanto a sua característica fundamental é a simplicidade. Na acepção do autor só é possível explicitar descrições de estruturas complexas. Isso quer dizer, então, que o objeto, que é simples, obriga-nos a um não falar sobre ele, obriga-nos a um silêncio a respeito dele. Uma descrição de todas as estruturas complexas ao mesmo tempo em que descreve o mundo estabelece o limite acerca daquilo que pode ser dito sobre ele. É aí que a análise da linguagem se coloca – por meio do simbolismo lógico – como um instrumento eficiente para o trabalho desenvolvido no *Tractatus*.

No sentido disso tudo que expusemos acima uma consideração de Pierre Hadot no seu texto *Wittgenstein e os limites da linguagem* nos parece indispensável, ele diz o seguinte: “o simbolismo lógico de Wittgenstein tenderá, por conseguinte, a **eliminar tudo** [grifo nosso] que não representa nada; tenderá a representar com signos unicamente objeto” (HADOT, 2014, p. 52). A nosso ver o comentador francês segue uma interpretação muito próxima da nossa e, não obstante isso, não desenvolve a tese, há uma passagem, nesse mesmo texto, que deixa entrever a ideia de que ele também está convencido de que o projeto da filosofia *tractatiana* se constitui a partir do *Princípio de Ockham* (Cf. HADOT, 2014, p. 51). Vamos retomar essa questão no próximo capítulo.

Voltemos à questão do objeto. Na perspectiva wittgensteiniana o objeto é simples. Isso, segundo o pensador austríaco, é uma condição necessária para que seja possível prover uma explicação que justifique as razões por meio das quais o sentido das proposições da linguagem não esteja em dependência dos fatos que efetivamente ocorrem. Nesse caso, é possível, pois, admitir a existência de proposições significativas que não representam fatos que ocorrem – por exemplo: a situação é “não está nublado” e alguém afirma “Está nublado” – ou proposições que se referem a entidades que nunca existiriam ou que deixaram de existir – e é possível ver isso a partir dos seguintes exemplos: “o ciclope possui um olho” e “O filósofo Aristóteles tem uma cicatriz”. Disso se segue que só se pode admitir e compreender a existência de proposições com sentido, mesmo que não persista qualquer fato correspondente, se se assume a postura de que

existem elementos simples que constituem as bases do sentido. Ora, vemos, pois, que a linguagem é apoiada no mundo e se não houvesse esse sustentáculo, as proposições seriam destituídas de sentido, dado que, o fundamento – estável e fixo – da linguagem é fornecido pelo mundo.

Essas considerações levam o filósofo do *Tractatus* a nos assegurar que existe um elemento fixo que é comum tanto à linguagem quanto ao mundo. Uma das características mais importantes desse elemento fixo é a de que ele não é da ordem da empiria, mas é tomado como uma estrutura puramente formal, estritamente falando ele é entendido como um conjunto de propriedades que não podem ser descritas e que fazem parte dos objetos; tecnicamente isso se refere, na ótica do filósofo, à forma dos objetos. A partir disso dois aspectos tornam-se evidentes, quais sejam, de um lado há as estruturas que correspondem à multiplicidade e à variabilidade dos fatos e de outro há a forma dos objetos tomada por Wittgenstein como estável, fixa e que será denominada por ele como a substância do mundo. Emerge, então, um dos elementos mais significativos de toda a consideração da linguagem na filosofia *tractariana*: a aceção wittgensteiniana de substância é o aparato que baliza e está indispensavelmente ativo no funcionamento da linguagem (Cf. SLUGA, 2011, p. 22). Com isso, a linguagem, na filosofia do chamado primeiro Wittgenstein, só se refere ao mundo e apenas a ele, não há espaço, portanto, para entes que extrapolam o domínio do fato. Se o pensador austríaco insiste tanto sobre os limites da linguagem, é porque quer deixar entrever esse o aspecto de uma realidade menos *inchada*. É a partir desses elementos que vem à tona a sua ontologia.

O pressuposto da sua ontologia pode ser entendido como formal, dado que, como é possível notar nas linhas anteriores, ela se fundamenta na proposição e é organizada pela forma lógica que também faz parte da realidade. Essa é a tese russeliana do atomismo lógico e é a marca mais significativa da ontologia *tractariana*. Há um aspecto bastante pertinente aqui, qual seja, no capítulo anterior vimos com Lacoste a interpretação de que o atomismo do Bertrand Russell acompanhava o programa metodológico do nominalismo de Ockham – que postulava *uma não multiplicação dos entes numa explicação* –, sendo assim acreditamos que tal programa tenha sido assimilado pelo jovem Wittgenstein, no seu *Tractatus*, de que modo que a sua filosofia tenha sido elaborada nesse contexto.

É importante ainda destacar que a centralidade do texto orbita a ideia de eliminar os equívocos que a tradição filosófica criou quando do mau emprego da linguagem advindo da incompreensão da sua lógica. A metafísica, com os seus problemas – e a metafísica é para muitos filósofos o único âmbito realmente filosófico –, é um emprego equivocado da linguagem. Nesse sentido, o trabalho wittgensteiniano é o de propor uma correção tanto da

sintaxe quanto da semântica buscando uma readequação do arcabouço ontológico e que promove uma reconsideração da relação entre o âmbito da linguagem e da realidade, tal empreendimento se consolida a partir de um programa – metodológico – de análise lógica da linguagem, ou, simplesmente, a partir de um programa de crítica da linguagem⁵⁹.

A ontologia *tractariana* vem à tona a partir da aplicação desse método e é explicitada por Wittgenstein no início do texto – no conjunto das proposições 1 e 2. Curiosamente, não obstante seus pressupostos ontológicos estejam nos primeiros momentos do texto, ele surge quando da aplicação do método de análise. Esse método exprime um mundo reduzido de entes (supérfluos) e, como consequência, uma linguagem que tem limites muitos precisos para lidar com os entes do mundo. A linguagem só lida com proposições que declaram algo sobre a realidade. A linguagem não pode, pois, extrapolar os limites do dizível e isso faz com que a filosofia do primeiro Wittgenstein se constitua no âmbito do nominalismo ockhamiano, dado que a proposta desse é o de *não multiplicar os entes numa explicação*, contudo, o argumento wittgensteiniano o encaminha para a tese do silêncio (Cf. TLP, 7).

Dito tudo isso, vejamos, antes de discuti-las, as principais teses acerca da estrutura do mundo. O esquema do início da seção anterior (**Linguagem ⇔ Mundo**) é o melhor indício para pautar a questão. Ora, os principais elementos são os fatos que são compostos de estados de coisas que, por sua vez, são compostos de coisas. Eis o que o filósofo apresenta:

- 1 O mundo é tudo que é o caso.
- 1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.
- 2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.
- 2.01 O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas).
- 2.02 O objeto é simples (TLP).

⁵⁹ É indispensável, a nosso ver, apontar e esclarecer que há a confluência de duas tradições da filosofia ocidental europeia no pensamento do *Tractatus*: a tradição crítica e a tradição lógica. Para tanto, recorremos a um texto que é uma introdução ao pensamento do austríaco, mas que trata da questão com bastante acuidade. Está posto da seguinte maneira: O *Tractatus* “é uma obra singular na história da filosofia ocidental [europeia], dado que ele constitui a versão mais bem-elaborada da confluência de duas das mais significativas tradições filosóficas ocidentais [europeia]: a tradição crítica e a tradição lógica. A tradição lógica se caracteriza por situar no centro de sua reflexão filosófica o tema da estrutura lógico-linguística dos discursos sobre a realidade, e tem seu auge no surgimento da lógica simbólica moderna e da análise lógica das proposições, cujos desdobramentos marcam uma evolução radical no desenvolvimento teórico dessa tradição. Já a tradição crítica se caracteriza pela investigação da natureza dos instrumentos do conhecimento, com o fim de avaliar se é legítima a possibilidade da pretensão filosófica de conhecer seus objetos mais significativos, tais como: o necessário, a totalidade, o absoluto, o universal etc. [...] Tendo as suas raízes fundadas nesses dois terrenos filosóficos, o *Tractatus*, portanto, se utiliza dos resultados obtidos do projeto lógico moderno, contidos e herdados, sobretudo, das pesquisas filosóficas que desde a metade do século XIX vinham sendo foco das investigações intelectuais de Gottlob Frege e Bertrand Russell, e, por outro lado, também se apropria dos postulados teóricos do criticismo kantiano e os incorpora à análise lógico-linguística das proposições, realizada a partir dessa nova forma de conceber a lógica” (ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 27-28).

Com essas proposições vemos os elementos básicos que configuram a concepção de mundo do pensador austríaco. Outrossim o aspecto que gerencia a relação entre esses elementos básicos também é disposto por Wittgenstein e é indicado da seguinte maneira:

- 2.0271 O objeto é o fixo, subsistente; a configuração é o variável, instável.
- 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.
- 2.06 A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.) (TLP).

Passemos, agora, a um comentário específico dessas categorias estruturais. Chamamos a atenção para a tese que abre o texto ao asseverar que o mundo é tudo aquilo que é. Em consonância com essa declaração inicial o filósofo nos assegura, posteriormente, que o mundo é integralmente representado pelas proposições da linguagem – dado que elas estão em condições de promover essa representação – e que às proposições pode-se atribuir dois valores de verdade: verdadeiro – se representam o que é o caso – ou falso – se não representam o que é o caso; nesse sentido é possível destacar, como implicação, que o mundo é tudo o que é representado pela totalidade das proposições que possuem o valor de verdade *verdadeiro*. Aqui está uma importante chave de leitura, qual seja, a de que a perspectiva que essa concepção carrega é elementar para que o filósofo do *Tractatus* dê encaminhamentos para afirmar com segurança o que pode ser dito de forma legítima e os supérfluos que devem ser evitados, eliminados, ou, em termos wittgensteinianos, o que não pode ser dito legitimamente. Este é o encaminhamento – que se constitui como objetivo – que Wittgenstein vai consolidar com o seu trabalho enquanto conclusão. A partir desses elementos, é possível notar que o interesse central do filósofo – explicitado pelo projeto de *dizer apenas o que é possível* – está presente na sua obra desde a primeira proposição.

As proposições 1 e 2, com seus corolários, explicitam as propriedades essenciais da realidade, isso quer dizer que o conjunto desses enunciados indicam os elementos que compõem a essência do mundo. Tais afirmações acerca dos fundamentos do mundo passam a fazer sentido na medida em que se prossegue com a leitura do texto e se entende os aspectos relativos aos fundamentos da linguagem significativa. Curiosamente (parece que) o filósofo aponta para a ideia de que as propriedades atribuídas por essas proposições ao mundo é uma reflexão dos elementos essenciais da linguagem, por essa razão é possível inferir que há uma relação que articula uma genuína correspondência entre os dois âmbitos.

Com efeito, a noção de fato assume, pois, a partir das proposições 1, 1.1 e 1.11, uma efetiva centralidade na constituição do conceito de mundo, porquanto essa noção traz à tona a definição desse último. O aforismo 1.11 é particularmente importante, uma vez que, com ele, vemos o indicativo de que o mundo se encerra integralmente no conjunto da totalidade dos fatos, sendo assim, quando da ocasião dessa totalidade, não se faz mais necessário qualquer acréscimo ao mundo. Como é possível notar, outras noções aparecem no sentido de suplementar e promover uma correta compreensão da ideia expressa pelo conceito fato, dado que essa noção, da maneira como aparece nos primeiros momentos do texto, é pouco elucidativa. Estamos nos referindo à noção de estados de coisas que aparece a partir da proposição 2. Esse aforismo nos faz notar que há uma estrita relação entre essas noções, contudo o pensador austríaco reivindica para o estado de coisas uma característica bastante pertinente, qual seja, o estado de coisas é simples. Mas precisamos tomar um certo cuidado aqui, pois essa simplicidade não é semelhante àquela do objeto. O fato, na acepção wittgensteiniana, é uma categoria estrutural que tem como condição necessária a complexidade, ele deve ser tomado como uma categoria complexa (ou molecular) em razão de ser composto de estados de coisas. Tal perspectiva pode ser ilustrada a partir da seguinte descrição: há o fato L que se compõe dos estados de coisas A1, A2, ... An, porém, um estado de coisas, jamais se comporá estruturalmente de outros estados de coisas. Essa situação, todavia, não pode ser entendida como a impossibilidade de considerar um estado de coisas como um fato, o estado de coisas, nesse caso, é denominado de fato simples (ou atômico) (Cf. ANSCOMBE, 1965, p. 29-31). Nesse sentido – e a partir dos elementos que destacamos – o que vai distinguir o fato do estado de coisas é o cotejamento entre o atributo da simplicidade desse – enquanto condição necessária – e o da complexidade daquela – enquanto possibilidade.

Vamos retomar uma questão, mencionamos acima que se se é dado a totalidade dos fatos, então não há a necessidade de qualquer acréscimo à realidade do mundo, porquanto este se encerra integralmente nessa totalidade. O filósofo vienense vai, nesse mesmo sentido, estabelecer, no aforismo 2.04, que a totalidade dos estados de coisas deve ser tomado da mesma maneira que a totalidade dos fatos. Essa reciprocidade só se faz possível em razão da composição do fato complexo, i. é., ele é composto de estados de coisas., como o próprio filósofo considera no aforismo 2.034. Outrossim, identifica-se no fato estruturas que não são apenas os estados de coisas que fazem parte de sua composição. Vamos esclarecer isso. Quando tomamos a linguagem como objeto de análise, admitimos que uma proposição – que correspondencialmente se refere a estados de coisas – pode se arranjar de múltiplas maneiras para que ela esteja em condições de ser parte constituinte de um enunciado que corresponda a

um fato complexo. A possibilidade desses arranjos é facultada pelos conectivos sentenciais, tais como a disjunção, a implicação, a conjunção⁶⁰. Dessa maneira, um conjunto de fatos complexos, arranjados a partir desses conectivos, ou um conjunto de fatos simples correspondem à totalidade dos fatos. É intermediado por essa totalidade que a definição de mundo é explicitada por Wittgenstein. Margutti Pinto, a respeito disso, afirma o seguinte:

A análise completa da proposição conduz ao postulado transcendental das proposições atômicas e signos simples. Assim, a explicação da estrutura da proposição complexa se reduz à explicação da estrutura da proposição atômica. [...] A razão disso é que a própria proposição atômica é um fato (linguístico) utilizado para representar outro fato (do mundo). A proposição atômica representa o fato do mundo porque possui algum tipo de isomorfismo com ele. O sentido da proposição atômica, [...], é dado pela combinação de dois aspectos fundamentais [...]: a configuração dos nomes mais a relação projetiva que liga tais nomes aos objetos que eles designam (1998, p. 163).

Se por um lado é possível tratar com a ideia de que os estados de coisas são simples – como explicitamos anteriormente – por outro é possível também tomá-los como estruturas fundamentalmente complexas, dado que são compostos de elementos ainda mais simples. Evidentemente os estados de coisas não se compõem de outros estados de coisas, mas de estruturas chamadas de objetos. A marca mais significativa que o objeto carrega, e que se contrapõe à noção de fato (tanto o simples quanto o complexo), é a simplicidade; o objeto, como sustenta o filósofo, e como havíamos mencionado anteriormente, é simples. Essa simplicidade atribuída ao objeto não é, todavia, algo que se coloca de maneira relativa, aos moldes daquela que discrimina – diferencia – o fato do estado de coisas. Surge, com isso, a questão: o que o filósofo quer dizer com essa ideia? Quer dizer que, à coisa, atribui-se incondicional e irrestritamente a propriedade de ser simples; e é nesse sentido que ela se difere essencialmente das outras duas categorias estruturais do mundo, quais sejam, o fato e o estado de coisa.

Diante disso tudo, dois aspectos devem ser, pois, asseverados: 1) é em razão da coisa ser simples que ela se coloca como a condição necessária e fixa da possibilidade da existência do mundo e 2) ao fato não recai a categoria da simplicidade, mas o da complexidade, porquanto ele seja possuidor de uma estrutura – são as estruturas dos estados de coisas, como a proposição 2.034 afirma, e os estados de coisas, por sua vez, tem na sua base a relação (ligação) de objetos, assim como sustenta a proposição *tractariana* 2.01; Nesse sentido, tanto os fatos atômicos quanto os moleculares engendram o aspecto da variabilidade e da contingência do mundo. Chamamos a atenção para a seguinte questão: a partir do cotejamento entre necessidade e

⁶⁰ Não obstante os conectivos sentenciais facultarem uma multiplicidade de arranjos proposicionais, eles – de acordo com Wittgenstein – não acrescentam nada ao conteúdo das proposições. Essa é uma importante chave de leitura do *Tractatus*.

contingência as categorias estruturais do mundo se constituem como a base cuja qual a semântica, expressa no *Tractatus*, se estabelece.

Wittgenstein, com essa discussão, aponta para a perspectiva de que a constituição do aspecto contingencial do mundo depende da ocorrência ou não ocorrência da ligação de objetos e de forma interdependente a possibilidade ou não dessa ocorrência é, em todos os casos, contingente (Cf. GARGANI, 1993, 34-37). Essa ideia faz sentido, se temos em nosso horizonte de discussão a consideração wittgensteiniana – expressão nas proposições 2.01 e 2.0272 – que nos assegura que um estado de coisas é uma ligação de objetos. A subsistência de um estado de coisas é, com efeito, algo da ordem da contingência, por isso, na circunstância atual do mundo poderia ser o caso que, um estado de coisas, que agora é, não fosse ou que, um estado de coisas, que agora não é, fosse.

