

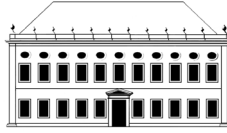
Ludwig Wittgenstein

UMA
CONFERÊNCIA
SOBRE
ÉTICA

Ludwig Wittgenstein

TRADUÇÃO, NOTA PRÉVIA, POSFÁCIO E NOTAS DE
Leonel Lucas Azevedo e Mário Jorge de Carvalho

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

António Barros

INFOGRAFIA

Alda Teixeira

EXECUÇÃO GRÁFICA

Simões & Linhares, Lda

ISBN

978-989-26-0950-8

ISBN DIGITAL

978-989-26-0951-5

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0951-5>

DEPÓSITO LEGAL

389794/15



Este trabalho é financiado por Fundos FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto **FCOMP-01-0124-FEDER-037289** (PEst-C/FIL/UI0010/2013)

UMA CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA

Ludwig Wittgenstein

TRADUÇÃO, NOTA PRÉVIA, POSFÁCIO E NOTAS DE
Leonel Lucas Azevedo e Mário Jorge de Carvalho

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

Nota Prévia	7
Abreviaturas das obras de Wittgenstein	28
A Lecture on Ethics/Uma conferência sobre Ética	31
Excertos das Conversas com Friedrich Waismann e Moritz Schlick relativas à LE	70
Posfácio	83
Apêndice I: Sobre o espanto ou pasmo “absoluto”.	189
Apêndice II: Ética e Estética.	223
Obras citadas	255
Índice onomástico.	275

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA PRÉVIA

Um dos problemas mais decisivos da nossa condição é o *problema da ética*.

O problema pode até não se pôr, por se estar embarcado em concepções que já o dão por resolvido (ou seja, porque vigora um entendimento inteiramente assente do que é a ética, dos seus fundamentos, do seu sentido e das suas implicações). Assim, não falta quem, a torto e a direito, invoque a ética – para se justificar, para condenar terceiros, em reflexão sobre a conduta a ter ou aquela que se teve, etc; e isto de tal forma que essas referências à ética, ao ético, ao não-ético, etc., pretendem invocar algo perfeitamente *óbvio e de todos conhecido*. Por outro lado, também não falta quem proclame a “morte da ética”, não menos certa e irrevogavelmente do que a “morte de Deus” – e também neste caso o que se proclama é a “morte” de uma “miragem” (de algo que nunca terá estado “vivo” senão desse modo, quer dizer: *por engano*). Mas o embarque em semelhantes formas de “arrumar o problema” e de o dar por resolvido não impede que ele *subsista* e se mantenha *em aberto*. Se as examinarmos, verificamos que essas “soluções” têm “pés de barro”. Resultam de perspectivas *dogmáticas e distraídas*, que carecem de fundamento para aquilo que sustentam e, na verdade, não resistem a verificação. O próprio conflito entre posições tão desencontradas como as que citámos mostra que se trata de algo marcado por um significativo grau de *opacidade* – e que, de facto, a ética (*sc.* o ético) está muito longe de ser evidente.

Se é assim, sucede entretanto que o problema da ética não é um problema distante, que pouco ou nada nos diga respeito. Tenhamos ou não consciência disso, o terreno em que nos movemos é um terreno em que

este *problema* se cruza conosco. Por um lado, a vida tem, para nós, a forma de uma *contínua tomada de rumos*. E não podemos mudar esta *forma* da própria vida. Mesmo que optemos por não fazer nada e deixar que as coisas pura e simplesmente sigam o seu curso, também isso é *tomar um rumo* (e não menos um *tomar de rumo* do que qualquer outra opção que façamos). Por outro lado, as encruzilhadas de rumos ou as alternativas que assim sempre estamos a decidir (e que *temos de* decidir, porque é essa a *forma da própria vida*) cruzam-se continuamente com o cabimento do *problema* da ética – e estão, se assim se pode dizer, postas sob a sua pressão ou a sua “sombra”. Há ou não há o que quer que seja de correspondente a conceitos como “ética”, “ético”, etc.? Estamos ou não estamos *postos perante isso* e com a *responsabilidade* que decorre disso? Em suma, há ou não há uma *interpelação pelo ético*? E, se estamos perante a interpelação do ético, que é isso que assim nos interpela e responsabiliza? Quais as suas implicações? Eis as perguntas que, se estivermos atentos, a própria forma como nos achamos constituídos torna relevantes para nós – mas que, por outro lado, se exigirmos uma resposta bem fundada, não se revelam nada fáceis de responder.

O texto de Ludwig Wittgenstein que aqui se publica em versão portuguesa tem tudo que ver com este problema. Trata-se da conferência a que os editores deram o conhecido título “A Lecture on Ethics”: *Uma Conferência sobre Ética*.¹ Este texto – a que de aqui para diante nos referiremos pela sigla LE – constitui justamente uma importante reflexão sobre o *problema* da ética. Ocupa um lugar central entre as tomadas de posição relativas a este problema – e não será exagero dizer que cons-

¹ Neste caso, o próprio título “tem que se lhe diga”. Por um lado, nos manuscritos, a conferência não inclui qualquer menção de título. Por outro lado, a descrição do texto em causa como “Uma Conferência sobre Ética” (*A Lecture on Ethics*), que se encontra no final do dactilografado (o TS 207), não corresponde propriamente ao título da conferência – mas sim a uma indicação do conteúdo do texto em causa, como aquelas que se usam ao pôr em ordem e classificar papéis. Tudo indica, portanto, que “*A Lecture on Ethics*” não é propriamente um título dado por Wittgenstein. Um elemento importante para “legitimar” o título (ou para o cobrir, de certo modo, com a “autoridade” do próprio autor) é o facto de, em menções posteriores, Wittgenstein se referir a este texto como “a minha conferência sobre ética” (recorrendo a formulações como “*in meinem Vortrag über Ethik*”, etc.). Veja-se designadamente *WWK*, IV (Wert), vol. 3, p. 117.

titui, sem dúvida, uma das mais notáveis no pensamento do século XX. Mas o mais importante não é propriamente a relevância histórica. O mais importante é que a LE – o complexo dos *problemas* e *perspectivas* que desenha, a *interpelação* de que é portadora – representa um elemento *incontornável*, que não pode deixar de ser considerado por quem quiser confrontar-se com o *problema* da ética. Ou, mais precisamente: a LE é um elemento que não pode deixar de ser considerado por quem quiser “instruir o processo” da ética (do seu *cabimento*, do seu *sentido*, das suas *implicações*) de forma efectivamente *crítica*, *i. e., a pensar por si mesmo* (como tem de ser para que não haja *vício de forma* e o processo seja “instruído” *na sede própria*) mas ao mesmo tempo também com a *preocupação de não deixar de fora nada* que, mesmo que observado *por outrem*, *possa ser relevante e ter peso na apreciação do problema* – de sorte que deve ser levado em conta para a “instrução” desse “processo” na sede própria do *pensar por si*.

Dito isto, vejamos num rápido bosquejo as circunstâncias em que foi redigido este texto de Wittgenstein.

Durante bastante tempo não se conseguiu estabelecer a data exacta da LE. Não se sabia se tinha sido escrita em 1929 ou em 1930. Também não se sabia o dia em que havia sido proferida. De seguro, sabia-se apenas que tinha sido proferida nesse intervalo de tempo e em Cambridge.² Essa relativa indeterminação ainda se mantinha à data da primeira publicação da LE, que teve lugar em 1965, por iniciativa de Rush Rhees.³ Depois, quando em 1967 se publicou a primeira edição do terceiro volume das obras de Wittgenstein, a questão continuava em grande parte por esclarecer. Mas o intervalo temporal para a datação da LE aparecia significativamente encurtado. Com efeito, chamava-se a atenção para o facto de já haver menção da LE no registo de uma conversa com F. Waismann e

² É isso que assinala uma nota marginal, em papel solto, que se encontra junto do TS 207: *Typescript of a/ Lecture on Ethics/ delivered in Cambridge/ (probably 1929 or 1930)*. Como se indicou na nota anterior, é muito provável que esta anotação não seja do punho de Wittgenstein, mas sim acrescentada por terceiros: ou por quem pôs em ordem e classificou os manuscritos, ou pelos próprios editores da LE, quando se serviram do dactilografado para publicar a conferência.

³ Cf. “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12.

M. Schlick, que teve lugar em 2 de Janeiro de 1930, e de essa menção referir a LE em termos que sugerem tratar-se de uma conferência então *já proferida* (ou, de todo o modo, *já pronta*). Ora, este dado implicava uma deslocação do *terminus ad quem* para quase um ano antes do que inicialmente se supunha.⁴ Finalmente, a primeira versão do catálogo do *Nachlass*, elaborado por Georg H. von Wright, em 1969, apenas referia a data de 1929, sem mais indicação (reflectindo assim o *status quaestionis*, tal como resultava dos dados fornecidos pelas conversas com Waismann e Schlick).⁵

Entretanto, com o correr dos anos, o espólio de Wittgenstein foi sendo sujeito a um estudo cada vez mais aturado, de que resultou a publicação de inéditos, também do foro pessoal (como diários, cartas, etc.) – a que vieram juntar-se memórias de alunos e outros textos com informações relevantes. Tudo isso acabou por possibilitar o esclarecimento de algumas questões em aberto, entre as quais a da data da LE, que se tornou publicamente conhecida em 1980.⁶

⁴ Cf. *WWK*, I (Elementarsätze), vol. 3, p. 77, que transcrevemos *infra*, p. 70. A nota de rodapé atribui a R. Rhees a indicação do intervalo temporal entre Setembro de 1929 e Dezembro de 1930. Mas parece tratar-se de um lapso. De facto, Brian McGuinness veio posteriormente a esclarecer que a menção de 1930 como *terminus ad quem* se devia simplesmente a um erro tipográfico (em vez de Dezembro de 1929). Cf. KLAGGE, J. & NORDMANN, A. (eds.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1993, p. 36. Importa, aliás, assinalar que a entrada de 2.1.1930 não é a única em que as conversas com Waismann e Schlick mencionam a LE. Os apontamentos relativos ao dia 5 de Janeiro voltam a fazer-lhe referência – e na verdade uma referência mais extensa, pois apresentam o que se pode descrever como um resumo de algumas das principais “linhas de força” da LE. Cf. *WWK*, I (Vortrag über Ethik), vol. 3, pp. 92-93. A sua importância justifica que publiquemos esses apontamentos em apêndice, juntamente com a referida entrada de 2 de Janeiro de 1930 e também a de 30 de Dezembro de 1929 – *WWK*, vol. 3, pp. 68-69 – que não faz expressa menção da LE, mas que se lhe refere com toda a nitidez. Veja-se *infra*, pp. 70ss.

⁵ Cf. “Special Supplement: The Wittgenstein Paper’s”, *The Philosophical Review* 78 (1969), pp. 483-503. Claro que o catálogo tinha apenas a preocupação de situar cronologicamente o manuscrito e não a de apurar a data exacta em que a conferência havia sido proferida. Por isso, faz sentido que se limite a referir o ano, sem curar de estabelecer mais nada.

⁶ Foi na introdução à edição dos seus apontamentos das aulas de Wittgenstein, leccionadas durante os anos lectivos de 1930 a 1932, que Desmond Lee revelou a data exacta em que o autor do *Tractatus logico-philosophicus* proferiu a LE. Cf. LEE, D., *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge 1930-1932*, Rowman and Littlefield/Basil Blackwell, Totowa (NJ)/Oxford, 1980, p. xv. Três anos depois, em 1983, M. Nedo e M. Ranchetti publicaram uma imagem da agenda de bolso de Wittgenstein relativa ao dia em que ele próprio agendara a

Assim, segundo tudo indica, foi em 17 de Novembro de 1929 que Wittgenstein proferiu a conferência que hoje conhecemos sob o título *A Lecture on Ethics*.⁷ A conferência foi proferida em Cambridge, perante uma sociedade académica (de interesses culturais muito diversificados), sugestivamente denominada *The Heretics*.⁸ O convite para Wittgenstein proferir a conferência fora-lhe endereçado pelo antigo presidente da

conferência. Cf. NEDO, M. & RANCHETTI, M., *Wittgenstein, Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, p. 230.

⁷ 17 de Novembro de 1929 foi um Domingo, de sorte que todos os demais dados relativos à data da LE são corroborados por aquilo que Wittgenstein escreve a Rudolf Koder, em carta redigida, segundo tudo indica, na semana anterior. Veja-se UNTERKICHER, A./SEEKIRCHER, M./MCGUINNESS, B., (ed.), *Ludwig Wittgenstein Briefwechsel*. Innsbrucker Elektronische Ausgabe, IntelLex, Charlottesville (Virginia), 2004 ou então ALBER, M./MCGUINNESS, B./SEEKIRCHER, M., *Wittgenstein und die Musik: Ludwig Wittgenstein - Rudolf Koder: Briefwechsel*, Haymon, Innsbruck, 2000, Nr. 31, p. 28 (e, sobre a questão da data desta carta, p. 101). Wittgenstein escreve:

“Ich selbst soll diesen Sonntag einen Vortrag halten & er liegt mir gründlich im Magen, weil ich sicher bin, daß mich so gut wie niemand verstehen wird & doch versprochen habe ihn zu halten. Ich fühle mich recht mies.”

(“Eu cá, devo proferir uma conferência este Domingo e ela é para mim como um nó no estômago, pois estou certo de que praticamente ninguém me compreenderá, mas o facto é que prometi proferi-la. Sinto-me bastante mal”).

Sobre este ponto, veja-se SOMAVILLA, I., “Historical and Stylistical Notes”, in: ZAMUNER, E./DI LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, With Notes by I. Somavilla*, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007, pp. 243-255, em especial pp. 243s. Além da sua importância para a datação da conferência, esta carta de Wittgenstein a Koder também é significativa por aquilo que revela sobre o estado de espírito do autor da LE e as expectativas que tinha ao aproximar-se a data em que havia de proferir a conferência. Mais do que traduzir uma inquietação com interesse puramente biográfico ou anedótico, aquilo que Wittgenstein escreve a este respeito constitui como que uma *interpelação dirigida a cada leitor* e pode ser incluído como uma espécie de *basso continuo*, a acompanhar o próprio texto da LE. É verdade que esta expectativa (ou esta *quase-certeza* antecipada) de incompreensão parece ser uma atitude típica de Wittgenstein (que, só para dar um exemplo, já se encontra expressa – em relação ao *Tractatus* – na conhecida carta a B. Russell, CL, 61 LW-BR, de 13.03.1919, pp. 111-112). Mas isso não retira significado e força à interpelação que vem de Wittgenstein ter repetidamente alimentado, em relação aos seus escritos, semelhante expectativa.

⁸ A sociedade (*The Heretics Society*) havia sido fundada em 1909 e desenvolvia intensa actividade desde então. Como o próprio nome sugere, uma das suas preocupações fundamentais era constituir um *forum* para a divulgação e discussão de ideias “heréticas”, contrárias às convicções dominantes, tanto em matérias morais e religiosas, quanto noutros domínios. Entre aqueles que proferiram conferências perante os “Heréticos” contam-se Bertrand Russell, John McTaggart, Gilbert. K. Chesterton, Rupert Brooke, G. E. Moore, W. de la Mare, H. G. Wells, Jane Harrison, F. M. Cornford, Gilbert Murray, Lytton Strachey e Virginia Woolf. Sobre esta sociedade (a actividade que desenvolveu, as peripécias e incidentes que marcaram a sua história, etc.), veja-se designadamente FRANKE, D., *Modernist Heresies: British Literary History 1883-1924*, Ohio State University, Columbus, 2008.

sociedade (seu amigo e “presumível” co-tradutor do *Tractatus*), Charles Kay Ogden.⁹ Desconhecemos os pormenores da própria reunião da “Sociedade dos Heréticos” em que foi lida a conferência. Presume-se, todavia, que entre os ouvintes se encontrava Julian Bell.¹⁰ Pois, impressionado – ou irritado – com o que ouviu, Bell escreveu um longo poema satírico, composto ao estilo dos seus poetas favoritos dos séculos XVII e XVIII e publicado poucos meses depois, ainda em 1930, onde ataca as ideias da LE e o seu autor.¹¹

⁹ Ogden tinha sido presidente da sociedade durante um largo período de tempo (1912-1924). Quanto às relações de amizade, é Wittgenstein quem as refere logo no começo da LE. Aparentemente não ficaram estragadas pelo facto de, em 1923, Wittgenstein não ter feito segredo nenhum da sua reacção muito negativa a uma importante publicação de Ogden (*The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1923). Veja-se em especial a carta que Wittgenstein dirigiu a Ogden em 3. 1923 (*Letters to C. K. Ogden, with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. G. H. von Wright, Basil Blackwell and Routledge & Kegan Paul, Oxford and London, 1983, p. 69) e também MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, pp. 213s. No que diz respeito ao papel que Ogden poderá ter desempenhado como co-tradutor do *Tractatus* (em parceria com Frank Ramsey), não é inteiramente claro até que ponto terá ido a sua intervenção na preparação da edição bilingue (Inglês-Alemão) de 1922. Mas uma análise atenta das cartas entre ambos e dos questionários a que Wittgenstein respondeu, nesta altura, relativamente a aspectos sensíveis da tradução que estava a ser preparada, sugere que Ogden teve um papel activo na tradução e não se limitou a servir de intermediário. Cf. *Letters to C. K. Ogden, op. cit., passim*.

¹⁰ Bell era membro da sociedade – veja-se, por exemplo, STANSKY, P./ABRAHAMS, W., *Journey to the Frontier. Julian Bell and John Cornford: their Lives and the 1930s*, Constable, London, 1966, p. 87. Filho de Clive e Vanessa Bell, sobrinho de V. Woolf, Julian Bell era então uma “promessa”, que a sua morte na guerra civil de Espanha, em 1937, não deixou que se cumprisse (ou não deixou ver se se cumpria ou não).

¹¹ O poema tem o curioso título *An Epistle: On the Subject of the Ethical and Aesthetic Beliefs of Herr Ludwig Wittgenstein (Doctor of Philosophy) to Richard Braithwaite, Esq., M. A. (Fellow of King's College)*. Foi publicado na revista *Venture* 5 (1930), pp. 208-215, e de novo, em versão ligeiramente modificada, em VINES, S. (ed.), *Whips & Scorpions. Specimens of Modern Satiric Verse 1914-1931*, Wishart, London, 1932, pp. 21-30. O texto acha-se reproduzido em MCGUINNESS, B. (ed.), *Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 173-180. A sátira de Bell interessa sobretudo como testemunho de que a LE logo de imediato suscitou resistência e polémica – e se tornou até objecto de contestação pública muito antes da sua publicação. O tom e o sentido da crítica de Bell reflectem-se com bastante nitidez, por exemplo, no seguinte passo (MCGUINNESS, B., *op. cit.*, p. 175):

*For he talks nonsense, and he statements makes,
Forever his own vow of silence breaks:
Ethics, aesthetics, talks of day and night,
And calls things good or bad, and wrong or right.
The universe sails down its charted course,
He smuggles knowledge from a secret source:*

Mas deixemos estes aspectos relativos às circunstâncias em que a LE foi escrita e proferida – e consideremos o seu tema ou o seu objecto: a *ética*.

O sentido em que Wittgenstein fala de ética, as implicações que tem e os problemas que levanta – tudo isso é detidamente focado na LE e será também analisado no posfácio. Mas há um aspecto a que importa estar atento desde o princípio: o nexo entre a LE e o resto da obra filosófica de Wittgenstein. Trata-se de um problema complexo, que de modo nenhum se presta a ser tratado no acanhado espaço desta nota prévia. Mas há, em todo o caso, alguns pontos fundamentais que podem e devem ser referidos e que porão, ao menos, *na pista* do problema.

Como Wittgenstein indica no princípio do texto, foi ele mesmo quem escolheu o tema – a ética – e a razão por que o fez tem que ver com a importância que lhe atribuía. Acontece, no entanto, que esta escolha pode parecer surpreendente. Pois quem olhe de relance para a obra de Wittgenstein não fica com a impressão de que este seja um tema central ou sequer com importância nela.

