



CRÍTICA À ONTOLOGIA DO *TRACTATUS* A PARTIR DO REALISMO DE TOMÁS DE AQUINO¹

Bernardo Veiga – Instituto Aquinate²

Resumo: Investiga-se o *Tractatus* de Wittgenstein e sugerimos algumas críticas ao pensamento do primeiro Wittgenstein a partir do realismo de Tomás de Aquino. Critica-se principalmente a concepção idealista do modelo lógico como a única função da filosofia e o solipsismo, na identificação do mundo com o eu.

Palavras-chave: *Tractatus*; Wittgenstein; Realismo; Tomás de Aquino.

Abstract: This paper aims to investigate Wittgenstein's *Tractatus* and to suggest some criticism to his thinking through Thomas Aquinas' realism. The main object of criticism is the idealist conception of the logical model as the only role of philosophy and the solipsism, in the identification of the world with the self.

Keywords: *Tractatus*; Wittgenstein; Realism; Thomas Aquinas.

No prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein destaca as principais influências do seu trabalho: “Desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell uma boa parte do estímulo às minhas ideias” (*Tractatus*, prefácio). Mas além de Frege e Russell, devemos destacar, embora Wittgenstein não aponte diretamente, outros dois autores: Hume e, sobretudo, Kant. Em Hume, Wittgenstein adquiriu um posicionamento contra a metafísica clássica, ao negar o nexos causal: “A crença no nexos causal é a *superstição*” (5.1361)³. E a partir de Kant, desenvolveu o idealismo transcendental, pois diz: “os *limites da minha linguagem* significam os limites do meu mundo” (5.6).

Deve-se compreender o pensamento do primeiro Wittgenstein como a tentativa de elaborar um sistema lógico a partir do pensamento empirista de Hume. Wittgenstein, contudo, admite certa substância do mundo e, neste aspecto quase pode ser considerado um defensor da essência das coisas: “A substância é o que subsiste independentemente do que seja o caso” (2.024) e continua “ela é forma e conteúdo”. Repare que, no *Tractatus*, há algo que subsiste independente

¹ Parte da visão realista é baseada no artigo do professor doutor Paulo Faitanin: *O ser é acessível à razão? A proposta gnosiológica de Tomás de Aquino*, Aquinate, n.º.6, (2008), 112-125.

² Mestre em Filosofia pela Unisinos. E-mail: bvoa@hotmail.com.

³ É assim a divisão dos aforismos do *Tractatus*, conforme se explica na nota da primeira página do livro: “os decimais que numeram as proposições destacadas indicam o peso lógico dessas proposições, a importância que têm em minha exposição. As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações relativas à proposição n.º n; as proposições n.m1, n.m2, etc. são observações relativas à proposição n.º n.m; e assim por diante” (São Paulo: Edusp. 3ª ed. 2008. p. 135)

da concepção lógica do caso, pois logo em seguida, ele diz que “o fixo, subsistente e o objeto são um só” (2.027), mas não identifica que a forma desses objetos seja um ser próprio que se possa expressar, antes identifica apenas aspectos empíricos, considerando a própria forma do objeto, o que garante a sua subsistência: “espaço, tempo e cor (ser colorido) são formas dos objetos.” (2.0251).

Neste sentido, o início do *Tractatus* define bem a possibilidade da sua ontologia, quando diz: “O mundo é tudo que é o caso” (1) e identifica “o caso” com o fato: “a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso” (1.12). Diz também que “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (1.1). Ao dizer que o mundo não é as coisas, mas, antes, que é a totalidade dos casos, ele estabelece a predominância das proposições sobre as próprias coisas. Pois, “o que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas” (2) e “o estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas)” (2.01) e considera “essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas” (2.011).

A pequena crítica que queremos fazer ao pensamento do primeiro Wittgenstein é, sobretudo, à sua primeira frase: “o mundo é tudo que é o caso” (1). Antes defendemos que o mundo seja a totalidade das coisas, dos entes que se relacionam entre si, conforme o estado de coisas defendido no *Tractatus*, segundo as possibilidades do estado, como diz: “Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas” (2.013). Que os objetos se relacionem entre si conforme as suas possibilidades de coisas, gerando fatos, é algo que não questionamos, porém o princípio da definição do mundo como um fato sobrepõe a proposição ao mundo⁴. Pois quando diz que “o estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas)” (2.01) e que “a totalidade dos estados existentes de coisas é o mundo”, defende que é a interação entre os objetos que determina a substância do mundo, não o ser do mundo. Por outro lado, considera-se que “os objetos constituem a substância do mundo” (2.021) e “essa forma fixa consiste precisamente nos objetos”, mas afirma como já citamos que o espaço, tempo e cor são formas dos objetos. (2.0251).

