

A METAFÍSICA COMO ANTROPOLOGIA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL EM KARL RAHNER

Antonio Augusto Menezes do Vale¹

Resumo: O presente artigo procura demonstrar a compreensão metafísica do teólogo-filósofo Karl Rahner, tematizada a partir de uma hermenêutica transcendental do homem, condição de possibilidade da descoberta de sua estrutura ontológica aberta ao infinito do ser, tendo como *locus* reflexivo o mundo, no qual existencialmente vive e faz história. A partir da leitura de suas grandes obras “Ouvinte da Palavra” [*Uditori della Parola*] e “Espírito no Mundo” [*Spirito nel Mondo*] procura-se traçar a relação entre antropologia e metafísica, onde através da pergunta, o homem afirma-se como estrutura transcendentalmente aberta ao ser.

Palavras Chave: Transcendental; Ontológico; Antropológico; Mundo.

Abstract: This article seeks to demonstrate the metaphysical understanding of the theologian-philosopher Karl Rahner, thematized from a transcendental hermeneutics of man, condition of possibility of the discovery of its open structure at infinity of being, with the reflective locus the world in which existentially lives and makes history. From the reading of his major works “Hearer of the Word” and “Spirit in the World” we seek to trace the relationship between anthropology and metaphysics, which by the question, the man asserts his metaphysical structure open transcendently to be, act the possibility condition to ask and every last seizure of beings in the world.

Keywords: Transcendental; Ontological; Anthropological; World.

O principal objetivo deste trabalho é refletir sobre a estrutura ontológica do espírito humano, uma hermenêutica antropológico-transcendental como abertura transcendental ao ser em sua totalidade, ou seja, em cada experiência humana do finito é pressuposto o conhecimento do ser em sua absolutividade.

¹ Mestre em Filosofia pela Università Gregoriana di Roma, obtendo reconhecimento de título pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e professor titular nas disciplinas de Metafísica, Epistemologia, Introdução à Filosofia e Filosofia da Natureza na Faculdade Católica de Fortaleza.

Toda afirmação sobre o mundo carrega atematicamente a afirmação do ser, isto que Rahner chama de “percepção prévia”², condição de possibilidade da experiência humana, enquanto ser cognoscente.

A metafísica é a tematização do ser absoluto e da estrutura humana que tematiza o ser em sua totalidade. Essa tematização se dá através da reflexão transcendental, onde o pensamento se volta sobre si mesmo, descendendo às estruturas ontológicas do homem no horizonte do ser, emergindo no pensamento a estrutura ontológica humana como transcendentalmente aberta ao ser em sua absolutividade. Neste sentido, perguntar pelo ser é perguntar pelo perguntante que pergunta pelo ser. Não há metafísica sem uma antropologia transcendental.

Neste sentido, a pergunta metafísica, enquanto pergunta transcendental, é a tematização da pergunta que o próprio homem é enquanto existe: o homem existe enquanto pergunta pelo ser enquanto tal e, por esta razão, em todas as suas atividades, há um saber inexpresso do ser como sua condição de possibilidade [...]³.

1. O homem como ser da pergunta

“O homem pergunta necessariamente”⁴. Para Karl Rahner, a pergunta deve ser tematizada e problematizada até as últimas consequências. É fundamental descer até as estruturas da própria pergunta para se entender a relação entre antropologia e metafísica. Por que o homem pergunta? O que realmente quer saber quando pergunta? Qual a condição de possibilidade de perguntar? O que a pergunta revela ao homem de si mesmo?

O ser humano ao perguntar, pressupõe um horizonte fundamental e ilimitado do ser. Quando se dirige a algo e profere a frase: “o que é isto?” não somente quer saber o que aquilo é na sua utilidade pragmática, mas situa sua pergunta dentro de um horizonte maior de sentido que envolve toda possibilidade de conhecimento. Admite

² A palavra alemã *vorgriff* [*Vor* + *greiffen*] é traduzida como percepção prévia e significa literalmente pré-captação, pré-apreensão, antecipação, saber prévio. Esse conceito é fundamental na filosofia rahneriana, porque é o elo que liga a sua gnoseologia a um conhecimento propriamente metafísico do mundo. O conhecimento humano é possível, porque ocorre dentro de um horizonte da *Vorgriff*. “La percezione previa in quanto tale non è perciò una conoscenza a priori di un oggetto, ma l’orizzonte – dato con l’essenza dell’uomo e in questo senso a priori”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, trad. Aldo Belardinelli, p. 186.

³ OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*, p. 114.

⁴ “L’uomo domanda necessariamente”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, Trad. Massimo Marassi, p. 59.

implicitamente a existência de um horizonte fundante que é o ser como base de seu perguntar.

A consequência fundamental do ato de perguntar é que o homem experimenta radicalmente a sua estrutura ontológica, não como uma coisa, um objeto entre os outros, mas como condição de possibilidade de toda conceituação, não podendo deixar de perguntar. Isso caracteriza sua espiritualidade, sua abertura transcendental à totalidade infinita do ser, não como mera soma dos ilimitados entes finitos do mundo, mas na unidade omniabrangente do ser em sua totalidade que é o fundamento da experiência da singularidade. Vice-versa, a experiência do ente em sua particularidade também é condição de possibilidade da auto-experiência humana como ser-junto-a-si e junto-ao-outro de si na unidade do ser. O homem é o único ser no mundo capaz de experimentar tudo que está no seu horizonte de sentido. Se quisesse renunciar a sua capacidade de perguntar, teria que fazê-lo como o ser da pergunta. Ele a pressuporia como condição de possibilidade de sua renúncia.

O homem pergunta. Isto é algo de último e irredutível. Na existência humana, a pergunta é aquele fato que exclui absolutamente ser substituída e reconduzida a um outro fato, ou seja, de ser redimensionada como algo derivado e provisório⁵.

Se o ser humano pergunta, necessariamente, e se toda pergunta surge tendo como base o mundo, dirigida a um “isto” no horizonte infinito do ser, para perguntar pressupõe o ser como condição de possibilidade da própria pergunta. “O homem existe como pergunta pelo ser”⁶. Para que o homem seja ele mesmo, realize o seu ser como espírito no mundo, abertura infinita à totalidade infinita do ser, tem que por a “pergunta pelo ser na sua totalidade”⁷. A obrigatoriedade da existência humana como o ser transcendentalmente aberto à totalidade do ser revela a sua estrutura metafísica, sem a qual nenhuma pergunta poderia ser feita.

⁵ “L’uomo domanda. Questo è qualcosa di ultimo e di irriducibile. Nell’esistenza umana, la domanda è quel fatto che esclude assolutamente di essere sostituito e ricondotto a un altro fatto, quindi di essere rimensionato come derivato e provvisorio”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 59. “La trascendenza è un elemento essenziale dell’esistenza umana: essa caratterizza tutto il nostro mondo di esperienza autenticamente umano. Infatti questo mondo si trascende costantemente: rimanda oltre sé stesso”. CORETH, E. *Antropologia filosofica*, trad. Franco Buzzi, p. 178.

⁶ “L’uomo esiste come domanda sull’essere”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 59-60.

⁷ “[...] domanda sull’essere nella sua totalità”. *Ibidem*, p. 60.

Para Rahner pensar é ato da consciência, auto-reflexividade, é a ação do pensamento sobre si mesmo, pensamento do pensamento, neste sentido a pergunta metafísica não se satisfaz apenas da multiplicidade, mas é a busca da unidade na pluralidade, do fundamento último da totalidade, afirmado e pressuposto no ato de perguntar.

A pergunta consciente envolve o perguntante que em si mesmo é condição de possibilidade da pergunta pelo ser, revelando sua estrutura transcendentalmente aberta ao horizonte infinito do ser. A pergunta é estruturalmente uma hermenêutica antropológico-transcendental, ontologicamente mediada.

A pergunta metafísica, portanto, - expressa desta forma de modo puramente formal – é aquela pergunta que, quando o perguntar humano atinge a sua extrema e radical intensidade, volta-se contra si mesma e contra os pressupostos, nos quais operam; é a pergunta conscientemente voltada sobre si mesma, a pergunta transcendental, que põe em questão não só o que é interrogado, mas quem interroga e a sua pergunta, por isso, tudo absolutamente⁸.

A pergunta metafísica é a articulação reflexiva da pergunta que caracteriza o homem na sua essência, a pergunta pelo ser. Perguntar metafisicamente é auto-reflexividade, articulação e tematização da pergunta e do seu fundamento em todo ato atemático de perguntar, clarificando a estrutura antropológico-transcendental daquele que faz a pergunta. A pergunta metafísica é nesse sentido pergunta transcendental⁹.