Cabe, por isso, perguntar: que lugar ocupa uma conferência *sobre ética* no quadro do pensamento de Wittgenstein? Trata-se de um interesse subitamente despertado no meio de uma obra quase sempre dedicada a *outras* questões? Ou terá Wittgenstein aproveitado este ensejo para esbo-

*A mystic in the end, confessed and plain,
He's the old enemy returned again;
Knowing by his direct experience
What is beyond all knowledge and all sense.*

Também não será totalmente irrelevante o facto de a sátira de Bell contra Wittgenstein ter suscitado uma resposta: uma sátira dirigida contra o próprio Bell, por autor não identificado (que assina com as iniciais G. G.). Foi publicada na *Cambridge Review*, de 9.5.1930, p. 391, e acha-se transcrita em MCGUINNESS, B. (ed.), *op. cit.*, p. 184:

On Julian Bell's "Epistle on Wittgenstein"

When Julian, babbling of the Things he Feels
His Values vague and inarticulate,
The Bloomsbury musings of his Soul reveals,
And mystic maunderings on the ways of Fate,

He's naturally upset that Wittgenstein
Should ask him to explain the Things he says –
So takes a Refuge in abusive line
And Tolls the Knell of (thank God) long-passed days.

çar as consequências de que o seu pensamento se reveste em matéria de ética? Ou o que está em causa é, de facto, muito mais do que isso: não se trata apenas de focar qualquer coisa como um domínio de aplicação entre muitos outros, mas antes de um *motivo central* da reflexão filosófica de Wittgenstein, que desde o princípio se debate com a questão da ética e está *fundamentalmente preocupada* com esta questão?

À primeira vista, o próprio facto de Wittgenstein só muito raramente se pronunciar sobre questões de ética ou escrever o que quer que seja com alguma relação com tais questões parece indicar, com suficiente nitidez, que a terceira hipótese é de excluir e que a conferência sobre ética terá que ver com alguma das outras duas hipóteses referidas. Com efeito, em todo o *corpus* dos escritos de Wittgenstein, as observações sobre questões de ética são não só *avulsas* mas, na verdade, relativamente *raras* e bastante *dispersas*. Quem as quiser juntar, terá de compor um *puzzle* de fragmentos semeados aqui e acolá, na maior parte das vezes *breves*, *crípticos*, com o seu quê de *sibilino*. Todos reunidos, esses fragmentos não formam um conjunto numeroso – quando a obra de Wittgenstein possui, como se sabe, dimensões bastante apreciáveis. Ora, tudo isto parece significar que a LE tem um carácter como que *isolado*. Será então apenas mais um *fragmento* – um pouco maior e com outras características – desse *puzzle* bastante *disperso* e de *não muitas peças* que é o conjunto dos enunciados onde Wittgenstein se refere à ética.

Seria, no entanto, precipitado decidir o problema apenas sobre a base deste critério, por assim dizer, “estatístico” – que, na verdade, pode induzir em erro. Pois também há todo um conjunto de indícios que apontam numa direcção muito diferente – e os indícios em causa são *incontornáveis* e *de peso*. Ou, para sermos mais precisos, também há todo um conjunto de enunciados de Wittgenstein que parecem indicar, com muita nitidez, que a questão da ética desempenha, de facto, um papel central na sua obra filosófica e que a razão por que tem uma presença tão discreta nos seus escritos não se prende com qualquer falta de importância, mas antes com a peculiaridade das concepções de Wittgenstein (quer dizer, também com a peculiaridade das concepções *éticas* de Wittgenstein) e com o facto de estas concepções levarem o

autor do *Tractatus logico-philosophicus* a falar pouco daquilo que, aos seus olhos, tem a maior importância.

Não cabe seguir aqui todos esses enunciados, analisar o seu alcance e implicações. Bastará considerar apenas um – que, só por si, indica de forma muito clara o essencial. Trata-se de uma declaração relativa ao próprio *Tractatus logico-philosophicus* – e, portanto, a todo o empreendimento de investigação filosófica levado a cabo por Wittgenstein desde os anos que precederam a I.^a Guerra Mundial (e de que o Tlp é a expressão mais acabada). Essa declaração encontra-se em carta dirigida a Ludwig von Ficker, no Outono de 1919. Wittgenstein fala do Tlp e diz o seguinte:

*Na realidade, ela [a matéria] não lbe é estranha a si [von Ficker], pois o sentido do livro é um [sentido] Ético. Houve uma altura em que eu quis incluir no prólogo uma frase que, de facto, não está lá, mas que agora lbe escrevo, porque constituirá para si, talvez, uma chave: o que eu quis escrever é que a minha obra consta de duas partes: daquela que aqui se apresenta e de tudo aquilo que não escrevi. E é precisamente esta segunda parte a Importante. É que, através do meu livro, o Ético é delimitado como que a partir do interior; e estou convencido de que, em rigor, só pode ser delimitado assim. Em suma, acredito que: tudo aquilo sobre que muitos hoje tagarelam, isso é o que eu fixei no meu livro, ao guardar silêncio a seu respeito. E, por isso, se não me engano muito, o livro dirá muito do que o Senhor quer dizer, porém, talvez o Senhor não venha a ver que isso se acha dito nele. Recomendar-lbe-ia apenas que lesse o prólogo e a conclusão, pois são estes que mais imediatamente expressam o sentido.*¹²

¹² BLF, 23 LW-LF, de fins de Outubro ou início de Novembro de 1919, p. 35:

In Wirklichkeit ist er [der Stoff] Ihnen nicht fremd, denn der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, streng, nur so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was viele heute schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige. Und darum wird das Buch, wenn ich mich nicht sehr irre, vieles sagen, was Sie selbst sagen wollen, aber Sie werden vielleicht nicht sehen, daß es darin gesagt ist. Ich würde Ihnen nur empfehlen das Vorwort und den Schluß zu lesen, da diese den Sinn am Unmittelbarsten zum Ausdruck bringen.*

Convenhamos que dificilmente se poderia ser mais explícito e mais incisivo a indicar ao mesmo tempo os dois pontos fulcrais que referimos, quando falámos de uma terceira possibilidade de compreender o papel da ética na obra filosófica de Wittgenstein: a possibilidade de a ética ser – apesar do pouco que Wittgenstein diz explicitamente a seu respeito – nada mais, nada menos do que um *tema central* (e até mesmo o tema central) de toda a sua obra filosófica. Pois neste passo da carta a Ludwig von Ficker o autor do Tlp vinca ao mesmo tempo

- a) que a ética é fulcral para todo o projecto do Tlp: o Tlp está como que *dobrado* por uma “segunda parte”, *não escrita, que tem que ver com a ética*; mas isso de tal modo que toda a “primeira parte” (a parte *escrita*) gira em torno da “segunda” (da parte *silenciada e relativa à ética*); de sorte que, mesmo que não pareça, é também *desta última* que se trata na primeira;
- b) que esse papel central da ética no Tlp se traduz não numa multiplicação de enunciados a seu respeito mas, pelo contrário, num *silêncio* – num silêncio que, portanto, não reflecte qualquer falta

* A tradução de *schweefeln* (verbo a que Wittgenstein também recorre – e justamente para exprimir o que *não* se faz no *Tractatus* – em carta anterior, não datada, a L. v Ficker: *BLF*, 22 LW-LF, p. 33) levanta algumas dificuldades. Em sentido “literal”, o verbo significa *sulfatar, enxofrar*. Mas, na linguagem coloquial alemã (e também no dialecto vienense), este termo apresenta – ou apresentou, a certa altura – um leque bastante diversificado de significados metafóricos: *tagarelar, palrar, falar muito e dizer pouco, falar à toa, cavaquear, mentir, dar-se ares de*, etc. *Schweefeln* vale assim como sinónimo de *schwafeln, schwatzen, schwabbeln, gedankenlos und viel reden, lügen, sich aufspielen*. A este respeito, veja-se, por exemplo, GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, Heitzel, Leipzig, vol. 9, 1854, *sub voce*, KÜPPER, H., *Illustriertes Lexikon der deutschen Umgangssprache*, vol. 7, E. Klett Verlag, Stuttgart, 1984, *sub voce*. Veja-se também GILLETTE, B., Letters to Ludwig von Ficker, in: LUCKHARDT, C. (ed.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Hassocks, 1979, pp. 82-98, em especial p. 82 – onde Bruce Gillette, em comentário à sua tradução da referida carta a Ludwig von Ficker, explica a razão por que traduziu *schweefeln* por “*babbling*”. Observe-se, finalmente, que não é inteiramente seguro que *schweefeln* na acepção em que este verbo significa *tagarelar, palrar*, etc. tenha a sua origem em *schweefeln* enquanto derivado de *Schwefel* (enxofre). Também poderá suceder que se trate pura e simplesmente de palavras *convergentes*, com etimologia diversa – e que *schweefeln*, na acepção aqui em causa, pertença etimologicamente à família de *schwätzen* e *schwätzen*, etc. Nesse caso, já não se poderá falar de um sentido “literal” e de um sentido “metafórico” de *schweefeln*, mas de dois verbos diferentes, com significados diferentes. A este respeito, veja-se designadamente JANIK, A., “Wittgenstein, Ethics and the Silence of the Muses”, *Egon Schiele Jahrbuch* 1 (2011), pp. 108-118 em especial p. 110. Falta-nos competência para nos pronunciarmos sobre esta matéria, razão por que nos limitamos a registar aqui tal possibilidade.

de peso, mas o seu oposto; pois, segundo Wittgenstein, o silêncio sobre a ética e o ético tem que ver com a *delimitação do ético*; trata-se de um silêncio que *mostra porque silencia*, que *mostra pela forma como silencia* – e que, ao silenciar da forma como silencia, *põe o silenciado no centro*.¹³

¹³ Numa primeira fase, a recepção da obra de Wittgenstein mostrou-se muito pouco atenta ao papel central que a questão da ética nela desempenha. Com o correr do tempo (e à medida que o conhecimento do *corpus* dos textos de Wittgenstein se foi alargando), este estado-de-coisas sofreu uma significativa modificação. Assim, são numerosos os exegetas que focam aquilo que podemos descrever como o “protagonismo” da questão da ética no pensamento de Wittgenstein. A este respeito, veja-se, por exemplo, ENGELMANN, P., *Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen*, ed. B. McGuinness, R. Oldenbourg, Wien/München, 1970, pp. 74-97, JANIK, A./TOULMIN, S., *Wittgenstein's Vienna*, Simon & Schuster, New York, 1973, pp. 192-201, CHAUVIRÉ, C., *Wittgenstein*, Les Contemporains, Seuil, Paris, 1989, p. 42, PEARS, D., *Wittgenstein*, Fontana, London, 1975, pp. 83-91, KELLY, J. “Wittgenstein, the Self, and Ethics”, *The Review of Metaphysics* 48 (1995), pp. 567-590, DRURY, M., “Conversations with Wittgenstein”, in: RHEES, R. (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 97-100, EDWARDS, J., *Ethics Without Philosophy (Wittgenstein and the Moral Life)*, University Press of Florida, Tampa, 1986, pp. 4, 26, 28, 67, 81 *et passim*, BARRETT, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. ix e s., 26 *et passim*. Veja-se também (a bibliografia é muito extensa e não cabe fornecer aqui mais do que algumas indicações, necessariamente incompletas e que deixam de fora estudos importantes): RHEES, R., “Some Developments in Wittgenstein's View on Ethics”, *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 17-26 (=IDEM, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, pp. 94-103), REDPATH, T., “Wittgenstein and Ethics”, in: AMBROSE, A./LAZEROWITZ, M. (ed.), *Philosophy and Language*, Allen & Unwin, London/New York, 1972, pp. 95-119, CAVALIER, R. J., *Ludwig Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus. A Transcendental Critique of Ethics*, University Press of America, Washington, D. C., 1980, MORSCHER, E./STRAZINGER, R. (ed.), *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen. Akten des 5. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 25.-31. August 1980, Kirchberg am Wechsel, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1981*, CANFIELD, John V. (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 3: *My World and Its Value*, Garland Publ., New York, 1986, MARINI, S., *Etica e religione nel "primo Wittgenstein"*, Vita e pensiero, Milano, 1989, JOHNSTON, P., *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Routledge, London, 1989, TILGHMAN, B. J., *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*, State University of New York Press, Albany, 1991, DIAMOND, C., “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus”, in: HEINRICH, R./VETTER, H. (ed.), *Bilder der Philosophie. Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie*, Oldenbourg, Wien/München, 1991, pp. 55-90, SHIELDS, P. R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1993, REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética* (el Wittgenstein místico), Tecnos, Madrid, 1994, GRIECO, A., *Die ethische Übung. Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Sokrates*, Lukas-Verlag, Berlin, 1995, BEARN, G. C. F., *Waking to Wonder. Wittgenstein's Existential Investigations*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1997, DONATELLI, P., *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma, 1998, FONTENU, F., *L'éthique du silence*. Wittgenstein et Lacan, Seuil, Paris, 1999, KAMPITS, P., *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, Verein „Freunde des Hauses Wittgenstein“, Wien, 1999, ARNSWALD, U., *Der Denker als Seiltänzer: Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga, Düsseldorf, 2001, IVEN, M., „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich.“ Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins, Schibri Verlag, Berlin, 2002, WEIBERG, A., „Und die Begründung hat ein Ende“. Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein

Não pertence aqui entrar mais a fundo neste complexo problema. Reservamos a análise das questões filosóficas em causa para o *Posfácio*, onde se procura justamente fixar, tão nitidamente quanto possível, a peculiaridade das perspectivas desenvolvidas no pensamento ético de Wittgenstein, tal como se acha expresso na LE. Mas há um ponto que importa sublinhar desde já. Poderia parecer que, se a LE é um texto onde Wittgenstein rompe o seu silêncio sobre a ética e fala desenvolvidamente sobre esta matéria (num texto relativamente longo e cujo tema é, do princípio ao fim, a ética), esse simples facto indica que ou o autor da LE mudou a sua posição – e abandonou aquela que se acha expressa na citada carta a L. von Ficker – ou então não foi capaz de manter uma atitude congruente com as teses que sustenta e acabou por ceder à tentação de, afinal, sempre dizer alguma coisa sobre a ética. Ora, o ponto

und das Verständnis seiner Werke, WUV-Univ.-Verl., Wien, 2002, STOKHOF, M. J. B., *World and Life as One*. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought, Stanford University Press, Stanford (Calif.), 2002, CONTESSI, R., *La forma del linguaggio: natura ed etica nella filosofia di Wittgenstein*, Meltemi, Roma, 2003, CAHILL, K., "Ethics and the Tractatus: A Resolute Failure", *Philosophy* 79 (2004), pp. 33-55, PLANT, B., *Wittgenstein and Levinas*. Ethical and Religious Thought, Routledge, London & New York, 2005, CONANT, J., "What 'Ethics' in The Tractatus is Not", in: PHILLIPS, D. Z./RUHR, M. von der (ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2005, pp. 11-88, ZIJLSTRA, O., *Language, Image and Silence*. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics, Lang, Bern, 2006, pp. 39-88, LEVY, D., "Wittgenstein's Early Writings on Ethics", in: ZAMUNER, E., Di LASCIO, E. V./LEVY, D. (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, With Notes by I. Somavilla*, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007, pp. 19-51, TOMASI, G., *Ineffabilità: logica, etica, senso del mondo nel Tractatus di Wittgenstein*, ETS, Pisa, 2006, von MIZENER, S. M., *The Tractatus as an Ethical Deed: Seeing and Feeling the World "sub specie aeternitatis"*, Diss. University of Tennessee, Knoxville, 2006, WISNEWSKI, J., *Wittgenstein and Ethical Inquiry*. A Defense of Ethics as Clarification, Continuum, London, 2007, LÜTTERFELDS, W./MAJETSCHAK, S. (ed.), "Ethik und Ästhetik sind Eins". Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie (Beiträge des 6. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 2. und 3. Februar 2006 an der Universität Passau), Lang, Frankfurt am Main, 2007, PERSON, A. (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life*. Essays in Honor of Cora Diamond, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2007, ARNSWALD, U., *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitäts-Verlag., Karlsruhe, 2009, WILHELMI, J., *El solipsismo ético*. Reflexiones sobre la ética en los „Cuadernos de notas (1914-1916)“ de Ludwig Wittgenstein, Veramar, Málaga, 2010, PERRISINOTTO, L. & SANFÉLIX, V. (ed.), *Doubt, Ethics and Religion*. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2011, CAHILL, K., *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, Columbia University Press, N. Y., 2011, MÜLLER, J., *Ethik im Werk Wittgensteins*. Die ethischen Perspektiven in Ludwig Wittgensteins Werk, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2011, JANIK, A., "Wittgenstein, Ethics and the Silence of the Muses", *Egon Schiele Jahrbuch* 1 (2011), pp. 108-118, e ICZKOVITS, Y., *Wittgenstein's Ethical Thought*, Palgrave Macmillan, New York, 2012. BENVENUTO, S., *Wittgenstein*. Lo stupore e il grido, Et al., Milano, 2013.

que importa sublinhar desde já é que não é assim. Como veremos, também na LE só aparentemente se suspende ou infringe esta preocupação de manter o silêncio sobre a ética. Acontece apenas que na LE reina um *outro modo de cumprir essa preocupação*. É claro que na LE se fala demoradamente sobre a ética. Mas, como se tentará pôr em evidência, o texto da conferência está construído de tal forma que também ele *cala* a ética. Pois fala da ética e do ético *a silenciar*, do princípio ao fim, o que fundamentalmente haveria para dizer mas não pode ser dito a seu respeito – de tal modo que também neste caso haverá qualquer coisa como uma “segunda parte” não escrita, que é justamente aquilo para que aponta a (e de que em última análise já se trata na) “primeira”.¹⁴

Para concluir estas observações preliminares, cujo fito é proporcionar um mínimo de enquadramento e dar ao leitor indicações sobre o livro que tem em mãos e algumas das suas principais características, importa, finalmente, dizer algumas palavras sobre o texto de que aqui se apresenta uma versão portuguesa.

No espólio de Ludwig Wittgenstein existem, dispersas, *três* versões diferentes do texto da LE.¹⁵ Duas versões são manuscritas – e bastante diferentes entre si. A outra está dactilografada. As versões manuscritas correspondem aos MS 139a e MS 139b do catálogo de obras elaborado por Georg Henrik von Wright. O segundo manuscrito esteve perdido até há relativamente pouco tempo e, nas diversas descrições do *Nachlass*, aparece sempre dado como tal.¹⁶ A terceira versão, a dactilografada, corresponde ao TS 207.

¹⁴ Nesse ponto, a LE não representa nenhuma inflexão relativamente ao Tlp. Mesmo que muito pouco, também no Tlp se fala da ética e do ético (veja-se designadamente *Tlp*, vol. 1, 6.42, 6.421, 6.422, 6.423 e 6.43, p. 83), sem que isso impeça o silenciamento (a ausência da “segunda parte”) para que Wittgenstein chama a atenção na referida carta a L. von Ficker.

¹⁵ Referimo-nos às três versões com diferenças significativas. Com efeito, na *Wren Library* do *Trinity College*, há ainda uma transcrição dactilografada do manuscrito 139a. Sobre este aspecto, cf. ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Lecture on Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 2014, p. 64.

¹⁶ Citamos a última actualização do *Nachlass* de Wittgenstein, feita por G. H. von Wright, em KLAGGE, J. & NORDMANN, A. (eds.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 480-506, em especial pp. 496-97, onde se pode ler: 139. *Two manuscripts of this lecture are known to exist or to have existed. The one listed as 139a differs in some interesting respects from*

Não importa traçar aqui o retrato completo da gênese e das características dos dois manuscritos e do dactilografado existentes no espólio de Wittgenstein.¹⁷ Limitamo-nos a apontar alguns aspectos mais relevantes de cada um, bem como do nexos que há entre eles, e a fornecer uma brevíssima síntese histórica da redacção da LE e da sua publicação.

O MS 139a encontra-se depositado na *Wren Library*, do *Trinity College* da Universidade de Cambridge e constitui, sem margem para dúvidas, o primeiro rascunho da conferência.¹⁸ Nele se percebe, claramente, a natureza “embrionária” da redacção. Abundam as hesitações e dúvidas próprias da primeira tentativa de redacção de um texto. O manuscrito permite, de certo modo, ver a LE ainda *in fieri*, ainda à procura de si mesma (se assim se pode dizer, ainda “com andaimes” e a explorar diversas possibilidades de “montagem”).¹⁹

the typescript (207) from which the lecture was posthumously printed in the Philosophical Review 74, 1965. The manuscript listed as 139b is now missing. It was in Gmunden in 1952. A notícia do aparecimento do MS 139b (e de mais um conjunto significativo de manuscritos e um dactilografado) foi divulgada no mesmo ano, em KODER, J., “Verzeichnis der Schriften Ludwig Wittgensteins im Nachlaß Rudolf und Elisabeth Koder”, *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv* 12 (1993), pp. 52-54. Mais tarde, a família Koder veio a doar a maioria destes textos à Biblioteca Nacional Austríaca, onde podem ser consultados.