Contudo, defendemos que somente a partir do ser das coisas seria possível dizer que há mundo. Ao dizer que o mundo é *apenas* o caso, impossibilitamos que a proposição esteja vinculada ao mundo, pois desconsideramos a relação entre o ente e o intelecto, como diz Tomás de Aquino “é o ser da coisa, e não sua verdade, que causa a verdade no intelecto” (*STh* q.16 a.2 sol 4). De forma alguma

⁴ Defendemos que a condição para que algo seja abstraído para o intelecto é que haja uma relação ontológica, baseada no ser dos entes: “Deve-se saber que alguns afirmaram que a relação não é algo real, mas apenas da razão. Ora, isso é falso, pois as coisas reais são naturalmente ordenadas e referidas umas às outras” (TOMÁS DE AQUINO, *STh* q. 1, a. 7, rep)

dizemos que a verdade está nas próprias coisas mais do que está no intelecto. Antes dizemos que o “conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece” (*Ibid.*, q.16 a.1, rep). Desta forma, o conhecimento é extraído das próprias coisas, através das coisas que são o caso, considerando também o que sustenta a facticidade, que é o próprio ser das coisas.

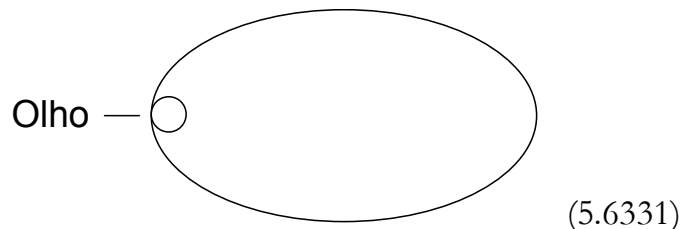
Assim, dizemos que a posição de Wittgenstein tende ao solipsismo, porque não esclarece bem a objetividade da existência dos entes, dizendo que a lógica não pode afirmar nada sobre sua existência: “Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.” (5.61) Ele mesmo admite a validade do solipsismo: “O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto” (5.62) Desta forma, o autor diz que o que existe propriamente é a realidade do mundo do eu, porque é a única coisa que poderia ser concebida no seu sistema lógico: “Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo.” (5.62) Também diz que “o sujeito que pensa, representa, não existe” (5.631) e assim defende um solipsismo peculiar, porque considera que tal sujeito não estaria no mundo, mas apenas como uma representação, fora do mundo, o que não garante a sua existência. Antes, o exclui de toda possibilidade lógica, logo também do mundo, como ele mesmo exemplifica graficamente:

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

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê.

E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho. (5.633)

Pois o campo visual não tem uma forma como esta:



Desta forma o eu para Wittgenstein é imanente ao mundo – se identifica com o mundo – e por isso, necessariamente, a lógica deverá ser o critério determinante de todas as proposições – algo transcendental (6.13) –, de tal forma

que aquilo que não puder ser posto em uma proposição, não pode ser dito, porque não é aceito no seu sistema. Toda a possibilidade do conhecer é limitada por uma determinada visão de mundo, que busca esclarecer a possibilidade de um conhecimento totalmente imanente. Portanto a função da filosofia seria investigar “o esclarecimento lógico dos pensamentos” (4.112). Seu objetivo exclusivo é limitar “o território disputável da ciência natural” (4.113), pois “a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)” (4.11), então tudo que transcendesse o campo das ciências naturais já não pode ser admitido no pensamento, porque não é admitido como uma possibilidade.

O próprio Wittgenstein se depara com essa questão e tenta solucionar: “Isso aparentemente pressuporia que excluímos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado” (5.61) A nossa crítica ao sistema do *Tractatus* é a crítica ao idealismo de Wittgenstein de identificar o limite da lógica com o limite do mundo. Desta forma limitamos o mundo a um sistema de possibilidades de conhecer. O método do conhecimento se transforma no limite do próprio mundo: “a lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites” (5.61) O sistema se torna o único absoluto, inquestionável, como algo que não precisaria ser mudado, nem aperfeiçoado, como diz no prefácio: “a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas”. (prefácio) Repare que não estamos criticando a satisfação do autor por ter terminado a sua obra, apenas estamos criticando a sua posição idealista de estar fechado a um novo dado da realidade que não foi previsto pelo sistema, uma vez que todo o mundo já estaria previsto totalmente como possibilidade.