⁸ “La domanda metafisica, infatti, - espressa per ora in modo puramente formale – è quella domanda che, quando il domandare umano raggiunge la sua estrema e radicale intensività, si volge contro se stessa come tale e quindi contro i presupposti che in essa operano; è la domanda coscientemente rivolta contro se stessa, la domanda trascendentale, che pone in questione non solo ciò che è interrogato ma chi domanda e la sua stessa domanda e perciò tutto, assolutamente”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 60. “Porre un problema sul piano metafisico significa porlo come problema dell’essere. Ogni problema metafisico deve però abbracciare in qualche modo tutta la metafisica” RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 61.

⁹ Portanto, “trata-se da questão da fundamentação, que é a resposta da filosofia à nossa epocalidade relativista e cética” OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, p. 17.

2. A problemática da pergunta metafísica

A metafísica pensada por Karl Rahner é antropologicamente mediada. Seu ponto de partida é a pergunta transcendental pelo ser, portanto aquele que a faz é implicado nela. “O ser interrogado está junto ao ser da pergunta e daquele que põe a pergunta”¹⁰.

A finalidade última da metafísica não são os objetos finitos no mundo, mas a totalidade do ser que é tematizada antropologicamente, porque o homem se encontra junto-a-si no ser. A sua experiência de si está fundamentalmente unida a experiência do mundo, no horizonte ilimitado do ser. Aquele que o tematiza parte de uma percepção prévia do próprio ser como condição de possibilidade do conhecimento de todo e qualquer ente no mundo. A metafísica é a explicitação reflexa da totalidade de todo horizonte possível de compreensão.

A unidade originária de ambas – metafísica e antropologia – é o ser apercebido em cada conhecimento ordinário e refletido metafisicamente, cujo ponto de partida se dá na pergunta. Metafísica e Antropologia coincidem. E a afirmação do ser se dá atematicamente no juízo.

Tal ‘percepção prévia’ não é, obviamente, um conhecimento anterior, separado aquele do objeto singular, mas consiste na constitutiva capacidade humana de transcendência do mero dado em direção ao horizonte ilimitado da consciência, que como tal, inclui todo possível dado singular¹¹.

O juízo humano é ato do pensamento. Pensar é refletir, mas esta reflexão é situada. O homem não existe como *Actus Purus*, o seu modo de conhecer e de experimentar o mundo está em potência, por isso não existe nele nenhuma ideia inata do mundo. O que possui como ato formal do conhecimento é mediado pela sensibilidade material. O ato de pensar, no juízo, apreende os dados mundanos, abstraindo-lhes o

¹⁰ “L’essere interrogato è insieme l’essere della domanda e di colui che pone la domanda”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 61. Rahner admite em seu pensamento a filosofia do jovem Heidegger que em seu livro *Was ist Metaphysik?* afirma: “Ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo colui che a pone – in quanto tale - è coinvolto nella domanda, cioè posto in questione” HEIDEGGER, M. *Che cos’è metafisica*, trad. Franco Volpi, p. 37-38.

¹¹ “Tale ‘percezione previa’ non è, ovviamente, una conoscenza anteriore e separata rispetto a quella dell’oggetto singolo, ma consiste nella costitutiva capacità umana di trascendimento del dato in direzione dell’orizzonte illimitato della conoscenza, che come si è visto, include ogni possibile, singolo dato”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*. In: NKERAMIHIGO, T.; SALATIELLO, G. (Orgs.) *Pensare la religione*, p. 205.

conceito, objetivando-os, fazendo surgir a alteridade ante a subjetividade do refletente¹², condição de possibilidade de não se perder em sua exterioridade. Em cada ato judicativo se dá a auto-presença humana como subjetividade na objetividade do mundo. O juízo colhe o conceito da realidade mundana, afirmado anteriormente na pergunta, “que algo é?”. Quando se pergunta “o que é a existência humana?”, afirma-se que a existência humana “é”. O juízo afirma atematicamente um horizonte de compreensão, coafirmado na pergunta, que vai além da existência humana, porque faz o existente ser. O perguntante afirma já o ser no perguntado, cuja resposta supera a própria pergunta e quem a faz. Nada pode ser compreendido fora da esfera do ser, implícito na pergunta.

Toda afirmação, na verdade, refere-se a um ente determinado e atua tendo como pano de fundo um conhecimento precedente, implícito, do ser em geral. Toda proposição verdadeira, todo juízo e toda ação reflexa não é apenas de dois conceitos, com pretensão válida, mas o referimento de tal síntese mental a uma realidade existente em ‘si mesma’, da qual opera a síntese ‘objetiva’ e da qual retira-se o seu valor¹³.

A relação metafísica e antropologia sofre uma verdadeira reviravolta transcendental-existencial, porque a possibilidade da metafísica se dá como análise da pergunta do homem no mundo, que é a pergunta pelo ser. “O problema do ser e do homem mesmo que indaga constitui uma unidade originária e constantemente integral”¹⁴.

A pergunta pelo ser revela uma dupla dimensão do homem: em primeiro lugar é o ente capaz de se perguntar pelo seu próprio fundamento que é horizonte fundante de tudo. Essa pergunta é condição de possibilidade de todas as perguntas possíveis no mundo, isto implica que o homem pode perguntar por tudo que está no seu horizonte de sentido. Tudo está no seu horizonte de compreensão, podendo se tornar parte constitutiva de seu ser como ato formal, por isso é “[...] a alma é em certo modo todos

¹² C.f. D’AQUINO, T. *Sulla Verità*, q. 1, a. 9.

¹³ “Ogni affermazione, infatti, si riferisce ad un ente determinato e si attua sullo sfondo di una precedente conoscenza, anche si implicita, dell’essere in generale. Ogni proposizione vera, ogni giudizio o azione riflessa non è soltanto di due concetti, pretesa come valida, ma il riferimento di tale sintesi mentale a una realtà esistente in ‘se stessa’, di cui opera la sintesi ‘oggettiva’ e da cui desume il suo valore”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 64.

¹⁴ “Il problema dell’essere e dell’uomo stesso che indaga costituiscono un’unità originaria e costantemente integrale”. *Ibidem*, p. 65.

os seres”¹⁵, é de certa forma tudo, porque tudo pode se tornar objeto formal de seu conhecimento. Em segundo lugar, a pergunta manifesta sua carência absoluta de ser frente ao ser. O homem é finito e indigente de ser, portanto não se identifica com o ser na sua omnitude. Perguntar é o limite de seu ser. “[...] ele é *quodammodo omnia*, e todavia não o é ainda, é ainda nada, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, porque interroga isto sobre o qual olha, quando põe a pergunta sobre o ser na sua totalidade”¹⁶. Há um jogo dialético nas afirmações de Rahner, onde a tese seria a finitude do homem enquanto ser da pergunta; a antítese, o ser que se revela como horizonte que transcende e fundamenta a pergunta; e a síntese é a ilimitação espiritual do homem na sua limitação de perguntante que encontra na pergunta metafísica o seu limite, o qual não pode ultrapassar, porque nenhuma resposta supera o horizonte delimitado pela própria pergunta.

O ponto de partida da metafísica, portanto, comporta juntamente uma singular dualidade e unidade: o ponto de partida é o homem que pergunta, que, enquanto tal, é tomado pelo ser na sua totalidade. Este ponto de partida a metafísica é também o seu limite, porque este ponto inicial é uma pergunta e nenhuma resposta ultrapassa o horizonte que a pergunta tem precendentemente delimitado¹⁷.

3. O mundo como lugar da pergunta metafísica

Ao afirmar que o mundo é o lugar da pergunta metafísica, é imprescindível se perguntar: o que é o “mundo”?

O homem é um ser biológico, carente por si mesmo. Possui as mesmas necessidades dos outros animais. O espaço vital imediato de ambos é o “meio

¹⁵ “L’anima è in certo modo tutti gli esseri”. ARISTOTELE. *L’anima*, G 7, b 4-8, 431 b 20.

¹⁶ “Egli è *quodammodo omnia*, e tuttavia non lo è ancora, è ancora nulla, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, poichè interroga proprio ciò a cui che mira, quando pone la domanda sull’essere nella sua totalità”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 62. “Esta necessidade radica na indigência originária do ser humano. Na verdade, o homem é no ser, não o possui” ROCHA, A. S. E. O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner, p. 392-3.

¹⁷ “Il punto di partenza della metafísica dunque comporta insieme una singola dualità e unità: il punto di partenza è l’uomo che domanda, che, in quanto tale, è già presso l’essere nella sua totalità. Questo punto di partenza della metafísica è anche il suo limite, perchè questo punto iniziale è una domanda e nessuna risposta oltrepassa l’orizzonte che la domanda ha già precedentemente delimitato”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 62-63.

ambiente”, porém a forma de se lhe relacionar é totalmente diversa no ser humano e no animal.