¹⁷ Estas três versões da LE passaram a estar disponíveis, em versão electrónica, em 2000 (cf. *infra*, nota 24). Em 2007, Zamuner, Di Lascio e Levy publicaram uma edição dos três textos: ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, With Notes by I. Somavilla*, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007. Em 2014 saiu uma nova versão, da responsabilidade dos mesmos editores: ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Lecture on Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 2014. Com ressalva dos aspectos referidos *infra* na nota 19, a ordem cronológica que estes autores estabelecem entre as várias versões da LE coincide com aquela que a seguir indicamos – e que na verdade parece decorrer inequivocamente do que se encontra nos próprios textos. Veja-se em especial ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics*, *op. cit.*, 2007, pp. 98ss. e 243ss., e ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D. (ed.), *Lecture on Ethics*, *op. cit.*, 2014, pp. 52ss. e 56ss.

¹⁸ WL, TC/CU, Wittgenstein's Nachlass, MS 139a.

¹⁹ Nas suas duas edições da LE, Zamuner, Di Lascio e Levy sustentam que, além das três versões referidas, há ainda uma breve *proto-versão* da LE: aquela que se encontra no verso das ff. 15 e 16 do MS 139a. Trata-se de uma versão *incompleta* (pode até falar-se de qualquer coisa como um *fragmento*) e está riscada – segundo tudo indica, pelo próprio punho de Wittgenstein. Além disso, não se pode falar propriamente de uma versão da LE, no sentido próprio e estrito do termo. Pois a maior parte do que se encontra no verso da f. 16 são notas com um carácter muito esquemático, que nem sequer chegam a ter a forma de um texto corrido, antes se resumem a um conjunto de *tópicos* (num caso até em língua alemã). Só nas últimas onze linhas do verso da f. 16 começa a haver texto corrido, com características semelhantes às da LE – e é também essa a forma do texto no verso da f. 15, em que os autores em causa vêem a continuação do verso da f. 16 (de sorte que a

ordem entre os textos que se encontram nas páginas posteriores destas duas folhas será a inversa daquela que há nas respectivas páginas anteriores sc. no “texto principal”). No fundamental, como é vincado na referida edição, o esquema que assim se acha fixado no verso da f. 16 do MS 139a resume momentos decisivos da LE, até à análise da questão do espanto, e desenha um itinerário *grosso modo* correspondente àquele que já é seguido em grande parte do texto deste manuscrito. O verso da f. 15 concentra-se na questão do espanto. Sobre estes aspectos, veja-se em especial ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, op. cit.*, 2007, pp. 96-104, e ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, op. cit.*, 2014, pp. 53 e 56-58, onde se analisa detidamente o conteúdo das duas páginas em causa, as diversas possibilidades de entender a relação entre elas, etc.

Sucede, entretanto, que não podemos deixar de manifestar alguma reserva em relação à tese assim sustentada por Zamuner, Di Lascio e Levy – quer no que diz respeito à *prioridade cronológica* daquilo que se encontra no verso das ff. 15 e 16 do manuscrito 139a, quer no que diz respeito à *importância* que estes autores lhe atribuem como *proto-versão* da LE. É verdade que não se pode excluir que tenham razão – e que este seja efectivamente o esquema que Wittgenstein traçou, ao começar a preparar a conferência, e sobre cuja base trabalhou enquanto redigia o MS 139a. Mas, de facto, isso é apenas uma *possibilidade*. Pois também não se pode excluir que se trate de um esquema feito *só depois* – provavelmente *no curso da própria redacção do manuscrito 139a*. Com efeito, as características dos elementos que encontramos no verso das ff. 15 e 16 são perfeitamente compatíveis com aquilo que costuma acontecer quando, no meio do trabalho de redacção, o autor de um texto tenta fixar para si mesmo uma *sinopse daquilo que já escreveu* (do caminho seguido, dos seus diversos elementos, etc.), preparando assim a continuação do seu trabalho. É nesse sentido que aponta a própria diferença de forma entre as anotações esquemáticas que encontramos nas primeiras linhas do verso da f. 16 e o texto corrido que se segue nas últimas onze linhas desta página e também no verso da f. 15. Não é impossível – mas também não parece muito plausível – que um delineamento prévio da estrutura da conferência começasse com palavras-chaves, no que diz respeito à maior parte do argumento a desenvolver, e passasse, de repente, a um texto corrido (e bastante pormenorizado) de exposição de um ponto que, na economia da conferência, de facto se situa já muito para diante. Parece mais plausível que um texto com estas características tenha sido escrito *no meio do trabalho de redacção*, quando Wittgenstein se preparava para “atacar” a questão do espanto.

Também não é nosso propósito sustentar que foi exactamente isso que se passou. O que pretendemos vincar é apenas isto: os dados de que dispomos são demasiado escassos para podermos estabelecer com segurança que se trata efectivamente de um esquema *prévio* – anterior ao início da redacção do manuscrito 139a. É perfeitamente possível que Wittgenstein tenha usado um ou vários *esquemas prévios* na preparação da conferência ou que haja ensaiado a sua redacção (ou partes dela) antes de ter escrito (ou enquanto escrevia) o manuscrito 139a – de tal modo que este último será já o *resultado* de um trabalho anterior. Mas justamente não sabemos se foi assim – da mesma forma que não sabemos quais as funções que aquilo que encontramos no verso das ff. 15 e 16 terá desempenhado no quadro desse trabalho preparatório. Há, assim, alguma precipitação naquilo que Zamuner, Di Lascio e Levy escrevem a este respeito. Mesmo que reconheçam o cabimento de outras possibilidades (veja-se, em especial, a ed. de 2007, p. 98), estes editores das várias versões da LE atribuem aos argumentos que invocam para sustentar a sua tese um valor probatório que, em boa verdade, esses argumentos estão muito longe de possuir. Por outro lado, o esquema do verso da f. 16 tem significado mais pela forma como mostra as “unidades” ou etapas fundamentais que Wittgenstein (ou, para sermos precisos: Wittgenstein *autor do manuscrito 139a*) identificava no itinerário da LE do que por constituir propriamente uma *versão da conferência* e indicar o que quer que seja sobre a sua génese.

O MS 139b encontra-se na *Österreichische Nationalbibliothek*, em Viena, na colecção de manuscritos.²⁰ Trata-se de uma versão intermédia entre aquela que Rush Rhees considerou a versão final (o TS 207) e a versão “embrionária” – por assim dizer, o “borrão” da conferência – que é o MS 139a. Apesar de ainda conter muitas das hesitações próprias de um rascunho, o texto do MS 139b também já apresenta traços de uma versão mais trabalhada; e isto de tal modo que, em muitos passos, a redacção é já igual à do TS 207 (ou, de todo o modo, muito próxima dela). Assim, esta versão manuscrita permite seguir o itinerário de transformações que leva do primeiro esboço ao texto do TS 207. Os traços de proximidade e o tipo de diferenças que se registam entre o manuscrito 139a, o manuscrito 139b e o TS 207 tornam pouco provável (mesmo que não inteiramente de excluir) a possibilidade de haver ainda alguma outra versão intermédia entre estas. É claro que, em última análise, não há meio de excluir que o manuscrito 139a possa ter tido a sua base em alguma versão ainda mais antiga, de que Wittgenstein se desfez ou que entretanto se perdeu. Mas, seja como for, tudo sugere que, no caso da LE, é possível seguir a génese do texto desde o primeiro “borrão” (ou, de todo o modo, desde uma fase bastante próxima do começo do trabalho de redacção) até à versão “definitiva”, em que Wittgenstein já não mexeu mais.²¹

Por último, também não podemos deixar de manifestar *reserva* (e, na verdade, uma ainda *mais forte reserva*) a respeito da interpretação que os referidos autores propõem para o desenho ou diagrama feito por Wittgenstein no verso da f. 17 do manuscrito 139a. Sobre este ponto, cf. a edição de 2007, pp. 105-113. A sugestão que fazem é dupla: a) esse desenho ou diagrama terá que ver com a questão da vontade – mais precisamente da *impotência* da vontade (que constitui um dos temas centrais da reflexão ética de Wittgenstein desde os Tb 1914-16) e b) esse desenho ou diagrama exprime a primeira ideia que Wittgenstein terá tido para a conferência – a qual, nessa primeira concepção, já se debruçaria sobre um tema de natureza ética e tomaria como ponto de partida a questão da impotência da vontade. Zamuner, Di Lascio e Levy fazem muito bem em sublinhar, com insistência, o carácter puramente *conjectural* ou “*especulativo*” da interpretação que propõem sobre esta matéria. De facto, pode muito bem acontecer que o desenho ou diagrama em causa esteja relacionado com a LE – mas também pode acontecer que não esteja; tal como pode suceder que tenha que ver com a questão da impotência da vontade mas também pode suceder que não. Em última análise, seriam precisos dons verdadeiramente “divinatórios” para conseguir reconstituir o que quer que seja de preciso e significativo a partir de elementos tão escassos como aqueles que o referido desenho ou diagrama fornece.

²⁰ ÖNB, HAN: Ser. n.37.936, MS. 139b.

²¹ Uma carta dirigida a Wittgenstein pela sua irmã, Margaret Stonborough – UNTERKICHER, A./SEEKIRCHER, M./McGUINNESS, B., (ed.), *Ludwig Wittgenstein Briefwechsel*. Innsbrucker

Elektronische Ausgabe, InteLex, Charlottesville (Virginia), 2004 – pode ser relevante no que diz respeito à LE e ao papel desempenhado pelo manuscrito 139b. Mas o problema está em que a) não se sabe ao certo a data desta carta e b) também não é inteiramente claro a que é que se faz referência nela. A parte da carta em causa que pode ter relevo para a LE diz o seguinte:

Dein Brief hat mich sehr gefreut. Und auf den Vortrag freu ich mich erst recht. Something to look forward to. Eine große Freude. [...] – Und ich danke Dir sehr für das Manuskript, eine grössere Freude konnte ich mir nicht leicht vorstellen.

(“A tua carta alegrou-me muito. E ainda me alegra mais a expectativa da tua conferência. Algo que dá gosto antecipar. Uma grande alegria [...] E agradeço-te muito o manuscrito, para mim não era fácil imaginar uma alegria maior.”)

Vejamos, muito rapidamente, os problemas que se põem a respeito desta carta.

Pode acontecer a) que ela seja anterior a 17.11.1929 e b) que a conferência a que nela se faz referência seja a LE. Se alguma destas cláusulas não se verificar (o que não estamos em condições de excluir, visto que se desconhece a data exacta), então a carta em causa pura e simplesmente não tem relevo para a LE. Mas se, pelo contrario, a) e b) se verificarem, põe-se então o problema de saber se o manuscrito referido no final da carta será um manuscrito da LE. Por um lado, poderá ser esse o caso, dado o contexto. Mas, por outro lado, também nada permite excluir que se trate de um *outro* manuscrito.

Sucede, entretanto, o seguinte. Se o manuscrito em causa nesta carta for efectivamente um manuscrito da LE, então tratar-se-á provavelmente do manuscrito 139b. Com efeito, depois da morte de Wittgenstein, Margaret Stonborough ofereceu vários manuscritos do seu irmão a Rudolf Koder – entre eles o manuscrito 139b (que será, portanto, o manuscrito da LE que ela tinha em seu poder). Cf. *supra*, nota 16, e KODER, J., “Verzeichnis der Schriften Ludwig Wittgensteins im Nachlaß Rudolf und Elisabeth Koder”, *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv* 12 (1993), pp. 52-54, SOMAVILLA, I., Historical and Stylistical Notes, in: ZAMUNER, E./DI LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Lecture on Ethics, op. cit.*, 2007, em especial p. 244, assim como ZAMUNER, E./DI LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Lecture on Ethics, op. cit.*, 2014, pp. 59-63, em especial 61ss. Mas, se for assim (*i.e.*, se Wittgenstein tiver enviado o manuscrito 139b a Margaret Stonborough *antes da leitura da conferência*), isso põe o problema de saber que versão da LE foi lida por Wittgenstein em 17 de Novembro de 1929 – e parece então sugerir que terá sido a) ou uma *outra versão manuscrita* de que não há rasto (mas que, de todo o modo, não diferiria muito do manuscrito 139b) ou então b) uma *versão dactilografada* – e nesse caso, com elevado grau de probabilidade, o TS 207.

Como decorre do que vimos, este quadro de consequências deixa de se pôr no caso de a carta em causa ser posterior a 17.11.1929 (e não dizer respeito à LE) ou também no caso de o manuscrito referido por Margaret Stonborough não ser um manuscrito da LE. Pois, em qualquer destas duas circunstâncias, é perfeitamente possível que o manuscrito 139b só tenha ido parar às mãos da irmã de Wittgenstein já depois de proferida a conferência. Ora, nesse caso, o manuscrito 139b poderá ter sido o texto lido por Wittgenstein em 17.11.1929 – sobretudo se tiverem razão aqueles que sustentam que o TS 207 inclui trabalho de revisão *feito já depois de proferida a conferência* (uma tese que, no entanto, também está muito longe de ser inteiramente segura).

Em tudo isto importa ter presente o complexo quadro de possibilidades que tentámos desenhar e a circunstância de, por faltarem dados, qualquer “versão dos factos” (quer dizer, qualquer *decisão* que se tome nesta matéria) ser, no fundo, meramente *conjectural e ter, portanto, “pés de barro”*. Em última análise, é precisamente isso que se encontra reflectido na discussão do problema tal como se acha feita pelos editores das três versões da LE. Veja-se, respectivamente, na edição de 2007, pp. 243ss., e na edição de 2014, pp. 59ss.

Tal como o MS 139a, também o TS 207 está depositado na *Wren Library*, do *Trinity College* (Universidade de Cambridge).²² Foi a partir desta versão dactilografada que Rush Rhees fixou a versão *princeps* da LE e a editou, no ano de 1965.²³ Desde então, essa fixação do texto de Wittgenstein tornou-se a edição canônica da LE, que serve de base ao seu estudo. Só muito raramente os estudiosos e investigadores da obra de Wittgenstein recorrem aos textos do próprio *Nachlass* para estudarem a LE. E isto continua a ser assim mesmo depois de concluído o trabalho de transcrição de todo o espólio conhecido e de já ter vindo a lume a sua edição electrónica.²⁴ Em suma, a fixação do texto, feita por Rush Rhees, impôs-se de tal modo que as versões manuscritas e a dactilografada são quase sempre ignoradas – e ainda não se *reviu* ou sujeitou a *exame crítico* o trabalho editorial de Rush Rhees (que, no entanto, com todos os seus méritos, está longe de ser perfeito e precisa de ser melhorado).

Este panorama estará, talvez, em vias de se modificar com a publicação dos dois manuscritos e do dactilografado, empreendida por Zamuner, Di Lascio e Levy.²⁵ Tal publicação é importante não só porque põe à disposição do público as três versões da LE, mas também porque contesta a perspectiva que tem reinado a respeito da importância de cada uma. Zamuner, Di Lascio e Levy chamam a atenção para a possibilidade a) de o MS 139b ter sido o texto usado por Wittgenstein para proferir a conferência²⁶ e b) de o TS 207 não constituir propriamente a “versão final” da

²² WL, TC/CU, Wittgenstein's Nachlass, TS 207.

²³ Cf. *supra*, nota 3. Nessa “primeira edição” de 1965, publicada por Rush Rhees em *The Philosophical Review*, a LE vem precedida por uma nota introdutória, da responsabilidade dos editores. Mas, além disso, a publicação de Rhees inclui também algumas conversas sobre ética, reproduzidas a partir das notas estenografadas por F. Waismann. Mais tarde, essas conversas viriam a integrar o volume 3 das obras de Wittgenstein, publicadas pela editora *Subrkamp*. Porque na presente edição o que está em causa é a LE, não incluímos nela senão aquela parte dessas conversas que tem mais relevo para a compreensão da conferência. Cf. *supra*, nota 4 e *infra*, pp. 70ss.

²⁴ A transcrição do espólio de Wittgenstein e a sua edição em versão electrónica saiu em 2000 e foi um trabalho realizado por iniciativa da Universidade de Bergen, na Noruega: WITTGENSTEIN, L., *Wittgenstein's Nachlass: Text and Facsimile Version*. The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, Oxford, 2000.

²⁵ Cf. *supra* nota 17.

²⁶ Cf. ZAMUNER, E./DI LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics*, *op. cit.*, 2014, pp. 53 e 58s. Essa possibilidade já tinha sido aventada por Brian McGuinness

LE, como durante muito tempo se pensou, mas apenas uma cópia dactilografada do MS 139b, que Wittgenstein não chegou a utilizar (e que, por isso, não “merecia” o papel “protagonista” que veio a desempenhar na fixação do texto).²⁷

É verdade que, de 2007 até agora o trabalho realizado por Zamuner, Di Lascio e Levy não teve grande efeito e tudo continuou mais ou menos como antes. Mas este facto não tem necessariamente o significado que pode parecer. Por um lado, a publicação de 2007 terá passado despercebida a uma grande parte dos interessados – o que já não acontecerá com a nova publicação de 2014. Por outro lado, estas coisas levam o seu tempo, e é de crer que, a pouco e pouco, acabe por se impor a compreensão a) de que a fixação do texto pode ser melhorada e b) de que o estudo das várias versões da LE não é irrelevante para o próprio entendimento da conferência.

De resto, parece-nos que também o trabalho feito por Zamuner, Di Lascio e Levy precisa ainda de algumas correcções. No fundamental, a leitura que fizeram dos manuscritos é rigorosa e correcta.²⁸ Mas, em particular no que diz respeito a palavras riscadas (quer dizer, às primei-

– cf. MCGUINNESS, B., *Approaches to Wittgenstein*. Collected Papers, Routledge, London, 2002, p. 275.

²⁷ Na perspectiva defendida por Zamuner, Di Lascio e Levy, o TS 207 não foi ditado por Wittgenstein, mas sim dactilografado *por outra pessoa a partir do MS 139b*. E há várias conjecturas que os referidos editores da LE avançam a respeito do autor da transcrição. Contrariamente ao que sucede, por exemplo, com a já mencionada transcrição do MS 139a (cf. *supra*, nota 15), o TS 207 não corrige significativa parte dos erros de ortografia do manuscrito – facto que parece indiciar que o autor da transcrição *não tinha o Inglês como língua materna*. Além disso, um ou outro erro (designadamente a dificuldade em grafar correctamente “tautology”) também parece indiciar *falta de familiaridade com a terminologia filosófica* – razão pela qual Zamuner, Di Lascio e Levy sugerem que quem passou o TS 207 *carecia de formação filosófica*. A tudo isto acresce a circunstância de – diferentemente do que costumava acontecer quando Wittgenstein utilizava transcrições dactilografadas dos seus manuscritos – o TS 207 não apresentar emendas (correcções, acrescentos, etc.) do punho do autor do *Tractatus*. Todos estes dados parecem corroborar a tese de Zamuner, Di Lascio e Levy sobre o papel “secundário” do TS 207 e fazem aumentar a probabilidade de estes editores e comentadores da LE terem razão no que dizem a este propósito. Sobre tudo isto, veja-se a edição de 2014, pp. 53s., 59, nota 10, e 64s.

De todo o modo, o ponto decisivo que é que a questão da fixação do texto da LE *ainda não está resolvida*, mas sim *em aberto*.

²⁸ E corrige grande parte das imprecisões de que ainda enfermava a leitura dos manuscritos da LE na edição de Bergen (que foi da responsabilidade de Kyrre Trohjel e Alois Pichler).

ras formulações, que Wittgenstein depois substituiu), há alguns reparos a fazer. Com efeito, em alguns casos Amuner, Di Lascio e Levy dão por ilegíveis palavras que, na verdade, podem ser lidas com bastante segurança; noutros casos, a leitura que fazem não nos parece captar bem o que “está lá” – claramente perceptível sob os riscos.²⁹

Em trabalho a publicar proximamente, daremos conta destas divergências de leitura e das nossas sugestões.³⁰ Por ora, limitamo-nos a traduzir aquela que continua a ser a edição *princeps* – e a assinalar, muito brevemente, alguns aspectos em que é indispensável emendá-la.

A presente edição inclui ainda um posfácio, que se destina a servir como que de catalisador positivo para a interpretação da conferência. No posfácio, procuramos seguir o fio do desenvolvimento da LE e chamar a atenção tanto para a complexidade das suas “circunvoluções” quanto para a ambiguidade do seu resultado – uma ambiguidade que, pelas razões que oportunamente se verão, de modo nenhum diminui, antes *aumenta*, a *interpelação* de que a LE é portadora e a relevância dessa interpelação para um efectivo confronto com o *problema da ética*.

