http://doi.org/10.14393/REPRIM-v8n16a2023-72546

A (in)fluência do *Tractatus*, de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida

*Rafael Batista Lopes de Oliveira**

Resumo: Pierre Hadot apresenta Wittgenstein como um dos filósofos que o ajudou na sua concepção de filosofia como modo de vida e como um exemplo da persistência dela para além da filosofia antiga. Assim, neste artigo, apresentamos o teor dessa (in)fluência pela obra Tractatus Logico-Philosophicus - obra situada na primeira fase do pensamento do austríaco. Para isso, esperamos mostrar, no primeiro capítulo, a leitura hadotiana da obra e, no segundo, suas recusas e aceitações a ela. Com isso, oferecemos uma ampliação do debate acerca do que é o escrito tractatiano e alguns pormenores daquele conceito do francês que marca o debate sobre o que consiste a filosofia e sua história.

Palavras-chave: Pierre Hadot; Filosofia como Modo de Vida; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

The (in)fluence of Wittgenstein's Tractatus in Hadotian thought of philosophy as a way of life

Abstract: Pierre Hadot presents Wittgenstein as one of the philosophers who helped him in his conception of philosophy as a way of life and as an example of its persistence beyond ancient philosophy. Therefore, in this article, we present the content of this (in)fluence on the work Tractatus Logico-Philosophicus - a work located in the first phase of the Austrian's thought. To this end, we hope to show, in the first chapter, the Hadotian reading of the work and, in the second, his refusals and acceptances of it. With this, we offer an expansion of the debate about

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: rblopesoliveira1001@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/0387443670171322. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9386-3902.

what tractatian writing is and some details of that French concept that marks the debate about what philosophy and its history consist of.

Keywords: Pierre Hadot; Philosophy as a Way of Life; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Introdução

Pierre Hadot se coloca no debate filosófico principalmente mediante a concepção de filosofia como modo de vida. Por meio dela, ele se insere tanto como historiador da filosofia – ao analisar a pertinência do modo de vida filosófico como fio condutor da leitura histórica do pensamento – quanto como filósofo – ao sustentar o vazio existencial contido em obras e interpretações que possuem como pretensão o mero discurso. Não obstante, há algumas décadas, muito se tem estudado sobre a influência hadotiana nos anos finais do pensamento de Michel Foucault, uma vez que essa relação é fecunda para a discussão da filosofia vivida: sejam convergências, sejam divergências deles.

Nessa perspectiva, em sua obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*, Hadot expõe a influência wittgensteiniana em seu pensamento a partir de uma série de estudos dedicados à disseminação das ideias do filósofo austríaco na França e na língua francesa. Além disso, apresenta também como a célebre obra da primeira fase do pensamento do autríaco[1] é um *exercício espiritual*. Assim, pretendemos investigar como a leitura hadotiana se insere no debate acerca das correntes interpretativas do *Tractatus* e em que as reflexões de Wittgenstein – com a obra *Tratactus*

[1] Para Hadot, o *Tractatus* é a obra que finaliza a primeira fase da filosofia wittgensteiniana, visto que, de acordo com o *prefácio* tractatiano, ela é inatacável, definitiva e põe fim aos problemas filosóficos. Exatamente por isso, após publicar o texto, o austríaco renuncia por uma dezena de anos a produção de discursos filosóficos e se dedica a pôr em prática as conclusões da obra - uma maneira de viver. Nesses termos, é somente em 1929, quando Wittgenstein decide voltar para Cambridge por abandonar a posição do *Tractatus*, que se inicia a segunda fase de seu pensamento. O francês não faz menção a uma terceira etapa do austríaco. Cf. Hadot, 2014b, p.23-24.

lógico-philosophicus – encantaram e desafiaram as concepções de Hadot. Para isso, faz-se necessário reconstruir a especificidade da leitura hadotiana e, com ela, estabelecer as recusas e aprovações sobre a primeira fase do filósofo austríaco.

Esperamos apresentar um panorama, do ponto de vista da linguagem, da maneira pela qual o *Tractatus* fez com que o francês encontrasse caminhos para a resolução ou, ao menos, reorganizasse impasses que se colocavam a ele em seu trabalho historiográfico e filológico da filosofia. Mais do que isso, se o filósofo austríaco possibilitou ao pensamento hadotiano, em meio à dominação da noção do discurso teórico como fim em si mesmo, conceber pulsões subalternizadas de discurso filosófico – que se relacionam com um modo de vida. Em outras palavras, se é possível constatar em Wittgenstein um fazer filosófico com vistas à transformação da existência enquanto o viver há de ser a principal tarefa interpessoal de reflexão e inquietude.

O *Tractatus*

A obra *Tratactus Logico-Philosophicus* ampliou o interesse hadotiano sobre o *místico*, para o qual sua adolescência devotamente religiosa e seus estudos neoplatônicos o despertaram. A obra o fez refletir sobre a relação entre *místico* e *lógica* endossada pela maneira de escrita aforística, especialmente em suas proposições finais. Ora, para o primeiro Wittgenstein, os seres humanos representam a realidade pelo pensamento que só é possível pela correspondência (*forma lógica*) entre a estrutura cognitiva e a realidade. Isso significa que há um isomorfismo entre linguagem e o real: os nomes correspondem a objetos e as proposições elementares correspondem a situações do mundo. De modo isolado, o nome nada significa, seu significado se dá no contexto de uma proposição elementar que esteja de acordo com um estado de coisas. Tem-se, portanto,

um fato possível quando se tem a forma lógica[2]. Eis o critério empírico-positivista proposto pelo *Tractatus*, cujo brilho causou maravilhamento ao Círculo de Viena[3].