Pelo fato do sistema pretender considerar todas as possibilidades das proposições do mundo, seria impossível contestá-lo, porque qualquer argumentação, se estiver dentro do sistema, não seria propriamente uma crítica, mas algo que o sistema já teria tomado como uma possibilidade das suas proposições, e se estiver fora do sistema, ele mesmo não consideraria como uma crítica válida porque seria uma proposição fora do sistema, portanto, fora do mundo, metafísica. Antes, devemos dizer que o sistema lógico delimita não propriamente o que se pode pensar, mas apenas delimita o que ele mesmo pode atingir. O método se torna superior à realidade, o instrumento se torna um fim em si mesmo de tal forma que os seus limites determinam os limites do mundo. Não estamos defendendo um realismo ingênuo, muito menos um realismo que não seja lógico, e por isso em muitos pontos concordamos com Wittgenstein. Queremos apenas chamar a atenção de que o mundo não pode ser a totalidade

dos casos, mas antes que o mundo é o ser do mundo e somente pelo ser podemos dizer que ele seja inteligível, tanto nos seus atributos empíricos, mensuráveis pelas ciências naturais, quanto pelo seu aspecto ontológico, do ente enquanto ente, da realidade da coisa enquanto algo que, de alguma forma, é.

Assim sendo, o sistema não prevê um dizer que possa atingir as essências das coisas, dizer o que a coisa é, mas apenas uma descrição do mundo: “Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não o *que* ela é” (3.221). Claro que não estamos defendendo que o conhecimento da essência se dê de uma forma completa e imediata. Antes defendemos que o conhecimento da essência se dá mediato pelos sentidos e de uma forma sempre aperfeiçoável. Ao conhecer o *como* de um objeto, e tirar as suas medidas empíricas, além de supor a sua substância, já estou me dirigindo para a própria essência do objeto, e até aqui, de certa forma, o próprio Wittgenstein também supõe (embora uma espécie de substância, que somente a parte empírica pode ser dita). O que defendemos é que o conjunto das possibilidades acidentais ou empíricas é determinado pelas propriedades internas da essência. Não defendemos que a essência seja a totalidade das suas propriedades, é algo para além disso. Dizemos que é essencial às coisas as suas respectivas condições de possibilidade, que possam se realizar ou não na existência. E quando falamos sobre o *como*, de alguma forma, consideramos o *que é*. Considerar as propriedades do espaço e tempo relativos ao objeto não diz o que a coisa é, mas sim os seus atributos empíricos. E todos esses atributos são determinados como uma possibilidade da essência, e com isso, o *como*, sem ser o *quê*, nos leva para um conhecimento essencial.

Além disso, Wittgenstein mostra uma posição paradoxal, pois ao mesmo tempo em que deseja continuar o eu transcendental de Kant, isto é, um eu que seja comum a todos os sujeitos, também defende um solipsismo que, de certa forma, exclui o eu transcendental. O próprio solipsismo exclui a possibilidade da ciência, como um conhecimento comum, compartilhado. Mas tal exclusão não é feita totalmente, porque a lógica é tratada como algo que transcende o mundo: “a lógica é transcendental” (6.13), “a construção lógica é comum a todos” (4.014) e o mundo como “*meu* mundo” (5.62). O dizer de Wittgenstein, portanto, é apenas a ciência de Wittgenstein, exclusivo do seu eu. Como é possível adquirir o conhecimento da sua lógica se a proposta de Wittgenstein não considera a possibilidade do “eu” diferente do seu solipsismo? Não está no seu sistema a consideração de múltiplos “eus” que se põem a considerar o seu sistema, pois para ele “o sujeito que pensa, representa, não existe” (5.631).