Duas palavras sobre questões formais. Apresentamos o texto da LE em versão bilingue: na página da esquerda o texto publicado na revista *The Philosophical Review* e na da direita a tradução portuguesa. Respeitámos a paginação do “original” (que assinalamos ao fim de cada página³¹) e mantivemos a respectiva mancha escrita – de sorte que o leitor pode cotejar, linha por linha, o “original” (o texto fixado na edição *princeps*) e a nossa tradução. Sempre que pareceu pertinente, comentamos problemas de tradução (e as soluções que lhes demos) em breves notas de pé de página. Dadas as diferenças de estrutura entre as duas línguas, optá-

²⁹ Acresce ainda que, ocasionalmente, Zamuner, Di Lascio e Levy não registam como riscado o que, no manuscrito, está indubitavelmente tal. E há também uma surpreendente falta de rigor no que toca aos germanismos em matéria de grafia, de que se encontram vários exemplos nos manuscritos da LE. Por diversas vezes, os editores intervêm e corrigem, sem assinalarem que no original não está a forma correcta que apresentam. Tal procedimento não parece admissível num trabalho desta natureza.

³⁰ A edição de 2014 corrige alguns dos erros da edição de 2007, mas de tal modo que o resultado final ainda continua a merecer o mesmo tipo de reparos.

³¹ Introduzimos, entre parêntesis curvos, a paginação do TS 207.

mos por introduzir algumas alterações na pontuação, onde pareceu que isso não modificava o sentido e tornava mais clara a versão portuguesa. Como o leitor tem a possibilidade de controlar essas modificações por confronto com o texto fixado por Rush Rhees, não se assinala em cada caso a diferença relativamente à pontuação da edição *princeps*.

Por último, uma palavra de agradecimento a diversas pessoas que ajudaram na preparação deste volume ou contribuíram para a sua publicação. Estamos gratos aos Mestres Bernardo Enes Dias, Hélder Telo e Sónia Rodrigues, pelo cuidado com que reviram o texto e pelas suas sugestões. Ao Mestre Samuel Oliveira temos a agradecer os seus bons ofícios na obtenção de livros e artigos que faltavam. Sem a ajuda do Prof. Dr. António Manuel Martins, da Universidade de Coimbra, nada disto teria ido para a frente. A ele se deve incentivo e decisivo apoio – desde o princípio, mas sobretudo na fase final de preparação da publicação. Agradecemos também ao *Trinity College* (Cambridge) e, em particular, ao Prof. Dr. David McKitterick, bem como à *Duke University Press*, detentora dos direitos de *The Philosophical Review*, que autorizaram esta publicação. É também com gosto que deixamos o nosso agradecimento à Imprensa da Universidade de Coimbra, com cuja prestigiada chancela o livro sai.

LEONEL LUCAS AZEVEDO

Unidade ID L.I.F. da Universidade de Coimbra.

MÁRIO JORGE DE CARVALHO

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
e Unidade ID L.I.F. da Universidade de Coimbra.

Abreviaturas das Obras de Wittgenstein³²

BB e BrB – The Blue and Brown Books

BT – The Big Typescript (Ph – Philosophie, §§86-93)

DBT 1930-1937 – Denkbewegungen, Tagebücher 1930-1932/1936-1937

LE – Lecture on Ethics

PB – Philosophische Bemerkungen

PU – Philosophische Untersuchungen

Tb 1914-16 – Tagebücher 1914-16

Tlp – Tractatus Logico-Philosophicus

VB – Vermischte Bemerkungen

WWK – Wittgenstein und der Wiener Kreis³³

Da Correspondência³⁴

BLF – Briefe an Ludwig von Ficker

CL – Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters

³² A edição das obras de Wittgenstein que nos serve de base é a da *Suhrkamp*, em 8 volumes, publicada em 1989, excepto no que diz respeito ao volume 5, pois neste caso tomamos como base a versão bilingue (inglês-alemão) da *Basil Blackwell*. Para facilitar a localização da citação, a *numeração romana* indica a *parte* da obra citada, os *algarismos* correspondem a parágrafos (se precedidos pelo seu sinal) ou a *proposições* – caso do Tlp. No caso das VB, colectânea elaborada por secções com entradas anuais, cita-se o ano. Nos textos dos Diários indicamos sempre as datas, por dia, mês e ano.

³³ *The Blue and Brown Books*, Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, (Band 5) Second edition, Basil Blackwell, Oxford, 1978⁴ (2007¹⁸); *The Big Typescript*, Wiener Ausgabe, Band 11, hrsg. v. Michael Nedo, Zweitausendeins Verlag, Frankfurt am Main, 2000; *Denkbewegungen, Tagebücher 1930-32/ 1936-37*, hrsg. v. Ilse Somavilla, Teil 1, Normalisierte Fassung, Haymon Verlag, Innsbruck, 1997; “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12; Werkausgabe, Band 2, *Philosophische Bemerkungen*, hrsg. v. Rush Rhees und durchgesehen von Heikki Nyman und Joachim Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993⁵; Werkausgabe, Band 1, *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen*, durchgesehen von Joachim Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989; Werkausgabe, Band 8, *Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe, durchgesehen von J. Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989; Werkausgabe, Band 3, *Wittgenstein und der Wiener Kreis, (Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann)*, hrsg. v. B. F. McGuinness, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

³⁴ Na citação das cartas, indicamos sempre o número da carta (se está numerada), as iniciais do remetente e do destinatário, bem como a data. Assim, por exemplo: *CL*, 78

LCKO – Letters to C. K. Ogden

LWBB – Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen (von P. Engelmann)³⁵

Dos Manuscritos da Österreichische Nationalbibliothek

ÖNB – HAN: Ser. n.37.936, MS 139b

Dos Manuscritos da Wren Library, do Trinity College da Cambridge Univ.

WL, TC/CU, Wittgenstein's Nachlass, MS 139a

WL, TC/CU, Wittgenstein's Nachlass, TS 207

WN – Wittgenstein's Nachlass (the Bergen Electronic Edition, 2000)

MS 107

Notas à transcrição

As citações feitas a partir dos manuscritos e dactilografados relativos à LE são transcrições nossas e também nos cabe a responsabilidade das traduções. Em alguns casos pontuais, nos quais a nossa transcrição dos originais diverge da transcrição da versão electrónica, alertamos para o facto. Quando citamos outros manuscritos do *Nachlass* de Wittgenstein, como o MS 107, seguimos as transcrições da versão electrónica editada pela Universidade de Bergen.

LW-BR, de 27.11.19, pp. 140-141. As iniciais dos nomes indicam que a carta foi escrita por Ludwig Wittgenstein, enviada a Bertrand Russell e que a data é 27 de Novembro de 1919.

³⁵ *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. v. G. H. von Wright und Mitarbeit von W. Methlagl, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969; *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters (Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa)*, ed. by B. F. McGuinness & G. H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1996²; *Letters to C. K. Ogden, with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. by G. H. von Wright, Basil Blackwell and Routledge & Kegan Paul, Oxford and London, 1983; *Briefe und Begegnungen*, von Paul Engelmann, hrsg. v. B. F. McGuinness, Oldenbourg, Wien/München, 1970.

(Página deixada propositadamente em branco)

A Lecture on Ethics/Uma Conferência sobre Ética

Ludwig Wittgenstein

WITTGENSTEIN'S LECTURE ON ETHICS

The following lecture, hitherto unpublished, was prepared by Wittgenstein for delivery in Cambridge sometime between September 1929 and December 1930. It was probably read to the society known as "The Heretics," to which Wittgenstein gave an address at that time. The manuscript bears no title. So far as is known, this was the only popular lecture ever composed or delivered by Wittgenstein.

The text that follows the lecture below is a transcript of shorthand notes made by the late Friedrich Waismann during and after conversations with Wittgenstein and Moritz Schlick in 1929 and 1930. They are here reproduced with the kind permission of Waismann's literary executors, Professor Sir Isaiah Berlin, Professor Gilbert Ryle, and Professor Stuart Hampshire.

Our thanks are due for assistance by Mr. Brian Mc.Guinness, who is working on the Waismann papers under a grant from the British Academy.

We are indebted to Mr. Rush Rhees for the above information and for help in the preparation of the following materials, and to him and to Wittgenstein's other literary executors, Miss Elizabeth Anscombe and Professor G. H. von Wright, for permission to publish the lecture.

THE EDITORS

CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA DE WITTGENSTEIN

A conferência que se segue, até agora inédita, foi preparada por Wittgenstein para ser proferida em Cambridge, algures entre Setembro de 1929 e Dezembro de 1930. Provavelmente foi lida à sociedade conhecida como “Os Heréticos”, à qual Wittgenstein apresentou, nessa altura, uma comunicação. O manuscrito não tem título. Tanto quanto se sabe, esta foi a única conferência popular alguma vez composta ou proferida por Wittgenstein.

O texto que se segue à conferência [publicada] *infra* é uma transcrição de notas estenografadas pelo falecido Friedrich Waismann durante e depois de conversas com Wittgenstein e Moritz Schlick em 1929 e 1930. São aqui reproduzidas com a amável autorização dos executores literários de Waismann, o Professor “Sir” Isaiah Berlin, o Professor Gilbert Ryle e o Professor Stuart Hampshire. São devidos agradecimentos pela ajuda do Sr. Brian McGuinness, que está a trabalhar nos documentos de Waismann com uma bolsa da Academia Britânica. Estamos em dívida para com o Sr. Rush Rhees pelas informações acima [referidas] e pela ajuda na preparação dos materiais que se seguem, e para com ele e os outros executores literários de Wittgenstein, a Senhora Elizabeth Anscombe e o Professor G. H. von Wright, pela autorização para publicar a conferência.

OS EDITORES

I. A Lecture on Ethics³⁶

Before I begin to speak about my subject proper let me make a few introductory remarks. I feel I shall have great difficulties in communicating my thoughts to you and I think some of them may be diminished by mentioning them to you beforehand. The first one, which almost I need not mention, is³⁷ that English is not my native tongue and my expression therefore often lacks that precision and subtlety³⁸ which would be desirable if one talks about a difficult subject. All I can do is to ask you to make my task easier by trying to get at my meaning in spite³⁹ of the faults which I will constantly be committing against the English grammar. The second difficulty I will mention is this, that probably many of you come up to this lecture of mine with slightly wrong expectations. And to set you right in this point I will say a few words about the reason for choosing the subject I have chosen: When your former secretary honoured me by asking me to read a paper to your society, my first thought was that I would certainly do it and my second thought was that if I was to have the// [3]

³⁶ Como referimos, este texto foi fixado por Rush Rhees, que lhe deu o título *A Lecture on Ethics* – e originalmente publicado em *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12. A fixação baseia-se, unicamente, no TS 207. O TS 207 é um texto dactilografado que não tem título (de resto como as duas versões manuscritas). No topo da primeira página, lado esquerdo, escrita a lápis, encontra-se a seguinte nota: *Manuscript von Dr. Ludwig Wittgenstein*; e, no topo da mesma, lado oposto: *Anscombe 1+3 no hurry*. Os editores omitem a forma coloquial *Ladies & Gentlemen*, com que começa o texto da conferência, e fazem várias correções daquilo que se encontra no TS 207. Nas variantes de pé de página, indicamos a *itálico* o passo de cada vez em causa e sublinhamos o que foi corrigido na versão publicada, para melhor se identificarem as intervenções dos editores.

³⁷ Var. TS 207, p. 1: vírgula (a seguir a “is”) que os editores retiraram.

³⁸ Var. TS 207, p. 1: “*that precision and subtilty which...*”

³⁹ Var. TS 207, p. 1: “*meaning inspite of the faults...*”

I: Uma Conferência sobre Ética

Antes de começar a falar do meu tema propriamente dito, permiti-me que faça algumas observações introdutórias. Sinto que terei grandes dificuldades em comunicar-vos os meus pensamentos e penso que algumas delas podem ser diminuídas se vo-las referir antecipadamente. A primeira, que quase não preciso de referir, é que o inglês não é a minha língua materna e que, por isso, a minha expressão carece muitas vezes daquela precisão e subtileza que seriam desejáveis, se se fala de um tema difícil. Tudo o que posso fazer é pedir-vos que faciliteis a minha tarefa tentando captar o que quero dizer, apesar das faltas que estarei constantemente a cometer contra a gramática inglesa. A segunda dificuldade que mencionarei é esta: provavelmente muitos de vós vindes a esta minha conferência com expectativas algo erradas. E, para vos corrigir neste ponto, direi algumas palavras sobre a razão da escolha do tema que escolhi. Quando o vosso anterior secretário me honrou ao pedir-me para apresentar uma comunicação à vossa sociedade, o meu primeiro pensamento foi que certamente o faria e o meu segundo pensamento foi que, se ia ter a // [3]

opportunity to speak to you I should speak about something which I am keen on communicating to you and that I should not misuse this opportunity to give you a lecture about, say, logic. I call this a misuse,⁴⁰ for to explain a scientific matter to you it would need a course of lectures and not an hour's paper. Another⁴¹ alternative would have been to give you what's called a popular-scientific lecture, that is a lecture intended to make you believe that you understand a thing which actually you don't understand, and to gratify what I believe to be one of the lowest desires of modern people, namely the superficial curiosity about the latest discoveries of science. I rejected these alternatives and decided to talk to you about a subject which seems to me to be of general importance, hoping that it may help to clear up your thoughts about this subject (even if you should// (1) entirely disagree with what I will say about it). My third and last difficulty is one which, in fact, adheres to most lengthy philosophical lectures and it is this, that the hearer is incapable of seeing both the road he is lead⁴² and the goal which it leads to. That is to say: he either thinks: "I understand all he says, but what on earth is he driving at" or else he thinks "I see what he's driving at, but how on earth is he going to get there". All I can do is again to ask you to be patient and to hope that in the end you may see both the way and where it leads to.⁴³

I will now begin. My subject, as you know, is Ethics and I will adopt the explanation of that term which Professor⁴⁴ Moore has given in his book *Principia Ethica*.⁴⁵ He says: "Ethics is the general enquiry into what is good." Now I am going to use the term Ethics in a slightly wider sense, in a sense in fact which includes what I

⁴⁰ Os editores introduziram a vírgula.

⁴¹ Var. TS 207, p. 1: "An other alternative would..."

⁴² WN, TS 207, Alois Pichler copiou "led" e não "lead", como está no dactilografado.

⁴³ Var. TS 207, p. 2. "...it leads/ to. -"

⁴⁴ Var. TS 207, p. 2: "...which Prof. Moore has given..."

⁴⁵ Var. TS 207, p. 2: "...in his book 'Principia Ethica'".

oportunidade de vos falar, devia falar sobre algo que tenha empenho em vos comunicar e que não devia fazer mau uso desta oportunidade dando-vos uma conferência sobre, digamos, lógica. Chamo a isto um mau uso, porque, para vos explicar um tema científico, seria precisa uma série de lições e não uma comunicação de uma hora. Outra alternativa teria sido dar-vos o que se chama uma conferência de divulgação científica, isto é, uma conferência destinada a fazer-vos crer que compreendeis uma coisa que realmente não compreendeis e a satisfazer aquilo que acredito ser um dos mais baixos desejos das pessoas modernas, a saber, a curiosidade superficial acerca das últimas descobertas da ciência. Rejeitei estas alternativas e decidi falar-vos sobre um tema que me parece ser de importância geral, na esperança de que isso possa ajudar a clarificar os vossos pensamentos sobre este tema (mesmo se estiverdes// (1) em total desacordo com aquilo que direi acerca dele). A minha terceira e última dificuldade é uma dificuldade que, de facto, inere à maior parte das conferências filosóficas longas e consiste em o ouvinte ser incapaz de ver ao mesmo tempo o caminho por que é levado e a meta a que ele conduz.⁴⁶ Quer dizer: ou o ouvinte⁴⁷ pensa “compreendo tudo o que ele diz, mas aonde diabo é que ele quer chegar?” ou então pensa “vejo aonde quer chegar, mas como diabo é que vai chegar lá?” Tudo o que posso fazer é pedir-vos, outra vez, para serdes pacientes e esperardes que, no fim, consigais ver não só o caminho como também aonde ele conduz.

Agora vou começar. O meu tema, como sabeis, é a Ética e adoptarei a explicação desse termo que o Professor Moore deu no seu livro *Principia Ethica*. Ele diz: “A Ética é a investigação geral sobre aquilo que é bom”. Ora, vou usar o termo Ética num sentido um pouco mais amplo – de facto, num sentido que inclui o que

⁴⁶ Traduz-se indiferentemente por “caminho” tanto *road* quanto *way*. A tentativa de encontrar soluções de tradução diferenciada (recorrendo, por exemplo, a “via” para traduzir *road*) resulta artificial, pois a língua portuguesa tende a usar mais naturalmente “caminho” em todos os casos em que o autor da LE emprega quer *road* quer *way*.

⁴⁷ No original está apenas “ele” (“*he*”); no entanto, pareceu indispensável explicitar o antecedente, para evitar o problema posto pelo facto de ter tido de se traduzir “*it*”, na frase imediatamente anterior, pelo mesmo pronome.

believe to be the most essential part of what is generally called Aesthetics. And to make you see as clearly as possible what I take to be the subject matter of Ethics I will put before you a number of more or less synonymous expressions each of which could be substituted for the above definition, and by enumerating them I want to produce the same sort of effect which Galton⁴⁸ produced when he took a number of photos of different faces on the same photographic plate in order to get the picture of the typical features they all had in common. And as by showing to you such a collective photo I could make you see what is the typical// [4]

⁴⁸ Var. *TS 207*, p. 2: "...which Galtstone produced..."

acredito ser a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama Estética. E, para vos fazer ver tão claramente quanto possível aquilo que penso ser o objecto da Ética, apresentar-vos-ei um número de expressões mais ou menos sinónimas, cada uma das quais podia substituir a definição [citada] *supra* – e, ao enumerá-las, pretendo produzir o mesmo género de efeito que Galton produziu quando tirou uma série de fotografias de rostos diferentes sobre a mesma placa fotográfica, com vista a obter a imagem dos traços típicos que todos eles tinham em comum. E, assim como, ao mostrar-vos uma tal fotografia colectiva, podia fazer-vos ver qual é o rosto típico// [4]

– say – Chinese⁴⁹ face; so if you look through the row of synonyms which I will put before you, you will, I hope, be able to see the characteristic features they all have in common and these are the characteristic features of Ethics. Now instead of saying “Ethics⁵⁰ is the enquiry into what is good” I could have said Ethics is the enquiry into what is valuable, or, into what is really important, or I could have said Ethics is// (2) the enquiry into the meaning of life, or into what makes life worth living,⁵¹ or into the right way of living. I believe if you look at all these phrases you will get a rough idea as to what it is that Ethics is concerned with. Now the first thing that strikes one about all these expressions is that each of them is actually used in two very different senses. I will call them the trivial or relative sense on the one hand and the ethical or absolute sense on the other. If for instance I say that this is a *good*⁵² chair this means that the chair serves a certain predetermined purpose and the word good here has only meaning so far as this purpose has been previously fixed upon. In fact the word good in the relative sense simply means coming up to a certain predetermined standard. Thus when we say that this man is a good pianist we mean that he can play pieces of a certain degree of difficulty with a certain degree of dexterity. And similarly if I say that it is⁵³ *important* for me not to catch cold I mean that catching a cold produces certain describable disturbances in my life and if I say that this is the *right* road⁵⁴ I mean that it’s the right road relative to a certain goal. Used in this way these expressions don’t present

⁴⁹ Var. TS 207, p.2: “ – say – *chinese* face;”

⁵⁰ Var. TS 207, p. 2: “*Ethics* is the enquiry into...” (letra riscada a tinta preta.)

⁵¹ Vírgula acrescentada a lápis.

⁵² As palavras em itálico na fixação do texto da LE, – a edição *princeps* – editado em *The Philosophical Review*, estão sublinhadas no TS 207. De ora em diante não referimos mais o caso, excepto quando e onde se verifica que este princípio de fixação foi quebrado pelos editores.

⁵³ Uma seta a lápis indica que as palavras “*is*” e “*it*” devem ocupar o lugar sintacticamente correcto, isto é, “*it is*”.

⁵⁴ Var. TS 207, p. 3: “*is the right road* ~~that it~~ I mean...”