No entanto, para Hadot, esse campo da linguagem lógica é tão somente a óbvia ponta do *iceberg* da proposta tractatiana, uma vez que é juntamente com o *místico* que se pode entendê-la por completo. Nesses termos, o francês escreve:

> Quando Wittgenstein identifica "indizível" e "místico", não se trata nem de teologia negativa, nem de êxtase, mas de "sentimento", e penso que para ele o "místico" é caracterizado precisamente por ser um sentimento, uma emoção, uma experiência afetiva (*Erlebnis* e não *Erfahrung*) que não se pode exprimir, porque se trata de algo estranho à descrição científica dos fatos, algo que se situa então na ordem existencial ou ética ou estética. Pode-se pensar, aliás, que quando Wittgenstein fala de místico, ele pensa na sua própria experiência (Hadot, 2014b, p. 14).

Dessa maneira, não se deve, segundo Hadot, conceber os conceitos wittgensteinianos de *místico* e *indizível* como impossibilidade de se oferecer uma definição positiva para o *Ser* - somenteacessível pela negação de toda sua criação e, portanto, de todos predicados (teologia negativa) – nem por um estado de desprendimento linguístico de si e do mundo (êxtase). Trata-se da tentativa de exprimir pela linguagem um sentimento que é *inefável*. Há, nesse sentido, uma dualidade linguística:

---

[2] "Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a 'lei' estruturante do real e da linguagem" (Spica, 2005, p. 39).

[3] Segundo Hadot, a obra influencia tal sociedade científica no que tange às proposições lógicas essenciais. Ao passo que os representantes desse movimento - Schlick, Waismann, Carnap, Neurath – rejeitam o misticismo e a criptometafísica presentes no livro. Cf. Hadot, 2014b, 24.

aquilo que é exprimível – tal como a descrição científica dos fatos – e aquilo que é inexprimível – tal como um tipo de experiência afetiva. Essa diferenciação embasa a concepção tractatiana sobre filosofia anterior como um mau uso da linguagem, a saber: os filósofos tentavam exprimir aquilo que é inexprimível. Isso faz com que Wittgenstein constate que os problemas filosóficos não sejam falsos, mas nada mais do que a incompreensão daquilo que a linguagem exprimível é[4]. Assim, a maioria das proposições filosóficas carecem daquele critério científico, pois se compõem de elementos dos quais os significados se encontram no indizível. Por consequência, não se consegue representar, como é feita a descrição científica dos fatos, as proposições filosóficas, visto que são compostas por determinada experiência afetiva – cujo significado é místico. Os filósofos fazem, então, um mau uso da linguagem por tratar como exprimível o que se encontra no inexprimível.

Nesse contexto, há desconforto com o *Tractatus*, visto que o filósofo austríaco postula a *forma lógica* mesmo afirmando a impossibilidade de representá-la por ela ser noção meramente relacional e necessariamente possibilitadora da linguagem exprimível[5]. Ademais, o filósofo austríaco postula também outras noções possibilitadoras da linguagem lógica, tais como: proposição, sentido, verdade e mundo. Relativamente a isso, sendo tais noções necessárias para conferir lógica à linguagem, um questionamento se coloca: como concebê-las pela

---

[4] "A maior parte das proposições ou das questões que foram escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas contrassensos. Não podemos absolutamente responder a questões desse gênero, podemos somente estabelecer o fato de que são contrassensos. A maior parte das proposições e das questões da filosofia assentam-se nisto: não compreendemos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo: o Bem é mais ou menos idêntico ao Belo?) Nada há de surpreendente nos mais profundos problemas não serem propriamente problemas (4.003)" (Hadot, 2014b, p. 27).

[5] "A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter de comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica.
Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo" (TLP, 4.12).

linguagem lógica?[6] Não obstante, ao final da obra, Wittgenstein reconhece suas proposições como absurdas[7]. Ao fazer isso, a obra se vale conscientemente de absurdos que, como supracitado, os classificam como imersos em determinadas experiências afetivas e para os quais a própria expressa uma postura combativa. Outra indagação pulsa: estaria Wittgenstein propondo um combate leviano à filosofia anterior, pois estaria ele exprimindo o inexprimível? Essa "autocontradição" é pensada por Hadot como mera aparência, visto que essa obra não deveria se resumir a uma teorização da linguagem clara, mas é a estrutura de um modo de vida místico e silencioso, ela é sobretudo vivência filosófica[8]. A argumentação tractatiana suscita, segundo Hadot, uma doutrina da insuperabilidade da linguagem que leva à vivência da mística.

---

[6] "O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela" (TLP, 4.121). Respaldando-se em Colombo, Hadot coloca o problema a partir da forma lógica:
"[...] a forma lógica não é nem um fato, nem um objeto, ela não pode então ser expressa por uma proposição ou um nome; ela é somente modo de relação e só pode se mostrar na maneira pela qual a proposição é articulada. Por outro lado, a identidade de forma lógica entre proposição e fato é pressuposta por toda proposição: para exprimi-la, seria necessário ainda pressupô-la" (Hadot, 2014b, p. 28).

[7] "Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela)" (TLP, 6.54).

[8] Hadot compreende a característica *ética* do *Tractatus* não como apenas um manual de preceitos que regulamentam a boa conduta, mas sobretudo um conjunto de reflexões que tem por finalidade causar uma experiência afetiva transformadora do indivíduo, sendo também *estético*. Em outras palavras, trata-se do que, segundo Hadot, a figura de Sócrates conseguiu transmitir comumente à filosofia antiga: "[...] o conceito, a ideia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso" (Hadot, 2014c, p. 49). Nesse sentido, sobre a herança socrática: "Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver" (Hadot, 2014c, p. 62). Por isso, quando o francês se refere ao *Tractatus* como um modo de vida é no sentido da filosofia antiga com Sócrates. Isso não tem relação, ao menos no primeiro Wittgenstein, com o conceito de *Lebensform* que é analisado por Hadot somente em *Investigações Filosóficas*.