Disso se segue que a superfície da ocorrência dos fatos, caracterizada pela variabilidade e contingencia, é sustentada pelo fixo e não contingencial, nas palavras do filósofo vienense, isso quer dizer que esse fixo se constitui como a substância do mundo. No contexto da ontologia do *Tractatus* quando o filósofo se refere a substância do mundo invariavelmente ele vislumbra a coisa como elemento característico. O objeto não é composto, uma vez que, se o fosse, ele dependeria de outras partes constituintes e, por isso, ele seria contingente. Se a coisa fosse contingente, então ela não poderia subsistir de forma independente daquilo que se inscreve como o caso e, por isso, não poderia se constituir como a substância do mundo. Por essas razões, a coisa deve ser, pois, necessariamente simples. Uma consideração de Margutti Pinto, no sentido do exposto acima, diz o seguinte:

Se não houvesse signo simples, o sentido de uma proposição não seria determinado. Se a linguagem não tivesse uma “substância”, o sentido de uma proposição não seria determinado. Dado, porém, o paralelismo entre linguagem e mundo, dizer que a linguagem não tem “substância” equivale a dizer que o mundo não tem substância. Isso porque cada um dos signos simples, cujo conjunto constitui a “substância” da linguagem, deve ser capaz de significar necessária e imediatamente determinado objeto simples, que, ao lado dos demais objetos de sua espécie, constitui a substância do mundo. Assim, se a linguagem não tivesse “substância”, o mundo também não teria substância. E, [...], do lado da linguagem, a consequência seria que o sentido da proposição não seria determinado e, sem signos simples, cairíamos num regresso *ad infinitum*. A linguagem não poderia descrever o mundo. [...] [E a consequência] do lado do mundo [...] [seria o de que]: o conteúdo de cada situação não seria determinado e, sem objetos simples, também cairíamos num regresso *ad infinitum*. O mundo não se comporia de fatos atômicos determinados e não seria descritível. O aforisma 2.0211, [...], revela claramente que Wittgenstein chegou à sua concepção da estrutura do mundo a partir da análise da proposição e do pressuposto de que há um paralelismo entre linguagem e realidade (1998, p. 185-186).

Destacamos, contudo, que, não obstante a ocorrência ou não de ligações de objetos nos estados de coisas seja algo completamente contingencial, a possibilidade do objeto ser elemento

constituente nos estados de coisas não é contingente, isso se deve ao fato de que essa possibilidade diz respeito à sua natureza (Cf. TLP, 2.011; 2.0122). Outrossim, no esteio da questão explicitada anteriormente, os estados de coisas possíveis – em que os objetos podem aparecer em sua constituição – também não são contingentes. A combinação de um objeto com outro não se dá de forma livre, porquanto cada coisa é limitada por uma possibilidade de combinações num espaço.

Vamos explicar isso com minúcia. Wittgenstein afirma que as possibilidades de combinação que um objeto possui está implícito nas suas propriedades internas (TLP, 2.01231). Nesse sentido, é possível sustentar, segundo o pensador, que se se conhece um objeto, então se conhece todas as possibilidades de sua ocorrência nos estados de coisas. Com isso temos dois aspectos atrelados a essa questão, quais sejam, de um lado tais possibilidades são dadas *a priori* e de outro temos que elas são imutáveis, uma vez que não é possível pensar a coisa fora desse espaço de combinações possíveis – tampouco identificar, noutra ocasião, uma nova possibilidade. Sendo assim, mesmo que as propriedades externas permitam com que os objetos, de fato, se efetivem a partir das suas possibilidades de combinação, isso é uma situação que se situa apenas, e tão somente, no âmbito da contingência e, de um ponto de vista da identidade do objeto, é algo irrelevante para a sua natureza, dado que as combinações que os objetos podem realizar são da ordem do fixo e, por isso, está relacionado ao aspecto essencial de cada objeto, noutros termos, é algo da sua natureza.

É possível perceber também que o filósofo austríaco sustenta, no parágrafo 2.0141, que a capacidade de uma coisa se articular com outra num estado de coisas corresponde à sua forma. Essa é uma noção significativa dentro da filosofia *tractariana* e ela aparece em diferentes situações do texto, mas esse aparecimento não quer dizer que ela seja usada do mesmo modo em todas as situações. Todavia, em todos os casos, a noção de forma comparece no texto sempre em referencia à noção de possibilidade. Os aforismos 2.032 e 2.0233 nos permite entender essa questão, no âmbito da ontologia wittgensteiniana, no primeiro caso vemos que o modo como as coisas estão – efetivamente – vinculadas em um estado de coisas corresponde à estrutura desse último e no segundo caso fica evidente que a definição de forma do estado de coisas corresponde, pois, à possibilidade dessa estrutura. Do mesmo modo, em outro contexto dessa obra, a noção de forma assume certa centralidade quando da explicitação, feita pelo filósofo, da possibilidade de correlacionar o âmbito da linguagem e da realidade, mas essa questão não nos interessa como objeto de análise e aprofundamento.

Ora, a partir dos elementos que destacamos acerca das propriedades internas da coisa e da sua forma, podemos afirmar, nas palavras de Wittgenstein, que se se são dadas todas as

coisas, então temos todos os estados de coisas possíveis (Cf. TLP, 2.0124). Nesse sentido, as coisas engendram um espaço possuidor de uma natureza fixa e necessária que compreende todas as possibilidades – tecnicamente esse espaço que compreende todas as possibilidades é chamado pelo vienense de espaço lógico. Temos, então, que o mundo, como havíamos explicitado anteriormente, tomado a partir da totalidade dos estados de coisas subsistentes, corresponde às possibilidades que são, efetivamente, realizadas. Todavia, dado que é impossível conhecer uma coisa sem conhecer suas possíveis ligações, se os estados de coisas subsistentes são dados, então fica estabelecido, pois, os estados de coisas que não subsistem. Dessa maneira, é inteiramente válido afirmar que o mundo é uma delimitação circunscrita no espaço lógico.

Essas considerações nos permitem entender as razões que levaram o filósofo a afirmar – depois de estabelecer que a noção de mundo deve ser pensada como a totalidade dos fatos – que o mundo não pode ser uma coleção de objetos ou a totalidade deles. Surge, pois, a questão: por que Wittgenstein rejeita essa última tese? Porque, no contexto da explicitação que estamos fazendo, a totalidade das coisas corresponde à substância do mundo – e, por isso, corresponde às possibilidades de efetivação de todos os mundos. Essa substância, embora não determine qual destas possibilidades é o mundo atual, estabelece o espaço fixo das suas possibilidades. É válido destacar que é a partir desse espaço de possibilidades que, o mundo – sendo ele a totalidade dos fatos – na sua atualidade, faz com que algumas delas se realizem ao passo que outras não. Disso se segue que a definição de realidade, para o filósofo do *Tractatus*, é entendida como a somatória das possibilidades realizadas e não realizadas (Cf. GLOCK, 1996).

Nos aforismos 1.21, 2.061 e 2.062 o pensador assevera que não se pode determinar a existência ou não de um estado de coisas partindo de outro estado de coisas. Isso tem implicações bastante significativas para a relação das categorias estruturais do mundo. Ora, as relações lógicas implicativas vêm à tona na medida em que um fato é introduzido na estrutura de outro fato. Essas questões ficarão mais claras a partir do seguinte exemplo, vejamos: Se temos o fato B e em sua composição identificamos os estados de coisas C1 e C2, então a existência de B implica na existência de C1 e C2. Do mesmo modo, com a inexistência dos estados de coisas C1 e C2, segue-se a conclusão de que o fato B inexistente. Todavia, é da ideia que estabelece como característica elementar do estado de coisas a ausência de outros estados de coisas em sua estrutura que se pode concluir que não pode persistir qualquer tipo de relação entre eles. As relações implicativas na filosofia *tractariana* são postas a partir dos termos que explicitamos acima, ao passo que os estados de coisas são, pois, logicamente independentes.

A nossa abordagem mostrou que existem elementos na linguagem que refletem as propriedades que compõem o mundo, tais propriedades são entendidas como as categorias estruturais do mundo e são: o fato, os estados de coisas e as coisas. A discussão acerca dessas categorias explicita a ontologia, no pensamento do I Wittgenstein, e nos permite entender de que modo ela se configura como uma ontologia econômica, no mesmo sentido da ontologia ockhamiana. O austríaco elaborou a sua ontologia tendo como perspectiva a tese de *dizer apenas daquilo que é possível* e isso, a nosso ver, é algo que se coloca no sentido do pressuposto metodológico da *Navalha de Ockham*.

Nesse capítulo, vimos que o mundo, para Ockham, é um conjunto de objetos simples. A sua teoria sobre o *termo* é indispensável para eliminar da realidade o universal enquanto ente possuidor de um estatuto ontológico. Para Wittgenstein, embora os objetos simples sejam essenciais na constituição do mundo, ele não pode ser tomado como um conjunto de objetos, mas como a totalidade dos fatos. Há uma diferença estrutural na concepção de mundo de ambos os filósofos, mas ambos têm em seu horizonte de preocupações a recusa da metafísica, ou a perspectiva de que a filosofia deve tratar de eliminar referências a entes que não fazem sentido numa explicação e que estão ali desnecessariamente. Por esse motivo, acreditamos que esse aspecto de natureza conjuntural fez com suas concepções de mundo fossem elaboradas a partir dessa perspectiva *econômica*. Outro aspecto pertinente e que fez parte de todo o nosso percurso neste capítulo é o de que as ontologias de ambos os filósofos são explicitadas a partir de uma análise lógica da linguagem.

Além disso, lidar com proposições significativas, na percepção do inglês e do austríaco, é lidar com proposições que declaram algo acerca do mundo. Por isso outra questão que aproxima as discussões feitas por Ockham e Wittgenstein é a de que ambos contribuem para uma discussão a respeito dos fundamentos filosóficos das ciências, embora essa não seja a preocupação central de ambos. O primeiro, ainda sem saber o que viria na sequência (visto que a ciência moderna estava surgindo), mas que já postulava a necessidade da separação entre a religião e a filosofia (tida como ciência) e o segundo que está, de certo modo, respondendo ao problema da natureza das proposições das ciências naturais (Cf. ROSENBERG, 2009, p. 40). Nesse contexto, para ambos os filósofos, se um signo não é necessário, então ele não significa.

Nesse sentido, na leitura que estamos propondo vemos que é perfeitamente cabível afirmar que – em consonância com o *Princípio de Ockham* – a importância da semântica *tractariana*, a partir da sua ontologia, está em demonstrar como eliminar a referência a entes desnecessários numa explicação a partir do estabelecimento das condições de possibilidade da

proposição possuidora de sentido, i. é., das proposições declarativas. Podemos dizer, portanto, que há um esquema que sustenta a tese que desenvolvemos nesse capítulo, qual seja: em Ockham vemos um mundo e um trabalho de análise lógica da linguagem que reivindica a não multiplicação dos entes e em Wittgenstein vemos um mundo e uma análise lógica da linguagem que reivindica o silêncio.

O próximo passo da nossa investigação é mostrar de que modo a *Navalha de Ockham*, no *Tractatus*, pode ser identificada com a sua doutrina da figuração, ora, essa doutrina determina a concepção de mundo wittgensteiniana e o leva, invariavelmente, a postular a sua tese número 7, a condenação ao silêncio.

3 A NAVALHA E O SILÊNCIO: DA DOCTRINA DA FIGURAÇÃO COMO EXPRESSÃO DO PRINCÍPIO DE OCKHAM NA FILOSOFIA DO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

Inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos.

(Guilherme de Ockham, *Lógica dos termos*, § 12)

Se um sinal *não tem serventia*, não tem significado.

Este é o sentido do lema de Occam.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.328)

O lema de Occam não é, naturalmente, uma regra arbitrária ou justificada por seus resultados práticos:

Ele diz que unidades notacionais *desnecessárias* não significam nada.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.47321)

Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7)

As epígrafes desse capítulo são indispensáveis para tratar com o núcleo duro da nossa tese. No primeiro caso vemos a explicitação do *Princípio* metodológico de *Ockham* disposto no seu texto *Lógica dos termos*. Se recorrermos à tradição que interpretou Ockham, podemos exprimir esse princípio a partir da ideia de que *não se deve multiplicar os entes numa explicação sem necessidade*. O lema ockhamiano indica para a perspectiva de que tudo aquilo que é postulado desnecessariamente numa explicação (científico-filosófica) é incompatível tanto com a experiência quanto com a razão⁶¹. Nesse sentido, o filósofo franciscano não pretende promover uma simplificação desarrazoada por meio do seu princípio metodológico, mas, digamos assim, pretende fazer *justiça* aos fatos, i. é., tratar com aquilo (e daquilo) que efetivamente ocorre.

Nos dois casos seguintes vemos a referência de Wittgenstein ao *princípio de Ockham* e, de certo modo, como esse princípio se situa dentro do seu *Tractatus*, uma vez que, em ambas as referências, amplamente falando, a questão da lógica e da linguagem são colocadas em

⁶¹ Ilustrando essa questão trazemos a seguinte nota de Raimundo VIER: “À teoria que vê a causa do movimento continuado do projétil (após a sua separação do projetante) numa “virtus” ou força deixada no projétil pelo projetante, Ockham objeta ser desnecessário postular uma causa especial para a explicação daquele movimento. Basta assumir que o movimento, comunicado pelo projetante à pedra, permanece ou perdura até que seja impedido [...]. Vários historiadores da ciência vêem nessa ousada concepção uma antecipação da lei da inércia (p. ex., Pierre Duhem) ou, pelo menos, como diz E. Moody “depois de Ockham, a descoberta da lei da inércia... tornou-se filosoficamente possível” (p. 133, 1997).

evidência. No último caso vemos, na epígrafe, o escopo da filosofia *tractariana* – *falar apenas daquilo que se está em condições de falar* – que vem à tona a partir da doutrina da figuração presente nesse texto. No esteio disso tudo, surge, pois, a questão: seria a doutrina da figuração, que tem o seu escopo na tese do silêncio, uma legítima expressão wittgensteiniana do *princípio de Ockham*? Ou melhor: seria a doutrina da figuração uma sofisticação do *princípio de Ockham* no *Tractatus* de Wittgenstein? Parece haver, na nossa interpretação, um forte indicativo de que a resposta a essa questão seja afirmativa; ora pois, a construção dos argumentos da nossa tese se efetivou, até agora, nesse sentido. Esse capítulo será crucial para chancelar afirmativamente essa tese.

A postura de assumir essa perspectiva de maneira afirmativa, até o presente momento, decorre do percurso que fizemos até aqui. O primeiro capítulo abordou aspectos da lógica e da linguagem em Ockham, na filosofia analítica e no *Tractatus* do Wittgenstein buscando sustentar que há um fio condutor entre o *princípio da economia ockhamiano* e a tese *tractariana* do silêncio que os aproxima e esse fio condutor pode ser pensado a partir dos fundadores da filosofia analítica (Frege e Russell). Além dos próprios filósofos, dois intérpretes permitiram com que lidássemos com essa questão, quais sejam, o suíço André Muralt, que nos assegura que a filosofia contemporânea, especificamente a filosofia analítica, se constitui como um amadurecimento das questões de lógica e das concepções de linguagem dos medievais, e o franco-alemão Jean Lacoste, que identifica traços de nominalismo na doutrina semântica fregeana e no atomismo lógico russeliano. Ao final identificamos aspectos do pensamento dos fundadores da filosofia analítica na filosofia do primeiro Wittgenstein. Na nossa leitura, o pressuposto metodológico nominalista de *redução dos entes numa explicação* é uma das marcas mais significativas no movimento da filosofia analítica dos primeiros anos do século XX. O cotejamento entre o filósofo franciscano e o filósofo austríaco se deu nos termos expostos acima. A partir disso elaboramos o segundo capítulo da nossa pesquisa e procuramos identificar os tipos de coisas que existem no mundo. Por isso explicitamos a concepção de mundo em Ockham e em Wittgenstein. Uma das conclusões mais significativas a que chegamos foi a de que, em ambos os casos, vemos uma realidade reduzida, i. é., *povoada* de poucos entes.

No capítulo anterior fizemos uma vaga referência a uma citação do filósofo francês Pierre Hadot, no texto *Wittgenstein e os limites da linguagem*, que trata da relação entre *princípio de Ockham* e o primeiro Wittgenstein. Contudo, não há uma especificação tampouco uma justificação dos elementos envolvidos nessa questão e é aqui que vamos entrar para desenvolver a tese que estamos defendendo. Ora, é certo que há uma aproximação entre o

filósofo inglês e o filósofo austríaco, mas Hadot não deixa claro qual é o seu posicionamento em relação a isso. Vejamos o que o francês afirma:

[É] preciso aplicar com rigor a regra de Ockham: “Um signo do qual não se tem necessidade (ou um signo que não é utilizado) é um signo que não tem significado. Esse é o sentido da navalha de Ockham” (3.328; cf. 5.47321). Dito de outro modo, é preciso tomar como guia a necessidade lógica mais rigorosa. O supérfluo obscurece e extravia. [...] O simbolismo lógico de Wittgenstein tenderá, por conseguinte, a eliminar tudo que não representa nada; tenderá a representar com signos unicamente objetos.

Isso só é possível se se tem no horizonte a teoria da figuração. Sendo assim, nos parece que ela se constitui como uma espécie de versão atualizada – ou reformulada – do *princípio de Ockham* no *Tractatus*, dado que a teoria da figuração vem à tona no sentido de estabelecer quais proposições são possuidoras de sentido e quais não, ou melhor, quais proposições representam coisas no mundo e quais não. Desse modo, seria plausível trabalharmos com a hipótese de que há um motivo nominalista na filosofia *tractariana*. Bem passemos, de fato, aos argumentos desse terceiro capítulo. Ele está dividido em duas partes, quais sejam: num primeiro momento vamos discutir a questão do universal no contexto do *Princípio de Ockham* e num segundo momento vamos tratar da doutrina da figuração no contexto da tese do silêncio, no intuito de explicitar que a aproximação entre o filósofo inglês e o filósofo austríaco deve ser pensada a partir de uma perspectiva metodológica, i. é, tanto a *Navalha* quanto a noção de figuração da linguagem são instrumentos para, no contexto do primeiro pensador, *não multiplicar os entes numa explicação* e, no contexto do segundo pensador, *falar apenas daquilo que é possível*. Essa aproximação não sustenta que as teses de ambos os filósofos são essencialmente semelhantes, mas são conjunturalmente semelhantes. Quer isso dizer que o trabalho desenvolvido por ambos os autores, pela sua conjuntura, encaminha-se para um postulado metodológico que se assemelham, Ockham com a sua *navalha* e Wittgenstein com a sua tese do silêncio. Vamos ver como isso pode ser pensado.