– digamos – chinês, assim também, se passardes em revista a série de sinónimos que vos apresentarei, sereis capazes de ver, espero, os traços característicos que todos eles têm em comum, e estes são os traços característicos da Ética. Ora, em vez de dizer “A Ética é a investigação sobre aquilo que é bom”, podia ter dito que a Ética é a investigação sobre aquilo que é valioso, ou sobre aquilo que é realmente importante ou podia ter dito que a Ética é// (2) a investigação sobre o significado da vida, ou sobre aquilo que torna a vida digna de ser vivida, ou sobre a maneira correcta de viver. Creio que, se considerardes todas estas frases, obtereis uma ideia grosseira daquilo a que a Ética diz respeito. Ora, a primeira coisa que chama a atenção em todas estas expressões é que, de facto, cada uma delas é usada em dois sentidos muito diferentes. Chamar-lhes-ei o sentido trivial ou sentido relativo, por um lado, e o sentido ético ou absoluto, por outro. Se, por exemplo, digo que esta cadeira é *boa*, isto significa que a cadeira serve um certo propósito predeterminado e aqui a palavra “boa” só tem significado na medida em que este propósito tenha sido previamente fixado. De facto, a palavra “bom” em sentido relativo significa simplesmente satisfazer um certo padrão predeterminado. Assim, quando dizemos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que ele é capaz de tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de destreza. E, de modo semelhante, se digo que é *importante* para mim não apanhar frio, quero dizer que apanhar um resfriado produz certas perturbações descritíveis na minha vida; e, se digo que este é o caminho *certo*, quero dizer que é o caminho certo em relação a uma determinada meta. Usadas desta maneira, estas expressões não apresentam

any difficult or deep problems. But this is not how Ethics uses them. Supposing that I could play tennis and one of you saw me playing and said “Well⁵⁵ you play pretty badly” and suppose I answered “I know, I’m playing badly but I don’t want play any better”, all the other man could say would be “Ah then that’s all right”. But suppose I had told one of you a preposterous lie and he came up to me and said “You’re behaving like a beast” and then I were to say “I know I behave badly, but then I don’t want to behave any better,” could he then say “Ah, then that’s all right”? Certainly not; he would say “Well, you *ought* to want to behave better”. Here you have an absolute judgment of value, whereas the first instance was one of a relative judgment. The essence of this difference seems to be obviously this: Every judg-// [5]

⁵⁵ Var. *TS 207*, p. 3: “*well you play...*”

quaisquer problemas difíceis ou profundos. Todavia, não é assim que a Ética as usa. Suponhamos que eu sabia jogar ténis e um de vós me via jogar e dizia “Bem, você joga bastante mal”, e suponhamos que eu respondia “Eu sei que estou a jogar mal, mas também não quero jogar melhor”. Tudo o que a outra pessoa podia dizer seria “Ah, então está bem”. Mas suponhamos que eu tinha contado a um de vós uma mentira sem pés nem cabeça e que ele chegava ao pé de mim e dizia “Você está a comportar-se como uma besta” e então eu respondia “Eu sei que me estou a comportar mal, mas também não quero comportar-me melhor”, será que ele poderia então dizer “Ah, então está bem”? Certamente que não; ele diria “Bem, você *devia* querer comportar-se melhor”. Aqui tendes um juízo de valor absoluto, enquanto o primeiro caso era de um juízo relativo. A essência desta diferença parece ser obviamente esta: todo o juí-// [5]

ment of relative value is a mere statement of // (3) facts and can therefore be put in such a form that it loses⁵⁶ all the appearance of a judgment of value: Instead of saying “This⁵⁷ is the right way to Granchester,⁵⁸ I could equally well have said “This⁵⁹ is the right way you have to go if you want to get to Granchester in the shortest time”; “This man is a good runner”⁶⁰ simply means that he runs a certain number of miles in a certain number of minutes, etc.⁶¹ Now what I wish to contend is, that⁶² although all judgments of relative value can be shown to be mere statements of facts, no statement of fact can ever be, or imply, a judgment of absolute⁶³ value. Let me explain this: Suppose one you were an omniscient person and therefore knew all the movements of all the bodies in the world dead or alive and that he also knew all the states of mind of all human beings that ever lived, and suppose this man wrote all he knew in a big book, then this book would contain the whole description of the world; and what I want to say is, that this book would contain nothing that we would call an *ethical* judgment or anything that would logically imply such a judgment. It would of course contain all relative judgments of value and all true scientific propositions and in fact all true propositions that can be made. But all the facts described would, as it were, stand on the same level and in the same way all propositions stand on the same level. There are no propositions which, in any absolute sense, are sublime, important, or trivial. Now perhaps some of

⁵⁶ Var. TS 207, p. 4: “*that it loses all...*”; na versão do WN, Pichler copiou “*loses*”.

⁵⁷ Var. TS 207, p. 4: “*this is the right way to Granchester...*”

⁵⁸ Passo não corrigido: deve ler-se Grantchester; lugar dos arredores de Cambridge, cujo nome de facto se grafa com “t”.

⁵⁹ Var. TS 207, p. 4: “*this is the right way...*”

⁶⁰ Var. TS 207, p. 4: “*this man is a good...*” e faltam as aspas da frase assinalada.

⁶¹ Var. TS 207, p. 4: “*a certain number of minutes, a. s. f.*” Abreviatura de *and so forth*.

⁶² Var. TS 207, p. 4: “*contend is, that*” (vírgula em posição diferente)

⁶³ Var. TS 207, p. 4: “*absolute*”. A palavra está sublinhada no original. Segundo os critérios de fixação indicados por Rhees, deveria surgir em itálico na transcrição – mas, na verdade, não se acha grafada desse modo.

zo de valor relativo é uma mera declaração de // (3) factos e pode, por isso, ser formulado de tal modo que perde todo o aspecto de um juízo de valor: em vez de dizer “Este é o caminho certo para Grantchester”, eu poderia igualmente ter dito “Este é o caminho certo que tendes de tomar se quiserdes chegar a Grantchester no menor tempo possível”, “Este homem é um bom corredor” significa simplesmente que ele corre um certo número de milhas em um certo número de minutos, etc. Ora, o que agora quero sustentar é que, embora sempre se possa mostrar que todos os juízos de valor relativo são meras declarações de factos, nenhuma declaração de facto pode alguma vez ser ou implicar um juízo de valor absoluto. Deixai-me explicar isto: suponde que um de vós era uma pessoa omnisciente e, por isso, conhecia todos os movimentos de todos os corpos no mundo, vivos ou mortos, e que também conhecia todos os estados mentais de todos os seres humanos que alguma vez viveram; e suponhamos que este homem escrevia tudo o que conhecia num grande livro, então este livro conteria a descrição total do mundo; e aquilo que eu quero dizer é que este livro não conteria nada a que pudéssemos chamar um juízo *ético* ou alguma coisa que implicasse logicamente um tal juízo. É claro que conteria todos os juízos de valor relativos e todas as proposições científicas verdadeiras e, de facto, todas as proposições verdadeiras que podem ser produzidas. Mas todos os factos descritos estariam, por assim dizer, ao mesmo nível; e, da mesma maneira, todas as proposições estariam ao mesmo nível. Não há proposições que, em algum sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais. Ora, talvez alguns de

you will agree to that and be reminded of Hamlet's words:
"Nothing⁶⁴ is either good or bad, but thinking makes it so". But this again could lead to a misunderstanding. What Hamlet says seems to imply that good and bad, though not qualities of the world outside us, are attributes of⁶⁵ our states of mind. But what I mean is that a state of mind, so far as we mean by that a fact which we can describe, is in no ethical sense good or bad. If for instance in our world-book we read the description of a murder with all its details physical and psychological,⁶⁶ the mere description of these facts will contain nothing which we could call an *ethical*// (4) proposition. The murder will be on exactly the same level as any other event, for instance the falling of a stone. Certainly the reading of this description might cause us pain or rage or any other emotion, or we might read about the pain or rage caused by// [6]

⁶⁴ Var. *TS 207*, p. 4: falta a aspa do princípio da frase...

⁶⁵ Var. *TS 207*, p. 4: "*are attributes to our states of mind...*"

⁶⁶ Os editores introduziram a vírgula.

vós concordem com isto e isto lhes lembre as palavras de Hamlet:

“Nada é bom ou mau, o pensamento é que o faz tal.” Mas isto, por sua vez, podia levar a um mal-entendido. Aquilo que Hamlet diz parece implicar que o bem e o mal, embora não sejam qualidades do mundo fora de nós, são atributos dos nossos estados mentais. Mas o que eu quero dizer é que um estado mental, enquanto com isso queremos dizer um facto que podemos descrever, não é bom ou mau em nenhum sentido ético. Se, por exemplo, no nosso livro do mundo lermos a descrição de um assassínio, com todos os seus pormenores físicos e psicológicos, a mera descrição destes factos não conterà nada a que pudéssemos chamar uma proposição// (4) *ética*. O assassínio estará exactamente ao mesmo nível que outro acontecimento qualquer, por exemplo, a queda de uma pedra. Certamente que a leitura desta descrição poderia causar-nos aflição ou ira ou qualquer outra emoção, ou poderíamos ler acerca da aflição ou da ira causadas por// [6]

this murder⁶⁷ in other people when they heard of it, but there will simply be facts, facts and facts but no Ethics.– And now I must say that if I contemplate what Ethics really would have to be if there were such a science, this result seems to me quite obvious. It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be *the*⁶⁸ thing. That we cannot write a scientific book, the subject matter of which could be intrinsically sublime and above all other subject matters. I can only describe my feeling by the metaphor, that, if a man could write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other books in the world.⁶⁹ Our words used as we use them in science, are vessels capable only of containing and conveying meaning and sense, *natural* meaning and⁷⁰ sense. Ethics, if it is anything, is supernatural and our words will only express facts; as a teacup will only hold a teacup full of water and if I were to pour out⁷¹ a gallon over it. I said that so far as facts and propositions⁷² are concerned there is only relative value and relative good, right, etc. And let me, before I go on⁷³, illustrate this by a rather obvious example. The right road is the road which leads to an arbitrarily predetermined end and it is quite clear to us all that there is no sense in talking about the right road apart from such a predetermined goal. Now let us see what we could possibly mean by the expression, “*the* absolutely right road”. I think it would be the road which *everybody* on seeing

⁶⁷ Erro de dactilógrafo: não espaçou as palavras “*tbismurder*”.

⁶⁸ O termo “*the*” está duplamente sublinhado: o primeiro a cheio e o segundo intermitente.

⁶⁹ Rhees retira um travessão que estava no início da frase.

⁷⁰ Erro de dactilógrafo: escreveu “*ans*” e foi emendado a lápis o “s” para “d”, ficando “*and*”.

⁷¹ Var. *TS 207*, p. 5: “*if it were to ~~put~~ pour out a gallon over it. – I said that so fars as...*” todas as emendas desta linha foram feitas à mão, a primeira a tinta e as duas últimas a lápis.

⁷² Var. *TS 207*, p. 5: “*prop^ositions are...*”

⁷³ Emenda no “o”, não se percebe se estava escrito “*an*” ou “*en*”.

este assassínio em outras pessoas quando souberam dele, mas serão simplesmente factos, factos e mais factos, mas nada de Ética. E agora devo dizer que, se considerasse o que a Ética realmente teria de ser, se existisse uma tal ciência, o resultado parece-me bastante óbvio.⁷⁴ Parece-me óbvio que nada do que alguma vez seríamos capazes de pensar ou dizer pode ser *a coisa* [em causa]. [Parece-me óbvio]⁷⁵ que não podemos escrever um livro científico cujo assunto pudesse ser intrinsecamente sublime e superior a todos os restantes assuntos. Só posso descrever o meu sentimento por meio da seguinte metáfora: se um homem pudesse escrever um livro de Ética, que fosse realmente um livro de Ética, este livro destruiria, com uma explosão, todos os outros livros no mundo. As nossas palavras, usadas como as usamos na ciência, são recipientes capazes apenas de conter e transmitir significado e sentido, significado e sentido *naturais*. A Ética, a ser alguma coisa, é sobrenatural e as nossas palavras somente expressarão factos; tal como uma chávena de chá conterá apenas uma-chávena-cheia⁷⁶ de água, ainda que eu despeje nela um galão. Disse que, no que diz respeito a factos e proposições, só há valor relativo e bom relativo, certo⁷⁷ relativo, etc. E, antes de prosseguir, deixai-me ilustrar isto com um exemplo bastante óbvio. O caminho certo é o caminho que conduz a uma meta arbitrariamente predeterminada e é bastante claro para todos nós que não faz sentido falar do caminho certo independentemente de uma tal meta predeterminada. Vejamos agora o que poderíamos querer dizer com a expressão “o caminho absolutamente certo”. Eu penso que seria o caminho que *toda a gente*, ao vê-lo,

⁷⁴ No original está qualquer coisa como “este resultado parece-me bastante óbvio” – mas o equivalente idiomático em Português dispensa o pronome demonstrativo.

⁷⁵ No original “*That we cannot write a scientific book*”, com que começa um novo período, corresponde a uma segunda oração integrante ainda regida por “*It seems to me obvious (...)*”. Em português, é indispensável voltar a explicitar a oração subordinante.

⁷⁶ Neste caso, “uma-chávena-cheia” exprime uma medida (como nas receitas de culinária, etc.), por oposição a “um galão”. Para facilitar a compreensão do sentido em causa, optou-se pelo recurso a hífen.

⁷⁷ No original “*right*” (o “certo”). Convém ter presente que, tal como a sua correspondente portuguesa, a palavra “*right*” pode ser usada tanto em contextos que nada têm que ver com a ética quanto no quadro da oposição valorativa “*right/wrong*”: o “moralmente” certo em oposição ao “moralmente” errado (o “bem” por oposição ao “mal”, etc.).

it would, *with logical necessity*,⁷⁸ have to go, or be ashamed for not going. And similarly the *absolute good*, if it is a describable state of affairs would be one which everybody, independent of his tastes and inclinations, would⁷⁹ *necessarily* bring about or feel guilty for not bringing about. And I want to say that such a state of affairs is a chimera. No state of affairs has,⁸⁰ in itself, // (5) what I would like to call⁸¹ the coercive power of an absolute judge. Then what have all of us who, like myself, are still tempted to use such expressions as “absolute good,” “absolute value,”⁸² etc., what have we in mind and what do we try to express? Now whenever I try to make this clear to myself it is natural that I should recall cases in which I would certainly use these expressions and I am then in the situation⁸³ in which you would be if, for instance, I were to give you a lecture on the psychology of pleasure. What you would do then // [7]

⁷⁸ R. Rhees acrescenta a vírgula.

⁷⁹ R. Rhees retirou uma vírgula a seguir a “*would*”.

⁸⁰ R. Rhees acrescenta a vírgula.

⁸¹ R. Rhees retirou uma vírgula a seguir a “*call*” e retirou um travessão no início da frase seguinte.

⁸² R. Rhees acrescenta a vírgula.

⁸³ Var. *TS 207*, p. 6: “*the situation and in which you...*”

teria de seguir, *por necessidade lógica*, ou então teria vergonha de não seguir. E, de modo semelhante, o *bem absoluto*, se fosse um estado-de-coisas descritível, seria algo que todas as pessoas, independentemente dos seus gostos e inclinações, realizariam, ou então sentir-se-iam *necessariamente* culpadas por não realizar. E eu quero dizer que um tal estado-de-coisas é uma quimera. Nenhum estado-de-coisas tem em si mesmo // (5) aquilo a que eu gostaria de chamar o poder coercivo de um juiz absoluto. Mas, então, todos nós que, como eu próprio, ainda estamos inclinados a usar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto”, etc., que é que temos em mente e que é que tentamos expressar? Ora, sempre que tento clarificar isto para mim próprio, é natural que evoque casos em que certamente empregaria essas expressões e então estou na situação em que vos encontraríeis se, por exemplo, vos desse uma conferência sobre a psicologia do prazer. O que então faríeis, // [7]

would be to try and recall some typical situation in which you always felt pleasure. For, bearing this situation in mind, all I should say to you would become concrete and, as it were, controllable. One man would perhaps choose as his stock example the sensation when taking a walk on a fine summer's day. Now in this situation I am,⁸⁴ if I want to fix my mind on what I mean by absolute or ethical value. And there, in my case, it always happens that the idea of one particular experience presents itself to me which therefore is, in a sense, my experience *par excellence*⁸⁵ and this is the reason why, in talking to you now, I will use this experience as my first and foremost example. (As I have said before, this is an entirely personal matter and others would find other examples more striking.) I will describe this experience in order, if possible, to make you recall the same or similar experiences, so that we may have a common ground for our investigation. I believe the best way of describing it is to say that when I have it *I wonder at the existence of the world*. And I am then inclined to use such phrases as "how extraordinary that anything should exist" or "how extraordinary that the world should exist". I will mention another experience straight away which I also know and which others of you might be acquainted with: it is, what one might call, the experience of feeling *absolutely* safe. I mean the state of mind in which one is inclined to say "I am safe, nothing can injure me whatever happens." Now let me consider these experiences, for, I believe, they exhibit the very characteristics we try to get clear about. And there// (6) the first thing I have to say is, that the verbal expression which we give to these experiences is nonsense! If I say "I wonder at the existence of the world"⁸⁶ I am misusing language. Let me explain this: It has a perfectly good and clear

⁸⁴ R. Rhees acrescenta a vírgula.

⁸⁵ Var. *TS 207*, p. 6: "*my experience for excellence...*"

⁸⁶ *Aspas* acrescentadas a lápis.

seria tentar recordar alguma situação típica em que sempre sentistes prazer. Pois, ao terdes presente esta situação, tudo o que eu vos dissesse tornar-se-ia concreto e, por assim dizer, controlável. Uma pessoa talvez escolhesse, como seu exemplo típico, a sensação que se tem quando se passeia num belo dia de Verão. Ora, é nesta situação que me encontro, se pretendo concentrar-me naquilo que quero dizer com “valor absoluto” ou “ético”. E aqui, no meu caso, acontece que sempre se me apresenta a ideia de uma experiência particular, a qual é, por esta razão, em certo sentido, a minha experiência *par excellence*;⁸⁷ e esta é a razão por que, ao falar agora convosco, usarei esta experiência como o meu primeiro e principal exemplo. (Como disse antes, esta é uma questão inteiramente pessoal e outros acharão mais impressionantes outros exemplos.) Vou descrever esta experiência, para vos fazer evocar, se possível, a mesma experiência ou experiências semelhantes, de sorte que possamos ter um terreno comum para a nossa investigação. Creio que a melhor maneira de a descrever é dizer que, quando a tenho, *me espanto com a existência do mundo*. E tendo então a usar frases como “que extraordinário que exista algo” ou “que extraordinário que o mundo exista.” Mencionarei já de seguida outra experiência que também conheço e com que alguns de vós poderão estar familiarizados: é aquilo a que se poderia chamar a experiência de nos sentirmos *absolutamente* seguros. Refiro-me ao estado de espírito em que alguém tende a dizer “estou em segurança, aconteça o que acontecer, nada me poderá fazer mal”. Deixai-me considerar agora estas experiências, pois creio que elas exibem justamente aquelas características que tentamos clarificar. E aqui// (6) a primeira coisa que tenho de dizer é que a expressão verbal que damos a estas experiências é sem sentido! Se eu digo “espanto-me com a existência do mundo”, estou a usar mal⁸⁸ a linguagem. Deixai-me explicar isto: tem um sentido perfeitamente correcto

⁸⁷ Em francês no original.