Para resolver tal desconforto, Hadot pensa haver 4 tipos de usos possíveis da linguagem no escopo do *Tractatus*: um que está no interior do campo da linguagem lógica – no exprimível –, um que está no interior do campo da linguagem ilógica – no inexprimível – e outros dois que se encontram no limite desses campos – no limite do exprimível e do inexprimível. O primeiro é o uso exprimível: *representativo*[9]. O segundo é o uso inexprimível: *contrassensual* que expressa o combate à filosofia anterior, visto que "[...] a maioria das proposições filosóficas peca contra as leis da gramática e sintaxe lógica; elas contêm signos que não têm significado; elas então não têm forma lógica, nem sentido" (Hadot, 2014b, p. 33).

Por fim e essenciais para se compreender a completude da proposta tractatiana, o terceiro uso é o *tautológico*[10] e o quarto uso é o *indicativo*[11]. Para Hadot, a diferença do indicativo e tautológico com os demais se dá por *mostrarem* o irrepresentável. O filósofo francês se vale fundamentalmente, além da distinção entre exprimível e inexprimível, da distinção wittgensteiniana entre *dizer* - que consiste em representar um

---

[9] "[...] trata-se de proposições que têm forma lógica, isto é, sentido possível, porque são formados por signos que têm todos um significado: sua estrutura pode corresponder àquela do fato que elas representam" (Hadot, 2014b, p. 32).

[10] "[...] desprovida de um conteúdo de sentido […] Elas são privadas de todo conteúdo de conhecimento. Não são contrassensos, são proposições, mas como o zero faz parte do simbolismo matemático" (Hadot, 2014b, p. 32). Em outras palavras: "[...] nada diz, não tem conteúdo representativo, não afirma a possibilidade de um estado de coisas (Hadot, 2014b, p. 53).
No entanto, é o uso tautológico que mostra mais claramente a lógica do mundo por não ter pretensão de *dizer* algo. Nesse sentido, segundo Spica: "As tautologias são as 'proposições' lógicas por excelência. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estado de coisas […] Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições transcendentais da linguagem" (Spica, 2005, p. 46-47). Portanto, "As proposições da lógica são tautologias; isto *mostra* as propriedades (lógicas) formais da linguagem, do mundo" (TLP, 6.12).

[11] "Todas essas proposições com que o *Tratado* termina pertencem ao quarto gênero de uso da linguagem: elas buscam mostrar o inexprimível através de sua incorreção. Mas, na medida em que tentam mostrar o inexprimível, elas aparecem como contrassensos. É, poder-se-ia dizer, na medida em que elas têm um tipo de sentido e de verdade que aparecem como contrassenso" (Hadot, 2014b, p. 38).

fato objetivo – e *mostrar* – que consiste em manifestar algo irrepresentável – para diferenciar os 3 grupos: exprimível, inexprimível e limite[12]. Com base nisso, o *representativo* é o representar legítimo; ao passo que o *contrassensual* é o representar ilegítimo. Ademais, *indicativo* e *tautológico* são legítimos, uma vez que o primeiro se vale da linguagem ilógica e o último se vale de proposições vazias, ambos com o mesmo propósito: *manifestar* o irrepresentável. A legitimidade, portanto, perde-se quando se tenta *figurar* – *dizer* – o indizível.

Entretanto, essa posição, segundo a qual a utilização de proposições absurdas por Wittgenstein é um uso legítimo da linguagem, é objeto intenso de discussões sobre o *Tractatus*. Carnap, um dos principais representantes do Círculo de Viena, aconselhava ao leitor descartar essa "autocontradição" de forma a abandonar os contrassensos dos quais a obra se vale de modo a considerar apenas o conteúdo empírico-positivista[13]. Outrossim, Russell, professor e escritor da introdução da obra, e Ramsey[14] entendem que as proposições absurdas wittgensteiniana esbarram no *dizer* o indizível, sendo confuso deliberar a justificativa para tal. Pode-se julgar que, no entendimento hadotiano, contrariamente, essas interpretações não se atentaram à real influência que o *mostrar* possui sobre os contrassensos wittgensteinianos.

Não obstante, poder-se-ia tentar analisar os absurdos do austríaco não como descartáveis, mas como metalinguagens que representam as leis lógicas. Essa é uma via mais tardia do positivismo como maneira de contornar o problema das noções propiciadoras. Contudo, para o francês, essa hierarquia linguística não resolve o problema, pois teria de afirmar um 'fora da linguagem' e por força da relação intrínseca que a linguagem tem com o mundo, teria que afirmar também um "fora do mundo". Consequentemente, por não ser possível estar fora da linguagem e do mundo (êxtase), a metalinguagem estaria tão submetida às constantes

---

[12] "O que *pode* ser mostrado *não pode* ser dito" (TLP, 4.1212).

[13] Cf. Hadot, 2014b, p. 28-29.

[14] Cf. Ramsey 1966.

lógicas, por serem também exprimíveis, quanto a própria linguagem. Não se pode, então, representar a lógica dos fatos, porque representar algo desse tipo já pressupõe necessariamente tal lógica e, por isso, "A linguagem é, de algum modo, para si mesma, seu próprio limite. E é com esse próprio limite que a linguagem filosófica se choca" (Hadot, 2014b, p. 29).

Com isso, em Hacker[15], existe diferença entre os contrassensos: os da filosofia são enganadores (*misleading nonsense*); os utilizados pelo austríaco são esclarecedores (*illuminating nonsense*). Hadot se aproxima, de fato, da interpretação tractatiana de Hacker, ao assumir que Wittgenstein distingue os contrassensos que tentam *dizer* o místico, dos que tentam *mostrar* o místico. Assim, por força dos absurdos wittgensteinianos – não os contrassensos da filosofia precedente – "[...] ocorre que o que não pode se dizer pode, em certa medida, ser mostrado" (Hadot, 2014b, p. 29). O uso indicativo é percebido no *Tractatus* nos momentos em que Wittgenstein constrói absurdos não para representar o místico, que é o contrassensual, mas para acusar o indizível. Além disso, há ainda a corrente revisionista de *Diamond* e *Conant*[16] que, contrariando as anteriores, entendem-os, excetuando-se o prefácio e alguns aforismos[17], como um conjunto de ironias absurdas a serem descartáveis tais como os filosóficos.