3.1 A QUESTÃO DO UNIVERSAL NO CONTEXTO DO PRINCÍPIO DE OCKHAM

Quando vamos tratar da noção de lógica em Aristóteles e em todos os filósofos medievais não podemos deixar de lado a questão dos termos universais. Isso não é diferente em relação a Guilherme de Ockham. A tentativa de compreender a lógica no pensamento do *Venerabilis Inceptor* invariavelmente nos leva à perspectiva de que os problemas ontológicos mais significativos são solucionados a partir de um trabalho de análise lógico-semântica da linguagem. Isso corresponde, sobretudo, ao elemento central defendido em sua doutrina

nominalista. Da análise logico-semântica da linguagem, colocada em marcha pela sua atividade filosófica, segue um programa de redução das entidades abstratas a termos. Nesse sentido, o pensamento ockhamiano assume a postura de que, no âmbito das discussões ontológicas, o termo universal (ou, os termos universais) é tomado como elemento próprio de uma – nas palavras do filósofo franciscano – singular afecção da alma ou uma intenção, que tem como elemento de referência os particulares que, de fato, existem na realidade. Com isso, Ockham, ao considerar que os universais se constituem como uma afecção da alma, assume uma posição alternativa àquelas tomadas pela tradição platônica⁶² e aristotélica⁶³ e que influenciaram decisivamente uma parcela significativa de pensadores medievais.

Dentro da tradição filosófica ocidental europeia o termo universal foi tomado da seguinte maneira: no primeiro caso, o termo universal é uma entidade que está numa dimensão que não se submete à mutabilidade e à perecibilidade, por essa razão, o universal é uma entidade eterna, imperecível, imutável e perfeita; no segundo caso, o termo universal é uma entidade indissociavelmente ligada às realidades particulares, por isso são entidades que inerem aos particulares e dão as condições de sustentação do universal. Nesse caso, o universal jamais poderia existir fora do sujeito e, por esta razão, além de serem partes dele, dizem o que o sujeito é; o terceiro caso⁶⁴ é uma posição alternativa aos dois anteriores e postula que o termo universal é uma realidade mental que tem a função de assumir a posição de uma pluralidade de objetos que se assemelham, ou seja, o universal é um termo que se situa na mente, e apenas nela, e significa uma pluralidade de entes particulares que existem realmente no mundo. Há uma implicação peculiar nessa posição, qual seja, os particulares são, pois, as únicas realidades existentes e os termos universais, enquanto realidades mentais, são termos singulares, ainda que estejam em condições de significar muitas coisas.

⁶² Platão assumiu duas posições no que se refere a questão dos universais: primeiramente ele admitia que os universais residiam nas coisas – i. é, um realismo moderado – e na sequência, postulou que os universais eram anteriores às coisas – um realismo exagerado. A primeira perspectiva é expressa no seu diálogo da juventude *Mênon* (Cf. PLATÃO, 2001, p. 23) e a segunda está localizada no diálogo *Fédon* (Cf. PLATÃO, 1991, p. 109, 110, 113).

⁶³ Aristóteles se coloca numa posição diametralmente oposta daquela defendida por Platão em relação ao estatuto ontológico do termo universal. Apesar de Platão passar de um realismo moderado para um exagerado, ele se fixa nessa última concepção e é nela que o filósofo de Estagira vai desenvolver sua crítica no texto da *Metafísica* (Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 173) e nos *Analíticos Posteriores*. Aristóteles considera que o universal, seja ele conceitual ou lógico, é uma noção derivada da sensação e toda a sua realidade reside nos existentes singulares (Cf. ARISTÓTELES, 2010, p. 344). Podemos dizer, com isso, que a posição aristotélica é a de que o termo universal é *in re*, i. é, reside nas coisas. Não obstante Platão tenha sido um autor preponderante para a discussão acerca do problema dos universais, é Aristóteles o autor que influenciará decisivamente nas discussões de lógica na Idade Média.

⁶⁴ É válido considerar que há algumas variações para tratar com a questão dos universais. Por exemplo, alguns autores da filosofia analítica e da filosofia da matemática denominam essa discussão como o problema filosófico das propriedades e defendem – de um lado – uma doutrina aristotélica dos universais e – de outro – uma teoria do tropo (AUNE, 2002, p. 131)

Isso que apresentamos é uma clássica divisão que comparece em todos os manuais de filosofia medieval e que exprime o posicionamento dos pensadores medievais em relação à tradição cuja qual eles estão inseridos. A primeira posição, que pode ser – tecnicamente falando – chamada de *ante rem*, está associada à perspectiva platônica e é a forma mais extrema de realismo na consideração dos termos universais. A segunda postura está associada ao pensamento aristotélica e é denominada de *in re*, aqui as entidades não são descoladas da realidade sensível, por isso, essa forma de realismo é entendida como moderada. No terceiro caso vemos a posição nominalista, que é aquela assumida pelo filósofo franciscano, Guilherme de Ockham.

Tanto a discussão elaborada por Platão quanto a discussão proposta por Aristóteles estarão na base do problema dos universais no medievo, contudo esses pensadores apenas pavimentaram o que se seguiria. Os postulados que concorriam entre si vieram à tona das leituras feitas pelos diversos pensadores medievais dos textos daqueles dois filósofos. Fundamentalmente a disputa se dava, pois, em torno das seguintes ideias: os universais são conceitos subsistentes por si mesmos ou não, os universais são conceitos existentes nos particulares ou não, os universais são conceitos que existem na mente ou não. Nesse sentido, os rumos tomado pela querela dos universais pode ser posto nestes termos, todavia a gênese dessa discussão pode ser identificada numa passagem do texto *Isagoge* do Porfírio em que ele afirma que, para entender a discussão sobre as categorias, de Aristóteles, é indispensável diferenciar o que é gênero, espécie e diferença. E complementa da seguinte forma:

Antes de mais nada, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais ou, admitindo que sejam realidade subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas e, neste último caso, se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem, eu evitarei em falar, porque tais questões representam uma pesquisa mais profunda e exigem outra investigação e mais ampla (PORFÍRIO, 2002, p. 35).

É possível notar, ao longo do texto, que Porfírio se esquivava de seguir com algum aprofundamento em relação à essa questão, porquanto ele crê que essas questões se situam fora do espectro da lógica presente no texto das *Categorias* e, por isso, seria necessário um trabalho mais sofisticado, com maior acuidade e profundidade. Não obstante isso, vemos que ele pontua algumas questões que viriam a se tornar o núcleo duro que passaram a sustentar a discussão sobre os universais no medievo – ou, em termos mais técnicos, a querela dos universais. Nesse mesmo texto o pensador se ocupa em traçar uma explicação que apresenta, a partir de todos os tópicos da obra do estagirita, os conceitos elementares que estão contidos no texto aristotélico *Categorias*. A partir disso, o que há, pois, como ponto fundamental é que a posteridade

filosófica terá como expediente a problemática acerca da natureza dos universais, resumidamente, podemos dizer que o questionamento orbita em torno das ideias de “se os universais são subsistentes ou não” e “se são incorpóreos ou não”. Faz sentido, a partir desses elementos, sustentar, conforme a nossa afirmação no primeiro capítulo, que a preocupação filosófica dos autores medievais é menos com Deus do que com questões de lógica e linguagem. É possível, outrossim, estabelecer rigorosamente quais autores receberam influência e quais foram influenciados, bem como a qual perspectiva teórica acerca dos universais cada um pertence

De Porfírio a Boécio⁶⁵, de Boécio a Pedro Abelardo⁶⁶, de Pedro Abelardo a Ockham é possível estabelecer a influência de um autor em relação a outro ou as rupturas, subversões ou contestações teóricas desses e de outros pensadores no que se refere a discussão conceitualista dos universais – consideração que afirma serem os universais meros conceitos (esse é o elemento básico presente na tese nominalista). Muitos historiadores da filosofia medieval fizeram esse trabalho, por exemplo De Libera (Cf. 1998) e Gilson (Cf. 1995). Demos esse indício, aqui, para mostrar que há um fio condutor perpassando a questão que desemboca na discussão que, entre os especialistas, é intitulada de “a querela dos universais”. Não vemos motivos para aprofundamentos a respeito disso, nessa ocasião, dado que o nosso interesse se localiza na discussão feita por Ockham sobre o universal. Em suma, Guilherme de Ockham, com a sua lógica e a sua filosofia da linguagem, propõe uma análise dos elementos formais que estruturam a linguagem com o intuito de, no contexto dessa querela, especificar e esclarecer o universal como um elemento desprovido de qualquer estatuto ontológico. Disso se segue dois importantes elementos, quais sejam, em primeiro lugar os problemas enfrentados pela sua proposição ontológica são debelados e, em segundo, os entes abstratos – desnecessários – são sumariamente eliminados.

⁶⁵ Na discussão proposta por Boécio, a respeito da questão do universal, é possível notar que o filósofo, embora acate a sugestão de Platão em relação à questão do universal, se posiciona em conformação com a interpretação realista de Aristóteles. Com Boécio vemos, seguindo o pensamento aristotélico, que o universal se apresenta a partir de duas modalidades, quais sejam, existem na realidade e na mente. Ora, os universais que existem na realidade coexistem nos corpos materiais e a existência deles na mente é possível por meio da abstração desses corpos. A interpretação que Boécio faz de Aristóteles sobre os universais será fulcral para o entendimento dos filósofos medievais da posteridade a respeito dessa questão.

⁶⁶ Pedro Abelardo é um nominalista. Para ele o universal jamais poderia ser considerado uma coisa dotada de realidade. Vamos explicitar isso: podemos dizer que, de um lado, o filósofo parte da tese de que apenas as realidades singulares existem de fato e, de outro, considera que o termo universal corresponde a uma categoria específica de expressões da linguagem. Há dois segmentos de investigativos: o gramatical e o lógico. No primeiro caso há a distinção entre substantivos que são próprios e comuns e no segundo há a especificação daquilo que é particular e daquilo que é universal. Se os substantivos próprios aplicam-se a apenas um indivíduo, os substantivos comuns aplicam-se a muitos indivíduos. Para Pedro Abelardo o termo universal é uma simples palavra que passa a ser portadora de um significado. Abelardo é uma das influências mais significativas no pensamento de Ockham.

3.1.1 Aspectos teóricos do universal na lógica e na filosofia da linguagem de Guilherme de Ockham

Uma breve inspeção nas teses acerca do universal em boa parte dos pensadores da Idade Média nos permite identificar que, esses mesmos pensadores, acenam, em sua maioria, para a perspectiva de que o termo universal é, de fato, existente na realidade. Isso gera um conjunto de discussões que orbitam o realismo e que oscilam entre a moderação e o exagero. Talvez o cristianismo seja o mais interessado na justificação, afirmação e defesa da tese realista, por questões teóricas inerentes à doutrina cristã. O nominalismo, em contraposição, se afasta disso e nega. Para o cristianismo, a doutrina nominalista como um todo, é uma afronta inimaginável, porquanto a doutrina da trindade, quando analisada a partir da ótica nominalista, sofre um golpe que a desestabiliza. Ora, se só existem os particulares e se os universais são simples nomes, não é possível admitir a existência de três particulares (Pai, Filho e Espírito Santo) que possuem uma mesma substância (Divina) efetivamente existente. Sendo assim, o nominalismo é sumariamente condenado pela oficialidade eclesiástica.

A lógica – enquanto atividade filosófica por excelência como abordamos no primeiro capítulo – entre os séculos XII e XIII se envolveu profundamente com questões epistemológicas e metafísicas. Isso não permanece quando do desenvolvimento e da consolidação das discussões feitas por Ockham. Com o filósofo franciscano a lógica se ocupa da linguagem, e apenas dela, e, por essa razão, é tomada como uma atividade científica que tem como objeto o discurso. Por isso, não é exagero da nossa parte afirmar que Ockham seja, de fato, o precursor daquilo que se efetivaria no contexto do movimento da *Reviravolta Linguística*. Nesse sentido, pelos elementos que pontuamos até aqui, na acepção ockhamiana, para resolver os problemas filósofos, é imprescindível uma análise da linguagem. No entendimento do pensador, o discurso é um encadeamento de proposições, da ordem da fala ou da escrita, que são compostas de partículas denominadas termos e que são portadores de propriedades semânticas. A disposição dos termos dentro da proposição é responsável pelo estabelecimento das propriedades semânticas que, por sua vez, resultam na determinação das condições de verdade da proposição.

Diante dessas questões acerca da linguagem e do discurso, o nominalismo é o instrumento utilizado por ele para dar cabo dos problemas filosóficos enfrentados pelo franciscano, dentre eles problemas relacionados à ontologia. É oportuno destacar que o nominalismo coloca em perspectiva dois elementos e exerce sobre eles uma efetiva capacidade de explicação, quais sejam, a realidade repleta de entidades particulares e a maneira de operação

da mente humana. Vejamos: é válido destacar, retomando aspectos do capítulo anterior, um dado imprescindível, qual seja, o de que a realidade é composta de entes particulares, com o adendo de que, esses particulares, são semelhantes, como o próprio filósofo nos assegura no capítulo XVI da *Lógica dos termos* (Cf. 1999, p. 165). Todavia, quando se faz necessário explicitar o conteúdo do mundo, bem como a sua disposição, nos deparamos com a impossibilidade de tratar de cada um deles naquilo que diz respeito às relações que mantêm entre si e suas propriedades. Isso se dá em decorrência da grande quantidade de particulares contidos na realidade e, simultaneamente, à ciência é desnecessária a tentativa de falar de cada um desses particulares. Seguindo a perspectiva aristotélica, o filósofo inglês acredita que a ciência deve se ocupar da universalidade que é extraída das proposições que tratam de generalidade, i. é., de proposições gerais. Aparentemente, tal perspectiva é conflitante com a tese nominalista, contudo, e é importante indicarmos isso, essa universalidade não corresponde a algo subsistente na realidade ou na coisa. É de responsabilidade do intelecto humano, por meio da capacidade de abstração e da linguagem, exprimir as propriedades e relações gerais dos particulares que compõem o mundo.

É na obra *a Lógica dos termos* que podemos identificar um trabalho bastante minucioso com a questão dos conceitos universais, esses termos vêm à tona por meio da abstração. Tudo ocorre por meio da inteligência humana, dado que ela é capaz de identificar e assimilar aquilo que é semelhante – acidentalmente – nos objetos, com isso, formam-se os conceitos gerais, ou universais, que tem a faculdade de se constituir como predicado de muitas coisas. Nesse sentido, o universal é um instrumento, dentro da proposição – escrita ou falada – , que, graças à sua natureza, supõe por uma multiplicidade de coisas, por isso fornece conteúdos informativos para três instâncias: frases sobre o mundo, frases sobre os termos e frases que fazem referência ao próprio universal.

Além disso, o universal também é um termo singular porque a sua ocorrência se dá enquanto afeção do intelecto, que é, invariavelmente, na acepção ockhamiana, singular. Não obstante isso, há uma especificidade bastante idiossincrática em relação a ele, qual seja, o universal continua significando uma multiplicidade de coisas particulares ao mesmo tempo. É assente para o *Venerabilis* que o termo universal não existe, de fato, na realidade, tampouco subsiste, enquanto substância, nalgum lugar das coisas, mas ele é uma *intentio animae*, i. é., “tal universal não é senão a intenção da alma, [porquanto] nenhuma substância fora da alma, nem algum acidente fora da alma é um tal universal” (OCKHAM, 1999, p. 161). Em consonância com essa perspectiva, o filósofo desenvolve um pouco mais sobre a ideia de que o

universal é um termo singular e essa singularidade é consequência da sua ocorrência na alma. O pensador franciscano escreve o seguinte:

Qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação, porque é signo de muitas [coisas]. E isso é o que diz Avicena, no Livro V da *Metafísica*: “uma forma no intelecto está relacionada a uma pluralidade (*multitudo*), e sob esse aspecto é um universal, porque este é uma intenção no intelecto cuja relação (*comparativo*) com o que quer que seja não varia”. E prossegue: “essa forma, embora em relação aos indivíduos seja universal, todavia é individual em relação à alma singular em que está impressa. Com efeito, ela é uma única entre as formas que estão no intelecto”. Ele quer dizer – [e Ockham assume isso como certo e prossegue explicando] – que o universal é uma intenção singular da própria alma destinada a ser predicada de muitas [coisas], de tal sorte que, em razão de ser destinada a ser predicada de muitas [coisas], não por si, mas por essas muitas [coisas], é dita universal; porém, em razão de ser uma forma, existente realmente no intelecto, é dita singular. [...] Assim, a intenção da alma diz-se universal, porque é signo predicável de muitas [coisas]; e diz-se também singular, porque é uma coisa e não muitas coisas (OCKHAM, 1999, p. 160-161)

No esteio dessas considerações, tomemos a o conceito universal livro como exemplo; ora, tal conceito significa muitos livros particulares. O que autoriza essa intenção a ser um signo capaz de exprimir uma multiplicidade de particulares é a semelhança que os particulares possuem uns com os outros. Não é uma essência em cada particular que vai tornar possível essa significação e, por isso, a identificação do livro 1 e do livro 2, mas as características acidentais semelhantes que estão presentes em cada particular, essas características são traços gerais que faz com que uma única *intentio animae* seja aplicada a ambos os objetos. Esse é um aspecto bastante significativo no contexto da lógica ockhamiana, porquanto a atividade explicitada acima seja aquilo que torna possível, ao conceito universal livro, tratar com todos os livros particulares irrestritamente. Por sua vez, a *intentio animae*, é tomada também como sendo universal pelo fato de que é signo de muitas coisas simultaneamente, contudo, ela é tomada como sendo singular, dado que, na condição de signo, é única e irrepitível. Se temos, com efeito, o conceito universal livro, na alma temos apenas um elemento que corresponde a ele, mas ele permanece sendo universal pela sua condição de ser aplicável irrestritamente a todos os livros.