⁸⁸ Traduzimos o verbo “*misuse*” por “usar mal” e o correspondente substantivo por “mau uso”. Mas é claro que também se poderia traduzir por “abusar” e por “abuso”, em correspondência com a relação entre *uti* e *abuti* que os verbos portugueses “usar” e “abusar” ainda reflectem.

sense to say that I wonder at something being the case, we all understand what it means to say that I wonder at the size of a dog which is bigger than anyone I have ever seen before or at any thing which, in the common sense of the word, is extraordinary. In every such case I wonder at something being the case which I *could* conceive *not* to be the case. I wonder at the size of this dog because I could conceive of a dog of another, namely the ordinary size, at which I should not wonder. To say “I wonder at such and such being the case”⁸⁹ has only sense if I can imagine it not to be the// [8]

⁸⁹ Aspas acrescentadas a lápis.

e claro dizer que me espanto com o facto de que algo se passe; todos nós compreendemos o que significa dizer que me espanto com o tamanho de um cão que é maior do que qualquer outro que alguma vez tenha visto anteriormente; ou [que me espanto] com qualquer coisa que, no sentido comum da palavra, é extraordinária. Em todos os casos desta ordem, espanto-me que se passe algo que *podia* conceber que *não* se passasse. Espanto-me com o tamanho deste cão porque podia conceber um cão de outro tamanho, a saber, de tamanho vulgar, com o qual não me espantaria. Dizer: “espanto-me com o facto de se passar isto e aquilo” só tem sentido se posso imaginar que isso não se// [8]

case. In this sense one can wonder at the existence of, say, a house when one sees it and has not visited it for a long time and has imagined that it had been pulled down in the meantime. But it is nonsense to say that I wonder at the existence of the world, because I cannot imagine it not existing. I could of course wonder at the world round me being as it is. If for instance I had this experience while looking into the blue sky, I could wonder at the sky being blue as opposed to the case when it's clouded. But that's not what I mean. I am wondering at the sky being *whatever it is*. One might be tempted to say that what I am wondering at is a tautology⁹⁰, namely at the sky being blue or not blue. But then it's just nonsense to say that one is wondering at a tautology.⁹¹ Now the same applies to the other experience which I have mentioned, the experience of absolute safety. We all know what it means in ordinary life to be safe. I am safe in my room, when I cannot be run over by an omnibus. I am safe⁹² if I have had whooping cough and cannot therefore get it again. To be safe⁹³ essentially means that it is physically impossible that certain things should happen to me and therefore it's nonsense to say that I am safe *whatever* happens. Again this is a misuse of the word "safe" as the other example was of⁹⁴ a misuse of the word "existence" or "wondering." Now I want to impress on you that a certain characteristic misuse of our language runs// (7) through *all* ethical and religious expressions. All these expressions *seem*, prima facie, to be just *similes*. Thus it seems that when we are using the word *right* in an ethical sense,

⁹⁰ Var. TS 207, p. 7: "is a ~~ton~~^{tauto}logy, namely..." (emenda a tinta na entrelinha)

⁹¹ Var. TS 207, p. 7: "wondering at a ~~tontology~~ ..." (só dois riscos a lápis indicam o erro, que ficou sem ser corrigido, portanto)

⁹² Var. TS 207, p. 7: "I am safe ~~when~~ if I have had..."

⁹³ Var. TS 207, p. 7: "To be/ ~~safe~~ essentially..."

⁹⁴ A palavra "of" foi acrescentada por R. Rhees.

passasse. Neste sentido, uma pessoa pode espantar-se com a existência de uma casa, por exemplo, quando a vê e não a visitou durante muito tempo – e imaginou que, entretanto, tinha sido demolida. Mas é sem sentido dizer que me espanto com a existência do mundo, porque não sou capaz de imaginá-lo a não existir. É claro que podia espantar-me com o facto de o mundo à minha volta ser como é. Se, por exemplo, tivesse esta experiência ao olhar para o azul do céu, podia espantar-me com o facto de o céu ser azul por oposição àquilo que se passa quando está nublado. Mas não é isto que quero dizer. Espanto-me com o facto de o céu ser *o que quer que seja* que é. Pode-se ser tentado a dizer que aquilo com que me espanto é uma tautologia, a saber, o facto de o céu ser azul ou não azul. Mas então é simplesmente sem sentido dizer que se está espantado com uma tautologia. Ora, o mesmo vale para a outra experiência que mencionei, a experiência de segurança absoluta. Todos nós sabemos o que significa, na vida normal, estar em segurança. Estou em segurança no meu quarto quando não posso ser atropelado por um autocarro. Estou em segurança se já tive tosse convulsa e, por isso, não posso tê-la outra vez. No essencial, estar em segurança significa que é fisicamente impossível que certas coisas me aconteçam e, por isso, é sem sentido dizer que estou em segurança, aconteça *o que acontecer*. Uma vez mais, este é um mau uso da palavra “em segurança” tal como o outro exemplo o era de um mau uso da palavra “existência” ou da palavra “espanto”. Agora quero fazer-vos ver que um certo mau uso característico da nossa linguagem percorre // (7) *todas* as expressões éticas e religiosas. Todas estas expressões *parecem*, prima facie, ser simplesmente *símiles*. Assim, parece que, quando usamos a palavra *certo*⁹⁵ num sentido ético,

⁹⁵ Cf. *supra*, nota 77.

although, what we mean, is not right in its trivial sense, it's something similar, and when we say "This⁹⁶ is a good fellow," although the word good here doesn't mean what it means in the sentence "This⁹⁷ is a good football player" there seems to be some similarity. And when we say "This⁹⁸ man's life was valuable" we don't mean it in the same sense in which we would speak of some valuable jewellery but there seems to be some sort of analogy. Now all religious terms seem in this sense to be used as similes or allegorically. For when we speak of God and that he sees everything and when we kneel and pray to him all our terms and actions seem to be parts of a great and elaborate allegory which represents him as a human being of great power whose grace we try to win, etc.,⁹⁹ etc. But this allegory also describes the experience[s] which I// [9]

⁹⁶ Var. *TS 207*, p. 7: "this is a good fellow..."

⁹⁷ Var. *TS 207*, p. 7: "this is a good football player..."

⁹⁸ Var. *TS 207*, p. 7: "this man's life was valuable..."

⁹⁹ R. Rhees acrescentou as vírgulas a seguir aos termos "win" e "etc".

embora aquilo que queremos dizer não seja “certo” no seu sentido trivial, é algo semelhante; e, quando dizemos “esta é uma boa pessoa”,¹⁰⁰ embora a palavra “boa” não signifique aqui aquilo que significa na frase “este é um bom jogador de futebol”, parece haver alguma semelhança. E quando dizemos “a vida deste homem foi valiosa” não o queremos dizer no mesmo sentido em que falaríamos de algumas jóias valiosas – contudo, parece existir alguma espécie de analogia. Ora, todos os termos religiosos parecem, neste sentido, ser usados como símiles ou alegoricamente. Pois, quando falamos de Deus e do facto de ele ver todas as coisas, e quando nos ajoelhamos e lhe rezamos, todas as nossas palavras e acções parecem ser partes de uma grande e elaborada alegoria que o representa como um ser humano de grande poder cujas graças tentamos ganhar, etc., etc. Contudo, esta alegoria também descreve a[s] experiência[s]¹⁰¹ a que// [9]

¹⁰⁰ Ou “um bom tipo” – ou algo assim. Importa ter presente o uso idiomático de “*fellow*” e que o que está em causa não é uma valoração da pessoa em causa *como* “*companheiro*” – ou em relação a qualquer qualidade específica dessa ordem – mas sim “em geral”.

¹⁰¹ Falta um “s” – indicador do plural – que o sentido do texto reclama e que R. Rhees não corrigiu na fixação do texto. Basta ver que, logo a seguir, para fundamentar esta asserção, Wittgenstein passa em revista as várias experiências em causa (que são, na verdade, três). De facto, embora o manuscrito 139a apresente uma redacção diferente, a remissão para as três experiências é claríssima: *Now this simile also extends over the two experiences which I have described above in fact the first of them ‘wondering at the existence of the world[.]’ is I believe exactly what we are ref people were referring to when (...) A third experience which belongs to this realm is the experience of feeling guilty (...). WL, TC/CU, Wittgenstein’s Nachlass, 139a, fl. 15. Como o sentido não deixa margem para dúvidas, o desaparecimento do “s” no manuscrito 139b – e, depois, no TS 207 – terá resultado de um *lapsus calami* (que, por sua vez, veio a induzir um *lapsus digiti*).*

have just referred to. For, the first of them is, I believe, exactly what people were referring to when they said that God had created the world; and the experience of absolute safety has been described by saying that we feel safe in the hands of God. A third experience of the same kind is that of feeling guilty and again this was described by the phrase that God disapproves of our conduct. Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be the simile for *something*. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it. Now in our case as soon as we try to drop the simile and simply to state the facts which stand behind it, we find¹⁰² that there are no such facts. And so, what at first appeared to be a simile,¹⁰³ now seems to be mere nonsense. Now¹⁰⁴ the three experiences which I have mentioned to you (and I could have added others) seem to those who have experienced them, for instance to me, to have in some sense an intrinsic, absolute value. But when I say they are experiences, surely, they are facts; they have taken place then and there, lasted a certain// (8) definite time and consequently are describable. And so from what I have said some minutes ago I must admit it is nonsense to say that they have absolute value.¹⁰⁵ And I will make my point still more acute by saying “It¹⁰⁶ is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value.”¹⁰⁷ Now there is a way in which I would be tempted to meet this paradox. Let me first consider, again, our first experience of

¹⁰² R. Rhees eliminou aqui uma vírgula.

¹⁰³ Var. *TS 207*, p. 8: “...to be a a simile, now seems...”

¹⁰⁴ Var. *TS 207*, p. 8: Wittgenstein inicia aqui um parágrafo, que Rhees não respeitou. Além disso, Rhees eliminou também um travessão no início deste novo parágrafo.

¹⁰⁵ Aqui, tanto o MS 139a (ff. 16s.) quanto o MS 139b (f.15) incluem um enunciado que, neste último, tem a seguinte forma: “And here I have arrived at/ the main point of this paper: it is/ the paradox that an experience,/ a fact should seem to have absolute/ value.” É possível que a falta deste enunciado no TS 207 se deva apenas a um lapso na transcrição do MS 139b. Cf. *supra*, nota 27 e *infra*, nota 220.

¹⁰⁶ Var. *TS 207*, p. 9: “it is the paradox that an experience...”

¹⁰⁷ A segunda aspa não existe no TS 207.

acabei de fazer referência. Pois a primeira experiência é, creio, exactamente aquela a que as pessoas se estavam a referir quando disseram que Deus tinha criado o mundo; e a experiência de segurança absoluta tem sido descrita dizendo-se que nos sentimos seguros nas mãos de Deus. Uma terceira experiência da mesma espécie é a do sentimento de culpa e também isto foi descrito pela frase [que afirma] que Deus desaprova a nossa conduta. Assim, na linguagem ética e religiosa parecemos estar constantemente a usar símiles. Mas um símile tem de ser o símile de *alguma coisa*. E, se posso descrever um facto por meio de um símile, também tenho de ser capaz de deixar cair o símile e descrever os factos sem ele. Ora, no nosso caso, logo que tentamos deixar cair o símile e exprimir simplesmente os factos que estão atrás dele, descobrimos que não há tais factos. E, assim, o que à primeira vista aparentava ser um símile, parece agora ser apenas sem sentido. Ora, para aqueles que as experimentaram, por exemplo para mim, as três experiências que vos mencionei (e podia ter acrescentado outras) parecem ter, em certo sentido, um valor intrínseco, absoluto. Contudo, quando digo que elas são experiências, seguramente são factos; tiveram lugar num aqui e agora, duraram um certo// (8) tempo definido e, conseqüentemente, são descritíveis. E, assim, em resultado do que disse alguns minutos atrás, tenho de admitir que é sem sentido dizer que possuem valor absoluto.¹⁰⁸ E vou tornar o que estou a tentar mostrar ainda mais incisivo dizendo: “é um paradoxo que uma experiência, um facto, pareça ter valor sobrenatural.” Ora, há um modo pelo qual eu estaria tentado a fazer frente a este paradoxo. Primeiro, deixai-me considerar, de novo, a nossa primeira experiência de

¹⁰⁸ Cf. *supra*, nota 105. A tradução do enunciado do MS 139 que não figura no TS 207 é a seguinte: “E aqui cheguei ao/ ponto mais importante desta comunicação: é/ um paradoxo que uma experiência,/ um facto parecesse [ter] tivesse valor/ absoluto”.

wondering at the existence of the world and let me describe it in a slightly different way; we¹⁰⁹ all know what in ordinary life would be called a miracle. It obviously is simply an event the like of which we have never yet seen.¹¹⁰ Now suppose such an event happened. Take the case that one of you suddenly grew a lion's¹¹¹ head and began to roar. Certainly that would be as extraordinary a thing as I can imagine.¹¹² Now whenever we should have recovered from our surprise, what I would suggest would be to fetch a doctor and have the case scientifically investigated and if it were not for hurting him I would have him vivisected. And where would the miracle have got to? For it is clear that when we look at it in this way everything miraculous has disappeared; unless what we mean by this term is merely that a fact has not yet been explained by// [10]

¹⁰⁹ Var. *TS 207*, p. 9: "We all know what..."

¹¹⁰ Var. *TS 207*, p. 9: "...which we ~~never have seen~~ yet³ never² have¹ seen". A numeração em potência das palavras "yet³ never² have¹ seen" indica o seu correcto lugar na frase, respeitado por Rhees.

¹¹¹ Var. *TS 207*, p. 9: "...grew a lions head and began..."

¹¹² Por erro tipográfico, na edição de *The Philosophical Review* aparece "imagine", em vez de "imagine".

espanto com a existência do mundo e deixai-me descrevê-la de um modo ligeiramente diferente; todos nós sabemos o que na vida vulgar seria chamado um milagre. Como é óbvio, é simplesmente um acontecimento como nunca antes tínhamos visto. Agora, imaginai que um tal acontecimento tinha lugar. Tomai o caso que a um de vós crescia de repente uma cabeça de leão e [que essa pessoa] começava a rugir.¹¹³ Seria certamente a coisa mais extraordinária que consigo imaginar. Ora, quando nos tivéssemos recomposto da nossa surpresa, o que eu sugeriria seria mandar vir um médico e fazer que o caso fosse investigado cientificamente – e, se não fosse pelo sofrimento da pessoa, faria que fosse sujeita a vivissecção. E onde é que teria ido parar o milagre? Pois é claro que, quando olhamos para a coisa deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu; a menos que aquilo que queremos dizer com esta palavra seja apenas que um facto ainda não foi explicado pela// [10]

¹¹³ No original, o sujeito da segunda oração coordenada é o mesmo que o da primeira, pois o verbo “*to grow*” é usado transitivamente. Acontece que em português o verbo “crescer” não tem uso transitivo, pelo que foi preciso modificar a sintaxe em relação ao original (convertendo o sujeito em complemento indirecto e o complemento directo do original em sujeito). Daí a necessidade de introduzir um sujeito na tradução da segunda oração coordenada.

science which again means that we have hitherto failed to group this fact with others in a scientific system. This shows that it is absurd to say “Science¹¹⁴ has proved that there are no miracles.” The truth is that the scientific way of looking at a fact is not the way to look at it as a miracle. For imagine whatever fact you may, it is not in itself miraculous in the absolute sense of that term. For we see now that we have been using the word “miracle” in a relative and an absolute sense. And I will now describe the experience of wondering at the existence of the world by saying: it is the experience of seeing the world as a miracle. Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition *in* language, is the existence of the language itself. But what then does it mean // (9) to be aware of this miracle at some times and not at other times?¹¹⁵ For all I have said by shifting the expression of the miraculous from an expression *by means of* language to the expression *by the existence* of language, all I have said is again that we cannot express what we want to express and that all we *say* about the absolute miraculous remains nonsense. Now¹¹⁶ the answer to all this will seem perfectly clear to many of you. You will say: Well, if certain experiences constantly tempt us to attribute a quality to them which we call absolute or ethical value and importance, this simply shows that by these words we *don't* mean nonsense, that after all what we mean by saying that an experience has absolute value *is just a fact like other facts* and that

¹¹⁴ Var. *TS 207*, p. 9: “...*science* has proved that there...”

¹¹⁵ O ponto de interrogação foi acrescentado a lápis, sobre um ponto final dactilografado.

¹¹⁶ Rush Rhees eliminou um travessão antes de “*Now*”.

ciência, o que, por sua vez, significa que, até aqui, não conseguimos conjugar este facto com outros num sistema científico. Isto mostra que é absurdo dizer “A ciência provou que não há milagres.”

A verdade é que o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre. Pois, qualquer que seja o facto que imagineis, ele não é em si mesmo milagroso no sentido absoluto do termo.

Pois vemos agora que temos estado a usar a palavra “milagre” num sentido relativo e num sentido absoluto. E agora vou descrever a experiência de espanto com a existência do mundo dizendo:

é a experiência de ver o mundo como um milagre. Ora, estou tentado a dizer que a expressão certa na linguagem para o milagre da existência do mundo, embora não seja alguma proposição *na* linguagem, é a existência da própria linguagem. Mas, então, que significa // (9) ter-se consciência deste milagre umas vezes e outras não? Pois tudo o que disse, ao transferir a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da* linguagem para a expressão *pela existência da* linguagem, tudo o que disse é novamente que não podemos exprimir o que queremos exprimir – e que tudo o que *dizemos* acerca do milagroso absoluto continua a ser sem sentido. Ora, a resposta a tudo isto parecerá perfeitamente clara a muitos de vós. Direis:

Bem, se certas experiências constantemente nos induzem¹¹⁷ a atribuir-lhes uma qualidade a que chamamos importância e valor absolutos ou éticos, isto mostra simplesmente que, com essas palavras, nós *não* queremos dizer [algo] sem sentido – que, no fim de contas, o que queremos dizer quando dizemos que uma experiência tem valor absoluto *é apenas um facto como outros factos* e o que

¹¹⁷ No original, o termo usado é “*tempt*” e transmite a ideia de tentação (ficar tentado a, etc.) que ocorre várias vezes no curso da LE.

all it comes to is that we have not yet succeeded in finding the correct logical analysis of what we mean by our ethical and religious expressions. Now¹¹⁸ when this is urged against me I at once see clearly, as it were in a flash of light, not only that no description that I can think of would do to describe what I mean by absolute value, but that I would reject every significant description that anybody could possibly suggest, *ab initio*, on the ground of its significance. That is to say: I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just *to go beyond* the world and that is to say beyond significant language. My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried// [11]

¹¹⁸ Passou-se o mesmo que o referido na nota anterior.

acaba por suceder é apenas que ainda não conseguimos encontrar a análise lógica correcta daquilo que queremos dizer com as nossas expressões éticas e religiosas. Ora, quando isto é invocado contra mim, vejo imediatamente, de forma clara, como que num lampejo, não só que nenhuma descrição que sou capaz de pensar serviria para descrever o que quero dizer com valor absoluto, mas também que rejeitaria, *ab initio*, por causa da sua significação, qualquer descrição significativa que alguém pudesse alguma vez sugerir como possível. Quer dizer: vejo agora que estas expressões sem sentido não eram sem sentido por eu ainda não ter encontrado as expressões correctas, mas que o seu serem-sem-sentido era a sua própria essência. Pois tudo o que quis fazer com elas foi justamente *ir para além* do mundo – e isto quer dizer: para além da linguagem significativa. Toda a minha tendência e, creio, a tendência de todos os homens que alguma vez tentaram// [11]

to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless. Ethics¹¹⁹ so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it. // (10) // [12]

¹¹⁹ Rush Rhees eliminou um travessão antes do termo *Ethics*.

escrever ou falar de Ética ou Religião foi correr contra os limites da linguagem. Este correr contra as paredes da nossa jaula é perfeitamente, absolutamente desesperado. A Ética, enquanto brota do desejo de dizer alguma coisa sobre o significado último da vida, o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser ciência. O que ela diz não acrescenta nada ao nosso conhecimento em nenhum sentido. Todavia, é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu, por mim, não posso deixar de respeitar profundamente e por nada deste mundo a ridicularizaria.// (10) // [12]

EXCERTOS DAS CONVERSAS COM FRIEDRICH WAISMANN
E MORITZ SCHLICK RELATIVAS À LE¹²⁰

ELEMENTARSÄTZE¹²¹

(...)

Schlick: Läßt sich nichts auf die Frage antworten: Woher weiß ich, daß die und die Regeln der Syntax gelten? Woher weiß ich, // daß an einer Stelle nicht rot und blau zugleich sein kann? Liegt hier nicht doch eine Art empirischer Erkenntnis vor?

Wittgenstein: Ja und nein. Es kommt ganz darauf an, was man unter empirisch versteht. Versteht man unter empirischer Erkenntnis eine solche, die durch einen Satz ausgedrückt werden kann, dann ist es keine empirische Erkenntnis. Versteht man unter Empirie etwas anderes, dann ist auch die Syntax empirisch. Ich habe in meinem Traktat einmal gesagt: Die Logik ist vor dem Wie, aber nicht vor dem Was. Die Logik hängt davon ab, daß etwas existiert (im Sinne von: etwas vorhanden sein), daß es Tatsachen gibt. Sie ist unabhängig davon, wie die Tatsachen beschaffen sind, von dem Sosein. Daß es Tatsachen gibt, das ist durch keinen Satz beschreibbar. Wenn Sie wollen, würde ich genau so gut sagen: Die Logik ist empirisch – wenn Sie *das* Empirie nennen.

[Wenn wir sagen: etwas ist empirisch, so meinen wir damit: wir können es uns auch anders denken. (In diesem Sinne ist jeder sinnvolle Satz zufällig.) In diesem Sinne ist das Dasein der Welt nicht empirisch; denn wir können es uns nicht anders denken. Wir können uns nicht eine Welt denken, die einmal ist und einmal nicht ist. Bemerkung nach dem Vortrag Wittgensteins über Ethik; ungefähr.¹²²]¹²³

¹²⁰ Cf. *supra* notas 4 e 23.