Dessa forma, as reflexões tractatianas, segundo os revisionistas, estão carregadas de absurdos por finalidade irônico-terapêutica: fazer com que o leitor tenha uma experiência imaginativa dos contrassensos para percebê-los como tal e recusá-los[18]. Consequentemente, a distinção entre

---

[15] Cf. Hacker 1972, 2000, 2001a, 2001b, 2001c.

[16] Cf. Diamond 1995a, 1995b, 1995c, 1995d, 1995e *et* Conant 2000.

[17] TLP, 3.32 - 3.326, 4, 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54.

[18] Nesse caso, por exemplo, Diamond e Conant interpretam a metáfora das escadas no aforismo 6.54 – Cf. nota explicativa 8 – como a confissão wittgensteiniana da sua utilização de absurdos por ironia. De maneira contrária, porém, Hadot e Hacker interpretam o "jogar fora a escada" como a deslegitimação do uso de contrassensos para outra finalidade que não

dizer e *mostrar* seria uma teorização ilusória, ao se sustentar em sarcasmo cuja finalidade é curar o pensamento pelo reconhecimento de sua insanidade. No entanto, para Hadot e Hacker, essas proposições do *Tractatus* não são uma suposição intelectiva que deve ser descartada ao descobrir sua absurdidade, mas postulados realmente estruturantes, acerca de *mostrar*, da teoria que leva à ética da vivência mística tractatiana. Pode-se inferir que, para o francês, Diamond e Conant entenderam erroneamente os fundamentos da terapêutica que Wittgenstein propõe, o uso *indicativo* não constitui uma teoria disfarçada de ironia, uma vez que é argumentativamente legítimo para se manifestar – e não representar – a existência do místico.

Com base nisso, a terapêutica tractatiana consiste, para Hadot, em pôr um fim à filosofia, que é *contrassensual*, ao delimitar o campo lógico da linguagem, que é *representativo*, e acusar o místico, por meio do *tautológico* e do *indicativo*. Assim, os problemas filosóficos não são exatamente problemas, pois decorrem de "[...] uma incompreensão da lógica de nossa linguagem. Mas, por outro lado, o terreno abandonado definitivamente pela filosofia pode ser ocupado livremente pela "vida" e mística" (Hadot, 2014b, p. 24). Mais uma vez, não se trata de afirmar que os problemas filosóficos não existem, eles existem no *místico* e, por causa disso, não se pode *dizer* algo sobre eles, pode-se apenas *mostrar* a existência. "A dúvida, pois, só existe onde existe uma questão, uma questão apenas onde existe uma resposta, e esta somente onde algo *pode ser dito*" (TLP, 6.51). Existe, portanto, uma criptometafísica no *Tractatus*.

Dessa maneira, não seria a lógica positiva que faz o austríaco compreender a filosofia como detentora de problemas impassíveis de respostas representativas, mas o aspecto insuperável da linguagem. É necessário a Wittgenstein recorrer aos limites da linguagem pelo fato do empirismo da descrição científica não se sustentar logicamente no acontecimento experienciado, mas nas constantes lógicas que lhe são

---

a de *mostrar* o místico. Em outras palavras, uma vez que se constatou que o místico existe, não há mais razão para se utilizar de absurdos.

anteriores[19]. A partir disso, é necessário também que se aja de modo consonante frente à obscuridade das constantes lógicas; um modo de vida[20]. Ou seja, o sujeito deve corresponder ao mundo, que é o conjunto de situações as quais não se pode valorar. Não obstante, o mundo existe para o sujeito, que quer e, portanto, valora as situações. Isso, por conseguinte, é uma experiência mística, visto que se *mostra* a existência sustentada em obscuridade; é estético[21]. Para Margutti, em referência à metáfora das escadas e diferentemente da interpretação revisionista[22], isso se justifica, pois:

> […] a complementaridade das escadas aponta em direção à identificação da lógica com a ética, entendidas como condições do mundo. A lógica permite contemplar a essência do mundo; a ética permite activar o sujeito transcendental para contemplar tal essência. E como a contemplação da essência constitui a suprema experiência estética, ética e estética são uma só. Nesta perspectiva, todas são transcendentais e contribuem para compor uma experiência mística unitária, que corresponde à descoberta silenciosamente clarificada do sentido da vida (Margutti, 2002, p. 517).

Desse modo, a descrição científica, que é a linguagem com sentido, é sobre *como* o mundo se apresenta, não *que seja* apresentado[23].

---

[19] "A lógica está *antes* de qualquer experiência – de que algo *é assim*.
Dêsse modo está antes do Como mas não antes do Que" (TLP, 5.552).

[20] "Tôdas as proposições têm igual valor" (TLP, 6.4).

[21] "É claro que a ética não se deixa exprimir.
A ética é transcendental.
(Ética e estética são uma só)" (TLP, 6.421).

[22] Cf. nota explicativa 19.