É possível notar que o filósofo inglês se compromete com bastante afinco a exprimir com precisão e acuidade as razões pelas quais o signo universal – ou simplesmente termo ou conceito universal – é uma realidade singular e que não subsiste fora da alma. Essa é uma das tarefas mais significativas dentro dessa discussão, dado que os argumentos do pensador vão mostrar que aqueles signos que não significam nada devem ser descartados. Existem conceitos universais que significam coisas que não existem na realidade e coisas que existem na realidade. A lógica e a filosofia da linguagem desenvolvida por Ockham, ao descartar a possibilidade da

existência do conceito universal na realidade ou na coisa, e postular que ele existe apenas na alma a partir dos entes particulares realmente existentes, coloca em marcha o *princípio* que determina a *eliminação de entes que não significam nada*.

O ponto de partida do filósofo é o postulado de que a realidade é composta de entes particulares, por isso são, em valor numérico, um (1), sendo assim são distintos, porém o universal de modo algum pode ser tomado como uma substância singular, numericamente uma e subsistente fora do intelecto. Por essa razão, o pensador franciscano argumenta que não há qualquer fundamento para afirmar que o universal seja uma substância a mais, senão todos os particulares seriam (ou poderiam ser), conseqüentemente, um universal. Se temos em nosso horizonte o seguinte exemplo, essa questão pode ficar mais precisa: tomemos o universal homem e o particular Platão. As notas atribuídas ao particular Platão, nos permite afirmar que o universal, que organiza todos os particulares semelhantes a Platão, é o conceito homem. Contudo, Platão não pode ser tomado como uma substância universal ou dotado de uma substância universal. Ademais, se a realidade está repleta de particulares, digamos que não haveria uma diferenciação entre qualquer particular e um universal, uma vez que tanto um quanto outro fossem possuidores do mesmo estatuto ontológico (singularidade e unicidade); se assim fosse, o particular poderia ser um universal e vice e versa. Nesse sentido, não há razões, de acordo com Ockham, para admitir a tese de que um termo seja dotado de uma substância maior que outro pelo fato de que não seria possível distinguir entre o particular Platão e o universal homem. Em relação a isso o filósofo faz as seguintes considerações:

Pode-se provar com evidências que nenhum universal é uma substância fora da alma. Em primeiro lugar, certamente, assim: nenhum universal é uma substância singular e numericamente uma. [...] [Por outro lado] nenhuma substância singular, [...], é algo universal, mas toda substância numericamente uma e singular, porque toda substância, ou é uma coisa única e não muitas, ou é muitas coisas. Se é uma única e não muitas, é numericamente uma; com efeito, é isso o que por todos é chamado numericamente uno. Se, porém, alguma substância é muitas coisas, ou é muitas coisas singulares, ou muitas coisas universais. Caso se dê o primeiro, segue-se que alguma coisa seria muitas substâncias singulares, e, em consequência, pela mesma razão alguma substância seria muitos [universais]; e então, embora o universal se distinguísse de um único particular, não se distinguiria dos particulares. Se, porém, alguma substância fosse muitas coisas universais, tomo uma dessas coisas universais e pergunto: é muitas coisas ou é uma única e não muitas? Caso se dê o segundo, segue-se que é singular; caso se dê o primeiro, pergunto: é muitas coisas singulares, ou muitas coisas universais? E assim, ou haverá um processo ao infinito, ou estará assentado que nenhuma substância é universal, tal que não singular, do que resulta que nenhuma substância é universal (OCKHAM, 1999, p. 161-162).

Em consonância com essa citação, vemos, pois, que não é viável, de um ponto de vista lógico, admitir que os universais sejam substâncias efetivamente concretas. Disso se segue, como exposto, uma questão bastante pertinente, qual seja, a de que se se assume que o universal

é dotado de uma realidade substancial, cai-se num regresso infinito. Vamos esclarecer isso. Não há uma substância que seja singular universal, pois toda substância, de acordo com o filósofo franciscano, só pode se apresentar a partir do aspecto da unicidade e da particularidade. Por isso ele apresenta que, as possibilidades da existência do universal na realidade, são duas: ou é uma coisa (e assim numericamente uno) ou é uma multiplicidade de coisas. A segunda hipótese só pode ser tomada como verdadeira se, e somente se, o universal não se apresenta como existente na realidade e dotado de substancialidade, noutros termos, o universal não pode ter qualquer estatuto ontológico que dê a ele uma existência independente fora do intelecto do sujeito.

O filósofo da *Navalha* está empenhando em mostrar, a partir de um conjunto rigoroso de argumentos, que as posições realistas são falhas, na medida em que elas se colocam no sentido de afirmar que os termos universais não são meros nomes. Não é possível que exista uma única realidade que seja a substância que é comum às coisas particulares. A prova, elaborada por Ockham, para eliminar esse argumento, é tratada, como é possível notar na citação anterior, por meio de um instrumento lógico denominado *reductio ad absurdum*, nele fica explícito que a falsidade da tese realista decorre da impossibilidade de que uma substância seja ao mesmo tempo muitas substâncias particulares. Se existisse uma substância que é inteiramente distinta dos particulares concretos existentes, mas que significasse muitas substâncias particulares, então teríamos que um desses particulares seria necessariamente muitos – digamos assim, para exemplificar – homens. Desse modo, apesar desse universal ser inteiramente distinto de apenas um particular, ele não se distinguiria dos demais. Nesse caso, o nível de tal universal não seria distinto dos particulares restantes.

Se, contudo, admitíssemos que uma substância qualquer significasse muitas coisas universais, então seríamos obrigados a considerar que aquela substância seria possuidora de um estatuto ontológico que a colocaria num nível distinto tanto das substâncias particulares quanto das substâncias universais. Surge, então, a possibilidade de considerar tal substância a partir de duas situações: ou ela é uma multiplicidade de coisas ou ela é uma única coisa. Se esse último caso é verdadeiro e essa coisa for uma instância superior às demais, então ela é particular e independente. Porém, se são muitas coisas, é indispensável esclarecer a modalidade de sua apresentação, i. é, se elas são particulares ou universais. Nesse caso, a universalidade é sumariamente descartada, uma vez que ela demandaria a existência de uma outra entidade que fosse hierarquicamente superior para sustentá-la. Mas se são muitas coisas particulares, é essencial que elas possuam uma entidade universal adicional para representar substancialmente esses entes, dado que os inúmeros particulares estariam numa estrutura hierárquica muito próxima das substâncias particulares que estão numa esfera numérica distinta. Por isso, as

conclusões de Ockham, ao considerar a substancialidade ou não do termo universal, apontam para a disjunção exclusiva: ou caímos num regresso infinito ou se admite que nenhuma substância é universal. Há um comentário do Ghissalberti, tratando dessa questão em Ockham, que é bastante pertinente e vai de encontro, no sentido de complementar, aquilo que explicitamos até o momento, e diz o seguinte:

As características dos universais são conexas com sua função e com sua natureza: se em relação à sua função o conceito que se predica de muitas coisas é chamado universal, deve-se contudo observar que por sua natureza o conceito universal é uma realidade particular, singular, uma realidade individual (GHISSALBERTI, 1997, p. 73).

Toda essa discussão feita pelo filósofo franciscano tem como objetivo atacar as teses realistas, tanto aquele exagerado quanto aquele moderado. Para ele o realismo, a partir dos argumentos expostos acima, é uma tese filosófica que não se sustenta e o seu nominalismo é um modo efetivo de enfrentar as posições realistas. Para tanto, é indispensável mostrar qual é a verdadeira natureza do signo universal e quais são os erros perpetrados por aqueles que assumem as teses que admitem que o universal seja dotado de alguma substância. Nesse sentido, Guilherme desenvolve seu pensamento a partir de figuras muito significativas para tradição filosófica, quais sejam, Aristóteles e Avicena, isso permite a ele construir uma argumentação no sentido de mostrar que o universal é uma *intentio animae* que se identifica, por conseguinte, com a própria atividade intelectual dos seres humanos. Essa atividade intelectual é, no entendimento do pensador, algo que se confunde com a própria universalidade, porquanto ele é um signo que supõe pelas coisas que significa. De modo geral, esse é o contexto cujo qual a obra *Lógica dos termos* se desenvolve:

[...] nenhum universal é substância, seja qual for a maneira de o considerar. Qualquer universal é, porém, uma intenção da alma, que, segundo uma opinião provável, não difere do ato de inteligir. Assim, dizem que a intelecção pela qual inteliço homem é um signo natural dos homens – natural assim como o gemido é signo de enfermidade, ou de tristeza, ou de dor; e é tal signo que pode estar pelos homens nas proposições mentais, assim como a palavra falada pode estar pelas coisas nas proposições faladas. [...].

A partir dessa e de muitas outras [afirmações], torna-se evidente que o universal é uma intenção da alma destinada a ser predicado de muitas [coisas].

Isso também pode ser confirmado pela razão, pois todo universal, segundo todos, é predicável de muitas [coisas]; mas somente a intenção da alma ou o signo voluntariamente instituído é destinado a ser predicado, e não substância alguma (OCKHAM, 1999, p. 164-165).

Essa citação é uma espécie de *pedra de toque* na discussão feita pelo pensador sobre o termo universal, uma vez que o filósofo deixa registrado que o termo universal está indissociavelmente ligado à atividade intelectual; portanto, ao falarmos de termo universal,

estamos falando de termo mental. No esteio disso vemos também, a título de complementação, que o signo natural sempre assume a posição do termo universal, qualquer conceito que ele seja.

Nesse sentido, a discussão que fizemos até aqui nos permite indicar três dados significativos, quais sejam: em primeiro lugar, os conceitos universais são intenções da alma que se apresentam de forma particular para significar uma multiplicidade de objetos; há uma sumária rejeição da existência do universal enquanto um ente dotado de substância e efetivamente existente na realidade, a sua existência é apenas, e tão somente, na alma; enfim, a intenção da alma é um signo natural que significa uma multiplicidade de objetos e está em condições de significar o termo falado ou escrito num contexto proposicional. Em segundo lugar, a denominação universal é aplicada em referência à capacidade dos termos, denominados dessa maneira, de supor por uma série de coisas, ou seja, o termo universal é predicado de uma pluralidade de coisas, sendo assim, tecnicamente falando, ele exerce uma função que é lógica. Outrossim, o universal é um signo da ordem do intelecto, portanto, é um signo que existe realmente no intelecto e, em razão disso, é de natureza particular. Apesar de a intenção da alma ser particular, ela pode, todavia, significar uma pluralidade de coisas. E, finalmente, em terceiro lugar, indicamos para a ideia de que a realidade é composta por uma multiplicidade de entes particulares e, por isso, não é possível haver universais nela – em todo o percurso da nossa pesquisa nós tentamos pontuar isso.

De certo modo aquilo que ocorre com os universais não ocorre com os particulares, se os primeiros são impossíveis de serem apontados, os segundos estão em condições de serem designados. Isso se deve ao fato de que os particulares são dotados de forma objetiva, são dados de forma imediata e, por isso, nas palavras de Ockham, estão próximos, de modo que os juízos existenciais estão em condições de tratar desses mesmos particulares. Com o auxílio dos pronomes demonstrativos os entes particulares são representados, no contexto proposicional, por qualquer expressão linguística. Para o filósofo os particulares são entendidos por meio da ideia de substância primeira, por sua vez a substância segunda é aquilo que significa uma multiplicidade de coisas, i. é., são os universais. A substância segunda é incorpórea e não podem ser designadas na realidade por meio dos pronomes demonstrativos. Ora pois, se o universal não existe na realidade, tampouco ele pode ser apontado (Cf. VIER, 1997, p. 128).

Na lógica e na filosofia da linguagem ockhamiana, os pronomes demonstrativos são, no contexto proposicional, instrumentos eficientes para significar um nome próprio e um nome comum, ambos particulares. Um exemplo rápido: se temos a proposição “Esta mulher”, então é plenamente aceitável substituir essa proposição pelo nome próprio “Elizabeth” ou se temos a

proposição “Aquela mulher”, então podemos substituí-la pelo nome próprio “Andréia”. Quando da substituição dos pronomes demonstrativos pelos nomes próprios, vem à tona as seguintes proposições “Elizabeth é mulher” e “Andréia é mulher”, e tanto “Elizabeth” quanto “Andréia” são substâncias particulares que podem, ostensivamente, ser apontadas na realidade. Sendo assim, são as substâncias primeiras as únicas coisas, efetivamente, existentes na realidade. O mundo é composto por essas substâncias particulares em que os nomes que as correspondem se articulam dentro de uma proposição.

Para finalizar essas breves considerações acerca do particular, no contexto de uma aproximação com o universal, vale registrar mais uns apontamentos, sobre a filosofia ockhamiana, que, a nosso ver, são importantes. Apesar de o pensador assumir a postura de que só os particulares são subsistentes e só eles são possuidores de qualidade, os universais, ou simplesmente substância segunda, são conceitos mentais destinados a significar uma multiplicidade de coisas. É válido destacar que a proposição é indispensável para o processo de identificação daquilo que é substância primeira e daquilo que é substância segunda, ora é no contexto proposicional que os termos explicitam a sua significação e revelam o seu pertencimento. Os nomes dos particulares, daquelas que são as substâncias primeiras, são representados pelos sujeitos nas proposições e podem assumir, também, a posição de predicados quando são nomes comuns, sendo assim poderiam representar as substâncias segundas. No caso destas últimas, as expressões linguísticas que as representam, são apenas nomes que podem ser aplicados em situações de generalidade e tal aplicação sofre variações de acordo com as especificidades da sintaxe da linguagem.

Nesse sentido, a primeira e a segunda substância são significadas por expressões que possuem diferentes extensões e, por isso, tem funcionalidade distintas dentro da proposição. A partir dos argumentos sustentados por Ockham, só podemos tratar com a substância segunda dentro do contexto da proposição, porquanto a substância segunda não subsista na realidade concretamente. A sua expressão está ligada à ideia de que as propriedades acidentais que um objeto tem em comum com outro a produz, vem à tona, com isso, o conceito. Dessa maneira, uma expressão é imposta a determinado conceito e, nas ocasiões em que nos deparamos com tais e tais características acidentais, evocamos um conceito (Cf. VIER, 1997, p. 132).

Depois de tudo isso que explicitamos é necessário, para dar conta dessa discussão, apresentar duas questões que estão relacionadas ao termo universal, qual seja, a questão do *fictum* e da *intentio animae*. Se no primeiro caso o universal é tomado como uma ficção e entidades desse tipo nos permite pensar coisas na realidade que são parecidas com essa ficção, no segundo ele é, como antecipamos nas páginas anteriores, uma atividade do intelecto. A partir

de ambas as perspectivas é possível notar o esforço do filósofo em mostrar que o universal não é dotado de realidade. Esse é o trabalho que se constitui elementar da sua filosofia, i. é., mostrar que aqueles signos que não significam devem ser eliminados.

A *Navalha de Ockham*, enquanto pressuposto metodológico, vem à tona a partir da tentativa do filósofo de dar conta do problema do universal. Sendo assim, ao longo desse capítulo, mostramos que o *Princípio de Ockham* – ou seja, o *Princípio da Parcimônia* ou *Economia* – é aplicado, na medida em que o filósofo mostra que a realidade está repleta de particulares e que os universais não podem, de modo algum, ser tratados como entidades dotadas de existência concreta. Passemos, pois, ao tópico que destaca o universal enquanto *fictum*, veremos o que é essa doutrina e quais as razões para que Ockham a abandone em detrimento da doutrina do universal enquanto *intentio animae*.

D) O universal enquanto *fictum*

No parágrafo anterior nós afirmáramos que a *Navalha de Ockham* está presente na construção dos argumentos contra a tese de que os universais são entidades dotadas de existência concreta. De certo modo, é possível afirmarmos isso, uma vez que da discussão acerca dos componentes da realidade até a afirmação de que o universal é uma atividade do intelecto, o que esteve presente foi o pressuposto da *redução dos entes que são desnecessários*, ou seja, dos entes que não significam de fato e concretamente.

A questão do universal enquanto *fictum* e enquanto *intentio animae* é a pedra de toque da sua discussão. É por meio desses dois pilares que o *Venerabilis Inceptor* está em condições de se posicionar contrariamente à uma parcela significativa da tradição filosófica medieval que admitia ou o realismo exagerado ou o realismo moderado. Alguns filósofos que interpretam Ockham até chegam a sugerir que a teoria do *fictum* é um caminho seguido pelo franciscano para chegar à teoria do universal enquanto *intentio animae* e, com isso, aplicar o seu princípio metodológico, uma vez que a primeira teoria é abandonada pelo pensador. Cremos que o caminho seja esse. Tanto a primeira quanto a segunda teoria se constituem como pilares que sustentam o trabalho do pensador, não obstante a segunda seja aquela que melhor exprime o seu princípio metodológico, dado que ela se estabelece a partir de uma sofisticação da primeira. Afirmar que o termo universal é uma ficção e, noutro momento, que ele se dá no intelecto, enquanto ato intelectual, é aplicar o *princípio da economia*, é, digamos assim, passar a *navalha* naqueles signos que pretendiam se comportar como possuidores de conteúdo por existirem na realidade.

No texto *Lógica dos termos* é possível notar que a discussão acerca dessa questão se torna menos intensa, no sentido de que o filósofo franciscano acredita que o *fictum* não é mais uma teoria importante dentro da sua discussão a respeito do universal, uma vez que algumas questões são detectadas por ele. A doutrina desenvolvida por Guilherme acerca do universal enquanto *fictum* postula que existe uma entidade formada no intelecto e que é uma entidade não natural, porém essa mesma entidade é capaz de se apresentar sob certa semelhança àquilo que é exterior ao intelecto. Quer isso dizer que, enquanto há a coisa fora da mente que é natural, há também a coisa enquanto *fictum* que é mental, mas que é semelhante à coisa natural. Diante disso, cumpre a nós tratarmos do modo como essa ficção surge. Pois bem, amplamente falando, o *fictum* surge por meio de um processo intuitivo que dá condições ao intelecto de pensar algo semelhante àquilo que fora intuído. Estritamente falando, o pensamento originado dessa intuição é traduzido como uma espécie de cópia da coisa que está fora do intelecto. A questão fica complexa, no esteio das considerações feitas pelo filósofo inglês, quando vemos que essa cópia é desprovida de qualquer estatuto ontológico definido.