¹²¹ Da longa secção encimada por este tıtulo (pp. 73-81) so se transcreve aqui a parte mais directamente relacionada com a LE.

¹²² [no original, nota 27]: LE, S.9. Dieser Hinweis zeigt, dass die Vorlesung vor Januar 1930 geschrieben wurde. Herr R. Rhees sagt, dass sie zwischen Sept. 1929 und Dez. 1930 gehalten worden sei.

¹²³ *WWK*, I, vol. 3, p. 77 (2.1.1930).

PROPOSIÇÕES ELEMENTARES

(...)

Schlick: Será que não há nada que se possa responder à pergunta: de onde vem que eu saiba que estas e aquelas regras da sintaxe são válidas? De onde vem que eu saiba //que num lugar não podem estar ao mesmo tempo vermelho e azul? Não se está aqui, afinal, perante qualquer coisa como um conhecimento empírico?

Wittgenstein: Sim e não. Tudo depende do que se entende por empírico. Se por conhecimento empírico se entende um conhecimento que pode ser expresso por uma proposição, então não se trata de um conhecimento empírico. Se por conhecimento empírico se entende outra coisa, então também a sintaxe é empírica. No meu Tractatus eu disse: a lógica antecede o “como” mas não antecede o “quê”. A lógica depende de existir algo (no sentido de: estar aí algo), de haver factos. É independente da forma como os factos são, do ser-assim. Haver factos – isso não pode ser descrito por nenhuma proposição. Se quiser, eu poderia igualmente dizer: a lógica é empírica – se a isto chama empiria.

[Quando dizemos: algo é empírico, queremos com isso dizer: também o podemos conceber de outro modo (neste sentido toda e qualquer proposição com sentido é contingente). Neste sentido, a existência do mundo não é empírica; pois não somos capazes de a conceber de outro modo. Não somos capazes de conceber um mundo que ora é ora não é. Observação segundo a conferência de Wittgenstein sobre a ética; mais ou menos.¹²⁴]¹²⁵

¹²⁴ *LE*, p. 9. Esta referência mostra que a conferência foi escrita antes de Janeiro de 1930. O Senhor R. Rhees diz que foi proferida entre Setembro de 1929 e Dezembro de 1930.

¹²⁵ São várias as observações que há a fazer a respeito da tradução deste passo. Em primeiro lugar traduziu-se “wie die Tatsachen beschaffen sind“ com alguma componente de perífrase: “a forma como os factos são”. Mais ao pé da letra, a expressão original diz qualquer coisa como “qual é a “condição” ou a “natureza” (qual é a constituição, a composição, qual a “qualidade” – também se poderia dizer: quais são as propriedades dos factos). Trata-se de

Die Ausdrücke in der Ethik haben eine doppelte Bedeutung: eine psychologische, von der man sprechen kann, und eine nichtpsychologische: “guter Tennisspieler”, “gut”. In verschiedenen Ausdrücken deuten wir immer dasselbe an.

Erstaunen über die Tatsache der Welt. Jeder Versuch, es auszudrücken, führt zu Unsinn.

Der Mensch hat die Tendenz, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Dieses Anrennen deutet auf die Ethik hin. Alles, was ich beschreibe, ist in der Welt. In der vollständigen Weltbeschreibung kommt niemals ein Satz der Ethik vor, auch wenn ich einen Mörder beschreibe. Das Ethische ist kein Sachverhalt.¹²⁶

qualquer coisa como o ser *tal* ou *tal* (os factos serem *tais* ou *tais*) – aquilo que Wittgenstein logo a seguir exprime pela noção de “Sosein” (ser-assim). Também se poderia falar de “os-factos-serem-assim” por oposição ao próprio “haver-factos”, enquanto *tal*. Em segundo lugar, a expressão “wir können es uns auch anders denken”, que traduzimos por “também o podemos conceber de outro modo” poderia igualmente ser vertida por formulações como “também o podemos *imaginar* – ou *pensar* – de outro modo”. Importa ter presente que, quando Wittgenstein aqui fala da possibilidade de *conceber* (*pensar, imaginar*) *de outro modo*, está em causa tanto a possibilidade de termos uma concepção alternativa (a circunstância de sermos capazes de ver a coisa de outro modo) quanto o facto de a própria “coisa” em causa consentir uma alternativa que podemos pensar (ou seja, o facto de a própria “coisa” se prestar a “ceder o seu lugar” a algo de *outro, alternativo*, igualmente admissível e igualmente susceptível de ser concebido ou imaginado). Em terceiro lugar, o termo “zufällig”, que se traduziu por “contingente”, também poderia ser vertido por “fortuito” ou “aleatório”: o que está em causa é o facto de não se tratar de nada de *necessário* (que pura e simplesmente não admite alternativa).

Finalmente, a proposição do *Tractatus* citada por Wittgenstein é a 5.552:

Die “Erfahrung, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, daß etwas so und so verhält, sondern, daß etwas ist: aber das ist eben keine Erfahrung.

Die Logik ist vor jeder Erfahrung – daß etwas so ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.

(“A experiência de que precisamos para compreender a Lógica, não é a experiência de que algo se passa deste e daquele modo, mas sim a de que algo *é*: mas isto justamente *não* é uma experiência.

A Lógica *antecede* qualquer experiência. Ela antecede o “como” mas não o “quê”.)

No que toca à tradução da proposição 5.552, observe-se que, onde vertemos “(...) mas sim a de que algo *é*: (...)”, também poderíamos ter traduzido: “(...) mas sim a de que *há* algo: (...)”. Esta formulação (que torna mais nítido, na tradução portuguesa, o valor *existencial* – e não *predicativo* – do verbo “sein”) pode ajudar a entender melhor o contraste em causa.

¹²⁶ WWK, vol. 3, pp. 92-93 (5.1.1930).

CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA

Em ética, as expressões têm um sentido duplo: um [sentido] psicológico, do qual se pode falar e um [sentido] não-psicológico: “um bom jogador de ténis”, “bom”.

Indicamos sempre o mesmo em expressões diferentes.

Espanto¹²⁷ com o facto do mundo. Toda a tentativa de o exprimir conduz ao sem-sentido.

O ser humano tem a tendência para correr contra os limites da linguagem. Este correr-contra aponta para a ética. Tudo o que descrevo existe no mundo. Na descrição completa do mundo não ocorre nenhuma proposição de ética, mesmo se descrevo um assassino. O ético não é um estado-de-coisas.

¹²⁷ O original (*Erstaunen*) pode ser interpretado de duas maneiras: a) como um *simplex substantivo* (espanto, pasmo, etc.) – um substantivo de origem verbal mas que é usado sem acentuação dessa origem, ou então b) como *substantivação do infinitivo do verbo* “erstaunen”. Nesse sentido, também se poderia traduzir por “pasmar”, “espantar-se”, etc.

ZU HEIDEGGER

Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, dass etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort. Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an. Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich (als Anrennen gegen das Paradoxon) bezeichnet. Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die Ethik. Ich halte es für sicher wichtig, dass man all dem Geschwätz über Ethik – ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc. – ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sache nicht betrifft und nie betreffen kann. Es ist a priori gewiss: Was immer man für eine Definition zum Guten geben mag - es ist immer nur ein Missverständnis, das Eigentliche, was man in Wirklichkeit meint, entspreche sich im Ausdruck (Moore). Aber die Tendenz, das Anrennen, deutet auf etwas hin. Das hat schon, der heilige Augustin gewusst, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!¹²⁸

¹²⁸ WWK, vol. 3, pp. 68-69 (30.12.1929).

Consigno bem pensar que é que Heidegger quer dizer com “Ser” e “angústia”.¹²⁹ O ser humano tem a pulsão de ir contra as fronteiras da linguagem. Pense, por exemplo, no espanto com o facto de existir algo. O espanto não pode ser expresso na forma de uma pergunta e também não há nenhuma resposta. Tudo o que formos capazes de dizer só pode ser, a priori, sem sentido. E, todavia, nós vamos contra a fronteira da linguagem. Este ir-contra também Kierkegaard o viu e até o caracterizou de forma muito semelhante (como ir contra o paradoxo).¹³⁰ Este ir contra a fronteira da linguagem é a ética. Considero certamente importante que se ponha um fim a toda a conversa fiada sobre a ética – sobre se há conhecimento, se há valores, se o bem pode ser definido, etc. Na ética faz-se sempre a tentativa de dizer algo que não atinge – e nunca pode atingir – a essência da coisa. É a priori certo: qualquer que seja a definição que se dê do Bom, é sempre apenas um mal-entendido [– o mal-entendido] de que a própria coisa (das Eigentliche) que se tem em vista encontra correspondente na expressão (Moore). Mas a tendência, o ir-contra, aponta para algo. Isso já Santo Agostinho o sabia, ao dizer: “O quê, sua besta, não queres dizer nada sem sentido? Diz lá algo sem sentido, não faz mal!”¹³¹

¹²⁹ Põe-se o problema de saber até que ponto Wittgenstein conhecia directamente os textos de Heidegger – ou está apenas a reagir à vaga de influência de Heidegger (ou de “ecos” do seu pensamento) a que, uma vez que se estivesse em contacto com a cultura “alemã”, dificilmente se conseguiria escapar nos finais dos anos 20. No caso de aquilo que Wittgenstein diz a respeito de Heidegger resultar de uma leitura directa, o mais provável é que tenha em mente os §§ 40 e 68 b) de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), onde Heidegger se debruça mais detidamente sobre a questão da angústia. Mas, dado que se trata de uma entrada com data de 30.12.1929, também não há meio de excluir que Wittgenstein possa ter tido acesso à 1ª edição de *Was ist Metaphysik?* (HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn, 1929), onde os conceitos a que aqui faz expressa referência desempenham um papel protagonista.

¹³⁰ À semelhança do que sucede com o modo como Wittgenstein se pronuncia a respeito de Heidegger, também a referência a Kierkegaard chama a atenção pelo que pode ter de surpreendente em relação à imagem mais comumente associada ao nome do autor do *Tractatus*. Nas conversas com M. O'Connor Drury, Wittgenstein não hesita em referir-se a Kierkegaard como, “de longe, o mais profundo pensador do século XIX” (“by far, the most profound thinker of the last century”). Veja-se DRURY, M. O., *Conversations with Wittgenstein*, in: RHEES, R. (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Rowman and Littlefield, Totowa (NJ), 1981, p. 102. Nada disto interessa apenas no plano da curiosidade biográfica ou do “anedótico”, como se se tratasse de “preferências pessoais” de Wittgenstein, sem qualquer relação significativa com o seu pensamento. De facto, a principal razão

por que enunciados desta ordem têm interesse e são significativos é a relevância de que poderão revestir-se para a compreensão do próprio pensamento de Wittgenstein: como é que o *pensador* que Wittgenstein é pode considerar Kierkegaard (e, ainda por cima, “de longe”) “o mais profundo pensador” do século XIX? Ou seja: que é que há no *pensamento* de Wittgenstein que gera esta apreciação? Para se ter uma ideia do “poder” que a leitura de Kierkegaard tinha sobre Wittgenstein, veja-se, por exemplo, *DBT 1930-1937*, pp. 68, 75, 122, 136, 166, 176, 211, e 238s. Sobre os diversos aspectos da relação entre Wittgenstein e Kierkegaard, veja-se designadamente CAVELL, S. “Existentialism and Analytic Philosophy”, *Daedalus* 93 (1964), pp. 946-974, GALLAGHER, M. P., “Wittgenstein’s Admiration for Kierkegaard”, *The Month* 225 (1968), pp. 43-49, BELL, R. H., “Kierkegaard and Wittgenstein. Two Strategies for Understanding Theology”, *The Illif Review* 31 (1974), pp. 21-34, HUSTWIT, R. E., “Understanding a Suggestion of Professor Cavell’s: Kierkegaard’s Religious Stage as a Wittgensteinian ‘Form of life’”, *Philosophy Research Archives* 4 (1978), pp. 329-47, QUINN, W. S. III, *Kierkegaard and Wittgenstein: The ‘Religious’ as a ‘Form of Life’*, Diss. Duke University, 1976, BELL, R. H./HUSTWIT, R. E. (ed.), *Essays on Kierkegaard and Wittgenstein. On Understanding the Self*, College of Wooster, Wooster (Ohio), 1978, WIMMER, R., “Wittgensteins Wiederholung der Einsicht Kierkegaards in die Paradoxalität des Begriffs des Ethischen und des Religiösen”, in: GOMBOCZ, W. (ed.), *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium*, Kluwer, Wien, 1984, vol. II, pp. 187-189, MARINI, S., “La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 78 (1986), pp. 211-226, GOODMAN, R. B., “How a Thing is Said and Heard: Wittgenstein and Kierkegaard”, *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986), pp. 335-353, COOK, J. W., “Kierkegaard and Wittgenstein”, *Religious Studies* 23 (1987), pp. 199-219, CREEGAN, C. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality, and Philosophical Method*, Routledge, London, 1989, CLAIR, A., “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d’un discours éthique”, *Les cahiers de philosophie* 8/9 (1989), pp. 211-226 (=IDEM, *Éthique et humanisme. Essai sur la modernité*, Cerf, Paris, 1989, pp. 29-34), CONANT, J., “Must We Show What We Cannot Say?” in: FLEMING, R. /PAYNE, M. (ed.), *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1989, pp. 242-283, HANNAY, A., “Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein”, *History of European Ideas* 12 (1990), pp. 41-52 (=IDEM, *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*, London, Routledge, 2003, pp. 179-189), HADEN, N. K., *Suffering of Inwardness. An Analysis of Religious Belief and Existence in the Thought of Kierkegaard and Wittgenstein*, Diss. Univ. of Georgia, 1991, PHILLIPS, D. Z., “Authorship and Authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein”, in: FRENCH, P. A. (ed.), *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 177-192 (=PHILLIPS, D. Z., *Wittgenstein and Religion*, Macmillan, Basingstoke, 1993, pp. 200-219), ZIJLSTRA, O., “De wandelaar en de ober. Wittgenstein en Kierkegaard over esthetiek en ethiek/religie”, *Katern* 2 (1992), pp. 47-57, CONANT, J., “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, in: PUTNAM, H./COHEN, T./GUYER, P. (ed.), *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press, Cubbock (Texas), 1993, pp. 195-225, FERREIRA, M. J., “The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion”, *Religious Studies* 30 (1994), pp. 29-44, KUYPERS, E., “De wereld volgens Kierkegaard en Wittgenstein”, in IDEM (ed.), *De levende Kierkegaard*, Garant, Leuven/Apeldoorn, 1994, pp. 51-60, ROBERTS, R. C., “Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of ‘Virtue Ethics’”, in: MATUSTIK, M. J./WESTPHAL, M. (ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1995, pp. 142-166, CONANT, J., “Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for their Work as Authors”, in: TESSIN, T./von der RUHR, M. (ed.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin’s Press, N.Y., 1995, pp. 248-331, GLEBEMOELLER, J., “Notes on Wittgenstein’s Reading of Kierkegaard”, *Wittgenstein Studies* 2 (1997), EICHLER, U., “Kierkegaard und Wittgenstein – Über das Ethische”, *ibi*, FAHRENBACH, H., “Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung: Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existenziellen (ethischen und religiösen) Fragen”, *ibi*, CONANT, J., “Kierkeg-

aard's POSTSCRIPT and Wittgenstein's Tractatus: Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense," *ibi*, MALIK, H. C., *Receiving Søren Kierkegaard: the Early Impact and Transmission of His Thought*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1997, em especial pp. 380ss., RIGAL, E., "Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard," *Kairos* 10 (1997), Actes du Colloque Franco-danois, Retour de Kierkegaard/Retour à Kierkegaard, pp. 193-214, LIPPITT, J./HUTTO, D., "Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein", *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), pp. 263-286, MULHALL, S., *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford, 2001, HODGES, M., "Faith: Themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche", in: ARRINGTON, R./ADDIS, M. (ed.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, N.Y., 2001, pp. 66-84, ZIJLSTRA, O., "Kierkegaard and Wittgenstein on Word and Image, Ethics and Aesthetics", *Bijdragen* 62 (2001), pp. 414-433, JANIK, A., "Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World", in: CONWAY, D. (ed.), *Søren Kierkegaard* (Critical Assessments of Leading Philosophers), vol. IV, Routledge, London, 2002, pp. 123-147, MICHELETTI, M., "Wittgenstein, Kierkegaard e il 'problema di Lessing'", in: IRITANO, M./RASMUSSEN, I. L. (ed.), *Kierkegaard e la letteratura* (NotaBene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani 2), Città Nuova, Roma, 2002, pp. 143-154, BILETZKI, A., *(Over)Interpreting Wittgenstein*, Kluwer, Dordrecht, 2003, em especial pp. 139ss., NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein: "Hineintäuschen in das Wahre"*, de Gruyter, Berlin/N.Y., 2003, ZIJLSTRA, O., *Language, Image and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, Peter Lang, Bern, 2006, FREMSTEDAL, R., "Wittgenstein and Kierkegaard on the Ethico-Religious. A Contribution to the Interpretation of the Kierkegaardian Existential Philosophy in Wittgenstein's Denkbewegungen", *Ideas in History* 1 (2006), pp. 109-150, FREMSTEDAL, R., "Wittgenstein som religionsfilosof – og spesielt forholdet til Kierkegaard og kristendommen i Denkbewegungen", *Norsk filosofisk tidsskrift* 41 (2006), pp. 213-228, SCHÖNBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2007, PIAZZESI, C., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, ETS, Pisa, 2009, SCHÖNBAUMSFELD, G., "Objectively There is no Truth' – Wittgenstein and Kierkegaard on Religious Belief", in: ARNSWALD, U. (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitätsverlag, Karlsruhe, 2009, pp. 131-148, MILES, T., "Ludwig Wittgenstein: Kierkegaard's Influence on the Origin of Analytical Philosophy", in: STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy: I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11), Ashgate, Burlington, 2012, pp. 209-235, e RUDD, A., "Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition", in: LIPPITT, J./PATTISON, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 484-503.

¹³¹ Não é inteiramente seguro de que texto se trata. De facto, não se conseguiu identificar nenhuma passagem de Santo Agostinho que corresponda *ipsis verbis* à formulação usada por Wittgenstein nesta conversa. Aventou-se a hipótese de se tratar de um passo do cap. IV do livro I das *Confessiones* – de facto, é já essa a possibilidade sugerida, ainda que com dúvidas, por B. McGuinness, (*WWK*, vol. 3, p. 69, nota 20). O passo em causa é o seguinte (I, iv, 4): "(...) *et quid diximus, deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis cum de te dicit? et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*" A tradução portuguesa mais recente verte-o do seguinte modo: "E que dizemos nós, meu Deus, minha vida, minha doçura, ou que diz alguém, quando fala de ti? E ai daqueles que sobre ti se calam, porque são mudos mesmo que falem.". Veja-se ST.º AGOSTINHO, *Confissões*, ed. A. Espírito Santo *et al.*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p. 11. Abstraímos aqui dos problemas de interpretação da própria estrutura sintáctica de "*vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*" A este propósito, põem-se sobretudo duas ordens de problemas. A primeira diz respeito à compreensão do sentido de "quoniam" e à articulação entre as duas principais componentes deste enunciado ("*vae tacentibus de te*" e "*quoniam loquaces muti sunt.*"). E a questão é a seguinte: "quoniam loquaces muti sunt" exprime a

razão por que Agostinho diz “ai daqueles que se calam”, ou está especialmente em ligação com “tacent” e expressa a razão *por que os “tacentes” se calam* – calam-se “*quoniam loquaces muti sunt*”? Em última análise, só a interpretação do argumento permite decidir. A segunda ordem de problemas diz respeito à identificação de qual dos dois termos, “loquaces” e “muti”, desempenha as funções de *sujeito* e qual desempenha as funções de *predicativo do sujeito* na última oração. Do ponto de vista puramente gramatical, subsistem as duas possibilidades: Agostinho tanto pode estar a dizer que os “loquaces” são “muti” quanto o inverso. Também neste caso a solução depende da forma como se interpreta o argumento. Mas não é preciso discutir aqui estes problemas – até porque, como já se verá, estamos em condições de saber como Wittgenstein interpretava este passo das *Confessiones*.