A relação dos seres infra-humanos com seu meio é de total dependência, inclusive todos os seus instintos são especializados para corresponder as suas necessidades mais básicas. Um exemplo dessa realidade são os animais ameaçados de extinção devido ao aquecimento global. Com a mudança radical do clima, muitos animais poderão ser extintos por falta de alimentos ou por degradação de seu próprio meio ambiente. Um animal, além de sua instintividade, possui um grau de consciência¹⁸, porém não reflexivo, que lhe assegura estimar o seu meio. Nos seres humanos não há apenas a consciência do seu meio e daquilo que lhe é nocivo e agradável, porque sua consciência é autoconsciente. Ele é capaz de conceituar a experiência do seu meio e formular juízos, a ponto de saber de si como sujeito em face ao mundo que é objeto intencional de sua consciência. Tomás de Aquino chama o princípio de consciência nos seres infra-humanos de faculdade estimativa, enquanto no ser humano de faculdade cognitiva¹⁹.

O homem não está preso ao seu meio, “cria” o seu próprio “mundo” e o material dessa “criação” é dado, havendo – no homem - um princípio de passividade, natureza receptiva. Nasce numa história que não escolheu, em contextos os mais diversos, não significando que esteja aprisionado, porque pode se posicionar contra tudo que recebeu, podendo através do pensamento e de sua ação transformar tudo, elevando o meio dado a mundo construído. Transcende as limitações que são impostas ao seu ser.

O homem vive num mundo de entes que considera seus objetos. Ele não está apenas num ambiente, como se fosse apenas uma parte, um

¹⁸ A consciência nos animais irracionais não é como nos animais racionais, porque enquanto nos primeiros é apenas a do seu meio, nos segundos, ou seja, no homem, é conhecimento da própria consciência e do seu meio, ciência de si e do meio.

¹⁹ C.f. AQUINO, T. De. *Suma de Teología*, I, q. 78, a. 4. Sobre a consciência nos animais não humanos: “É um fato que os animais se põe em busca de certos objetos ou fogem deles não apenas à medida que têm uma relação favorável ou desfavorável com tal sentido particular, mas também à medida que são úteis ou nocivas à natureza do indivíduo considerado em sua totalidade. Resta, então, que haja um poder sensível especial que tem por objeto essas relações não sensíveis, ‘intentiones insensatae’, a partir das quais as potências afetivas e motrizes poderão reagir” GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, p. 72-3. Diferentemente no homem, onde, “[...] ‘cogitativa’ deve desempenhar no psiquismo humano um papel extremamente importante. Entre o sentido, que diz respeito ao singular concreto, e a inteligência, que é a faculdade do universal abstrato, ela desempenha, de alguma maneira, o papel de mediadora. Interfere, assim, na constituição dos esquemas imaginativos que servirão de matérias à inteligência; e é ela que é encontrada quando se trata de adaptar os imperativos superiores da razão para a ação no mundo sensível” GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, p. 73.

objeto jogado a deriva; tem um mundo, ao qual se contrapõe e do qual se destaca através do pensamento e da ação²⁰.

Perguntar significa o início de um processo fundamental de transcendência a toda limitação imposta pela história e a cultura. Não é possível ao homem perguntar sem estar enraizado num contexto bem determinado, numa situação histórico-cultural. Isso porque todo ato intencional de perguntar é um dirigir-se “a”, *hic et nunc*, donde, pelo processo de um retorno a si mesmo, *reditio completa*, o homem se experimenta a si como sujeito e o mundo como seu objeto, por causa de sua inserção mundana e do ser apercebido previamente. Nesse sentido o homem não é posse absoluta do ser. É ser-junto-a-si com o outro-de-si. O ser humano é essencialmente relacional com a alteridade mundana e isto acontece porque é um ser espiritual-corporeizado. Toda pergunta e todo ato inteligível têm como ponto de partida a experiência com o mundo dado e transformado pelo pensamento e ação livre e, ao mesmo tempo, tendo como fundamento o infinito do ser que põe a pergunta em movimento no aqui e agora²¹.

Partindo do pressuposto que o homem é capaz de tematizar o ser em sua totalidade, há uma unidade relacional entre ser e conhecer, caso contrário, o conhecimento humano seria apenas produção de suas categorias transcendentais, como pensava Kant, e não teria sentido a pergunta pelo ser. “Neste conhecimento do mundo o homem já tem abraçado o ser na sua totalidade, quando o interroga e, portanto, na pergunta mais geral da metafísica é já inclusa uma relação entre ser e conhecer”²².

4. A unidade originária de ser e conhecer

A tese fundamental da unidade de ser e conhecer tem seu ponto de partida, de um lado, na pergunta metafísica realizada no espaço de contingência do mundo, como

²⁰ “L’uomo vive in un mondo di enti, che considera suoi oggetti. Egli non è solo in un ‘ambiente’, in cui si ritrova come una sua parte e en oggetto buttato alla deriva; ha un mondo, a cui si contrapone e da cui si distacca col pensiero e con l’azione”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 84. “È proprio della natura dell’uomo non vivere e non poter vivere nell’immediatezza di una natura pre-data, ma solo nella mediazione che fa della natura, cultura”. CORETH, E. *Antropologia filosofica*, p. 52.

²¹ C.f. AQUINO, T. De. *Suma Teologia*, I, q. 76, a. 2.

²² “In questa conoscenza del mondo, l’uomo ha già sempre abbracciato l’essere nella sua totalità, quando lo interroga, e quindi, nella domanda più generale della metafísica, è già incluso un rapporto tra essere e conoscere”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 65.

seu *locus*; de outro, no ser que possibilita a própria pergunta como horizonte prévio, não só isso, é também a finalidade da interrogação posta. “O ser é questionabilidade”²³.

O dirigir-se ao objeto em forma de pergunta implica que a intenção fundamental ao se perguntar não tem como fim um juízo fenomênico, portanto o saber sobre a estrutura do mundo no seu em-si, aquilo que subjaz o próprio fenômeno, como sua condição de possibilidade. O juízo é mais que uma síntese de conceitos, é um referir-se a um em-si, à verdade intrínseca do objeto, a uma realidade objetiva que transcende o ente no ente e que está dialeticamente em unidade com ele.

Para Rahner o conhecimento humano é uno, ser junto-a-si do ser, subjetividade. O poder ser conhecido e conhecer são afirmados pela capacidade de perguntar. Não se pergunta por aquilo que não se pode conhecer, a incognoscibilidade absoluta é absurda, anularia até a possibilidade de se indagar, o “que é absolutamente incognoscível não pode ser conhecido”²⁴.

É constitutivo da estrutura humana conhecer não apenas como ser-junto-a-si, mas como ser-junto-ao-outro-de-si, ser junto-a-si no mundo. Se o homem é abertura transcendental ao horizonte infinito do ser, ele pode conhecer tudo, a si mesmo, autoconhecimento como posse de si mesmo, experiência de si e do mundo. Daqui se entende que o problema central para Rahner não é o abismo entre ser e conhecer, esse abismo é suprimido pela original identidade pressuposta de ser e conhecer. Como a subjetividade pode conhecer a alteridade?

Fazendo experiência de seu próprio ser como conhecimento finito de possibilidade infinita de conhecimento. O homem faz experiência do seu ser como conhecimento, neste sentido, ser é conhecer e ser conhecido. Esse movimento implica que não há um conhecimento de si desligado do outro-de-si, experimentando-se a si faz-se a experiência do outro-de-si na unidade originária do ser. A estrutura fundamental do homem e do mundo, o que possibilita qualquer compreensão a respeito de qualquer coisa é o ser que é auto-reflexividade, autoposse, autotransparência, ser-junto-a-si.

Além disso ele vem por esta via a afirmar que todo ser, qual possível objeto de um conhecimento, possui um intrínseco ordenamento a um possível cognoscente como uma característica própria de todo existente, data necessariamente com a essência do ser. Portanto, ser e

²³ “L’essere è questionabilità”. *Ibidem*, p. 69.

²⁴ “che è assolutamente incognoscibile non può essere conosciuto”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 67.

conhecer [...] devem constituir uma unidade originária, ser ‘*unius generis*’ como se exprime Tomás²⁵.

O conhecimento é ser-junto-a-si do ser. Não é uma simples abstração de algo estranho ao intelecto que lhe vem ao encontro sem nenhuma co-relacionalidade estrutural. É “consciência ou subjetividade”²⁶, porque todo ente em-si é ato de ser que se dá a conhecer. O conhecimento é atualização da potência de inteligir.

Conhecer e ser, “*idem intellectus ad et intellectum et intelligere*”²⁷ estão em unidade originária. Conhecendo-se a si mesmo, o ser retorna sobre si, “*reditio super se ipsum*”²⁸, determinando-se no intelecto, no movimento de auto-reflexão, de acordo com o seu grau finito de ser. “De outro modo, colocando em questão o ser de cada ente, emerge imediatamente que esse é intrinsecamente cognoscível, portanto, se assim não fosse e se resultasse de tudo ignorado, não poderia se por como objeto de algum interrogar”²⁹.

Conhecer é unificar e afirmar a verdade transcendental do ente. É ato de auto-reflexão do ser, é onto-lógico. Essa afirmação tem um caráter de extrema importância, porque não é o indivíduo isolado, o cientificismo ou um idealismo subjetivo a conferir o sentido ao ente, este é verdadeiro em-si, refletido e afirmado pela subjetividade auto-reflexiva. O ente é *actus essendi essentiae* e participa da absolutividade unificante do ser.