[23] "O que é místico não é *como* o mundo é mas *que* êle seja" (TLP, 6.44). Nesse sentido, segundo Spica: "A ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de como o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de que este mundo é […] Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural,

Por consequência, a impossibilidade de firmar a lógica, a ética e a estética representativamente faz com que o *Tractatus* somente as *mostre*[24]. O *mostrar* apenas acusa a existência misteriosa que, pela incapacidade de representá-la, só resta o silêncio. Com base nisso, o *Tractatus* parte da análise lógica que se esbarra no âmbito ético e estético, sendo sintetizado, portanto, em uma experiência ou sentimento místico unitário. Há, nesse sentido, uma recusa da separação entre sujeito e objeto como possibilidade do sujeito se conhecer *transcendentemente* ao tomar a si como objeto[25]. O que existe é a unicidade em que "[...] sujeito e objeto constituem, como duas metades, a totalidade do mundo, mas se limitam reciprocamente" (Hadot, 2014b, p. 15). Eis a aproximação tractatiana com a obra schopenhaueriana de *O mundo como vontade e representação*[26]. Por consequência da análise wittgensteiniana ser sobretudo linguística, essa característica limitante se torna: "Os *limites da minha linguagem* denotam os limites do meu mundo" (TLP, 5.6). Em Wittgenstein, o solipsismo linguístico é uma maneira de se acusar o místico, uma vez que não se representa a estrutura *a priori*.

Sobre o solipsismo linguístico, que tal como o sujeito volitivo é um postulado místico , Hadot escreve:

óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com sua existência, com o mistério de sua existência e nos assombramos" (Spica, 2005, p. 84-85).

[24] "Isto se liga a que nenhuma parte de nossa experiência é *a priori*.
Tudo o que vemos poderia ser diferente.
Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente
Não há *a priori* uma ordem das coisas" (TLP, 5.634).

[25] "Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?
Tu dizes que aqui se está inteiramente como diante do ôlho e do campo visual, mas tu *não* vês realmente o ôlho.
E não há coisa no *campo visual* que leve à conclusão de que ela é vista por um ôlho" (TLP, 5.633).

[26] "Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o substratum do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito" (Schopenhauer, 2001, p. 11).

> Wittgenstein não afirma que o solipsismo é uma verdade filosófica. Ele aplica aqui justamente o quarto uso da linguagem do qual falamos a pouco. Ele visa, através de proposições incorretas, a algo que somente pode ser mostrado. A sustentação de sua visada é a fórmula: minha linguagem; não posso dizer nada fora da minha linguagem; não há então mundo para mim fora da minha linguagem e do mundo que ela constitui para mim. O que é realmente visado não é a solidão do eu, é a insuperabilidade da linguagem (Hadot, 2014b, p. 34-35).

Ora, o solipsismo linguístico não é uma verdade filosófica, até porque não se pode representar o irrepresentável: não há verdade em filosofia. Tampouco é uma verdade científica, visto que está se ocupando com o irrepresentável. O austríaco também não quer defender a tese de que a linguagem é particularizada de modo a incapacitar a comunicação entre indivíduos, puro relativismo. Diferentemente, ele se utiliza da linguagem incorreta para *mostrar* a impossibilidade de uma linguagem absolutamente *pura*. O solipsismo linguístico é um dos artifícios argumentativos pautados no quarto uso da linguagem[27], que mostra ao leitor a insuperabilidade em que a linguagem se encontra. Trata-se de acusar o *inefável* linguístico; a objetividade da linguagem cessa no momento em que se tenta *dizer* o *que* do mundo. Sendo assim, é por meio desse legítimo movimento intelectivo que, para Hadot, o terapeuta Wittgenstein intima os leitores do *Tractatus* à vivência silenciosa da mística. Isso se dá pela argumentação tractatiana resultar na intuição *sub specie aeterni*, por meio da qual:

> O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão

[27] Para Hadot, ao final do *Tractatus*, o ímpeto wittgensteiniano de *mostrar* o inexprimível através do uso indicativo se acentua: Cf. nota explicativa 12.

> não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está sujeito ao tempo e ao espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo (Spica, 2005, p. 91).

Nesses termos, a intuição *sub specie aeterni* é o sentimento que assombrosamente não se pode exprimir[28]. Ela é a completude da proposta tractatiana, uma vez que sintetiza a experiência mística unitária. Trata-se de ver a vida na perspectiva do todo, mas limitado. Em termos schopenhauerianos, se traduz na atemporalidade do tempo presente; a contemplação[29]. Assim, para além da constatação da obscura existência do sujeito volitivo e do objeto desencadeado pela intuição *sub specie aeterni*, nada mais se constata sobre tal existência. O sujeito e o mundo se limitam por serem indissociáveis. A partir disso, portanto, coloca-se fim à filosofia – *dizer* o inexprimível –, deixa-se a ciência em sua catalogação de possibilidades do mundo – *dizer* o exprimível – e vive-se o místico no prudente silêncio – visto que já se *mostra* o inexprimível –: não pela estrutura apriorística não existir, mas pela incapacidade de dizê-la; o interdito. "O que não se pode falar, deve-se calar" (TLP, 7).

As reflexões Hadotianas a partir do *Tractatus*

Como visto, o místico e o indizível tractatianos não podem ser classificados no escopo da teologia negativa, uma vez que não negam absolutamente todas as proposições que se referem a esses conceitos.

---

[28] "A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a intuição dêle como um todo limitado.
É místico o sentimento do mundo como um todo limitado" (TLP, 6,45).

[29] "[...] não seria uma lembrança da contemplação do mundo, tirado do princípio da razão suficiente, do qual fala Schopenhauer?" (Hadot, 2014b, p. 18).

Criam-se proposições, incorretas ou vazias, para *mostrar*. Não podem também ser da tradicional experiência mística religiosa, o êxtase, pois o filósofo autríaco impossibilita tal desprendimento linguístico: não há fora do mundo e da linguagem. A partir disso, Hadot escreve:

> Parece-me que todo o *Tractatus* pode ser resumido nesta fórmula extraordinariamente concisa: "O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimi-lo pela linguagem" (4.121). Ninguém jamais exprimiu tão clara e profundamente o que é preciso chamar de mistério da linguagem, que é idêntico ao mistério do mundo. Essa fórmula dirige tão bem o simbolismo lógico de Wittgenstein como seu "misticismo". No simbolismo não se pode exprimir por signos o que se mostra nos próprios signos. Não podemos representar o irrepresentável. É bem esse o sentido da crítica da linguagem que a filosofia deve ser. Quanto ao "misticismo", ele corresponde à seguinte ideia: o inexprimível se mostra na linguagem; a essência da linguagem é, exprimindo o exprimível, visar ao inexprimível; não podemos exprimir o que *vemos* na linguagem; o sentido último da linguagem não pode se exprimir na linguagem. Sem dúvida, estamos *na* linguagem; essa situação é insuperável. Contudo, é no próprio seio dessa situação insuperável que se mostra a nós a Transcendência (Hadot, 2014b, p. 57).