Para Wittgenstein, não haveria mundo, caso não houvesse algum eu que o pensasse. Claro que se não houvesse humanidade, nenhuma mente – e nisso concordamos com ele – seria impossível representar o mundo, uma vez que a representação, “a figuração lógica dos fatos é o pensamento” (3), mas não

poderíamos dizer o contrário, dizer que por não haver pensamento humano, não haveria mundo e essa é a maior prova da invalidade do seu pensamento. O mundo não supõe o pensamento, apesar de poder ser pensável. O próprio pensamento não supõe o mundo como necessário, mas como seu objeto contingente. Identificamos uma lógica do mundo, mas não apenas a das proposições que não alcançam o ser, mas a das proposições que atingem o ser das coisas.

Devemos também identificar um paradoxo que pode ser considerado a maior inconsistência do *Tractatus*, destacado pelo próprio autor. No final, Wittgenstein diz que: “o método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer” (6.53) Como é possível entender que alguém diga o nada dizer da filosofia, mas apenas a possibilidades das proposições do mundo, se o próprio autor diz numerosas afirmações de ontologia e também, mais para o final, de ética? Ele mesmo responde no final, ampliando ainda mais o paradoxo:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente (6.54)

Uma questão peculiar de Wittgenstein não é a negação de uma realidade ontológica do mundo, mas o não acesso dessa realidade pela razão e sim pela mística. Pois, para ele, só o místico atinge o ser das coisas: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é.” (6.44) e toda a linguagem e as “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (6.42). Neste sentido ele não é anti-metafísico, por não negar explicitamente a metafísica, apesar do Círculo de Viena tentar lhe atribuir a sua negação. Antes, ele defende a impossibilidade da metafísica enquanto possibilidade de um juízo que seja possível fazer como um eu do mundo, por proposições. O primeiro Wittgenstein é metafísico, mas a sua metafísica se dá por uma disposição *a priori* sobre a realidade. Ele é, portanto, um metafísico intuicionista, que nega a possibilidade de uma metafísica como um discurso racional sobre o mundo. E a sua metafísica é superior à representação das proposições do mundo, pois somente o místico conhece como o mundo realmente é (6.44). Por isso o seu paradoxo no final e a sua ironia no prefácio, quando diz: “E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste,

em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas.” (prefácio).

O seu idealismo o induz a defender que tudo o que não estiver adaptado à defesa *exclusiva* de um mundo que só pode ser conhecido através de proposições de cunho empiristas seja considerado um contra-senso, algo metafísico. Repare que ele não diz que a metafísica seja falsa, apenas diz que a filosofia não pode dizer nada sobre ela, é algo que não é previsto internamente pelo sistema. Ele não nega a metafísica, apenas diz que não pode ser expressada pelo seu sistema, e como o seu sistema é o critério do conhecimento, ela não é um absurdo, nem uma contradição, mas um contra-senso, pois não faria sentido algum na lógica:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não é falsa, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem.

(São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.) (4.003)

Em outro ponto deixará isso mais claro, ao dizer que não é próprio da lógica elucubrações mediadas pelo mundo, isto é, defende a lógica como algo *a priori* e mais direto e imediato do que a constância de ter que procurar constantemente uma fundamentação na experiência:

Nosso princípio básico é que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato.

(E se chegarmos à situação de ter que olhar o mundo para solucionar um tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio) (5.551)

A “experiência” de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo *é*: mas isso *não é* a experiência.

A lógica é *anterior* a toda experiência – de que algo é *assim*. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê. (5.552)