Na doutrina do universal enquanto *fictum* há a subsistência, junto ao ato intelectual, de uma instância que pode ser tomada como intermediária, i. é., há uma entidade adicional que vai na direção do ato intelectual com o objetivo de reproduzir algo que assemelha-se ao objeto que é exterior à mente. Sendo assim, o *fictum* é, pois, o instrumento presente no intelecto que permite a ele representar uma pluralidade de objetos, noutros termos isso quer dizer que esse *fictum* é um tipo de termo universal. Ockham, no texto *Exposição sobre o Livro Interpretação de Aristóteles*, afirma, pois, que o *fictum* não é algo que existe na realidade, tampouco é uma substância presente na alma, mas é uma espécie de cogitação da alma. Desse modo, esse elemento é apresentado pelo franciscano como uma imagem elaborada a partir do modo de falar das coisas. Em suma, o intelecto apreende um particular que é aparentado com outro particular, porém, esse último, não existe em qualquer lugar (Cf. OCKHAM, 1978, 359).

Com essa doutrina o filósofo reitera a sua posição, enquanto nominalista, de contrariedade em relação às teses de que o universal é anterior às coisas (realistas extremos) ou de que o universal está nas coisas (realistas moderados). O pensador inglês, todavia, abandona essa postura e se encaminha para a tese do universal enquanto *intentio animae* e as razões para tanto serão explicitadas na sequência. Com a teoria do universal enquanto *fictum* surge um problema que abala toda a filosofia proposta por Ockham, e sua ontologia, que emerge de sua análise lógica, evidencia uma inconsistência filosófica que pode ser posta nos seguintes termos: se se admite a doutrina do *fictum*, então se aceita que o pensador introduz um elemento que não é explicado pela sua filosofia e alheio à ontologia desenvolvida pelo filósofo. Com isso, não é

possível admitir que apenas os particulares fossem dotados de existência concreta. O *fictum*, desse modo, seria possuidor de uma identidade, no âmbito da realidade, distinta daquela do particular e do intelecto. Para ele existe o ente na alma e a realidade é constituída de objetos particulares que estão fora da alma. A partir disso, temos uma subdivisão da alma que está posta nos seguintes termos: há a entidade objetiva e a entidade subjetiva. Disso se segue que, se se admite a doutrina do *fictum*, admite-se um percalço para a sua ontologia que afirma existir na realidade apenas entes particulares.

Diante de tudo o que fora exposto, algumas questões precisam ser sinalizadas para estabelecer com precisão os pontos que fizeram Ockham deixar de lado esse instrumento teórico. A perspectiva doutrinária discutida nesta seção dificulta o projeto do nominalismo ockhamiano, uma vez que ele inviabiliza a sua ontologia tornando-a, como indicamos anteriormente, contra-intuitiva; além disso, em relação à epistemologia e à maneira como o pensador a apresenta, o *fictum* não reivindica qualquer atividade intelectual; essa entidade se apresenta como um elemento de intermediação entre as coisas no mundo e o intelecto; um outro aspecto é o de que ele, o ente ficcional, não pode assumir qualquer função representativa de conceitos, dado que ele não é nem da ordem de uma entidade real nem da ordem de uma entidade natural, quer isso dizer que ele está numa categoria distinta das entidades que pertencem a essas duas categorias.

Ockham, ao tomar o universal enquanto *fictum*, pode, de certo modo, amadurecer a sua doutrina, no sentido de que ela se tornou um caminho que o fez chegar à noção de universal enquanto intenção na alma. Essa questão ficará mais clara na próxima seção. Ora pois, não é necessário postular a existência de mais entidades, dado que a atividade intelectual pode se colocar como um conceito que está em condições de assumir a posição tanto pelo sujeito quanto pelo predicado. A atividade do intelecto pode significar, isto é, pode assumir uma atividade de representação e suposição. Dessa maneira, o filósofo pode simplificar tanto a sua epistemologia quanto a sua ontologia, sendo assim, o autor se desloca em direção à teoria do universal enquanto *intentio animae* – i. é, a intenção do ato mental é uma espécie de universal que pode significar uma pluralidade de particulares.

II) O universal enquanto *intentio animae*

Entender o universal enquanto uma *intentio animae* é a pedra de toque da discussão proposta por Ockham. Com ela vem à tona, de fato, a proposição do *Princípio de Ockham*, no sentido de que ela exige a eliminação das entidades que estão *sobrando* nas teorias que tentam

tratar de uma ontologia e de uma teoria do conhecimento. A análise lógica da linguagem, como pudemos perceber, é o elemento que baliza o trabalho do nosso pensador. A doutrina do ato intelectual, como uma teoria alternativa à doutrina do *fictum*, cumpre, de fato, a função de eliminar os entes desnecessários.

O *Venerabilis Inceptor* em todo o seu percurso intelectual rechaçou a possibilidade de que o universal existisse fora da alma. A doutrina do universal enquanto *fictum*, analisemos dessa maneira, fez com que o filósofo franciscano amadurecesse sua doutrina e, com isso, permitiu a ele eliminar as inconsistências que pairavam em sua filosofia quando da admissão daquela teoria. Essa postura em relação ao universal o faz enfrentar frontalmente as teses realistas – e de certo modo, isso causou, historicamente falando, uma certa indisposição com a Igreja Romana. A teoria da *intentio animae*, de maneira geral, considera que a atividade intelectual está em condições de representar os universais, noutros termos, quer isso dizer que um conceito pode significar – assumir o lugar, supor – uma multiplicidade de objetos específicos.

É assente entre os historiadores da filosofia medieval e os historiadores da lógica que a expressão *intentio* é um conceito que se originou na filosofia do árabe Avicena, contudo, foram os pensadores do medievo os responsáveis pelos desdobramentos mais significativos desse conceito. Uma das questões mais pertinentes a esse respeito é sugerida por Guilherme de Ockham, qual seja, a distinção hierárquica sugerida por ele faz um movimento bastante parecido àquele da lógica do século XIX e XX – ou simplesmente lógica moderna – quando vemos uma distinção entre metalinguagem e linguagem objeto ou à distinção entre símbolos lógicos e metalógicos. Logo mais voltaremos à isso.

Vimos, ao longo dos capítulos, que há uma apreensão do particular ao termo universal, que é uma instância capaz de significar muitas coisas. Os particulares são as únicas entidades que existem concretamente, são objetivos, estão na realidade e, por isso, são imediatos, estão próximos. Para conhecer esses particulares o humano usa os sentidos e estes, por sua vez, são incrementados por atos intelectuais primários, cabe destacar que, esse ato intelectual, não dá condições para conhecer as coisas com maior acuidade, tampouco permite pensá-las a partir de generalidades, i. é., a partir de abstrações. O ato intelectual, ou simplesmente ato intuitivo, apreende as coisas de forma imediata e, por isso, ele permite que se formule – apenas, e tão somente – juízos de existência sobre elas (Cf. GHISALBERTI, 1997, p. 67).

Segue, dessa primeira etapa do ato intelectual, o ato de abstração, esse ato é capaz de abstrair acerca da existência dos objetos distinguindo-os entre entes existentes e entes não existentes. Esse ato, para ser executado, não reivindica a presença efetiva do objeto, não

obstante ele permite trazer esse objeto à mente (Cf. OCKHAM, 1980, p. 245). O pensador inglês afirma que esse processo se dá por meio de um hábito, de modo que os termos e as proposições gerais são formadas a partir disso. Ora, as proposições gerais da ciência são formadas a partir desse processo. Nesse sentido, não há, pois, contradição em afirmar que o nominalismo ockhamiano se opõe ao programa científico de pensar generalidades para as relações causais no mundo. A ciência, na acepção moderna, herdeira de Ockham, busca, por meio de proposições gerais, explicar o maior número de fenômenos possíveis, porém, tal explicação, sempre deve ser a mais simples. Diga-se de passagem, o *Princípio de Ockham* esteve no início da ciência moderna e estabeleceu as balizas para o seu funcionamento.

O processo abstrativo é uma atividade que, na proposta do filósofo, pode representar uma multiplicidade de coisas singulares. Além disso, essa intenção da alma, na perspectiva exposta, se traduz como um conceito mental que pode ser tanto sujeito quanto predicado numa proposição mental. Em complementação a isso, a abstração é tomada como uma expressão conceitual na mente que pode ser traduzida como um termo categoremático. Nesse sentido, e essa é uma chave leitura importante, ela é um tipo de nome para representar coisas que são comuns no intelecto.

A partir das questões que pontuamos, vem à tona alguns elementos bastante significativos para a nossa discussão acerca da lógica e da filosofia da linguagem de Ockham, no que tange o problema dos universais, quais sejam: o termo mental categoremático é um conceito universal, uma vez que ele significa uma multiplicidade de entes semelhantes. Duas perspectivas são assentes: em primeiro lugar, esse conceito, enquanto signo mental, está em condições de se colocar no lugar do sujeito e do predicado quando da sua ocorrência numa proposição no intelecto; em segundo lugar, se esse conceito é empregado como termo falado ou escrito, então ele é expresso como ciência, i. é, um tipo de conhecimento que objetiva o universal. Nesse contexto, o termo universal, a que o filósofo faz referência, é aquele que não pode existir na concretude da realidade, noutras palavras, que não está fora da alma; outrossim, se se tem o universal como objeto de investigação e análise, então se tem os conceitos que são comuns e, por isso, significam uma pluralidade de coisas.

A lógica é, para o franciscano e como vimos no primeiro capítulo, uma ciência que trata de conceitos que assume a posição de outros conceitos, uma ciência que trata de signos de signos. Desse modo, essa ciência está em condições de representar as generalidades, o universal, contudo isso não é afirmar que o universal é dotado de efetiva existência. Por esse motivo vemos que o conceito, enquanto signo, enquanto expressão mental, é objeto dessa ciência e não as coisas de fato. Essa conclusão é legítima, porque se a lógica tivesse como objeto

as próprias coisas, então o filósofo seria obrigado a admitir que o universal existiria na realidade concreta, porém, no esteio do que explicitamos, isso é algo inadmissível e Guilherme de Ockham não poderia se colocar como um filósofo nominalista.

É interessante destacar que as ciências de caráter dedutivo, tais como a Física ou a Metafísica de Aristóteles, são fundamentalmente conceituais. Ambas são ciências que lidam com conceitos mais amplos e menos amplos, e, por meio de proposições que usam de termos categoremáticos, elas afirmam coisas gerais sobre a realidade. Por exemplo, no seguinte caso, temos a afirmação “O cachorro é um animal vertebrado”, partimos de uma expressão conceitual específica para uma expressão conceitual genérica. Em ambos os casos temos expressões que se caracterizam como termos de segunda intenção, ora, as expressões “cachorro” e “animal vertebrado” é que são os objetos da lógica e não os singulares.

Quando se admite que o universal é uma *intentio animae*, então é possível assumir a posição nominalista com razoabilidade, porquanto os universais não são dotados de existência concreta na realidade. Sendo assim, quando falamos do conceito, falamos daquilo que é universal, esse conceito é uma intenção na alma e supõe por uma pluralidade coisas. O humano torna-se apto a conhecer generalidade na medida em que ele adquire a linguagem. Nesse sentido, emerge a ideia de que fala e a escrita são instrumentos que se submetem à universalidade de alguns conceitos da linguagem. O humano, antes de falar, de fato, lida apenas com os objetos imediatos apresentados a ele e ele é incapaz de compreender que existem qualidades comuns entre os objetos ou que alguns deles se relacionam por semelhança. A universalidade é dependente da linguagem, na medida em que ela permite a formação, bem como a formatação integral de pensamentos.

O que está em jogo na discussão sobre o universal feita por Ockham pode ser posto nos seguintes termos: o filósofo tenta mostrar que aqueles sinais que não significam devem ser excluídos de uma explicação, pelo fato de que eles não correspondem a nada de concretamente existente na realidade. Por isso, o pensador franciscano considera que “inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos” (OCKHAM, 1999, p. 154) ou, nas palavras da tradição que interpretou Ockham, *não se deve multiplicar os entes numa explicação*. Ora pois, universal, na filosofia desenvolvida pelo pensador inglês, tem significado a partir de certas condições lógicas devidamente estabelecidas e tudo o que está para além disso deve ser rejeitado. Nesse sentido, o *Princípio de Ockham* é o instrumento desenvolvido pelo filósofo inglês para auxiliá-lo nessa empreitada. Wittgenstein captou tal perspectiva com bastante sofisticação e, a nosso

ver, repetiu isso, por outras vias, em seu *Tractatus*. Vamos, na próxima seção, tentar esclarecer essa perspectiva.

3.2 A DOCTRINA DA FIGURAÇÃO NO CONTEXTO DA TESE DO SILÊNCIO NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein é um ockhamiano? A questão do universal, discutida na seção anterior, está presente no *Tractatus*? Há uma relação de influência do filósofo inglês sobre o filósofo vienense? Se sim, ela é direta ou indireta? É necessário tomar cuidado antes de responder afirmativa ou negativamente a qualquer uma dessas questões. É indispensável analisar a relevância dessas questões no contexto geral dessa pesquisa. No primeiro caso a resposta à questão é não. Isso, todavia, não quer dizer que Wittgenstein não tenha, de algum modo, captado aspectos da filosofia de Ockham. A resposta à segunda questão é não. A terceira questão pode ser respondida afirmativamente, especialmente se tomarmos as duas referências ao *Princípio de Ockham* no *Tractatus*. Se essas duas referências aparecem no texto, isso significa que elas têm algum papel no contexto geral da obra. Sabemos do rigor teórico que Wittgenstein mantinha e seria pouco provável que ele aventaria se referir a algo sem conhecer minimamente esse algo.

Antes de tudo é importante deixar claro que a aproximação que fazemos entre o pensador inglês e o pensador vienense não afirma que ambas as filosofias são – essencialmente – iguais, ou seja, não estamos afirmando que as teses defendidas por Ockham, acerca da lógica e da linguagem, são as mesmas teses defendidas por Wittgenstein em seu *Tractatus*. As teses do primeiro estão no contexto da lógica silogística enquanto que as teses do segundo se situam no âmbito da lógica simbólica matemática. Outrossim, no primeiro capítulo, nós indicamos que algumas noções trabalhadas pelos lógicos medievais foram aprofundadas e amadurecidas pelos lógicos e filósofos da linguagem do século XIX e XX – alguns intérpretes, como fora visto, trabalham com essa hipótese.

Quando Wittgenstein cita, em duas ocasiões, o *Princípio de Ockham*, certamente tem clareza das distinções teóricas que fazem parte das considerações dele em relação as do filósofo franciscano. Todavia, há um aspecto que é bastante significativo e que merece a nossa atenção, qual seja, a referência utilizada pelo filósofo de Viena. Acreditamos que a interpretação dessa referência, no contexto do pensamento *tractariano*, deve ser feita a partir de uma perspectiva metodológica, quer isso dizer que a filosofia presente no *Tractatus* se estabelece a partir da aplicação do *Princípio de Ockham*. Nesse sentido, quando vemos o encaminhamento dado por

Wittgenstein na proposição 7 – *falar apenas daquilo que é possível* – podemos interpretá-la a partir da tese ockhamiana de que *não se deve multiplicar os entes numa explicação* ou que *sinais que não significam devem ser deixados de lado*.

Algumas questões podem ser pontuadas, no sentido de evidenciar alguns elementos presentes tanto na filosofia do inglês quanto na filosofia do vienense, vejamos duas delas: ambos organizam o seu trabalho a partir de uma programa de análise lógico da linguagem no intuito de resolver problemas filosóficos – se Ockham tenta resolver questões relacionadas aos universais, Wittgenstein tenta resolver os problemas filosóficos a partir de uma explicitação da lógica da linguagem; ambos postulam uma realidade reduzida de entes, embora suas ontologias sejam distintas, como vimos no capítulo anterior. Nesse caso, é plausível afirmar que há uma perspectiva menos essencial que conjuntural a esse respeito. Tanto o primeiro quanto o segundo capítulo pontuaram esses elementos.

No início deste capítulo, citamos, na primeira epígrafe, uma passagem do texto *Lógica dos termos* em que Ockham exprime a formulação do seu *Princípio* metodológico. A seção anterior, deste capítulo, nos ajudou a aprofundar essa questão. Nas duas passagens seguintes vemos a referência de Wittgenstein ao *Princípio de Ockham* e, de certo modo, como esse princípio se situa dentro do seu *Tractatus*, uma vez que, em ambas as referências, amplamente falando, a questão da lógica e da linguagem são colocadas em evidência. No último caso vemos, na epígrafe, o escopo da filosofia *tractariana* – *falar apenas daquilo que se está em condições de falar* – que vem à tona a partir da doutrina da figuração presente nesse texto. Ora, essa doutrina trata da função descritiva da linguagem e da sua capacidade de figurar fatos no mundo, portanto, trata das condições de possibilidade para identificar os signos que, efetivamente, tem significado, i. é., os signos estão em condições de representar a realidade (Cf. GLOCK, 1996, p. 298-299).

No esteio disso tudo assumimos a postura de que a doutrina da figuração se constitui como uma legítima expressão wittgensteiniana do *princípio de Ockham*. É válido destacar, nesse sentido, que o filósofo francês Pierre Hadot e o filósofo chileno Jean Paul Martinez Zepeda aventam a possibilidade dessa aproximação, como citamos também no início desse capítulo. Contudo, em relação ao primeiro autor, não há um esclarecimento ou mesmo uma hipótese explícita a respeito de como a filosofia de ambos se articularia e o segundo avança para uma perspectiva que discute o signo, o conhecimento e o aspecto mental da linguagem em ambos os filósofos (ZEPEDA, 2018, p. 90). Se na seção anterior vimos, no contexto da discussão sobre o termo universal, de que modo se articula o *Princípio* metodológico de Ockham, agora vamos discutir de que modo a doutrina da figuração, presente no *Tractatus* de

Wittgenstein, se situa no contexto da tese do silêncio. cremos que isso vai nos ajudar a estabelecer com maior acuidade os elementos presentes na doutrina wittgensteiniana da figuração, que redundam na tese do silêncio e como o *Princípio ockhamiano* está presente no contexto dessa obra.