Nesse sentido, Wittgenstein conseguiu acusar a estrutura a priori lógico-linguística[30]. Para tal, ele precisou se enveredar pelos limites da linguagem. Isso o inseriu no discurso filosófico que, embora escape à expressão do modo de vida, tenta se aproximar dela de modo a não ser

[30] "[...] se só posso pensar o que tem uma forma lógica, eu me choco com o fato de que, por consequência, não posso pensar a própria forma lógica; para pensar a forma lógica, eu deveria sair da linguagem e do mundo. Descubro então, no mesmo momento, que todo 'pensar' não se reduz ao 'dizer', porque não posso 'dizer' a forma lógica, mas posso visá-la, ela se mostra a mim; e eu descubro igualmente que minha própria linguagem é de algum modo um inefável, que não posso dizê-la, que somente posso visá-la, ou, ainda, que a linguagem cessa de ter um sentido quando se quer exprimir a linguagem como linguagem" (Hadot, 2014b, p. 40).

meramente teórico com fim em si mesmo, mas teórico com finalidade existencial. Ora, Hadot reconhece que se pode fazer críticas de detalhes e críticas de fundo ao *Tractatus*: apontar certas incongruências do vocabulário; o postulado positivista-lógico que o marca irremediavelmente; a concepção de pensamento como cópia da realidade, que coloca problemas talvez insolúveis; pode-se também insistir sobre o paradoxo, reconhecido pelo próprio Wittgenstein na descoberta final do contrassenso das suas proposições. Assim, o filósofo francês compreende que todas essas críticas são úteis e interessantes. Contudo, ao deixá-las de lado, o francês reconhece o austríaco como um grande filósofo, uma vez que essa obra introduziu definitivamente uma nova problemática filosófica.

Dessa maneira, notadamente, o problema filosófico do místico coloca no centro do debate a relação entre inefável e transcendência: como se pode conceber o místico, sendo ele indizível? Como é possível ir além dessa limitação? O *Tractatus* trouxe, segundo o pensamento hadotiano, uma nova perspectiva para essa problemática: não se trata de teologia negativa nem de experiência mística tradicional extática, é uma experiência afetiva que se dá no próprio âmbito insuperável da linguagem. Wittgenstein, por meio de sua obra, possibilita a geração de uma experiência mística na linguagem que não é pela negação ou desprendimento dela. Essa nova maneira de se enfrentar o problema pode ser separada em três pontos essenciais sobre os quais, para Hadot, é impossível não se posicionar filosoficamente com o advento tractatiano: insuperabilidade da linguagem; estrutura lógica da linguagem e irrepresentável e inexprimível.

De forma mais específica, o filósofo francês pensa que, após o *Tractatus*, a hipótese da linguagem como fenômeno insuperável – a linguagem como expressão do pensamento – deve ser considerada pela reflexão filosófica. A crítica kantiana precisa ser formulada: "Todo *a priori* é 'linguístico'" (Hadot, 2014b, p. 59). Seguidamente, deve-se considerar também se a filosofia é, ou até que ponto é, um mau uso da linguagem a partir da análise do que é a estrutura linguística. Nesses

termos, deve-se questionar se as proposições filosóficas são contrassensos e, se são, se sua absurdidade é absoluta. Por fim, deve-se tomar posição sobre o que consiste a existência do irrepresentável e do inexprimível na linguagem: a linguagem é ou tem a finalidade de ser puramente representativa? Há possibilidade de transcendência caso se confirme o irrepresentável?

Entretanto, ao se tratar das críticas hadotianas à obra, começa-se pela concepção tractatiana da linguagem filosófica como um mau uso da própria linguagem, segundo a qual se deveria descartar os contrassensos filosóficos por carecerem de sentido e, consequentemente, pôr fim à filosofia. Certamente, o *Tractatus* é uma tentativa de encerrar a longa odisseia filosófica, caracterizada por conferir representatividade aos contrassensos. Os filósofos, há muito tempo, tentam *dizer* a lógica, a ética e a estética. Contrariamente ao austríiaco, Hadot concebe a poesia como a via linguística pela qual se constata a insuperabilidade. Assim, utilizando uma proposição tractatiana, o filósofo francês escreve:

> Longe de mim proibir a noção de inefável, a linguagem a abre para mim: porque quis falar exata e logicamente, sou obrigado a aceitar empregar uma linguagem inexata logicamente, uma linguagem que não representa nada, mas que evoca. Encontro o valor encantatório da linguagem; entrevejo que a forma mais fundamental da linguagem poderia ser a poesia, é na função indicativa ou evocativa da linguagem, que tenho o direito de afirmar: 'há verdadeiramente um inefável; ele se mostra; é o místico' (6.522) (Hadot, 2014b, p. 40).

Desse modo, a poesia, para o pensamento hadotiano, é maneira de se enveredar pelos limites da linguagem a partir da linguagem incorreta; análoga ao uso *indicativo* wittgensteiniano. A utilização da linguagem em sua incorreção evoca o indizível na qual Hadot compreende possibilidade poética. Por conseguinte, Hadot não admite a desconsideração do *Tractatus* sobre linguagem filosófica, visto que, para ele, não é a filosofia um mau uso da linguagem, mas toda linguagem tende a se tornar

filosófica. Por meio disso, ele recusa a proposta tractatiana que seria a vivência mística pelo silêncio. Em um movimento crítico ao *Tractatus*, Hadot escreve:

> A filosofia não nasce, como pretende Wittgenstein, de um mau uso da linguagem; digamos antes que toda linguagem tende inelutavelmente a tornar-se filosófica, isto é, a buscar se exprimir como linguagem, a exprimir sua própria expressividade. É nesse esforço necessário, mas necessariamente fadado ao fracasso, que a filosofia descobre sua própria impossibilidade, isto é, choca-se com insuperáveis limites da linguagem, melhor ainda, com o insuperável limite que a linguagem é para si mesma (Hadot, 2014b, p. 40-41).