A negação do horizonte da verdade do ser remete a uma contradição auto-implosiva, porque se refere a uma negação entre o ser e o ato do próprio pensamento. As afirmações de que “não existe verdade”, ou que “nada de verdadeiro se pode conhecer”, ou ainda, “até pode haver algo de verdadeiro, mas não se pode ter acesso” são absurdas, porque quem afirma a impossibilidade da verdade afirma um horizonte de verdade como condição de possibilidade do que intenta negar. A verdade do ser é uma

²⁵ “Oltre a ciò egli viene per questa via affermare che ogni essere, quale possibile oggetto di una conoscenza, possiede un intrinseco ordinamento a un possibile cognoscente come una caratteristica propria di ogni esistente, data necessariamente con l’essenza dell’essere. Allora però essere e conoscere [...] devono costituire una unità originaria, essere ‘*unius generis*’, como si esprime Tommaso”. RAHNER, K. *La Verità in Tommaso d’Aquino*, p. 47.

²⁶ “consciência o subjetività”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 200.

²⁷ RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 70.

²⁸ *Ibidem*, p. 70.

²⁹ “D’altra parte, mettendo in questione l’essere di ogni ente, emerge immediatamente che esso è intrinsecamente conoscibile, poichè, se così non fosse e se risultasse del tutto ignoto, non potrebbe porsi come oggetto di alcun interrogare”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 201.

realidade que se põe necessariamente, sem a qual não haveria ato de fala com sentido sobre o mundo.

Quando se afirma qualquer coisa ou mesmo no caso da dúvida universal ou de uma negação total, o que se faz é opor o ser ao ato de pensamento, o absoluto ao relativo. Nosso espírito é incapaz de pensar o nada absoluto, pois é incapaz de negação absoluta: não escapamos da verdade objetiva, colocamos sempre e categoricamente o ser³⁰.

O homem é o ente capaz de tematizar a unidade e a verdade do ser. Por um lado se identifica com o ser, porque tudo está no seu horizonte de compreensão, podendo tematizá-lo, pensá-lo em ato, tendo por mediação o mundo; por outro, é a infinita carência de ser, porque toda sua compreensão é um saber finito do infinito, nenhum conhecimento exaure a sua omniabrangência, embora sua espiritualidade seja caracterizada como a total abertura ao ser em sua absoluticidade. “Omnes ens est verum: a cognoscibilidade é propriedade transcendental de todo ente, entendida tal transcendentalidade, antes de tudo, em sentido escolástico, como algo metacategorial”³¹.

5. A indeterminidade essencial do conceito de ser

A compreensão do ser, até aqui exposta, foi uma afirmação sobre a sua autopresença e autotransparência, pensamento do pensamento, auto-reflexão, fundamento do pensamento, do juízo e da transcendência humana, cuja necessidade é explícita em-si mesma para qualquer afirmação. No entanto, existe uma indeterminação do ser, devido a dois fatores: o primeiro é que nenhum ente finito o possui absolutamente. Sendo assim, a diversidade ontológica dos entes do mundo está de acordo com o modo de ser de cada ente, sua estrutura metafísica. Pensar os seres de acordo com essa realidade é admitir uma gradualidade por participação no ser, que significa que nenhum ente no mundo pode ter posse absoluta do ser. Os seres existem como finalidade própria no seu modo de ser; segundo, devido a incapacidade do homem apreender o ser em um único ato de conhecimento, a pergunta metafísica o atesta,

³⁰ OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre razão e fé*, p. 84.

³¹ “Omnes ens est verum: la conoscibilità è proprietà transcendente di ogni ente, intesa tale trascendentalità anzitutto, in senso scolastico, come qualcosa di metacategoriale”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 69.

revela-lhe como o ente, cuja posse de ser é finita, ser carente de ser. “A sua potência de ser é finita e por isto deve interrogar, não é propriamente e simplesmente junto a si. Mas, por esta razão, o conceito mesmo de ser, com o seu conteúdo, oscila”³².

O homem, como o ser inquirente, possui e não possui o ser. Pela pergunta metafísica conhece o ser e, no juízo, faz referência a um em-si. A pergunta não cessa de ser um lançar-se do ser inquerente ao fundamento último do inquirir, condição de possibilidade de todo perguntar. Surge a noção da impossibilidade da identificação unívoca do inquerente com o inquirido na sua infinitude. O ser é experimentado como aquele que se dá a conhecer e ao mesmo tempo é mistério. Se a realidade se apresenta muito mais complexa do que aparece e do que pode ser apreendida e experimentada, o ser que a fundamenta não pode ser um objeto que se apreende como os objetos no mundo, mas fundamento *omni* abarcante de toda apreensão. Toda pretensão de exauri-lo é abortiva. “A pergunta, enquanto pergunta particular, somente é possível porque algo previamente determinado se expõe à pergunta e enquanto se lhe manifesta [despertando a pergunta], mas também que se lhe oculta”³³.

Rahner, na esteira de Tomás de Aquino, afirma uma analogia do ser. Sem haver total identidade entre o conhecimento finito e infinito, nem radical diferença, como se pensamento e ser fossem totalmente contrapostos, a analogia é relação de semelhança entre os seres e o princípio universal e fundante de todo ser em geral, aquele sem o qual nenhum ser pode ser pensado como finito, relativo e contingente. “O conceito de ser é, neste sentido, análogo”³⁴.

A participação dos entes no ser não se dá de forma igual, mas por gradação. O que determina o maior ou menor nível de gradação ao ser é a “subjetividade” entitativa, “na qual todo ente particular retorna sobre si mesmo, é consciente de si e, portanto, ‘possui o ser’”³⁵. Quanto mais transparência a si, ser-junto-a-si, mais semelhança com o ser em-si, mais “possui ser”, maior verdade e unidade possui. A unidade na multiplicidade é o que faz cada ente ser o que é, conferindo-lhe o seu valor fundamental

³² “La sua potenza d’essere è finita e per questo deve interrogare, per questo non è propriamente e semplicemente presso a sè. Ma, per questa ragione, il concetto stesso di essere, con il suo contenuto, oscilla”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 73.

³³ ROCHA, A. S. R. *O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner*, p. 398.

³⁴ “Il concetto di essere è in questo senso analogo”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 77.

³⁵ “in cui ogni singolo ente ritorna su se stesso, è cosciente di sè e quindi ‘possiede l’essere’”. *Ibidem*, p. 77.

no seio da totalidade, graças a referência à Absoluticidade do ser. É inviável qualquer conceito exauriente do ser, devido a seu caráter transcendente, muito embora o homem o defina meta-categorialmente como *unum, verum et bonum* pela reflexão transcendental, que o caracteriza dentre todos os seres finitos, capaz de abstrair o ser em-si, tanto na sua particularidade, quanto na sua universalidade.

É importante, mais uma vez salientar, que a identidade de ser e conhecer no espírito finito não se dá de forma pura e absoluta. Essa identidade é processual, analógica, o conhecimento metafísico do homem não é absoluto e definitivo. O seu conhecimento é gradual, de acordo com o grau de verdade do ser. Somente o ser, cujo ente é posse absoluta de ser, *Actus Purus*, realiza plenamente todo conceito de ser.

6. Ser corpóreo-espiritual

Os saberes humanos sempre procuraram possuir um conhecimento estável a respeito do homem. Não faltaram definições diversas nas ciências, cujas tentativas esbarraram no fracasso de não dizer o que é o ser humano em toda a sua dinâmica. Todas as definições dadas a ele só o refletem fragmentariamente, porque visam uma dimensão de seu ser. Quando se reflete o homem, percebe-se que ele é um mistério, aberto ao Absoluto do ser que está além dele mesmo, seu fundamento. O Absoluto, que nunca é apreendido em-si em toda sua absoluticidade é, sobretudo, Mistério, no qual, o próprio homem se reconhece em sua misteriosidade. Portanto, para a autocompreensão humana de seu próprio ser é imprescindível a abertura a esse Mistério, diante do qual o homem sempre se encontra. “Pois bem, dito hábito, quer dizer, nossa natureza, somente se entende e se compreende se nos deixamos apreender livremente pelo incompreensível, [...] a condição da possibilidade de todo dizer apreensivo”³⁶.

A antropologia rahneriana afirma que o homem, uma realidade corpóreo-espiritual, ao fazer experiência de si mesmo, nunca a faz como um espírito desalienado de sua existência concreta. Quando toma posse de si, percebe-se como um ser de infinitas possibilidades de realizações, mas também finito e esta finitude se refere ao seu

³⁶ “Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprehender libremente por el incomprensible, [...] la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo”. RAHNER, K. *Escritos de teologia III*, p. 134.

caráter histórico para o qual se abre e se vê implicado. Precisa realizar-se e isso só pode se dar na unidade que ele é, no campo histórico. Sua corporeidade expressa sua espiritualidade sujeita à história.