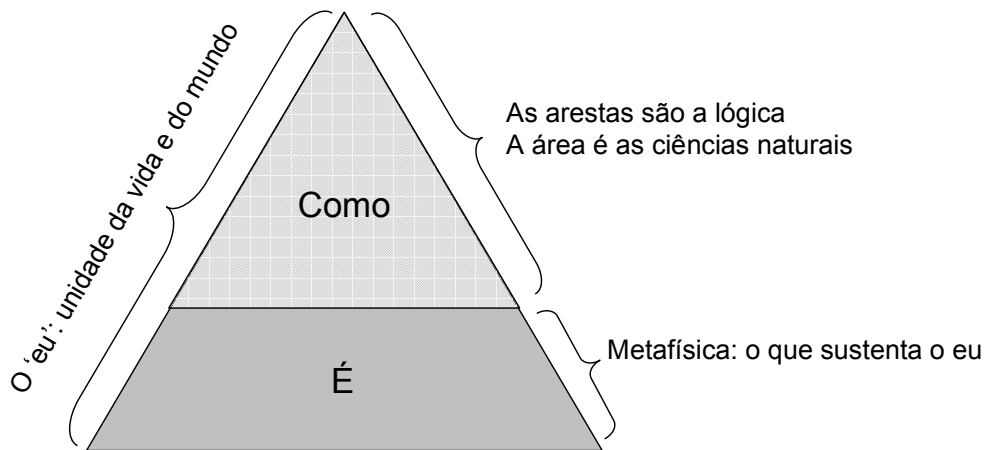
Para a construção das possibilidades das proposições das ciências naturais sobre o mundo, não é necessário que se conheça o particular de *como* o mundo é, mas apenas que ele seja algo. Repare que o próprio Wittgenstein tenta defender indiretamente certa metafísica como condição para a própria lógica. Não uma metafísica mental, dos conceitos e universais, mas pelo menos uma metafísica que admita uma existência objetiva de um mundo, que não pode ser dito propriamente pela lógica, mas que ela toma como ponto de partida para dizer a possibilidade das proposições empiristas sobre o mundo. Ele diz que a sua visão é necessária para aplicar a lógica, pois sem o mundo seria impossível aplicar a lógica: “E se não fosse assim, como poderíamos aplicar a lógica?” (5.5521) Como, de fato, ele defende a aplicabilidade, fica evidente a sua defesa pela existência de um ser do mundo – mas um mundo só do eu.

Desta forma, podemos dizer que há dois universos no *Tractatus*, o primeiro universo é o da linguagem, que representa o mundo e o segundo é o que transcende a linguagem, do qual “não se pode falar, [e] deve-se calar” (7). O primeiro é onde há a ligação direta das proposições com o mundo, em que só se atinge as realidades empíricas e delimita somente como empíricas as possibilidades de proposições. O segundo, é onde está o místico, o contra-senso e o metafísico, em que nenhum problema pode, a rigor, ser formulado porque simplesmente não faz sentido colocá-lo sob a linguagem porque o pensamento não consegue captá-lo. Somente no primeiro universo é possível formular perguntas e respostas, pois no segundo não é possível expressar de uma forma imanente ao mundo tais proposições. Por isso ele diz: “Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.” (6.5) Neste sentido, não pode haver enigma, porque no primeiro universo tudo que for formulado como questão poderá ser solucionado diretamente pela lógica, enquanto no segundo caso tal questão simplesmente não poderá ser formulada porque ela não poderá ser expressa em proposições lógicas, assim “*o enigma não existe*” (6.5) e assim conclui esse tópico: “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder” (6.5), isto é, se ela é uma questão “proposicionável”, ela terá uma resposta.

Em função disso, Wittgenstein defende certo existencialismo por dizer que mesmo que conseguíssemos alcançar todas as respostas científicas, perceberíamos que a vida é algo para além disso e, por isso, a sua visão de que: “o mundo e a vida são um só” (5.621). Desta forma ele continua: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.” (6.52) O autor quer dizer que mesmo que a humanidade consiga responder a todas essas perguntas, tanto as possibilidades investigadas pela filosofia, quando a resolução

dessas possibilidades, desta forma já não haveria nenhuma questão que possa ser posta em uma proposição. E por não haver mais nenhuma questão “proposicionável”, evidencia-se, segundo certa intuição de Wittgenstein, que há algo além do que foi investigado, que é o outro universo, que não pode ser dito, do místico. Pois, “percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema [das proposições]” (6.521).

Fizemos um esquema para entender a visão do *Tractatus*:



Todo o triângulo consiste na totalidade do mundo, mas não apenas das coisas que podem ser ditas, pois se fosse assim, o mundo seria somente a totalidade dos casos (1). A totalidade do triângulo representa todas as coisas que podem ser ditas e as que também não podem ser ditas, mas são o sustento das coisas que podem ser ditas. As arestas do triângulo superior representam a filosofia, pois ela é o que delimita as proposições das ciências naturais, que são representadas pela área contida nestas arestas. Somente pode ser dito as coisas relativas ao *como* do mundo, não ao *que é*, pois o *que é* é próprio de uma parte metafísica e mística do mundo que não pode ser dita. Todo o triângulo consiste na totalidade do eu, uma vez que Wittgenstein identifica o eu com o mundo. Não podemos dizer que a vida esteja apenas na parte metafísica, uma vez que eles são um só (5.621). A vida está tanto nas proposições das ciências naturais, quando na parte mística, pois todas são relativas ao eu, mas na medida em que o autor defende a superioridade da mística em relação às proposições da ciência natural, a vida está mais propriamente na parte que sustenta o eu, na metafísica do mundo.