3. 2. 1. A FIGURAÇÃO LÓGICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE PARA O SIGNIFICADO DA LINGUAGEM

Russell registrou na Introdução ao *Tractatus* que a intenção de Wittgenstein, ao compor essa obra, é a de estabelecer rigorosamente quais são as condições para que uma linguagem seja logicamente perfeita. Essa tese se reforça quando nos deparamos com as proposições 3.324 e 3.325 em que o filósofo admite que, as confusões que impregnam toda a filosofia, poderiam ser devidamente debeladas com o uso de uma adequada linguagem simbólica. Tal linguagem deveria possuir uma gramática organicamente construída segundo as leis lógicas e, por isso, o signo seria portador de apenas um significado. Por meio disso, seria possível eliminar os erros e imprecisões cometidos quando do uso da linguagem ordinária.

No contexto dessa perspectiva, a tarefa do filósofo, na acepção wittgensteiniana, será a de especificar em quais condições a linguagem está em condições de ser portadora de um significado e em quais não. Em termos mais específicos, a tarefa do filósofo é a de delimitar âmbito do pensável e, por consequência, o âmbito do impensável estaria, de certo modo, estabelecido (Cf. SLUGA, 2011, p. 40). Se, de um lado, a linguagem lógica e a linguagem usada no dia a dia do trabalho das ciências da natureza – para descrever fenômenos – são representações de um modo legitimamente coerente para o uso da linguagem com sentido, de outro a linguagem da tradição filosófica é o exemplo do mau uso da linguagem e, como consequência disso, vem à tona os pseudoproblemas. Dessa forma, comparece, na filosofia *tractariana*, a perspectiva de que a linguagem filosófica precisa se desvencilhar da estrutura que a faz crer que o seu discurso é dotado de significado. É nesse sentido que Wittgenstein se coloca e tal postura pode ser vista em seu Prefácio, o filósofo explicita:

Meu livro trata dos problemas filosóficos e mostra – me parece – que a formulação dos problemas filosóficos repousa sobre uma má compreensão da lógica da nossa linguagem. Poder-se-ia resumir todo o sentido do livro dizendo: “O que se pode dizer pode-se dizer claramente; e, acerca do que não se pode falar, deve-se calar”. O presente livro pretende então traçar um limite para o pensamento ou, antes, não para o pensamento, mas para a expressão de nossos pensamentos. Pois, para traçar um limite para o pensamento, deveríamos poder pensar os dois lados do limite (deveríamos então poder pensar o que não pode se pensar). A fronteira só poderá então

ser traçada na linguagem e o que se encontra além dessa fronteira será pura e simplesmente contrassenso (WITTGENSTEIN, 2008, Prefácio).

Por intermédio dessa citação inúmeros leitores e interpretes são levados, pois, a admitir que o filósofo estabelece os limites da linguagem a partir de uma perspectiva empírica ou positivista, ou seja, a proposição só é possuidora de sentido, se ela está relacionada a um fato de natureza física. Essa é, de certa maneira, uma interpretação recorrente sobre o *Tractatus* e partes dela estão contidas na doutrina correspondentista da linguagem esboçada nessa obra, porém o vienense estabelece os limites da linguagem com a ajuda de uma outra definição, a saber, a noção de forma lógica. Para o filósofo, tudo o que possui forma lógica se constitui como uma figuração. Fundamentalmente essa noção afirma que o sujeito (que é transcendental) representa para ele mesmo a realidade por meio do pensamento, dado que ele forma uma imagem – uma figura – dessa mesma realidade. Aqui é indispensável que a imagem, para representar um modelo dado, tenha a mesma estrutura, i. é., o pensamento só estará em condições de representar a realidade, se as proposições, por meio das quais esse mesmo sujeito representa a realidade, forem portadoras da mesma estrutura da realidade. Os elementos que compõem a proposição devem estar numa relação de semelhança em relação aos elementos que compõem a realidade. Esse é um dos aspectos mais significativos dessa discussão e, nas palavras do filósofo, essa identidade de estrutura, é denominada de forma lógica (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 2.2).

No esteio disso, vemos que uma imagem lógica está em condições de representar a realidade. Nesse caso, se ela está representando algo – independentemente da verdade ou falsidade da proposição –, então essa imagem é possuidora de um sentido possível, mas, por outro lado, se ela é incapaz de representar algo, em decorrência da sua forma, então ela é despossuída de sentido. E, como mencionamos anteriormente, essa representação só pode se efetivar na medida em que ela seja portadora uma forma comum que é dividida com a realidade representada. Dessa maneira, torna-se evidente a ideia de que a proposição só tem sentido se ela também é possuidora de uma forma comum com a realidade, ou seja, se ela tem uma forma lógica (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 4.01).

As questões abordadas acima fazem com que a ontologia *tractariana*, esboçada no segundo capítulo, venha à tona novamente. Por qual razão? Ora, a partir da abordagem do austríaco, destacamos que a forma lógica é a estrutura que fornece as condições de possibilidade para que o processo de correspondência de um fato, seja possível. Um fato é possível se, e somente se, ele é possuidor da forma de um fato real. Essa perspectiva, nos permite compreender que a única maneira de se constatar um fato real é, nas palavras de Wittgenstein,

a comparação com a realidade e, por isso, tais fatos são apenas aqueles que fazem parte da realidade física. Esse é um aspecto bastante pertinente, porquanto ele expressa duas ideias que foram destacados nos capítulos anteriores, quais sejam, I) a discussão do *Tractatus* é uma discussão que lida com os fundamentos da linguagem declarativa sobre os fenômenos da realidade, ou seja, a linguagem científica, e II) a ontologia postulado por Wittgenstein, nesse texto, é uma ontologia que se estabelece a partir de um princípio de *economia*, uma vez que o filósofo lida com uma realidade, digamos assim, esvaziada. De modo geral, amplamente falando, o pensador austríaco se coloca no mesmo sentido da discussão formulado pelo pensador inglês. Há, por parte de Wittgenstein, uma atitude parcimoniosa, i. é., econômica, na discussão desenvolvida em seu *Tractatus*, motivada fundamentalmente por uma perspectiva lógico-cientificista. Esse programa, posto em marcha por Ockham, evidenciado pelo *princípio metodológico da Navalha*, nos ajuda a entender que Wittgenstein considerou o *Princípio de Ockham* não só isoladamente nas duas referências ao filósofo inglês, mas na arquitetura geral do texto.

No esteio das questões que foram pontuadas, vemos que a proposição só tem sentido se ela possui a mesma estrutura do fato, isso se dá em decorrência da noção de forma lógica. Dessa maneira, a forma lógica explicita dois aspectos dos elementos que compõem a realidade: de um lado corresponde à possibilidade de uma relação entre objetos e, de outro, a possibilidade de um fato. Isso significa que todas as categorias linguísticas do *Tractatus* estarão numa correlação com a estrutura do mundo, noutras palavras essa questão exprime a centralidade da doutrina da figuração (Cf. GLOCK, 1996, 63-64).

Se de um lado temos isso, de outro constatamos que esses apontamentos fazem com que o filósofo considere o discurso filosófico como desprovido de sentido. Há, ao longo do *Tractatus*, uma intensificação desse motivo ockhamiano – expresso pelo *Princípio metodológico da Navalha de Ockham* – que atinge, também, as proposições da filosofia. Apesar de ambos os filósofos considerarem que a filosofia não é uma disciplina teórica e, por isso, não fornece conclusões, em Wittgenstein ela recebe o complemento de discurso sem sentido, dado que suas proposições são desprovidas de forma lógica. Isso decorre, pois, do fato de que as proposições filosóficas são proposições que contém elementos cujo significado não pode ser especificado, porquanto não possuem a estrutura de um fato possível. O filósofo trata isso da seguinte maneira:

A maior parte das proposições ou das questões que foram escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas contrassensos. Não podemos absolutamente responder a questões desse gênero, podemos somente estabelecer o fato de que são contrassensos. A maior parte das proposições e das questões da filosofia assentam-se nisto: não

compreendemos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo: o Bem é mais ou menos idêntico ao Belo?) Nada há de surpreendente nos mais profundos problemas não serem propriamente problemas (WITTGENSTEIN, TLP 4.003).

Com essas questões estabelecidas, vamos desenvolver com maior acuidade três ideias – presentes no *Tractatus* – que serão fulcrais para a consolidação do tema discutido nesta seção, são elas a figuração, a forma lógica e o sentido. As três noções estão numa intrínseca relação e, por essa razão, separá-las faz com que corramos o risco de limitar a compreensão do contexto geral da discussão. A relevância dessas ideias é traduzida pelo seu papel na totalidade da filosofia contida nessa obra, noutros termos, é por meio dessas noções que o filósofo traz à tona a tese número 7 – a tese do silêncio. Essas noções são essências, dado que elas fornecem os elementos que permitem ao filósofo estabelecer, de fato, quais signos estão em condições de significar e quais não. Passemos, pois, a seguir, para essa discussão.

De modo geral, quando nos deparamos com a doutrina da figuração, no pensamento do primeiro Wittgenstein, a ideia mais imediata que se apresenta é a de que o sujeito metafísico pensa o mundo. Isso faz com que o filósofo empreenda esforços para tentar resolver de que modo mundo e pensamento se relacionam, dessa maneira, pode-se, por assim dizer, que esse é um dos problemas centrais dessa obra. Os argumentos que emergem dessa discussão fazem com que Wittgenstein seja colocado entre os pensadores da teoria correspondentista da verdade e sem dúvida alguma, o austríaco, é um dos eixos situado dentro desse posicionamento teórico.

É válido reiterar, como estamos vendo desde o início desta seção, que a discussão teórica elaborada por Ockham se distingue essencialmente da discussão feita por Wittgenstein, quer isso dizer que o contexto teórico da discussão de um não é o mesmo do outro, mas isso não inviabiliza um estudo comparativo entre ambos. Ora, Ockham postula o seu *Princípio metodológico* no decorrer dos argumentos que constituem a sua filosofia e, como é possível notar, o mesmo ocorre com o filósofo de Viena. No esteio das questões postas nos parágrafos anteriores, vemos, de maneira suplementar, que o austríaco, ao tentar compreender essa relação de correspondência, passa a considerá-la a partir da perspectiva da imagem, da figura, isso leva o pensador a postular os elementos que farão parte da sua doutrina figuração. No contexto dessa discussão, essa doutrina recebe uma influência decisiva de Bertrand Russell para a sua elaboração (GRAYLING, 2002, p. 37).

A doutrina da figuração é uma tentativa genuína de resolver impasses que causaram uma multiplicidade de problemas dentro da filosofia, problemas esses derivados da doutrina que considera a adequação entre o pensamento e realidade. A partir disso, duas questões ficam latentes, e podem ser postas nos seguintes termos, a saber: de que modo as objetividades da

realidade correspondem às objetividades do pensamento? Como é possível que duas instâncias distintas possam se relacionar no sentido de que uma corresponda a outra? Wittgenstein evoca a doutrina da figuração para tentar solucionar esses problemas.

De modo geral, essa doutrina postula que o sujeito metafísico formula figurações da realidade, i. é, ele formula imagens do mundo. Há, aqui, dois aspectos significativos e que devem ser destacados, quais sejam, num primeiro momento há a transformação do mundo em pensamento e, na sequência, em expressão linguística. Contudo, é necessário que tenhamos um cuidado ímpar em relação à isso, porque essa distinção só pode ser feita vislumbrando um caráter didático-pedagógico, porquanto esses processos, na acepção do filósofo, não se dissociam e, sendo assim, separá-los seria um erro. Temos, com isso, que a linguagem não é uma categoria meramente acidental ao pensamento, mas ela é, sim, a expressão essencial para o pensamento. A relação entre o âmbito do pensamento (linguagem) e o âmbito da realidade é, pois, exprimida por meio do termo *imagem*. Essa é uma palavra delicada, uma vez que ela nos leva a acreditar que tal relação é uma fotocópia sensível das coisas, mas em hipótese alguma essa relação pode ser tomada como uma reprodução sensível da realidade. Desse modo, é coerente afirmar que a semelhança entre um âmbito e outro, segundo o próprio Wittgenstein, não é de natureza sensível. Por essa razão, o melhor conceito para caracterizar e ajudar no entendimento dessa doutrina não é o termo imagem, mas, nas palavras do filósofo, figuração (*Bild*).

A partir dessa ideia, o que caracterizará uma representação figurativa, enquanto imagem, será a sua capacidade de representar um objeto por semelhança, isso poderá ser feito de maneira mais efetiva quanto mais coisas em comum tenha com ele. Por exemplo, essa doutrina tenta exprimir aquilo que há de comum entre o conjunto de letras “Nietzsche” e o filósofo alemão que representa este indivíduo ou entre o conjunto de palavras “O computador queimou” e a situação-evento, de modo que um esteja em condições de representar pelo outro. A doutrina da figuração auxilia o filósofo nessa empreitada e estabelece as bases para a concepção lógica da proposição elaborada por ele. Por essa razão, na sequência, vamos encontrar o argumento que afirma ser a proposição uma figuração lógica da realidade (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 4.021). Nesse sentido, a doutrina da figuração se constitui como a explicação, proposta pelo pensador, para tratar do processo de correspondência entre pensamento (linguagem) e mundo. Essa relação de correspondência é viabilizada na medida em que tanto o polo do pensamento (linguagem) quanto o polo da realidade compartilhem algo entre si, esse algo recebe a denominação – no *Tractatus* – de a *forma da afiguração* (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 2.161 – 2.17; Cf. BUCHHOLZ, 2009, p. 65; CHAUVIRÉ, 1991).

Quer isso dizer, portanto, que a identidade cuja qual fornece as condições para que haja a correspondência é denominada de *forma lógica* e que o filósofo determina como a *forma da realidade*.

Desse ponto de vista, essa relação de correspondência entre o polo do pensamento (linguagem) e da realidade pode ser tomada como uma relação de isomorfia, ou seja, uma relação de correspondência entre formas. Por essa razão, podemos notar que “ao explicar o que é uma figuração lógica, estaremos explicando simultaneamente o que é uma proposição dotada de sentido e o pensamento a ela relacionado” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 157). Sendo assim, temos que aquilo que se traduz como a condição de possibilidade para essa coordenação de estruturas é a identidade interna e, por isso, formal, de ambas as estruturas. Isso só é possível porquanto elas sejam possuidoras de uma mesma estrutura interna. Dessa maneira, esse item passa a ser uma condição necessária para que haja a figuração de um mundo por outro. A figuração isomórfica estabelece duas situações, quais sejam, que há uma identidade estrutural entre realidades distintas e que essa figuração pode ser entendida também como uma relação entre relações.

Além disso, um aspecto pertinente dentro dessa questão diz respeito à ideia de que a figuração representa independentemente da existência do que representa, do mesmo modo sua representatividade independe de sua correção e consiste inteiramente em que seus elementos substituem os elementos que estão em um fato possível – e a forma desse fato é identificada com a própria forma da representação. Dessa maneira, o conteúdo representativo da figuração pode ser entendido como a sua condição de correção, assim sendo a própria figuração específica ao explicitar um fato que deve existir, para que ela, de fato, seja correta. A partir disso, podemos pontuar três questões significativas dentro dessa discussão, quais sejam, a figuração está disposta de maneira bipolar, a figuração é – essencialmente – complexa e ela representa um fato – e, por isso, uma parcela complexa da realidade.

Podemos suplementar as questões postas nos parágrafos anteriores considerando que o critério das figurações se localiza na própria estrutura do mundo, uma vez que essa está, também, num processo de relação com a forma da figuração. É interessante destacar que, ainda que tenhamos figurações falsas, elas mantêm algo em comum entre o pensamento e a realidade, aqui nos referimos à identidade de estrutura interna, i. é., a forma da figuração. Nesse sentido, o próprio filósofo afirma que “a figuração pode afigurar qualquer realidade, cuja forma ela possui” (WITTGENSTEIN, TLP, 2.171).

Ora, ao nos depararmos com a ideia, disposta no contexto dessa discussão, de figuração da realidade, temos que a característica essencial das figurações é traduzida pela noção de forma

lógica. Por isso, o filósofo vai nos assegurar que em todos os casos a figuração é lógica. Tal argumento se justifica pelo fato de que, conforme Wittgenstein especifica, o pensamento se constitui exatamente enquanto figuração lógica dos fatos e a figuração é tomada como *lógica* em razão de que ela figura o pensamento. Há, pois, um polo dicotômico que se retroalimenta, mas que exprime, sobretudo, a intrínseca relação entre o pensamento que é dotado de significado e a lógica, que estabelece as condições para o pensável; ora, o filósofo afirma que “não podemos pensar nada ilógico, porquanto, do contrário, deveríamos pensar illogicamente” (WITTGENSTEIN, TLP, 3.03). Dessa maneira, podemos extrair duas questões significativas dessa discussão, a primeira delas é a de que a atividade do pensamento é um processo de realização da estrutura lógica do mundo e a segunda, auxiliados por Child, é a de que a “teoria pictórica [teoria da figuração] enfocava exclusivamente o uso da linguagem para fazer afirmações que são verdadeiras ou falsas” (CHILD, 2013, p. 51).

No esteio disso tudo destacamos que a figuração assume o valor de verdade verdadeiro se, e somente se, ela representa um fato. Isso retrata um aspecto relevante da questão sobre a verdade no pensamento do primeiro Wittgenstein, não é possível identificar o valor de verdade da figuração se considerarmos apenas ela. A figuração, por ser lógica, é sempre uma tautologia e, por isso, o seu valor de verdade sempre será o mesmo. Esse posicionamento teórico faz com que o filósofo recuse a possibilidade da existência de formulações sintético *a priori*, tal situação fica explícita em duas passagens do *Tractatus*, respectivamente no aforisma 2.224 – em que ele afirma: “não é possível reconhecer, a partir da figuração tão somente, se ela é verdadeira ou falsa” – e no aforisma 2.225 – em que nós podemos ver o seguinte: “uma figuração verdadeira *a priori* não existe”.