Não existe uma espiritualidade desencarnada que se predique do homem, pois é sempre ser transcendentemente mediado pela matéria. Sua transcendência se manifesta em seu ser total, em suas relações históricas, na sua vida pessoal, trabalho. A matéria, nesta visão unitária do homem, não é objeto do estudo das ciências naturais, mas da ontologia metafísico-existencial, pois definível pelo exercício transcendental do espírito aberto ao princípio primitivo de todo ser, o Absoluto. Ela é uma totalidade definida como não transcendente por si mesma, indeterminada, transcendida no e pelo espírito.

É uma questão que pertence à Ontologia metafísica e existencial. Esta é que lhe pode dar resposta, porque ela sabe já o que o espírito é, partindo desta experiência metafísica, está capacitada para dizer o que é a matéria, isto é, algo fechado à transcendência no ser³⁷.

No âmbito do conhecimento a unidade corpóreo-espiritual pode ser entendida a partir de dois pontos fundamentais: o primeiro ponto é que conhecer é a comunicação entre a potência cognoscente e o cognoscível, cujo objeto se dá na inteligência. Existe a relação ontológica entre o conhecedor e o objeto material a ser conhecido, atestando que o conhecimento tem como ponto de partida a sensibilidade, condição de possibilidade do conhecimento espiritual. “Aliás, a percepção sensorial humana deve ser entendida apenas como condição de possibilidade do conhecimento espiritual. O espírito é que, destacando a sensibilidade de si próprio, a constitui como tal”³⁸. Segundo, a matéria exprime o espírito. Através dela o espírito pode se auto-expressar no mundo e receber as reações provindas de sua auto-expressão e também se experimentar como um ser finito e limitado, portanto “[...] por ser o espírito de tal maneira ligado à matéria que, diferenciando-a de si, ele a tem como um momento de seu próprio ser-espírito, de seu ser-espírito-consciente, isto é, de ser-espírito-do-homem”³⁹.

³⁷ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, p. 49-50.

³⁸ *Ibidem*, p. 52.

³⁹ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, p. 54.

7. A historicidade como síntese espaço-temporal

O homem é um ser de infinitas possibilidades e sua existência concreta se dá quando se autodetermina como ser histórico. Não existe homem real sem autoconstrução de si, sem história. Essencialmente é um ser histórico, porque existencialmente capaz de fazer história, unidade composta de matéria e forma.

A sua historicidade é a sua autoconstrução, o exercício de sua liberdade. Esse processo de autogênese não é realizado como um “eu puro”, mas como um ente entre os outros igualmente chamados a realizar-se historicamente. “A transcendentalidade e a liberdade são colocadas em ato na história. Também a história por sua vez é histórica e é em parte uma parte da auto-interpretação do homem que se atua em maneira histórica e também refletidamente”⁴⁰.

A impossibilidade do homem ser um “eu puro” se dá pelo fato que ele nasce num mundo histórico e se autodetermina na história, compartilhada com outras subjetividades, numa realidade espaço-temporal marcada pelo exercício da liberdade de outros. Nesse sentido a autoconstrução humana não pode ser entendida como um processo que parte do zero e sim de uma história recebida, de um legado assumido. A liberdade se dá nesse processo desafiador de ter diante de si um mundo histórico e de ser vocacionado a transformá-lo, através das decisões concretas dentro do horizonte da experiência que o homem faz do mundo, interpretando-o. Essas decisões têm como fundamento a constituição profunda do ser humano e realiza, porém nunca plenamente, a humanidade, na qual é subsistente. “O homem é real somente em uma humanidade”⁴¹. Em consonância a rejeição rahneriana do homem como um “eu puro”, com raízes profundamente heideggerianas, Lima Vaz afirma:

No homem, a consciência não é interioridade absoluta, puro espírito. Ela se dá a si mesma um corpo e não o corpo-objeto, sujeito às

⁴⁰ “La trascendentalità e la libertà vengono messe in atto nella storia. Anche la storia a sua volta è storica ed è una parte dell’autointerpretazione dell’uomo che si attua in maniera storica e con ciò anche già riflessamente”. RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla Fede*, p. 66. A rejeição do homem como “eu puro” tem suas raízes na filosofia de Heidegger que se contrapondo a Kant e ao neokantismo afirma ser o homem um ser existencialmente histórico, identificando a natureza humana à história, ou seja, o ser humano é projeto, nunca um fato, isto é “che l’uomo è ‘situato’ in maniera dinamica, che cioè è nel modo del poter essere o anche, come Heidegger dirà poco oltre, nella forma del ‘progetto’” VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, p. 22.

⁴¹ “L’uomo è reale solo in una umanità”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 174. “L’essere-nel-mondo non è mai un soggetto puro perché non è mai uno spettatore disinteressato delle cose e dei significati” VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, p. 34.

causalidades físicas e biológicas, mas é corpo em permanente gênese de significação, o corpo do gesto, da palavra, do sinal em suma⁴².

A historicidade é um existencial da natureza humana, fundamento da história, portanto uma realidade que não lhe é acrescentada, mas constituinte do seu ser. Neste sentido o homem pode ser definido como mundano – espacial –, temporal e histórico, realidades que entram na definição de seu ser sujeito livre, transcendental. Não existe homem que não seja histórico e que não transcenda às suas limitações históricas. Portanto,

esta mundanidade, esta temporalidade e esta historicidade são momentos existentes no homem, momentos que ele não só as possui – próximo e acrescentado a sua liberdade pessoal – mas que fazem parte da libera subjetividade da sua pessoa enquanto tal⁴³.

Na dinâmica histórica, o ser humano singular é resultado do processo de auto-realização da universalidade da natureza humana na matéria. O que é próprio da natureza humana é sua espiritualidade, livre e consciente, que vai se determinando na matéria deste indivíduo humano singular que, por sua vez, é um ente de infinitas possibilidades, chamado a efetivar-se historicamente. Realizando-se historicamente a forma se determina na matéria em muitos sujeitos. Esse processo é infinito, daí afirmar, dentro de uma mesma espécie uma variedade de indivíduos diferentes entre si. Na espécie humana, a intersubjetividade se dá nessa diferenciação, sustentada por uma unidade fundamental que mantém o que é propriamente humano: a linguagem, a comunicação, os sentimentos, a razão e a inteligência. O homem só se realiza como tal imerso num contexto intersubjetivo, onde reconhece as diferenças experimentadas nas inúmeras formas de ser e agir que partilha com os outros e que são fundamentais para sua autoconstrução. Esta é a história, na qual o homem está inserido e transforma. “Esta historicidade pertence ao homem em força da sua natureza de pessoa livre e autônoma

⁴² LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e história*, p. 225.

⁴³ “questa mondanità, questa temporalità e questa storicità sono momenti esistenti nell’uomo, momenti che egli non solo possiede – accanto e aggiuntivamente alla sua libera personalità -, ma che fanno parte della libera soggettività della persona in quanto tale”. RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla Fede*, p. 66. “Essendo la materia suo elemento essenziale egli costituisce da se stesso spazio e il tempo momenti intrinseci della sua esistenza”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 175. “C’è storia soltanto là dove l’uomo come essere libero e personale, prende decisioni e compie azioni ‘uniche’, insopprimibili, irripetibili” CORETH, E. *Antropologia filosofica*, p. 167.

que, enquanto tal, deve livremente atuar numa comunidade de pessoas iguais como realização total do seu ser pessoal no espaço e no tempo”⁴⁴.

8. Considerações finais

O pensamento de Rahner é um resgate da metafísica, mas em relação profunda com a antropologia de caráter transcendental. O que faz o homem não ser apenas mais um ser entre os outros no mundo, caracterizado simplesmente por suas necessidades biológicas, é sua natureza espiritual, uma natureza no mundo, encarnada, o que lhe faz pertencente à história e transcendê-la.

A demonstração dessa espiritualidade, definida como abertura transcendental ao ser, é a pergunta. Perguntar é se experimentar como um ser cognoscente que se lança a algo concreto. Quem pergunta, pergunta por algo e não nada, caso contrário, nenhuma pergunta poderia ser feita. Ora, o homem pode perguntar sobre tudo que está no seu horizonte de conhecimento, logo tudo que pode ser perguntado é ser. Admite-se o ser como condição de possibilidade de sua transcendência, pressupondo que nenhum ente que está no horizonte da pergunta consegue exaurir a totalidade do ser. Essa afirmação leva a assumir a existência do ser, aberto ao conhecimento humano e fundamento de todo conhecimento possível e, o homem, transcendentalmente aberto ao ser, coincidindo ser e pensar. Portanto, a metafísica é um saber finito sobre o infinito do ser, devido a limitação humana de abarcar toda a vastidão do real.

O ser tematizado pelo ato de perguntar é o horizonte último, onde o homem se auto-interpreta e interpreta todos os outros seres no mundo. Desta forma, a filosofia de Rahner se transforma em um forte questionamento ao relativismo, bastante pungente no desenrolar do século XX, tornando-se uma verdadeira reviravolta antropológica do pensar rumo ao ser.