Após essa explicação sobre o *Tractatus*, pretendemos tentar unir esses dois universos através do realismo de Tomás de Aquino que retorna à questão do ser, do ser que existe no particular, e que pode ser compreendido pelo intelecto. Há dois pontos que nos diferencia do pensamento do primeiro Wittgenstein: a sua concepção do mundo como *apenas* a totalidade dos casos e o seu solipsismo. Ao

considerar o mundo somente como todos os casos, atingimos certa contradição porque percebemos que o fundamento dos casos são algo e que podemos falar sobre eles, pois o que é o *Tractatus* senão um dizer *não apenas* sobre o *como*, mas também sobre o *ser* das coisas: “O mundo é a tudo que é o caso” (1). Claro que poderíamos defender o pensamento de Wittgenstein dizendo que o “é” do seu primeiro aforismo implica somente uma ligação de identidade, não de ser. Mas tal resposta não tem sentido, pois toda a identidade de algo supõe a mesma realidade do ser e por isso tal resposta somente estaria explicando logicamente aquilo que ocorre ontologicamente. Queremos dizer que Wittgenstein não deveria se prender ao seu sistema e justamente dizer que a realidade “mostra” que as coisas são, que são algo, isto é, entes, e são as primeiras coisas captadas pelo intelecto⁵ (TOMÁS DE AQUINO, *In I Met. lec.2*, n.46). Não estamos dizendo que a lógica diga que alguma coisa seja e nisso concordamos com ele. A lógica não deve dizer que as coisas são, mas apenas trabalhar os conceitos adquiridos na realidade. A nossa crítica ao *Tractatus* é, antes, uma crítica à crítica kantiana, porque o rigor lógico deve sempre estar aberto ao todo da realidade. E, primeiro de tudo, percebemos que a realidade simplesmente é. Não é a lógica que diz e não podemos dizer que seja uma disposição mística ou absurda. A realidade é um dado independente do meu intelecto.

E, nessa parte, juntamos com a crítica ao solipsismo. Queremos dizer que o solipsismo é algo irrefutável, uma vez que o sujeito pode ficar preso e intocável na concepção de um eu único no mundo e só seria possível afirmar proposições lógicas sobre o mundo, somente processos mentais de figuração. Mas o que defendemos é que a filosofia não é apenas a lógica, não é apenas uma limitação da linguagem, mas é algo que também supõe tal limitação. Mas essa limitação não é a primeira função da filosofia, mas antes uma abertura à realidade que depois permita limitá-la pela lógica. É como se primeiro tivéssemos que receber um “banho de realidade”, de vivência, da existência, da realidade concreta e depois devêssemos limitar o nosso campo de observação. Tomar a lógica como o único dizer da filosofia é limitar tanto a realidade quanto a própria filosofia. Por isso que Wittgenstein se viu obrigado a chamar de proposições místicas, sem sentido, tudo aquilo que não está no seu sistema. Mas se ele tivesse antes partido da realidade das coisas, dos acontecimentos históricos, de certa razoabilidade da existência, não teria dito que apenas o eu existe. Aqui, estamos mais ou menos diante de duas estruturas de pensamento, uma idealista, que valoriza, sobretudo, as condições de possibilidades do mundo e fica como que fascinada mais pelos

⁵ Em outra passagem, Tomás esclarece a ordem das primeiras coisas que apreendemos. Em primeiro lugar, há o reconhecimento do ente e em segundo a distinção deste ente particular de um outro: “o que primeiro apreendemos é o ente; segundo, que este ente não é um outro ente” (*STb* I, q 11, a. 2, sol 4)

mundos possíveis do que pelo mundo real, enquanto há a realista que se preocupa mais com a explicação do mundo concreto, da realidade dos particulares.

De fato, a lógica não é um princípio de reconhecimento da existência dos entes, como diz Wittgenstein: “Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.” (5.61) Realmente não podemos dizer pela lógica, mas não quer dizer que não podemos de forma alguma. Porque a lógica só é o critério para o dizer, mas não o do captar, não do que se recebe da realidade. A lógica pode admitir proposições sobre os entes se se considera que a mente pode considerar as formulações sobre a ontologia. Mesmo se considerarmos que o pensamento se identifica com a linguagem, o mundo continuaria expondo a realidade metafísica, do ser como base do sustento do mundo.