Se de um lado temos essa situação, de outro temos que a figuração com valor de verdade falso é uma figuração que não representa um fato, mas isso não significa que ela deverá ser desconsiderada, uma figuração falsa representa, pois, a possibilidade da ocorrência de um fato, i. é., essa figuração aponta para a possibilidade de que algo seja um fato. Chamamos a atenção para tal situação porque o filósofo austríaco a denominará *sentido*. Obviamente que os termos utilizados pelo pensador não são esses, de modo geral, a ideia veiculada por ele, acerca disso, afirma que aquilo que a figuração representa explicita o seu sentido. Dessa maneira, vem à tona o argumento de que o valor de verdade – ou seja, verdade ou falsidade – se efetiva na medida em que há a correspondência ou não do sentido ao real. Disso se segue que, o elemento denominado de forma da afiguração, consiste na possibilidade de que os elementos estejam configurados de modo que eles sejam elementos de uma figuração. Margutti Pinto, no seu texto

Inicição ao Silêncio, nos ajuda a tornar mais assente as questões que pontuamos, ele diz o seguinte:

A teoria pictórica estabelece uma estrita correspondência entre a proposição e o fato que ela descreve. Isso mostra que o postulado transcendental, que até então tinha sido pensado apenas do ponto de vista lingüístico (sic), tem uma contrapartida extralingüística: para fazer sentido, a proposição atômica tem de descrever um fato atômico; do mesmo modo que a proposição atômica se compõe de signos simples, o fato atômico deve ser composto de objetos simples; além disso cada signo simples deve ser capaz de designar inequivocamente um e somente um objeto simples. A crítica da linguagem estende-se para o mundo. [...] A teoria pictórica tem a vantagem de eliminar qualquer aspecto subjetivo ao caracterizar o sentido da proposição de maneira puramente lógica. Com efeito, a proposição é uma figuração e esta tem sentido porque é um fato isomorficamente projetado sobre outro fato. Embora não tenham sentido, os signos simples ou nomes têm significado, isto é, apontam para os objetos correspondentes. Este apontar estabelece as bases para uma projeção do fato lingüístico sobre o fato mundano a ser descrito. Se a configuração dos nomes for a mesma que a dos objetos correspondentes, a projeção dos primeiros sobre os últimos faz com que a configuração de nomes possa representar a configuração dos objetos. Por meio desse mecanismo, podemos pensar o fato mediante a proposição. Mas a proposição dotada de sentido não se distingue nem da figuração do fato nem do pensamento que ela expressa. A explicação é puramente lógica; quaisquer elementos subjetivos que possam contribuir na constituição do sentido da proposição são deixados de lado (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 163-164).

De certa maneira, o comentário acima indica para a perspectiva de que há uma intenção de *eliminação*, de *economia*, de *redução* dos elementos dentro das resoluções propostas para debelar os problemas enfrentados. Nesse caso, o elemento a ser excluído da explicação, destacado pelo pensador brasileiro, é o do subjetivismo e isso tudo deve ser feito a partir da lógica, ou melhor, da explicação proposta pelos argumentos da lógica.

Todo o percurso que fizemos até aqui tentou tratar com a questão do pensamento, no contexto da doutrina da figuração, de maneira integral, mas ao longo dos argumentos pareceu que nós desconsideramos a sua expressão sensível, a linguagem, isso, contudo, fora feito, de certo modo, intencionalmente. Essa intenção, como havíamos mencionado nos parágrafos anteriores, tem objetivos didático-pedagógicos. É um equívoco afirmar, a partir da interpretação que construímos, que o pensamento se organiza de entidades intelectivas que subsistem de modo independente da linguagem. Quando tomamos o texto do filósofo austríaco nós passamos a ter condições de dissolver qualquer dúvida acerca disso, porque vemos, claramente, que “o pensamento é a proposição com sentido” (WITTGENSTEIN, TLP, 4) e, em consonância com isso, vemos também que a linguagem se refere diretamente à realidade objetiva, dado que as proposições declarativas, aquelas das ciências naturais, são as únicas possuidoras de sentido. Desse modo, dois aspectos são elementares, tanto o mundo quanto a frase são fatos, e essa última expressa o pensamento do mundo.

A partir disso, vemos, também, que a linguagem é, na acepção wittgensteiniana, a totalidade de todas as frases e essas, por sua vez, são especificadas por ele em dois tipos, as atômicas e as moleculares. As frases atômicas são, pois, entendidas como um encadeamento – uma conexão – de nomes e nelas, como fora pontuado no capítulo anterior, os signos são utilizados para exprimir o pensamento. Esse mesmo pensamento – ou a figuração – não são coisas, mas fatos, do mesmo modo a frase de maneira alguma poderá ser tomada como um objeto, mas sempre como um fato, porquanto a constituição do signo proposicional está baseada na organização dos elementos. Tendo esses elementos em nosso horizonte investigativo, podemos afirmar que Wittgenstein nos faz perceber que a frase, que não é um nome – nem mesmo composto –, é um fato, por isso os elementos fundamentais da frase se localizam na sua estrutura, i. é., na relação das palavras entre si, relação esta que será preponderante para a determinação do seu sentido (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 4.001; 4.22; 3.12; 3.14).

Finalmente, um dos dados mais significativos que podemos extrair dessa etapa da discussão é o de que a proposição, ao ser compreendida como uma figura, exerce uma função exclusivamente descritiva. Essa função exclusiva da linguagem de *descrição* recebe contornos precisos, no contexto da filosofia *tractariana*, a partir da doutrina da figuração e isso permite ao filósofo discriminar entre as coisas que podem ser *ditas* e aqueles que só podem ser *mostradas*. Especificamente, essa discriminação habilita o filósofo a estabelecer com rigor aquelas coisas que podem ser ditas e aquelas que não podem ser ditas. Ora, é somente pela linguagem que se pode dizer as coisas que podem ser ditas. Disso se segue que se a linguagem é a totalidade das proposições que estão habilitadas a descrever o mundo, então as únicas coisas que podem ser ditas são aquelas que podem ser descritos pela linguagem. Com isso, emerge a ideia de que os elementos que a linguagem descreve são aqueles afigurados pelo pensamento – i. é., os fatos na realidade –, por isso a funcionalidade da linguagem de descrever coisas a impede de dizer coisas que não são afiguradas pelo pensamento. A única linguagem, portanto, habilitada a dizer alguma coisa é aquela que figura o mundo.

Até aqui a teoria da figuração nos ajudou a pensar de maneira mais sólida a perspectiva que estabeleceu as bases da discussão que estamos fazendo nesta seção. O que faremos na sequência é tratar daqueles elementos que se constituem complementos à doutrina wittgensteiniana do significado do sinal. Com mais estes elementos vamos, por fim, apontar mais alguns elementos para nos ajudar a compreender, de fato, qual é o contexto do *Princípio de Ockham* dentro do *Tractatus*. Passemos, pois, para a discussão da forma lógica e o sentido.

Antes de mais nada é importante indicar que tanto a forma lógica quanto o sentido estão relacionados à perspectiva lógica, tecnicamente falando, ambos os elementos são identificados

enquanto estruturas lógicas que estabelecem os fundamentos das proposições moleculares. Vamos, nos próximos parágrafos, tratar de ambas as noções no intuito de percebê-las como indispensáveis não só para ampliar a nossa compreensão acerca da teoria da figuração, mas para nos situar no contexto geral do *Tractatus* quando da discussão sobre aquilo que pode ser dito e aquilo que não pode ser dito.

Uma das teses wittgensteinianas mais significativas que explicitamos até agora fora aquela que estabelece a linguagem como figuração do mundo. Ora, se de um lado temos que a linguagem possui proposições atômicas e a conexão dessas proposições se constitui como o objeto de investigação da lógica, de outro temos que proposições moleculares trazem à tona uma estrutura lógica que está em condições de explicitar a estrutura do mundo. Vimos isso, de certo modo, nos parágrafos anteriores, na medida em que sinalizamos rapidamente pela questão da forma lógica. Essa noção exprime aquilo que há de mais elementar na doutrina da figuração, qual seja, a pressuposição de que há algo em comum entre a figuração e aquilo que é figurado por ela. Sendo assim, a forma lógica se constitui como a condição de possibilidade de toda e qualquer figuração, e ela “pode afigurar toda realidade cuja forma ela tenha” (WITTGENSTEIN, TLP, 2.171). Não obstante, temos aqui um importante desdobramento que se refere à forma de afiguração, essa forma, de acordo com o próprio filósofo, a figuração não pode figurar, mas apenas exibir (Cf. WITTGENSTEIN, TLP, 2.172), uma vez que a identidade de estrutura é a condição de possibilidade da afiguração. Para o pensador austríaco essa *condição de possibilidade* de modo algum pode vir a se tornar conteúdo de uma figuração, por isso ela é uma afiguração, ou seja, uma *não figura*. Com isso, podemos ter a clareza de que:

A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representa-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 (WITTGENSTEIN, TLP, 4.12)

A partir disso podemos evidenciar que a figuração mostra a sua estrutura por meio da figura, dessa maneira, aquilo que se mostra nessa situação é a forma lógica, cuja qual é a condição de possibilidade da afiguração. Estritamente falando, o que é suposto como a condição de possibilidade da figuração se constitui como objeto de conhecimento indireto, uma vez que a capacidade de compreender uma figuração se deve ao fato de que foi possível visualizar a estrutura mostrada nela. Disso se segue duas, digamos assim, conclusões, a primeira delas – nas palavras do próprio filósofo – é a de que aquilo que é expresso na linguagem não pode ser expresso por meio dela e a segunda é a de que a proposição é o instrumento por meio do qual a forma lógica da realidade é mostrada.

É interessante notar que, quando da consideração desses elementos, o filósofo interpreta, a título de conclusão, que as proposições da linguagem só podem dizer do mundo, desse modo, as proposições a que ele se refere são aquelas objeto das ciências naturais. Ora, as ciências da natureza formulam com clareza e precisão seus conhecimentos. Nesse sentido, é indispensável que a proposição tenha o pressuposto da afirmação, i. é., a forma lógica. Se pretendemos afigurar a forma lógica, então deveríamos nos colocar, com as proposições, fora da lógica e, por isso, fora do mundo. Partindo desses elementos, o austríaco é terrível com a filosofia e não a poupa na medida em que detecta que ela é um empreendimento que produz sistematicamente uma multiplicidade infundável de frases que são contrassenso, ou seja, absurdas.

No esteio dessas considerações, destacamos uma situação pertinente e que ampliará a nossa compreensão a respeito do tratamento dado pelo pensador sobre a proposição que descreve o mundo e os elementos envolvidos nela, quais sejam, a figuração, a forma lógica e o sentido. Para tanto, vamos usar o seguinte exemplo: tomemos a proposição elementar q . Essa proposição se constitui como uma figuração da realidade e possui uma forma lógica, i. é., especificamente aquilo que há em comum entre a proposição e a realidade. Desse modo, quando tratamos do dizer da proposição q , também podemos tratar do dizer de *não* q . Ora pois, se a proposição q é uma proposição elementar, então a proposição negativa não pode ser tal, quer isso dizer que a proposição *não* q não está em condições de ser interpretada como figuração de determinado estado de coisas. Se, a título de exemplo, expressarmos a proposição elementar q por meio da sentença *a xícara é branca* e considerarmos que ela é uma sentença verdadeira, então ela, de fato, figura o caso de que a xícara é branca. Contudo, a negação não se constitui como uma figuração do *não ser branco da xícara*, mas trata do mesmo fato, porém, em razão da falsidade da proposição *não* q , sem que haja a sua subsistência.

Disso se segue, que a proposição é – nas palavras do filósofo austríaco – capaz de representar aquilo que, enquanto estado de coisas, subsiste ou não subsiste, por isso, apesar de as proposições serem possuidoras de um sentido contraposto, “a elas corresponde uma e a mesma realidade” (WITTGENSTEIN, TLP, 4.0621). Dessa maneira, mesmo que a proposição q exprima determinado conteúdo acerca da realidade, a proposição *não* q não atribuirá uma nova qualidade ao real. Por essa razão, a mesma realidade é transmitida tanto pela proposição q quanto pela proposição *não* q , ainda que o sentido das proposições sejam opostos. Ora, isso se explicita na modalidade das representações proposicionais, q e *não* q . Wittgenstein considera que uma proposição – declarativa, especificamente que declara algo sobre o mundo – tem sentido quando ela ou é verdadeira ou é falsa. Estes são, na acepção wittgensteiniana, a estrutura bipolar que estabelece o sentido da proposição. É interessante notar, aqui, que, diferentemente

de Frege, o pensador de Viena acredita que o valor de verdade da proposição não é algo que se atribui a ela de modo posterior ao sentido, mas o sentido se exprime na possibilidade de que, à proposição, seja atribuído ou o valor de verdade *verdadeiro* ou o valor de verdade *falso*.

Esses elementos promovem uma espécie de amarração a essa discussão acerca do sentido na medida em que tornam-se evidentes os aspectos que determinam a noção wittgensteiniana de figuração, noção de signo e o papel da lógica. Se temos os elementos acima em nosso horizonte, então temos como resultado a ideia de que a negação é um signo que não possui correspondência na realidade. Tal questão se constitui como algo muito semelhante àquilo que a doutrina do sincategorema, tratado pelos pensadores medievais e discutida também por Ockham, considera. Sendo assim, o conectivo sentencial lógico da negação é um signo que não representa nada. Esse fato se estende, pois, aos demais conectivos sentenciais que não representam nada na realidade, bem como a estrutura da proposição que não representa nada, mas é a condição de possibilidade para a representação, i. é, para a figuração. Essa perspectiva recai, também, sobre os conceitos formais que são postulados, em toda linguagem, como condição de possibilidade, o filósofo, nesse sentido, nos assegura o seguinte: que “algo caia sob um conceito formal como seu objeto não pode ser expresso por uma proposição. Isso se mostra, sim, no próprio sinal desse objeto. (O nome mostra que designa um objeto [...]) (WITTGENSTEIN, TLP, 4.216). Por isso, um conceito formal que recebe um objeto qualquer é uma maneira de pressupor por esse conceito, tal objeto, indiretamente, explicita, anuncia, diz esse conceito. Tais conceitos, embora não possam figurar nada, pertencem à forma lógica e, portanto, às condições de possibilidade de toda e qualquer figuração.

De modo geral, o que balizou esta seção fora a intenção de pensar nas condições de possibilidade que tornam um signo dotado de significado. Isso fez com que adentrássemos a discussão wittgensteiniana, contida no *Tractatus*, acerca do limite do pensamento (e, portanto, acerca do limite da linguagem). É válido destacar que demarcar os limites cujos quais o pensamento inteligível se situa não é como estabelecer os limites da fronteira de uma cidade em um plano cartográfico. Quando traçamos as fronteiras de uma cidade, podemos, perfeitamente, rabiscar alguns traços no mapa e indicar que tal área se localiza dentro da fronteira e tal outra está além da fronteira que caracteriza determinada cidade. Todavia, a tarefa de traçar um limite para o pensável, como se propusera a fazer Wittgenstein, torna-se complexa, na medida em que não é possível demarcar com uma linha para identificar tais pensamentos como localizados dentro do limite e tais pensamento como localizados fora do limite. Ora, não há pensamentos além do limite do pensável. Em virtude disso, o pensador austríaco propõe que,

para atingir a esse objetivo, o de traçar o limite para o pensável, é necessário fazê-lo na linguagem. Isso pode ser feito, na acepção do filósofo, se se identifica de um lado que determinada configuração de signos se constitui como uma proposição genuína e de outro que determinada configuração de signos se constitui como uma pseudoproposição e, por isso, não expressa absolutamente nada. Dessa forma, Wittgenstein é taxativo em relação àquilo que reside além do limite da linguagem, daquilo que não se pode falar, deve se calar. Isso está expresso na proposição 7 do seu *Tractatus*.

Sendo assim, a partir dos argumentos que trouxemos nas páginas anteriores, podemos afirmar que há, pois, um motivo nominalista no *Tractatus* que não quer dizer que Wittgenstein defende as mesmas teses do nominalismo de Ockham, mas isso, que estamos denominando de motivo nominalista, deve ser tomado como a determinação do *Princípio de Ockham* na arquitetura da obra. Fica claro que o filósofo, a partir do simbolismo lógico, tem por pretensão trabalhar com uma realidade esvaziada e com uma linguagem que apenas declare coisas sobre essa mesma realidade. Tudo aquilo que aparece de maneira desnecessária, i. é., como não portador de significado, deve ser deixado lado e, por isso, deve ser condenado, nas palavras do pensador austríaco, ao *silêncio*, ou, em termos ockhamianos, *não se deve multiplicar os entes desnecessariamente*. A partir disso, Hadot tem uma consideração pontual e que concordamos com ela, a saber:

A lógica ou, mais especialmente ainda, o simbolismo lógico permitirá então determinar se uma proposição tem sentido. Uma proposição que tem uma *forma lógica* terá necessariamente um *sentido*, isto é, mostrará claramente qual estado de coisas corresponde, se ela for verdadeira. E para saber se uma proposição tem uma forma lógica, bastará verificar se ela é realmente uma proposição, isto é, se os signos que a compõem têm todos um significado (critério semântico) e se a cada signo corresponde um significado determinado, de tal modo que os dois significados não sejam designados pelo mesmo signo e que dois signos de designação diferente não sejam empregados no mesmo sentido (critério sintático). Tais são as leis do simbolismo (3.325) que obedece às leis da gramática lógica, da sintaxe lógica (HADOT, 2014, p. 50).