⁴⁴“Questa storicità si ha nell’uomo in forza della sua natura di persona libera e autonoma che, in quanto tale, deve liberamente attuarsi in una comunità di persone uguali come realizzazione totale di suo essere personale nello spazio e nel tempo”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 176. “O tempo histórico é o tempo urdido pelas relações intersubjetivas”. LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e história*, p. 219.

Bibliografia

- ARISTOTELE. *L'Anima*, trad. Giancarlo Movia, Milano: Bompiani, 2001.
- CORETH, E. *Antropologia filosofica*, trad. Franco Buzzi, 7ª edizione, Brescia: Morcelliana, 2007.
- AQUINO, T. De. *Suma de Teología*, Cuarta Edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- D'AQUINO, T. *Sulla Verità*, trad. Fernando Fiorentino, Milano: Bompiani, 2008.
- GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica*, trad. Franco Volpi, Milano: ADELPHI, 2012.
- RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, São Paulo: Herder, 1968.
- _____. *La Verità in Tommaso d'Aquino*, p. 47, in: ID., *Nuovi Saggi V*, Tusculi: Paoline, 1975.
- _____. *Spirito nel mondo*, Trad. Massimo Marassi, Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- _____. *Escritos de teologia III*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- _____. *Corso fondamentale sulla Fede*, Torino: Paulus, 2005.
- _____. *Uditori della parola*, trad. Aldo Belardinelli, 2ª edição, Roma: Borla, 2006.
- ROCHA, A. S. R. *O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XL-4, Braga(1984), p. 387-418.
- LIMA VAZ, HENRIQUE C. de. *Ontologia e história*, São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*, São Paulo: Loyola, 1984.
- _____. *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Diálogos entre razão e fé*, São Paulo: Paulinas, 2000.
- SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 191-228, in: NKERAMIHIGO, T. – SALATIELLO, G. (orgs.) *Pensare la religione*, Napoli: Gregoriana, 2010.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 2000.

WITTGENSTEIN SOBRE HIPÓTESES E REGRAS

Daniel Soares da Silva¹

RESUMO: Este artigo visa a analisar a noção de “hipótese”, tal como aparece em alguns escritos da filosofia intermediária (1929-1936) de Wittgenstein, e a noção de “regra”, que desempenha um papel central nas considerações tardias de Wittgenstein a respeito do “seguir regras”. Para tanto, a primeira seção expõe alguns pontos relacionados à distinção, mantida por Wittgenstein durante o período assinalado, entre, por um lado, linguagem fenomenológica e fenomenologia e, por outro lado, hipóteses. A segunda seção examina um aspecto específico do modo como a noção de regra se faz presente nas considerações do chamado “segundo Wittgenstein”. Por fim, a título de conclusão, extraio sumariamente alguns paralelos notáveis relacionados às noções de “hipótese” e “regra”, tais como aparecem neste artigo.

Palavras-chave: Wittgenstein; Verificacionismo; Fenomenologia; Hipóteses; Regras.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the notion of “hypothesis” as it appears in some writings from Wittgenstein’s intermediate philosophy (1929-1936), and the notion of “rule”, which plays a central role in late Wittgenstein’s considerations on “rule-following”. For this, the first section exposes some points related to the distinction, which was held by Wittgenstein during the indicated period, between phenomenological language and phenomenology, on the one hand, and hypotheses, on the other hand. The second section examines a specific aspect of how the notion of rule is present in the considerations from the so called “The second Wittgenstein”. Finally, by way of conclusion, I briefly draw some notable parallels related to the notions of “hypothesis” and “rules” as they appear in this paper.

Keywords: Wittgenstein; Verificationism; Phenomenology; Hypotheses; Rules.

Este artigo² visa analisar a noção de hipótese, tal como aparece em alguns escritos do período intermediário (1929-1936) da filosofia de Wittgenstein, e a noção de

¹ Doutorando em filosofia na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Email de contato: daniel2s1@hotmail.com.

² Agradeço ao prof. João Vergílio Cuter, do departamento de filosofia da USP, pelo curso sobre verificacionismo e fenomenologia no pensamento de Wittgenstein, ministrado naquela instituição durante o segundo semestre de 2015, o qual se encontra na origem das considerações apresentadas neste artigo.

regra, que desempenha uma função central nas observações tardias de Wittgenstein a respeito do tema do “seguir regras”.

Assim, examino na primeira seção alguns pontos relacionados à distinção, mantida por Wittgenstein durante parte do período assinalado, entre linguagem fenomenológica e fenomenologia, por um lado, e hipóteses, por outro. Para tanto, tomo como base certos trechos das *Observações Filosóficas* e da *Gramática Filosófica*, do próprio Wittgenstein, além de Engelmann (2013) e de algumas passagens dos registros de Friedrich Waismann publicados em *Wittgenstein e o Círculo de Viena* (1973)³.

Na seção 2, ocupo-me de um aspecto específico do modo como a noção de regra se faz presente nas considerações do chamado “segundo Wittgenstein”. Nessa parte, o propósito é explorar, de forma abreviada, o papel e a natureza do recurso às regras no âmbito da concepção do significado que é criticada nas *Investigações Filosóficas*, atestando a importância de tal tema para essa fase do pensamento wittgensteiniano.

Por fim, a título de conclusão, estabeleço sumariamente alguns paralelos notáveis entre as noções de hipótese e regra, tais como anteriormente caracterizadas.

1. Fenomenologia e hipóteses

Qual é a relação entre fenomenologia e hipótese no interior do pensamento do Wittgenstein intermediário? O tema surge na sua filosofia dentro do contexto de revisão – do qual se pode encontrar a sua primeira manifestação no artigo *Algumas Observações sobre a Forma Lógica* (1929) – de certas teses do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921).

De fato, tendo percebido que as condições impostas pela armação formal de sua primeira obra – em especial, a exigência de independência lógica das proposições elementares – não permitem tratar satisfatoriamente proposições como as que atribuem gradações, Wittgenstein se vê levado a empreender uma “[...] investigação lógica dos

³ São de minha autoria, neste artigo, todos os trechos citados de obras em língua estrangeira ainda não publicadas em português.

fenômenos mesmos”⁴ e, com isso, acaba por reformular a própria noção de proposição elementar.

Como parte integrante desse movimento de crítica, Wittgenstein julga necessário também, pelo menos inicialmente, a elaboração de uma notação que seja capaz de complementar àquela introduzida no *Tractatus*. Na descrição de Engelmann:

No começo de 1929, Wittgenstein pensa que o simbolismo lógico do *T[ractatus]*, apenas, é uma ferramenta insuficiente para realizar a tarefa tractariana de dar os limites da linguagem e do pensamento. Ele então concebe a possibilidade de uma notação complementar (fenomenológica). Ainda que o esboço da linguagem fosse promissor, ela fracassou. Wittgenstein então (do final de 1929 em diante) desenvolveu uma noção ampla da gramática e das suas regras que, ele esperava, pudesse cumprir a tarefa de estabelecer os limites da linguagem e do pensamento⁵.

Esse projeto de criação de uma linguagem fenomenológica consistia no desenvolvimento de um simbolismo coordenado que objetivasse descrever a estrutura do campo da experiência imediatamente dada. Isso ocorre porque, durante essa fase, Wittgenstein se encontrava bastante próximo da posição de que os melhores candidatos ao lugar de proposições elementares – algo que, no *Tractatus*, não fora objeto de especificação por não ser considerado então assunto da lógica – devem ser encontrados no âmbito fenomênico.

Ainda segundo Engelmann:

Em seus escritos de 1929, Wittgenstein não define a ideia de uma “linguagem fenomenológica ou primária” e nunca oferece uma versão completa dela. Mais tarde, em 1932, ele diz que ela deva ser “a descrição (*Beschreibung*) da percepção sensível imediata sem qualquer adição hipotética” (MS 113, 123r de 05.19.1932; também BT, 491)⁶.

⁴ WITTGENSTEIN. Some Remarks on Logical Form. In: KLAGGE, J.; NORDMANN, A. (Eds). *Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*, p. 30.

⁵ ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 14.

O valor de uma tal linguagem parece se fundamentar no fato de que, ao passo que se pode estar equivocado quanto às características reais de um objeto material, um indivíduo qualquer não pode estar enganado a respeito das suas próprias impressões visuais ou auditivas, por exemplo. Em outras palavras, à diferença dos objetos materiais, cuja existência pode sempre ser colocada em questão, os conteúdos mentais não se mostram suscetíveis à dúvida, o que lhes garantiria existência necessária – um dos requisitos exigidos desde o *Tractatus* aos objetos lógicos correspondentes às proposições elementares.