Assim, defendemos que tudo que está no conhecimento humano teve que passar pelos sentidos e, a partir disso, o intelecto abstrai as formas inteligíveis, conhecendo a natureza daquilo que concebe (TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q.84, a. 1, c.). Há uma essência nos entes particulares, que se individualiza pela matéria de determinado ente. Mas todo ente não possui a plenitude da sua essência, pois um homem particular não esgota toda a humanidade. Cada ente possui a sua forma específica de uma forma única, de tal modo que um homem seja completamente humano e não outra essência, mas que ao mesmo tempo não seja toda a humanidade, mas apenas tal indivíduo individualizado materialmente.

Todo conhecimento de qualquer essência é possível abstrair a partir de um único ente, mas como o nosso processo de conhecimento empírico é por indução, convém que sejam múltiplos os entes para que seja cada vez mais aperfeiçoado. Não se quer dizer que ao aumentar a quantidade de objetos analisados se aumente a qualidade do conhecimento universal de determinado objeto, mas se propicia uma melhor análise para o conhecimento do universal, e tal investigação deve estar sempre sujeita ao aperfeiçoamento, negação das qualidades descobertas em um novo ente, não consideradas até uma anterior universalização. O conhecimento se faz como um processo aperfeiçoável de análise dos entes, para que possa haver a construção do universal. Por isso, não podemos dizer que o universal seja algo imutável, pelo contrário. O universal é algo que constantemente deve ser submetido e melhorado conforme a novidade da análise. O processo de indução garante, pelo menos, a negação da possibilidade na descoberta. Por exemplo: imagine que estamos investigando a natureza dos patos. Investigamos em um determinado habitat e vimos que todos os 1000 patos eram brancos e logo poderíamos concluir: “todos os patos são brancos” e faríamos uma universalização pela nossa análise empírica. Porém, continuando a pesquisa, encontramos um pato preto e com isso, necessariamente, devemos negar a antiga universalização e dizer: “nem todos os

patos são brancos” e “há algum pato que é preto”. Adquirimos um conceito ao negar o anterior, dado pela experiência.

Devemos, então, ver que todo conhecimento que adquirimos está na realidade. Tudo o que conhecemos é dado *a posteriori*, pois é anterior o conhecimento sensível em relação ao inteligível (*Ibid.*, I, q. 85, a. 3, c; q. 6, a.1, ad. 2; q. 59, a. 1, c.). A essência de um ente contém todas as possibilidades de existência desse ente, semelhante à visão de Wittgenstein sobre os “estados de coisas”, mas aqui admitimos uma realidade ontológica que pode ser conhecida, sem ser esgotada. A essência de nenhum dos entes empíricos implica a sua existência, pois não há nada neles que afirme a sua existência. Por outro lado, dado que eles existem, necessariamente estão sobre a sua essência específica, porque não há existência na realidade que não esteja ligada a alguma essência. Desta forma, ao conhecer, temos um conhecimento sensível, em um estágio embrionário do conhecimento, que se inclina para o material e particular e o conhecimento inteligível, que investiga, compara e separa aquilo que lhe parece universal (*Ibid.*, I, q. 86, a. 1, ad. 4.).

Portanto, concordamos com muitos pontos da lógica de Wittgenstein. Discordamos da sua visão que deseja limitar a visão da realidade ao método, deixando o conhecimento como certo escravo do método e preso às limitações impostas pelo lógico. Criticamos também a sua visão idealista de admitir como verdadeiro o solipsismo e identificar o mundo com o eu. Tal posicionamento não se mostra aberto à realidade e dificilmente deveria ser aceito pelo menos entre os cientistas da natureza, aqueles aos quais a sua investigação, de certa forma, se dirige, por tentar conceber todos os limites do dizer, circunscrito entre as proposições das ciências naturais.

A melhor forma de contra-argumentar com o *Tractatus* é procurar o retorno ao ser, que já foi muito rebatido, sobretudo, por Kant. Claro que não defendemos o ser no sentido ingênuo, do ser que é conhecido absolutamente e imediatamente, mas do ser, entendido em um realismo moderado, que saiba também valorizar as conquistas idealistas de destacar o mundo como uma das possibilidades da existência, sem esquecer que o mundo só pode ser o caso, porque possui a essência de ser mundo.