O uso da linguagem sem considerar a sua lógica traz à tona uma série de problemas – cujos quais a filosofia tem se ocupado – e a cura desse mal inveterado, que contamina a linguagem filosófica e a linguagem do cotidiano, consiste na eliminação daquilo que é desnecessário dentro da linguagem. Isso é alcançado por meio do estabelecimento das condições nas quais o signo tem significado e nas quais não.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta inicial do nosso projeto de tese, para ingresso no doutorado, versava acerca da Filosofia da Psicologia no pensamento do Wittgenstein tardio. Por três ocasiões tentamos especificar, a partir dessa temática, um problema genuíno com objetivos minuciosos, mas acabamos por abandonar essa proposta e, por consequência, tivemos que pensar noutra temática. Cogitamos, inclusive, pesquisar sobre Susan Haack, Edith Stein ou mesmo Quine, porém nos dissuadimos rapidamente. Foi nessa ocasião em que retomamos uma proposta que ficara adormecida por um tempo, qual seja, a de pensar numa relação entre o filósofo Guilherme de Ockham e Ludwig Wittgenstein. Essa aproximação fora sugerida por dois professores que tivemos na graduação (nos anos de 2010 a 2012), Dr. Cleverson Bastos e Dr. Bortolo Valle, e, incrivelmente, acabamos por tomar essa proposição como a pesquisa que, de fato, queríamos desenvolver.

Uma vez reelaborada a nossa perspectiva com os novos textos, nos encontramos ainda longe de uma tranquilidade acadêmica. A provocação e o desafio que se encontrava à nossa frente estavam baseados nas intermináveis séries de textos que vasculhamos para iniciar a nossa investigação. A nossa intenção de trabalho, desde a nossa pesquisa de mestrado⁶⁷, sempre estivera ligada ao pensamento de Ludwig Wittgenstein e o desafio se somou, agora, com o acréscimo do pensador inglês medieval Guilherme de Ockham. Se antes havíamos lidado com uma temática mais próxima do culturalismo, agora o nosso trabalho esteve ligado às questões da lógica, da história da lógica e, de certo modo, da filosofia da lógica. Não foi a nossa intenção superar as perspectivas metodologias de uma abordagem analítica, tampouco superar momentos históricos e isso pôde ser visto ao longo das linhas desse nosso trabalho de tese, bem como da emolduração do nosso problema.

Os textos que basearam a nossa investigação foram, *Lógica dos Termos*, de Guilherme de Ockham, e *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. De forma geral, o argumento que desenvolvemos ao longo dessa pesquisa foi o de que é possível afirmar a presença do *Princípio de Ockham* na arquitetura do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Especificamente a nossa argumentação mostrou que o nominalismo ockhamiano, a partir do seu princípio metodológico, forneceu uma contribuição significativa para a elaboração da tese do silêncio esboçada no texto *tractariano*. Por essa razão, a nossa resposta para o problema que havíamos esboçado no início dessa pesquisa, a saber, seria a doutrina da

⁶⁷ COSTA, Leandro Sousa. *Notas Antropológicas em Investigações Filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2014.

figuração (e o seu escopo, a tese do silêncio) uma legítima expressão wittgensteiniana do *princípio de Ockham?*, é afirmativa. A conclusão obtida é a de que o *convite ao silêncio*, proposto por Wittgenstein, só tem condições de ser pensado a partir do *princípio de Ockham*.

De acordo com isso, essa pesquisa se estruturou em três capítulos: o primeiro intitulado “Nominalismo, Filosofia analítica e o *Tractatus* de Wittgenstein: considerações acerca da lógica e da linguagem na filosofia de Ockham e Wittgenstein; o segundo com o título “Aspecto conjuntural de semelhança das ontologias de Ockham e Wittgenstein a partir do programa de redução dos entes da realidade”; e, por fim, o terceiro “A Navalha e o Silêncio: da teoria da figuração como expressão do *Princípio de Ockham* na filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein”.

No primeiro capítulo mostramos que o princípio metodológico da *Navalha de Ockham*, o de *não multiplicar os entes numa explicação* e que compôs o nominalismo de Ockham, fez parte dos aspectos teórico metodológicos das teses elaboradas por Frege e Russell, no contexto do movimento da Filosofia Analítica. Frege desenvolveu uma doutrina semântica e um simbolismo lógico que, a partir de suas características, nos permitiu tomá-los como doutrinas que se propuseram a lidar com uma *realidade esvaziada*. Dessa maneira, a semântica fregeana teve como objetivo eliminar qualquer ambiguidade que pudesse persistir na linguagem. Russell, por sua vez desenvolveu a doutrina do atomismo lógico que afirmava ser a realidade composta de átomos lógicos. Identificamos, com isso, que Russell se aproximou de duas perspectivas filosóficas, a saber, o nominalismo e o empirismo. O nominalismo enquanto pressuposto metodológico para tirar da linguagem, e com isso da realidade, entes desnecessários e o empirismo como instrumento para lidar com problemas filosóficos que incomodavam o filósofo. Em razão disso, uma análise da linguagem, evidenciaria a forma lógica e gramatical das frases, e isso, na filosofia russelliana, facilitou o trabalho de determinação das realidades individuais que existem verdadeiramente no espaço-tempo ao passo que as entidade abstratas, supérfluas, cujas quais a linguagem natural nos convence e nos confunde a respeito de sua existência empírica, serão rejeitadas. O trabalho, então, nos permitiu identificar as influências das doutrinas semânticas de Frege e de Russell, corroborando, assim, com o nosso argumento de que a filosofia analítica tem o nominalismo como pressuposto metodológico do seu trabalho investigativo e isso se refletiu na elaboração do *Tractatus* de Wittgenstein que, com a tese de *só dizer aquilo que é possível*, elimina do discurso e, concomitantemente, do mundo, as entidades supérfluas, desnecessárias.

Ainda, no final desse capítulo, quando explicitamos aspectos da filosofia do *Tractatus*, mostramos que Wittgentein é, nesse contexto, herdeiro dessa tradição, na medida em que ele admitiu certas teses, rechaçou e criticou outras e melhorou outras. Por essa razão, concluimos

que o filósofo de Viena, ao receber influências do pensamento fregeano e russelliano, trouxe para o seu *Tractatus* o *Princípio Metodológico Ockhamiano da não multiplicação dos entes numa explicação*. Wittgenstein se referiu ao *Princípio de Ockham* em duas ocasiões em seu texto: em 3.328 (no *conjunto* de proposições em que o filósofo discute a relação entre pensamento e linguagem – a teoria da figuração) e 5.47321 (*grupo* de proposições destinadas a pensar a teoria da proposição). É certo que filósofo jamais se referiria a algo sem conhecer suficientemente a esse algo.

Nesse sentido, trouxemos duas questões nos capítulos seguinte, a saber, uma discussão sobre a ontologia de ambos os autores e uma discussão acerca do *princípio metodológico* de ambos os autores. Desse modo, no segundo capítulo abordamos a ontologia de Guilherme de Ockham, no contexto do seu nominalismo, e a ontologia de Ludwig Wittgenstein, no contexto do seu *Tractatus*. A nossa explicitação mostrou que, embora os pressupostos a respeito dos entes que existem na realidade sejam respondidos de maneira distinta pelo filósofo inglês e pelo filósofo vienense, suas ontologias se dedicaram a esvaziar a realidade de entes, que, na perspectiva do trabalho proposto por eles, são, de fato, supérfluos, desnecessários. Disso se segue que, a análise comparativa que fizemos nesse capítulo, respondeu à preocupação de *não multiplicar os entes numa explicação*, contudo, tal resposta se deu em contextos ontológicos distintos. Em razão disso, afirmamos que o trabalho de ambos foi menos essencial que conjuntural, i. é., a ontologia de ambos não é essencialmente semelhante, mas o objeto delas a partir da conjuntura de trabalho de ambos (qual seja, a da *eliminação dos entes*) é que as aproxima. Há, portanto, um aspecto conjuntural de semelhança entre as ontologias de Ockham e de Wittgenstein.

O terceiro capítulo abordou, num primeiro momento, o *Princípio de Ockham*, a partir de uma discussão acerca do termo “universal” e, num segundo momento, a doutrina da figuração, no contexto da tese do silêncio, no *Tractatus* de Wittgenstein. Iniciamos o texto com uma referência ao estudioso wittgensteiniano Pierre Hadot que diz acreditar numa aproximação entre ambos, mas não exprime qual a sua hipótese de trabalho. Sendo assim, postulamos que isso só tornaria possível se tivéssemos em nosso horizonte a teoria da figuração. Por isso, acreditamos que essa doutrina se constitui como uma versão atualizada – ou reformulada – do *princípio de Ockham* dentro do *Tractatus*, dado que a teoria da figuração vem à tona no sentido de estabelecer quais proposições são possuidoras de sentido e quais não, ou melhor, quais proposições estão em condições de representar coisas no mundo e quais não. Há, pois, um motivo nominalista na filosofia *tractariana*. A aproximação que fizemos explicitou que a aproximação entre o filósofo inglês e o filósofo austríaco deveria ser pensada a partir de uma

perspectiva metodológica, a saber, tanto a *Navalha* quanto a noção de figuração da linguagem são instrumentos para, no contexto do primeiro pensador, *não multiplicar os entes numa explicação* e, no contexto do segundo pensador, *falar apenas daquilo que é possível*. Essa aproximação não sustentou que as teses de ambos os filósofos são essencialmente semelhantes, mas são conjunturalmente semelhantes. Quer isso dizer que o trabalho desenvolvido por ambos os autores, pela sua conjuntura, encaminhou-se para um postulado metodológico que se assemelham, Ockham com a sua *navalha* e Wittgenstein com a sua tese do silêncio.

É por meio da doutrina da figuração que o pensador atingiu o seu objetivo. Essa doutrina conduziu o pensador invariavelmente para a proposição 7 do seu *Tractatus* que postulou o silêncio diante daquilo que não poderia ser dito, i. é, daquilo que, do ponto de vista da sua lógica e da sua filosofia da linguagem, não seria dotado de significação. Ora pois, quando nos deparamos com as considerações wittgensteinianas de que “o signo que não tem serventia, não tem significado” (TLP, 3.328) e que “unidades notacionais *desnecessárias* não significam nada” (TLP, 5.47321), podemos afirmar que é por meio da doutrina da figuração que se atesta quais signos significam e quais não. Aqueles signos que não possuem significados devem ser relegados ao silêncio. Com isso, é o próprio filósofo quem nos adverte: “Esse é o princípio do lema de Occam” (TLP, 3.328). Essa tese explicitou, portanto, que a filosofia ockhamiana, a partir do seu *Princípio*, pode ser identificada no *Tractatus* de Wittgenstein não só nas duas vagas referências do austríaco ao inglês, mas na arquitetura da obra.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de; LETENSKI, Irineu. Ciência e fé na alta escolástica: mediação ou contradição? In: *Síntese: Revista de Filosofia*. V. 45, nº 142, p. 307-325, 2018. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3467/4008>>. Acesso em: 12 de setembro de 2018.
- ANSCOMBE, E. G. M. *An Introduction Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper&Row Publishers, 1965.
- AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Organon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. *10 lições sobre Wittgenstein*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2017.
- ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. In: MCGRADY, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Trad. André Oídes. Aparecida: Ideias&Letras, 2008.
- AUNE, Bruce. Universals and Predication. In: GALE, Richard M. *The Blackwell guide for Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 2002.
- BASTOS, Cleverson; CANDIOTTO, Kleber B. B. *Filosofia da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BASTOS, Cleverson; OLIVEIRA, Paulo Eduardo. *A lógica dos estoicos*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- BEANEY, Michael. Russell and Frege. In: GRIFFIN, Nicholas (edited). *The Cambridge Companion to Bertrando Russell*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- BLANCHÉ, Robert. *La logica e la sua historia – Da Aristoteles a Russell*. Roma: Ubaldini editore, 1973.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BUCHHOLZ, Kai. *Compreender Wittgenstein*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2009.
- CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. Second Impression. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- COSTA, Leandro Sousa. *Notas Antropológicas em Investigações Filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2014.

- COSTA, Leandro Sousa. Guilherme de Ockham: Sobre a análise lógica e as mônadas. *In: Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 9 , nº 2, p. 302-313, 2018. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/41249>>. Acesso em: 14 de setembro de 2018.
- COXITO, Amândio A. *Lógica, Semântica e Conhecimento: na escolástica peninsular pré-renascentista*. Coimbra: Atlântida Editora, 1980.
- CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- CHILD, William. *Wittgenstein*. Trad. Roberto Hofmesiter Pich. Porto Alegre: Penso, 2013.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analitici e continentali: guida ala filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DAWSON, Christopher. *A formação da Cristandade: Das origens da tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Trad. Niolás Nyimi Campanário e Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- DUMMETT, Michel. *Frege: Phylosophy of Language*. Nova York: Harper&How Publisher, 1973.
- ECO, Umberto. *Significado y denotación de Boecio a Ockham*. In: A propósito de Guillermo de Ockham y su obra. Santa Fé de Bogotá: Editora Norma, 1994.
- FREGE, G. *Basic Law of Arithmetic*. Volumes I & II. Translated and edited by Philip A. Ebert & Marcus Rossberg. Oxford University Press, 2013.
- FREGE, G. Conceitografia. *In: FREGE, G. Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009a.
- FREGE, G. Sobre o Conceito e o Objeto. *In: FREGE, G. Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009b.
- FREGE, G. Sobre o Sentido e a Referência. *In: FREGE, G. Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009c.
- GARGANI, Aldo G. *Introduzioni a Wittgenstein*. Quinta edizione. Roma: Editori Laterza, 1993
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein dictionary*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 1996.
- GODDU, André. Ockham's Philosophy of Nature. In.: SPADE, Paul Vicent (Edited by). *Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GRAYLING, A. C. *Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. Trad. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araujo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Trad. Flavio Fontenelle Loque; Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- HESSEN, Joannes. *Teoria do conhecimento*. Trad. João Vergílio Gallenari Cutter. São Paulo: Martins Fonte, 1999.
- HYLTON, Peter. The Theory of Descriptions. In: GRIFFIN, Nicholas (edited). *The Cambridge Companion to Bertrando Russell*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- JOSEPH, Irma Miriam. *Trivium: As artes liberais da lógica, gramática e retórica*. São Paulo: É realizações, 2008.
- KNALE, W.; KNALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Lisbos: Fundação Calouste Golbenkian, 1980.
- LACOSTE, Jean. *A filosofia no século XX*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1992.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- MIGUENS, Sofia. *Filosofia da Linguagem: um introdução*. Porto: Editora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.
- MONK, Ray. *El deber de un genio*. Traducción de Damián Alou. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.
- MORENO, Arley. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. São Paulo: Editora Moderna; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 2000.
- MURALT, A. *La lección de Ockham*. In: A propósito de Guillermo de Ockham y su obra. Santa Fé de Bogotá: Editora Norma, 1994.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur. *O que é a filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

- NEF, Frédéric. *A linguagem uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- OCKHAM, Guilherme de. *Lógica dos termos*. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- OCKHAM, Guillelmi de. I Sententiarum: Prólogo. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Theologica I*. Nova York: São Boaventura, 1967.
- OCKHAM, Guillelmi de. I Sententiarum. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Theologica II*. Nova York: São Boaventura, 1970.
- OCKHAM, Guillelmi de. I Sententiarum. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Theologica III*. Nova York: São Boaventura, 1977.
- OCKHAM, Guillelmi de. V Quodlibet. In: OCKHAM, guillelmi de. *Opera Theologica IX*. Nova York: São Boaventura, 1980.
- OCKHAM, Guillelmi de. Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica II*. Nova York: São Boaventura, 1978.
- OCKHAM, Guillmi de. Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica*. New York: Franciscan Institute, 1978.
- OCKHAM, Guillelmi de. *Summa Logicae Vol. I*. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera philosophica I*. Nova York: São Boaventura, 1974.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a filosofia e a teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultura (Os pensadores), 1991.
- PLATÃO. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora Loyola, 2001.
- PERLOFF, Marjorie. *A escada de Wittgenstein: a linguagem poética e o estranhamento do cotidiano*. Trad. Elisabeth Rocha Leite; Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- PORFÍRIO. *Isagogé*. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Editora Attar, 2002.
- QUINE, Willard Van Orman. Reference and Modality. In: QUINE, Willard Van Orman. *From a Logical Point of View: Logical-Philosophical Essays*. New York: Harper & Row Publishers, 1963.
- RAYMAN, Joshua. *Ockham's Theory of Natural Signification*. New York: Franciscan Studies, 2005.

- RUSSELL, Bertrand. Da denotação. In: RUSSELL, Bertrand. *Ensaio escolhidos*. Seleção de textos de Hugh Matthew Lacey. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- RUSSELL, Bertrand. *Introdução à Filosofia Matemática*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2001.
- RUSSELL, Bertrand; WHITEHEAD, Alfred North. *Principia Mathematica*. Volume I. Second edition. Londres: Cambridge University Press, 1963.
- SANTOS, Antonio Raimundo dos. *Repensando a filosofia: Prólogo do comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, questão 1ª*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SLUGA, Hans. *Wittgenstein*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- SPINELLI, M. *O nascimento da filosofia grega e a sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.
- SPINELLI, Miguel. *Herança Grega dos Filósofos Medievais*. São Paulo: Hucitec, 2013.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. Trad. Adaury Fiorotti e Edwino A. Royer. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- VIER, Raimundo. A navalha de Ockham. In: GARCIA, Antônio (Org.). *Estudos de Filosofia Medieval: a obra de Raimundo Vier*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Da Certeza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- _____. *Fichas*. Rio de Janeiro: edições 70, 1989.
- _____. *Gramática Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *O Livro Azul*. Rio de Janeiro: Edições 79, 1992.
- _____. *Observações Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- ZEPEDA, Jean Paul Martinez. Ockham y Wittgenstien. Acerca de los alcances y limites de la relación pensamiento-lenguaje. In: *Revista de Humanidades de Valparaiso*. V. 6, nº 12, p. 69-93, 2018. Disponível em: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rhv/n12/0719-4242-rhv-12-69.pdf>>. Acesso em: Setembro de 2019.

ZILLES, Urbano. *Panorama das filosofias do século XX*. São Paulo: Paulus, 2016.