Esse projeto de criação de uma linguagem fenomenológica complementar à notação do *Tractatus*, porém, não tardará a ser abandonado por Wittgenstein – o que pode ser constatado nas *Observações Filosóficas*, que atribuem à noção de gramática uma função central. Por fugir ao escopo deste artigo, não examinarei aqui as razões que estão na base de tal abandono. De todo modo, importa notar que, ainda que termine por renunciar à possibilidade de elaboração de um sistema de notação próprio capaz de representar a estrutura da experiência imediata, Wittgenstein não desiste dos ganhos explicativos trazidos pela distinção, que ganha relevo no bojo da sua investigação precedente, entre mundo físico e fenomenologia⁷. Ocorre agora que essa distinção deverá poder ser traçada desde o interior da própria linguagem comum, donde a proeminência que a noção de gramática passará então a adquirir gradualmente.

A esse propósito, é possível ler o seguinte num trecho das *Observações Filosóficas*:

Uma proposição é analisada logicamente de forma completa se a sua gramática é tornada clara – não importa em que idioma. Tudo que é possível e necessário é separar o que é essencial do que é não essencial na nossa linguagem – o que equivale à construção de uma linguagem fenomenológica. Fenomenologia como a gramática daqueles fatos sobre os quais a física constrói as suas teorias⁸.

Nesse quadro, a nossa linguagem é tomada como contendo uma oposição entre descrição física e descrição fenomenológica, sendo que, por física, o que se entende, em grandes linhas, é uma teoria sistematizada com vistas à simplificação das experiências

⁷ Ver, por exemplo, ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 44.

⁸ WITTGENSTEIN. *Philosophical Remarks*, p. 9.

fenomênicas. Dessa forma, o conjunto da gramática que abrange as proposições físicas não seria senão um modo possível – adotado em função de valores como a simplicidade e a relativa adequação empírica demonstrada até agora⁹ – para a regimentação do universo fenomênico. De fato, não parece de todo errado afirmar que, para o Wittgenstein dessa fase, os objetos do mundo físico podem ser tomados como entidades teóricas ou ficções lógicas, que constituiriam maneiras mais simples para a organização da experiência sensível. Assim, um objeto físico é como que hipostasiado, por assim dizer, não passando de um conjunto ordenado de expectativas fenomênicas.

Uma parte fundamental dessa nova perspectiva desenvolvida por Wittgenstein nesse momento é a doutrina do significado como verificação, que introduz o verificacionismo no núcleo mesmo das suas considerações filosóficas. Isso significa dizer que, para o Wittgenstein de então, há uma identificação essencial entre método verificacionista e sentido proposicional.

Com efeito:

Em 1929-1930, a verificabilidade das proposições se torna uma questão central na filosofia de Wittgenstein. [...] [Em] 1929 e depois, *como* uma proposição é comparada com a realidade é uma noção central. A “comparação com a realidade” é tomada como sendo determinada pelo modo ou método de verificação: uma proposição é considerada comparável com a realidade somente se ela puder ser, em princípio, verificada. [...]. Uma proposição indica, assim, não apenas as suas condições de verdade, mas também *como* se pode estabelecer a sua verdade [...]. Uma proposição *p* tem sentido somente se ela indicar um *método* para verificá-la, somente se ela “conta como é verificada”¹⁰.

Nessa concepção, uma proposição ou é considerada estrita, quando diz respeito apenas a presenças fenomênicas, que se distribuem em diferentes regiões ou espaços da experiência (espaço visual, auditivo etc.), cada um exibindo as suas próprias regras; ou a proposição é considerada ampla, quando vai além do âmbito da experiência imediatamente dada. Nesse último caso, as proposições são chamadas de “hipóteses”, o que marca o caráter acentuadamente ficcional ou teórico que os objetos do mundo físico possuiriam.

⁹ *Ibidem*, p. 286.

¹⁰ ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 26.

Em relação a esse ponto, Waismann relata as seguintes palavras de um encontro com Wittgenstein:

O que podemos comprovar é sempre só *um* recorte. A hipótese é que o une esses diversos recortes uns com os outros (assim como uma curva une diferentes pontos). [...] Com a hipótese, pois, supomos *mais* do que nos é exigido na tarefa de descrever a experiência imediata¹¹.

Desse modo, hipóteses podem ser entendidas como regras para a construção de expectativas fenomênicas. De fato, como afirma Wittgenstein (segundo o relato de Waismann): “A hipótese não é uma asserção, mas uma lei para a formação de asserções”¹². Ou ainda, agora na *Gramática Filosófica*:

Alguém poderia obviamente explicar uma hipótese por meio de imagens. Quero dizer, alguém poderia, por exemplo, explicar a hipótese “há um livro deitado aqui” com imagens mostrando o livro no plano, elevação e vários cortes transversais. Uma tal representação oferece uma *lei*. [...]

Se as nossas experiências produzem pontos deitados numa linha reta, é uma hipótese a proposição que expressa que essas experiências são várias visões de uma linha reta¹³.

Para enunciar o ponto acima de uma outra forma, pode-se dizer que a compreensão de uma hipótese se revela equivalente ao entendimento das expectativas que a satisfazem e daquelas que não o fazem, pois uma hipótese estabelece o que se deve esperar no universo fenomênico caso determinadas ações sejam efetivadas. Sob esse aspecto, não seria incorreto apresentar o verificacionismo desse período da filosofia de Wittgenstein como consistindo então na ideia de que, para entender o sentido de uma hipótese, faz-se necessário conhecer as regras ou leis que permitam a construção das expectativas geradas por essa hipótese.

Deve-se observar, porém, que, no caso de uma hipótese, a rigor não é de todo correto falar de verificação (ou falseamento) *simpliciter*, pois é infinito o número de

¹¹ WAISMANN. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 141.

¹² *Ibidem*, p. 87.

¹³ WITTGENSTEIN. *Philosophical Grammar*, p. 219.

expectativas geradas que precisariam ser inspecionadas. Por outro lado, a ação de verificação de uma proposição fenomênica se dá de modo definitivo e consiste na mera constatação do fenômeno relevante. Contudo, tanto no caso das proposições fenomênicas quanto no caso das hipóteses, o sentido das sentenças se deixa captar por uma regra de verificação ou comparação com a realidade, cuja descrição se mostra equivalente a comandos ou instruções que, em princípio, outras pessoas poderiam executar caso queiram elas mesmas fazer a devida operação de verificação.

Em síntese, nessa fase do pensamento de Wittgenstein, no que diz respeito ao assunto deste artigo, a ideia sustentada é que cabe à análise da linguagem revelar o conteúdo hipotético presente no nosso discurso sobre os objetos, o qual, em última análise, refere-se a expectativas surgidas a partir do campo fenomênico. Aqui, é interessante observar que, nesse momento, é indispensável que a linguagem fale de experiências imediatas e acessíveis apenas ao sujeito. É a rejeição mesma dessa possibilidade um dos temas centrais da filosofia tardia de Wittgenstein.

2. Formas de vida e regras nas *Investigações Filosóficas*

No que se considera como a fase tardia do seu pensamento, Wittgenstein elabora uma crítica abrangente ao pensamento filosófico tradicional, a qual inclui aspectos relacionados à própria concepção que antes sustentara no *Tractatus Logico-Philosophicus*. É assim que, nas *Investigações Filosóficas*, o modelo referencialista da significação, de acordo com o qual o significado das palavras poderia ser explicado apontando-se para os objetos ou conceitos correspondentes, é colocado em questão.

No lugar dessa imagem clássica da referência, Wittgenstein chama a atenção para o modo como os nossos usos das palavras (os nossos jogos de linguagem) se inscrevem no conjunto maior das práticas da nossa comunidade, que são, em última análise, a fonte constituidora do significado. Nesse movimento, o princípio do contexto, de origem fregeana, tem o seu escopo de atuação alargado, passando a remeter a culturas e formas de vida inteiras e não mais se limitando a proposições de uma linguagem. A respeito desse assunto, podemos ler as seguintes palavras de um comentador:

Está mais próximo da concepção de Wittgenstein do uso de uma expressão concebê-lo como o papel distintivo da expressão em todas aquelas atividades humanas nas quais é ou poderia ser empregada. Isso pode ser visto como uma generalização da ideia, presente em Frege e no *Tractatus*, de que o significado de uma expressão é revelado na contribuição que ela faz para a verdade ou falsidade de todos os enunciados nos quais aparece. A nova direção do pensamento para a qual Wittgenstein estava se movendo, depois do seu retorno à filosofia em 1929, vai além de condições-de-verdade e de itens puramente linguísticos como enunciados para abranger a contribuição de uma expressão para o que quer que os seres humanos façam ao proferi-la ou a ela responder¹⁴.

Essa guinada em direção à ação e à descrição de formas de vida efetivas caracteriza a “abordagem antropológica” presente no pensamento filosófico tardio de Wittgenstein. Nesse sentido, esclarece Hacker:

Que os seres humanos usem linguagem, participem de jogos-de-linguagem, realizem atos de fala no contexto de suas atividades – esses são fatos antropológicos sobre a história natural do homem. O que justifica usar os epítetos “abordagem etnológica” ou “abordagem antropológica” ao se descrever a filosofia tardia de Wittgenstein é a perspectiva a partir da qual ele vê as questões conceituais. Diferentemente de Frege, Wittgenstein trata os conceitos não como entidades a serem descobertas, mas como técnicas de usar palavras¹⁵.