Portanto, a tentativa da linguagem justificar a si mesma é inerente à linguagem. Embora o filósofo francês reconheça essa tentativa como sempre fracassada, toda linguagem, na tentativa de construir uma base sólida, torna-se filosófica. Toda linguagem levada às últimas consequências está fadada a essa circularidade, que é o de expressar a si mesma. Assim, pôr fim à filosofia seria o mesmo que romper o desenvolvimento linguístico que lhe é intrínseco. Por isso, o silêncio a que Wittgenstein recomenda é, na perspectiva hadotiana, uma deturpação desse esforço teleológico, uma vez que a inquietude de extrapolar os limites do exprimível é uma tendência inevitável. Sobre isso, o francês escreve:

> Pessoalmente, duvido que o ideal de uma vida de sabedoria silenciosa seja realizável. A vida do próprio Wittgenstein mostra que não pôde ater-se a ele. Antes, teria tendência a pensar, como eu disse alhures, que não é necessário opor uma filosofia concebida como puro discurso e uma sabedoria que seria um modo de vida silencioso. Pois a sabedoria não é um estado que poria fim à filosofia, mas um ideal inacessível que motiva a busca sem fim do filósofo. A filosofia, então, porque ela é um esforço em direção à sabedoria, deve ser, ao mesmo tempo e

> indissoluvelmente, discurso crítico e exercício de transformação de si mesmo (Hadot, 2014b, p. 19).

Com base nisso, Hadot se utiliza da própria vida de Wittgenstein no que consiste o regresso wittgensteiniano à filosofia – a segunda fase do pensamento do austríaco – de modo a embasar sua argumentação segundo a qual há um incômodo intrínseco à linguagem de superar a si mesma. Negar tal insuperabilidade é impossível, visto que a transcendência se coloca continuamente. O discurso filosófico, de acordo com isso, torna-se um exercício constantemente atualizado de superação dos entraves diante da relação com a vida filosófica, isto é, existência e linguagem filosóficas se tensionam; não se trata de uma resignação silenciosa que põe fim. Nesses termos, após Wittgenstein vivenciar a miséria da guerra, ensinar em escolas austríacas, influenciar o Círculo de Viena, recusar o convite para assistir às reuniões desta sociedade científica e trabalhar como arquiteto, ele se desliga do silêncio tractatiano e retorna à filosofia - discurso crítico e transformação de si mesmo - dando continuidade ao exercício espiritual, a segunda fase de seu pensamento. Após uma década cumprindo a missão de silêncio tractatiano, o austríaco percebe que a busca pela sabedoria ainda não está acabada; ele compreende que ainda há discurso a ser formulado e vivenciado.

Por meio de tudo isso, responde-se também outra recusa que Hadot estabelece ao *Tractatus*. Não sendo a linguagem puramente representativa, é a filosofia que se coloca como tentativa de transcendência, embora sempre fadada ao objetivismo fracassado. Ora, paralelamente, é possível traçar a crítica hadotiana à história da filosofia escolástico-moderna. O francês concebe a filosofia escolástico-moderna como mero discurso, por pretensões puramente representativas e sistemáticas. Assim, o discurso que se pretende filosófico deveria atender a determinados critérios de clareza e de ordem de modo a retirar repetições, contradições e demais obscuridades. Isso, que consiste em interpretar e caracterizar a filosofia antiga pelo mero discurso, é anacrônico. Para esquematizar isso, Hadot aponta, juntamente a outros estudiosos da filosofia antiga, a dificuldade de se estabelecer um fio condutor em uma

obra e de se sistematizar o conjunto de obras de um filósofo antigo. Essa postura exegética, para o francês, fortifica-se com a escolástica, marcando profundamente a forma mais geral de se fazer filosofia até a atualidade, diferentemente da antiga[31].

Nesse sentido, as obras de filosofia antiga não são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores[32]. Essa postura exegética impõe ao discurso filosófico a exigência da escrita puramente objetivada, que exclui a recorrência do irrepresentável. Critérios que tornam aquilo que outrora era escrita viva, estritamente vinculada à transformação do indivíduo, em escrita universalista, com fim em si mesma. É por isso que devemos, segundo o filólogo francês, ler e interpretar cada obra da filosofia antiga recolocando-a "No grupo do qual ela emana, em sua tradição dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade" (Hadot, 2014a, p. 252). Não se trata de atribuir absoluto relativismo à condição de intérprete do discurso filosófico antigo, mas reconhecer a difícil tentativa de desapego dos preconceitos[33]. Em outras palavras, ressituar o texto antigo em seu contexto que se explica, dentre outras coisas, na conquista e na formação de almas específicas, de estados mentais específicos, que necessitam da atenção do filósofo o qual discursa com vistas ao ideal ascético. Trata-se de moldar o discurso de acordo com a condição do interlocutor para que o engaje a viver filosoficamente, que é a busca incessante pela sabedoria.

Por isso, Hadot alerta que:

---

[31] Cf. Hadot, 2014c, p. 355-365 .
"Eu penso que lá se situa o problema fundamental, de interpretação dos autores da filosofia antiga. Eles consideram que a tarefa essencial da filosofia era a redação de escritos que expunham um sistema conceitual?" (Hadot, 2010, p. 208, tradução nossa).

[32] Cf. Hadot, 2014a, p. 16.

[33] Cf. Hadot, 2016, p. 85-92.

> […] os textos filosóficos da Antiguidade eram sempre destinados a um público restrito: diferentemente do livro moderno - que, em milhares de exemplares, pode ser lido no mundo inteiro, a qualquer momento e por qualquer um -, os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia, além disso, em circunstâncias particulares, precisas: ou se registravam por escrito as aulas que haviam sido dadas, ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta (Hadot, 2016, p. 76).

Dessa maneira, para Hadot, há uma intenção própria que permeia cada escrito filosófico antigo, sendo necessário tomar cuidado com a objetivação cega do estudo dessas obras para se evitar anacronismos. De modo análogo, a postura crítica da linguagem wittgensteiniana se dá frente às tentativas de busca da linguagem objetiva, que desnuda a completude do *ser*, respaldado no "[...] cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias" (Spica, 2005, p. 153), excluindo o irrepresentável e a tentativa de transcendência. A influência tractatiana no positivismo é uma simplificação do pensamento da primeira fase do austríaco, muito embora, de fato, ambos tentem pôr fim à filosofia. Wittgenstein tentou pela linguagem incorreta – solipsismo linguístico, por exemplo – causar um efeito ao leitor que o entende, é uma determinada experiência afetiva: o Tractatus não é discurso em si mesmo, ele justifica e tenta alcançar um modo de vida, ele é exercício espiritual . Com isso, compreende-se as palavras de Hadot sobre a carta de Wittgenstein ao seu amigo Von Ficker datada de 1919 sobre o Tractatus se consistir em um discurso que leva a um modo de vida:

> […] como se sabe por uma carta de Wittgenstein, o *Tractatus logico-philosophicus*, que se apresenta aparentemente como uma teoria da proposição, e o é efetivamente, nem por isso é menos fundamentalmente um livro de ética, no qual "o que pertence à ética" não é dito, mas mostrado. A teoria da proposição é elaborada para justificar o silêncio

> concernente à ética, previsto e intencionado desde o início do livro. O que motiva o *Tractatus* é, com efeito, a vontade de conduzir o leitor a um modo de vida, a certa atitude, completamente análoga às opções existenciais da filosofia antiga, "viver no presente", sem nada lastimar, temer ou esperar (Hadot, 2014c, p. 383-384).

Considerações finais

Constata-se desse estudo que o *Tractatus*, embora permeado por posições críticas que Hadot assume em várias de suas teses, trouxe uma nova forma de se tratar a problemática entre *místico* e *transcendência*. Ora, a primeira fase do pensamento do austríaco mostrou ao francês como essa relação pode ser concebida e formulada no próprio âmbito da linguagem de maneira nova. Resguardadas as críticas hadotianas, o *Tractatus*, a partir da nova problemática inserida por ele, fez com que Hadot refletisse e acusasse a necessidade da filosofia considerar três pontos principais. Não obstante, Hadot notou que, apesar do anseio cientificista ter tentado capturar a obra, ela é mais próxima à concepção antiga da filosofia do que escolástico-moderna. Ou seja, Wittgenstein tentou, por meio de apelo aos que o entendem, fazer com que o leitor pudesse ultrapassar o mero discurso com vistas a um modo de vida. A proposta tractatiana é um exercício espiritual, visto que tem por finalidade ocasionar um tipo de experiência que transforma a maneira de se portar no mundo.

Mediante tais reflexões, Hadot teve seu primeiro contato com o *Tractatus* por volta de 1953 ou 1954, trabalhou em sua tradução, trocou carta com Elizabeth Anscombe – especialista no pensamento wittgensteiniano – em 1959, traduziu um artigo de Gottfried Gabriel sobre a obra em 1992 e, dentre outras coisas, referências podem ser constatadas nos escritos tardios do francês. Por acaso, não seria de se inferir que o *Tractatus*, para além da (des)constituição de teses hadotianas, foi um exercício espiritual do qual o próprio Pierre Hadot se utilizou?

Referências

CONANT, James. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. *In*: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000, p. 174-217. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_8.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem*: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.

DIAMOND, Cora. Anything but Argument. *In*: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995a. p. 291-308.

DIAMOND, Cora. Having a Rough Story about What Moral Philosophy. *In*: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995b. p. 367-382.

DIAMOND, Cora. Missing and Adventure: Reply to Martha Nussbaum. *In*.: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995c. p. 309-318.

DIAMOND, Cora. Secondary Sense. *In*: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995d. p. 225-243.

DIAMOND, Cora. Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus. *In*: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the mind. Cambridge: 1995e. p. 179-204.

DIAMOND, Cora. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. *In*: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 149-173. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_7.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein*: A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511624797.008.

HACKER, Peter Michael Stephan. *Insight and Illusion*: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphisics of Experience. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HACKER, Peter Michael Stephan. Was he Trying to Whistle it? *In*: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 353-389.

HACKER, Peter Michael Stephan. Philosophy. *In*: GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein*: A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 2001a.

HACKER, Peter Michael Stephan. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. *In*: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein*: Conections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001b. p. 34-73. DOI: https://doi.org/10.1093/019924569X.003.0002.

HACKER, Peter Michael Stephan. When the Whistling Had to Stop. *In*: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein*: Connections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001c. DOI: https://doi.org/10.1093/019924569X.001.0001.

HADOT, Pierre. *Etudes de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014c.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson. São Paulo: É Realizações, 2016.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Crítica da linguagem e misticismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 58, n. 3, p. 497-518, 2002.

RAMSEY, Frank P. Review of 'Tractatus'. *In*: COPI, Irving M.; BEARD, Robert W. (Eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Abingdon: Routledge, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

SPICA, Marciano Adílio. *As relações entre ética e ciência no Tractatus de Wittgenstein*. 2005. 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Data de registro: 26/02/2024

Data de aceite: 09/07/2024