Em suma, na perspectiva das *Investigações Filosóficas*, a linguagem é associada à realidade da vida humana, sendo também entendida como instituição de natureza pública. Como consequência, aprender uma linguagem significará introduzir-se efetivamente às práticas concretas de um grupo ou comunidade, o que acarreta a exigência de haver experiências compartilhadas entre os membros do grupo.

É contra o pano de fundo dessa nova imagem sobre o significado que talvez se possa melhor avaliar um aspecto da discussão wittgensteiniana a respeito das regras. Nesse estágio do seu pensamento, Wittgenstein analisa essa noção sobretudo a partir da sua vinculação com o tema do “seguir regras”. *Grosso modo*, trata-se aqui de considerar como o nosso comportamento linguístico *não* é guiado ou orientado em função de um sistema de regras fixas, rejeitando assim o modelo explicativo que concebe a linguagem à imagem de um cálculo ou sistema com normas definidas de antemão.

¹⁴ STROUD. *Mind, meaning, and practice*. In: SLUGA, H.; STERN, D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, p. 301-302.

¹⁵ HACKER. *Wittgenstein: Comparisons & Context*, p. 114.

Em outras palavras, não se deve pensar que os nossos vocábulos adquirem significado em virtude de sua relação com regras; ou, em outras palavras ainda, cabe reconhecer que, num sentido substancial, a linguagem não deve ser entendida como uma atividade disciplinada por qualquer conjunto de regras que pudessem ser mapeadas previamente à própria aplicação ou uso da linguagem. Pois,

82. O que eu chamo “a regra de acordo com a qual ele procede”? – A hipótese que satisfatoriamente descreve o seu uso das palavras, que observamos; ou a regra que ele confere quando usa sinais; ou aquela que ele nos dá como resposta se lhe perguntarmos qual é a sua regra? – Mas e se a observação não revelar claramente nenhuma regra e a questão nada trazer à luz? – Pois ele de fato me deu uma explicação quando eu lhe perguntei o que ele quis dizer com “N”, mas ele estava preparado para voltar atrás com essa explicação e alterá-la. – Assim, como eu determino a regra de acordo com a qual ele está jogando? [...] ¹⁶.

Desse modo, não ocorre que a utilização de uma palavra seja “[...] em toda parte delimitada por regras”¹⁷. Ademais, achar que é necessário haver uma regra para interpretar ou determinar o que quer que seja é abrir espaço para que se insinue um regresso ao infinito; pois, se assim o fosse, para se compreender uma regra qualquer, não se precisaria de uma outra regra que lhe esclareça o significado? Essa última observação aponta para o que seria, na expressão de Kripke, o “paradoxo wittgensteiniano”, “[...] talvez o problema central das *Investigações Filosóficas*”¹⁸.

A análise de Kripke do assunto é controversa e, apesar de todo o seu interesse, não será examinada nesta oportunidade. Para ficar apenas na linha de ideias aqui apresentada, citarei o trecho das *Investigações* que sintetiza toda a força do paradoxo:

201. Esse era o nosso paradoxo: nenhum curso de ação poderia ser determinado por uma regra, porque todo curso de ação pode ser colocado em acordo com a regra. A resposta era: se todo curso de ação pode ser colocado em acordo com a regra, então pode também ser colocado em conflito com ela. E, assim, não haveria nem acordo nem conflito aqui.

Que há uma incompreensão aqui é mostrado pelo mero fato de que, nessa cadeia de raciocínio, nós colocamos uma interpretação atrás da outra, como se cada uma nos contentasse pelo menos por um momento, até que concebêssemos ainda uma outra atrás dela. Pois o que nós por meio disso mostramos é que há um modo de compreender

¹⁶ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸ KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 7.

uma regra que *não* é uma interpretação, mas que, de caso a caso da aplicação, é exibido no que chamamos “seguir a regra” e “ir contra ela”¹⁹.

Em linhas gerais, a ideia é que, para evitarmos o fato de que uma regra pode ser interpretada de maneira a ser compatível com qualquer circunstância – algo que o livro de Kripke, assim como no caso das observações contra a possibilidade de uma linguagem privada, desenvolve muito bem – e o regresso *ad infinitum* de regras para determinar outras regras, é necessário conceber um modelo alternativo para o entendimento da linguagem.

Assim é que, ao final, conclui-se que “[...] ‘seguir uma regra’ é uma prática”²⁰. Entram aqui todas as outras observações de Wittgenstein sobre como os nossos usos das palavras (os nossos jogos de linguagem) se inscrevem na efetividade das formas de vida, tal como anteriormente indicado. De fato, essa noção de significado como uso ocorre como alternativa à pergunta pelo significado nos moldes tradicionais, quando é posta de lado a concepção de que objetos são apontados por palavras ou a de que o significado é rigidamente definido por regras.

Tendo destacado, ainda que de maneira bastante geral, esse aspecto fundamental do tratamento do tema das regras na filosofia tardia de Wittgenstein, procedo na seção seguinte, a título de conclusão, a alguns paralelos – também bastante breves – entre a ideia de hipótese, examinada na seção 1, e a noção de regra, tal como aqui delineada.

3. Conclusão: hipóteses e regras

Na primeira seção, o objetivo foi examinar alguns aspectos da noção de hipótese, introduzida a partir da sua contraposição – central para Wittgenstein durante parte do período intermediário do seu desenvolvimento filosófico – com a ideia de uma fenomenologia.

Assim, ao passo que a linguagem fenomenológica ou primária se ancora na evidência imediata e inquestionável da experiência, o que garantiria o caráter necessário dos novos objetos simples, a linguagem física é dita hipotética, pois sempre vai além do

¹⁹ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 87.

²⁰ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 87.

que é apresentado no momento presente. Essa distinção entre fenomenologia e mundo físico será mantida por Wittgenstein mesmo depois do seu abandono do projeto de elaboração de uma notação complementar àquela introduzida no *Tractatus*.

Do que foi exposto, é possível destacar também que, para o Wittgenstein dessa fase, os objetos físicos são como que um grande conjunto de hipóteses, que se revelam modos mais simples para a organização do fluxo da experiência fenomênica. Nesse sentido, hipóteses são leis ou regras para a geração de determinadas expectativas, ou, nas palavras do autor, "[...] [u]ma hipótese é uma lei para formar proposições. Alguém poderia também dizer: uma hipótese é uma lei para formar expectativas"²¹.

Por esse motivo mesmo, a verificação de uma proposição física ou hipótese, em oposição à verificação de uma proposição fenomênica, nunca pode ser dar de forma completa, pois as expectativas relevantes se mostram infinitas.

No que diz respeito à filosofia do chamado "segundo Wittgenstein", que tem algumas de suas características abordadas na segunda seção, o papel da noção de hipótese e de regra muda totalmente de figura. Não se trata mais de sustentar uma distinção rígida entre mundo privado, definido pelas presenças fenomênicas, e mundo exterior, que seria de natureza hipotética. Além disso, não se considera mais que os objetos físicos sejam hipóteses de algum modo construídas a partir das expectativas fenomênicas. Nessa etapa do pensamento wittgensteiniano, a possibilidade mesma de se falar de experiências acessíveis apenas ao sujeito será rejeitada.

De fato, a linguagem é agora concebida como algo que se dá essencialmente no mundo público e em associação a uma forma de vida efetiva. Esse não é senão o "giro antropológico" da filosofia tardia de Wittgenstein, o qual indica que, na base do significado linguístico, deve-se encontrar a descrição de uma prática humana concreta. Nesse contexto, não tem mais espaço a noção de significado como subordinado a regras fixas.

Ao contrário, as referências ao conceito de regras são sobretudo críticas, na medida em que a suposição de que o comportamento linguístico é determinado pelas regras seria mera manifestação do apego a imagem tradicional – e inadequada – da linguagem, que vê o significado como decorrente da aplicação de certas normas fixadas de antemão. Na nova perspectiva, é como se as próprias regras fossem definidas pelas práticas, não havendo mais assim nenhum tipo de precedência da regra.

²¹ WITTGENSTEIN. *Philosophical Grammar*, p. 219

Bibliografia

- ENGELMANN, M. *Wittgenstein's Philosophical Development. Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- HACKER, P. *Wittgenstein: Comparisons & Context*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- STERN, D. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STROUD, B. "Mind, meaning, and practice". In : SLUGA, Hans.; STERN, David. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 296-319, 1996.
- WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- WITTGENSTEIN, L. "Some Remarks on Logical Form". In : KLAGGE, J.; NORDMANN, A. (Eds). *Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*. Hacket Publishing Company, p. 29-35, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. London: Willey-Blackwell, 2009.