Seja como for, à primeira vista, a hipótese de Wittgenstein, na conversa com Waismann, estar a referir-se a este passo parece pouco plausível. É verdade que as *Confessiones* foram, com toda a certeza, um dos escritos de Santo Agostinho lidos por Wittgenstein – e que este vai mesmo ao ponto de dizer que será “possivelmente o mais sério livro alguma vez escrito” (“possibly the most serious book ever written”). Veja-se DRURY, M. O., *Conversations with Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 105. Mas a verdade é que, se compararmos os dois textos, a citação feita por Wittgenstein na conversa com Waismann não parece encontrar grande correspondência literal no passo das *Confessiones*.

Sucede, entretanto, que isso não basta para resolver o problema. Pois há um outro elemento susceptível de reforçar a plausibilidade da hipótese de o passo referido por Wittgenstein na conversa com Drury ser efectivamente *Confessiones* I, iv, 4 – não numa citação *literal*, antes numa citação de memória (uma citação bastante livre, que expressa o entendimento que Wittgenstein tinha do passo em questão). Esse elemento adicional encontra-se no referido relato das conversas com Drury (*op. cit.*, 104). Wittgenstein refere precisamente esta passagem das *Confessiones* e indica o modo como a interpreta. Drury escreve o seguinte:

I had begun to attend Prof. Moore's lectures...At the commencement of his first lecture Moore had read out from the University Calendar the subjects that his professorship required him to lecture on, the last of these was "the philosophy of religion". Moore went on to say that he would be talking about all of the previous subjects except this last concerning which he had nothing to say. I told Wittgenstein that I thought a Professor of Philosophy had no right to keep silent concerning such an important subject. Wittgenstein immediately asked me if I had available a copy of St. Augustine's Confessions. I handed him my Loeb edition. He must have known his way about the book thoroughly for he found the passage he wanted in a few seconds.

Wittgenstein: You are saying something like St. Augustine says here. 'Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.' But this translation in your edition misses the point entirely, it reads: 'And woe to those who say nothing concerning thee seeing that those who say most are dumb'. It should be translated, 'And woe to those who say nothing concerning thee just because the chatterboxes talk a lot of nonsense'. "Loquaces is a term of contempt". I won't refuse to talk about God or religion.

(“Eu tinha começado a frequentar as Lições do Prof. Moore. No começo da sua primeira Lição, Moore tinha lido do Anuário da Universidade as matérias que o seu lugar de professor requeria que fossem versadas nas suas Lições, a última das quais era “filosofia da Religião”. Moore prosseguiu dizendo que falaria sobre todas as matérias anteriormente referidas, excepto a última, a respeito da qual não tinha nada a dizer. Eu disse a Wittgenstein que achava que um Professor de Filosofia não tinha o direito de manter silêncio sobre uma matéria de tal importância. Wittgenstein perguntou-me logo se eu tinha à mão um exemplar das *Confissões* de Santo Agostinho. Passei-lhe a minha edição da Loeb. Devia orientar-se muito bem dentro do livro, pois em poucos segundos encontrou a passagem que queria. [*]

Wittgenstein: Está a dizer qualquer coisa como aquilo que Santo Agostinho diz aqui. 'Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.' Mas esta tradução na sua edição deixa escapar por completo o que está em causa. Reza assim: 'E ai daqueles que nada dizem a respeito de ti, ao verem que aqueles que mais dizem ficam mudos'. Devia traduzir-se 'E ai daqueles que nada dizem a respeito de ti, só porque os tagarelas dizem muita coisa sem sentido'. "Loquaces" é um termo de desdém. Eu não me recusarei a falar sobre Deus ou sobre religião").

[*Tudo indica que a edição em causa será a seguinte: SAINT AUGUSTINE, *Confessions*, with an English Translation by William Watts (Loeb Classical Library, 26-27), William Heinemann/The Macmillan Co., London/New York, 1912 (ou, de todo o modo, uma reedição desta publicação). A versão inglesa apresentada nestes dois volumes da Loeb tem por base a tradução de William Watts, com intervenções de William H. D. Rouse. A tradução de Watts foi originalmente publicada em 1631: *Saint Augustines Confessions Translated and with Some Marginall notes Illustrated. Wherein, Diuers Antiquities are Explayned; and the Marginall Notes of a Former Popish Translation, Answered*, by William Watts, Rector of St. Albanes, Woodstreete, Printed by Iohn Norton, London, 1631.]

Para se perceber o significado das palavras de Santo Agostinho e o relevo de que podem revestir-se aos olhos de Wittgenstein, importa ter presente, antes do mais, o contexto do passo em causa. Tal como também, por exemplo, no *De doctrina christiana*, I, 6, a questão suscitada por Santo Agostinho é a de saber se faz sentido dizer o que quer que seja a respeito daquilo para que remete o conceito de "Deus". Pois, se na verdade se trata de algo indizível, o que quer que seja que se diga a seu respeito fica como que "falsificado" por isso mesmo: *desviado* do que pretende alcançar e tornado inteiramente *vão* ou *sem-sentido*. Ora, isto põe-nos na pista de várias coisas. Em primeiro lugar, permite perceber a relevância de que este passo das *Confessiones* podia revestir-se aos olhos de Wittgenstein. Por um lado, percebe-se a pertinência da passagem em relação à questão especificamente suscitada por Drury. Mas, por outro lado, também se percebe a sua relevância em geral: no que diz respeito ao problema de saber se, afinal, faz ou não faz sentido (ou, para recorrer à formulação de Wittgenstein na conversa com Waismann: se faz ou não faz "mal") proferir enunciados *sem sentido*, que procuram dizer aquilo que não pode ser dito. Em segundo lugar, o relato de Drury mostra o "laço" que parece ter-se estabelecido entre Wittgenstein e esta passagem do livro I das *Confessiones*. Pois chama a atenção a forma como Wittgenstein imediatamente recorre às palavras de Agostinho para exprimir o que pretende dizer – e essas palavras parecem ser, aos seus olhos, particularmente adequadas para exprimir as suas próprias concepções sobre a atitude a tomar em relação à alternativa entre dizer ou não dizer o que não pode ser dito (ou só pode ser dito como sem-sentido). Em terceiro lugar, o diálogo com Drury também mostra que Wittgenstein tinha desenvolvido uma interpretação sua deste passo das *Confessiones* – e, na verdade, uma interpretação que a) o entende à luz dos problemas com que o próprio Wittgenstein se debate e b) o integra no quadro desses problemas e o traduz na linguagem do autor do *Tractatus*. Finalmente, também chama a atenção a circunstância seguinte: se considerarmos, por um lado, como Wittgenstein, na conversa com Drury, lê a passagem de *Confessiones* I, iv, 4 e, por outro lado, que perspectiva atribui a Santo Agostinho na conversa com Waismann, verificamos que, independentemente de pormenores de formulação, aquilo para que nos dois casos se aponta é, no fundamental, o mesmo.

Assim, o relato de Drury reforça a plausibilidade da hipótese acima referida – e já parece menos inverosímil que, na conversa com Waismann, Wittgenstein esteja efectivamente a referir-se a *Confessiones*, I, iv, 4. Tratar-se-á então de uma *paráfrase*, de uma *citação livre* – e a tónica tem de ser posta neste adjectivo, pois o que mais salta à vista, quando comparamos as palavras atribuídas a Santo Agostinho na conversa com Waismann e o próprio

texto do livro I das *Confessiones*, é justamente o que Wittgenstein põe de seu na alegada “citação”. Na verdade, uma grande parte da “citação” (incluindo a invectiva, que poderia muito bem ser de Agostinho – mas, nesse caso, não é) acaba por se revelar *da lavra do próprio Wittgenstein*. Mas, se virmos bem, também não há nada de extraordinário em que seja assim. De facto, trata-se de um fenómeno muito frequente em citações de memória – e de tal modo que, muitas vezes, a margem de transformação do texto citado não tem nada que ver com falta de proximidade a ele: não raro é a própria *proximidade* (a forma como um enunciado de outrem *exerce funções no pensamento próprio*) que torna a relação com o passo em causa uma relação independente da sua “letra” e dominada precisamente pelo “espírito” da interpretação que dele se faz.

De todo o modo, como o que aqui está em causa é o pensamento de Wittgenstein e não o de Agostinho, se o passo em causa na conversa com Waismann é, efectivamente, *Confessiones* I, iv, 4, interessa tanto o original livremente citado (ou parafraseado) quanto as transformações a que é sujeito quando Wittgenstein o cita livremente.

Sobre o passo em causa na citação de Santo Agostinho, veja-se, por exemplo, MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, p. 282, BARRETT, C., “The Logic of Mysticism”, in: WARNER, M. (ed.), *Religion and Philosophy* (Royal Institute of Philosophy Supplement 31), Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 61-69, em especial p. 63, FRIEDLÄNDER, E., *Signs of Sense*. Reading Wittgenstein’s *Tractatus*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001 pp. 149s., PERISSINOTTO, L., “Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio”, in: ALICI, L./PICCOLOMINI, R./PIERETTI, A. (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. III, Verità e linguaggio, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 21-44, ZIJLSTRA, O., *Language, Image and Silence*. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics, Lang, Bern, 2006, pp. 64s., e CAHILL, K. M., *The Fate of Wonder*. Wittgenstein’s Critique of Metaphysics and Modernity, Columbia University Press, N. Y., 2011, pp. 64s.

Mas, independentemente da relação com Agostinho e do problema de saber qual o passo da sua obra a que Wittgenstein se refere, o ponto decisivo tem que ver com a tomada de posição de Wittgenstein sobre o problema do sem-sentido. Ou, mais precisamente, o ponto decisivo tem que ver com uma tomada de posição relativamente ao *interdito que proíbe enunciados desprovidos de sentido* – o interdito da proposição 7 do *Tractatus*. E o que se encontra aqui é, com toda a nitidez, Wittgenstein a preconizar a *transgressão* ou *violação* desse interdito. Não é este o único passo do *corpus* wittgensteiniano em que encontramos uma tomada de posição desta ordem. Veja-se também, por exemplo, VB (1947), vol. 8, p. 530 – um passo que, segundo PICHLER, A., *Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen: Liste der Manuskriptquellen*. Ludwig Wittgenstein, Culture and Value: A List of Source Manuscripts, Wittgensteinarkivet ved Universitetet i Bergen, Bergen, 1991, p. 33, corresponde a uma entrada de 5.3.1947:

Scheue Dich ja nicht davor, Unsinn zu reden! Nur mußt Du auf Deinen Unsinn lauschen.

(“Sobretudo, não receies dizer [coisas] sem-sentido! Tens é de atender bem ao teu sem-sentido”)

O problema fundamental em que tudo isto depõe é, então, o de saber como é que “não faz mal” (e em que sentido se pode dizer que “não faz mal”) dizer coisas sem-sentido (dizer aquilo que não pode ser dito). Ou seja, que é que pode alguma vez “legitimar” o sem-sentido (a “malformação” a que corresponde: o que há de intrinsecamente *vão* nele) – e por que é que aqueles que se calam para o evitar são, como Wittgenstein sugere, “bestas”? Significa isto, então, qualquer coisa como uma “carta de indemnidade” para o sem-sentido (para todo o sem-sentido) – uma “carta de indemnidade” passada pelo próprio autor do *Tractatus*? Ou quer isto dizer que haverá *sem-sentido e sem-sentido* – um a evitar e outro não? Mas, nesse caso, em que diferem – que é que resgata o sem-sentido de uma determinada ordem mas não o da outra? De que modalidade de sem-sentido se está a falar, por que é que

essa modalidade de sem-sentido “não faz mal” (e em que medida não “faz mal” – ou até “fará bem”)? E por que é que tentar evitá-la – calar-se para não cair nela – é “de besta”? Finalmente, que é que está em causa quando Wittgenstein, nas VB, fala de “prestar bem atenção” (*lauschen*) ao sem-sentido que se diz – como é que se cumpre tal preceito e que é que pode resultar do seu cumprimento: como é que esse “prestar atenção” muda o que quer que seja no quadro de problemas com que Wittgenstein se debate ao interrogar-se sobre sentido e sem-sentido? Tudo questões que se levantam a partir deste passo da conversa com Waismann – questões que se cruzam com as perspectivas que encontramos desenhadas na LE, e de tal modo que são também questões *para a LE* ou *a respeito da LE*.

(Página deixada propositadamente em branco)

POSFÁCIO

Wittgenstein sempre manifestou relutância em falar ou escrever sobre questões éticas. Mas nos seus textos essa relutância não se acha reflectida sempre da mesma maneira. Sucede, antes, que apresenta matizes diferentes. Por um lado, não são muitos os textos de Wittgenstein que tratam expressamente deste tema. Por outro lado, na sua maior parte, os passos em que se faz alguma referência ao ético ou à ética são esparsos, breves – quase com o carácter de observações feitas de passagem (e de forma, além do mais, bastante sibilina). Mas também esta regra conhece excepção.

A LE constitui justamente um momento privilegiado de exposição do pensamento de Wittgenstein sobre ética. Pois neste escrito está em causa, declaradamente, a questão da ética – e é assim do princípio ao fim, numa focagem continuada, insistente, detida. Além disso, também no que diz respeito à *forma* a LE faz sentir um marcado contraste com os outros textos (em especial os textos anteriores). Mesmo um contacto superficial descobre logo aspectos novos, completamente ausentes ou só muito dificilmente perceptíveis nos apontamentos esporádicos dos Diários ou nos aforismos sibilinos do Tlp. Não estamos perante um texto composto por frases curtas e desconcertantes, com remissões tácitas e aquele tom dogmático, cortante, tão característico do Tlp. Em certo sentido, a LE inaugura uma viragem estilística bastante significativa na prosa filosófica de Wittgenstein (de que os BB e BrB são os verdadeiros herdeiros). O tom coloquial, quase em forma de debate, parece convir mais a uma conferência pública. Mas, na verdade, foi este o método utilizado em grande parte dos escritos posteriores a 1929. Por isso, pode-se dizer que a forma de exposição da LE ensaia uma metodologia nova, onde abundam os exemplos e as perguntas, directas ou indirectas – sinais evi-

dentos da presença de um interlocutor nem sempre visível. A tudo isto acresce ainda um outro aspecto não menos significativo: o facto de a LE privilegiar enunciados postos na primeira pessoa do singular e conter, em momentos decisivos, referências ao seu próprio autor, Wittgenstein – à sua vida, à forma como a conduz. Por outras palavras, no centro da LE há um “eu”: um “eu” que se apresenta posto em confronto com aquilo que a conferência enuncia, um “eu” chamado a tomar posição a seu respeito e que, ao mesmo tempo, também interpela o “eu” do ouvinte ou do leitor e o chama a pôr-se em confronto com os enunciados da LE e a tomar posição a seu respeito.

Ao olhar retrospectivamente para a LE, Wittgenstein sublinha este aspecto:

*No final da minha conferência sobre ética falei na primeira pessoa: creio que isto é algo absolutamente essencial. Aqui já nada mais se pode constatar; só posso avançar enquanto personalidade e falar na primeira pessoa.*¹³²

A LE (e, em particular, o seu *final*, que Wittgenstein assim põe nitidamente em destaque) tem, portanto, a pretensão de reflectir, tão nitidamente quanto possível, “a posição de Wittgenstein”. E isto de tal modo que, como o passo citado assinala, a “posição de Wittgenstein” não é só – nem é principalmente – aquela que tem que ver com aquilo que se *encontra* (com aquilo que se pode “constatar”: com aquilo que as análises de Wittgenstein encontram ou “constatam”) e com os enunciados em que isso se exprime. Não: como o próprio autor da LE faz questão de assinalar, a “posição de Wittgenstein” é também – e é principalmente – algo que “entra em cena” para lá de qualquer constatação, num terreno onde já não é possível “constatar” nada, onde cessou a possibilidade de mera

¹³² WWK, IV (Wert), vol. 3, p. 117 (17.12.1930): *Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen.* Veja-se também: *DBT 1930-1937*, entrada de 6.5.1931, p. 43. Quanto à tradução deste passo, é de assinalar que se recorreu a um galicismo (“constatar”) para verter o correspondente galicismo do original (“*konstatieren*”). Sobre o sentido que este termo tem no contexto de uma referência à LE, veja-se *infra*, nota 164.

“constatação” e onde o que está em causa é uma outra coisa: uma *tomada de posição*. E o leitor, ao olhar para o “espelho” do texto, encontrará a sua própria imagem – quer dizer, a imagem da sua própria *tomada de posição* ou da sua ausência de tomada de posição¹³³ – reflectida neste espelho.¹³⁴ Só assim, como texto especular, a LE pode valer para cada um.

Insistimos neste ponto, que é decisivo. Como Wittgenstein faz questão de sublinhar, para além do mais (quer dizer, para lá de tudo quanto é ou pretende ser do foro da “constatação”) a LE também inclui como que uma decisiva componente “pessoal” – em especial, no final da conferência. Essa componente “pessoal” da LE ganhará “validade” (não terá apenas o carácter de um depoimento estritamente pessoal do seu autor) se (e somente se) o leitor se deixar interpelar pelas palavras de Wittgenstein – quer dizer, se as perceber como palavras que lhe *dizem respeito* e se elas chegarem a representar para si um *repto*, de tal modo que *ele próprio tome posição* relativamente às questões que estão em causa na conferência.

Já veremos o que isso pode querer dizer. Agora importa tentar “ganhar o fio à meada” e perceber a linha do desenvolvimento da LE.

*

No princípio da conferência,¹³⁵ Wittgenstein chama a atenção para várias dificuldades que se lhe põem e que devem ser focadas, pois o próprio facto de se estar prevenido a seu respeito pode contribuir ou para as ultrapassar ou, de todo o modo, para minorar o seu efeito.

¹³³ Que é também uma forma de tomada de posição.

¹³⁴ Também aqui acontece o que vem referido por Lichtenberg, quando – com bastante crueza – chama a atenção para o que certos textos têm de *perigoso*, pois revelam, em relação ao nosso olhar, o que os espelhos nos permitem ver da nossa compleição física. Diz Lichtenberg: *Solche Werke sind Spiegel; wenn ein Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehn*. (“Obras destas são espelhos; quando um macaco se põe a olhar para eles, não pode surgir a imagem de um apóstolo.”) Veja-se: LICHTENBERG, J. C., *Über Physiognomik; Wider die Physiognomen. Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis*, in: *Idem, Schriften und Briefe*, hrsg. v. W. Promies, III: Aufsätze Entwürfe Gedichte Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche, Hanser, München, 1992, p. 280. Veja-se também, sobre o mesmo tema, *Sudelbücher*, F 112 e F 860, IDEM, *Op. cit.*, I, *Sudelbücher I*, Hanser, München, 1992, pp. 475 e 583.

¹³⁵ Cf. *LE*, pp. 3-4.

A primeira dessas dificuldades tem que ver com a própria língua em que a LE está escrita e com o facto de não se tratar da língua materna do seu autor. Poderá pensar-se que a menção disso equivale a uma mera formalidade. Mas, de facto, não é assim. Por um lado, Wittgenstein não se sentia inteiramente à vontade com o inglês – língua que, como os próprios manuscritos da LE claramente documentam, estava longe de dominar perfeitamente. Mas, por outro lado, não se trata pura e simplesmente de insegurança quanto ao *estilo*, à *elegância* ou à *correção gramatical* das formulações a que recorre. Wittgenstein exprime preocupação quanto à própria *precisão* das suas formulações e à eficácia do esforço de comunicação em que a LE está empenhada. Ou seja, Wittgenstein chama a atenção para a possibilidade de esse esforço se ver *frustrado* pelo facto de o autor da LE ter de jogar, se assim se pode dizer, “fora de casa”, num terreno que em grande parte lhe é estranho.¹³⁶

A segunda dificuldade prende-se com a escolha do tema da conferência. Para explicar a escolha feita (uma conferência sobre ética), Wittgenstein indica um critério fundamental e traça um quadro de alternativas possíveis, que foram preteridas. O critério fundamental prende-se com a preocupação de falar de qualquer coisa que ele próprio tenha um

¹³⁶ Há passos – e justamente passos da mesma época em que foi redigida a LE – que expressam, com autenticidade inquestionável, o conflito resultante do bilinguismo. Veja-se, por exemplo, o seguinte (*DBT 1930-37*, entrada de 6.5.1930, p. 34):

“(Em geral, sinto-me um pouco melhor. Ainda não consigo trabalhar para mim & isto acontece, em parte, devido à discrepância, em mim, entre o modo de expressão inglês e alemão. Só consigo trabalhar efectivamente se posso, de forma continuada, conversar comigo em alemão. Mas agora tenho de coligir as coisas para as minhas aulas & por isso sou perturbado no meu pensar em alemão; pelo menos até que se tenha constituído um estado de paz entre ambos & isso demora algum, talvez muito tempo.)”

(Fühle mich im allgemeinen etwas besser. Für mich arbeiten kann ich noch nicht, & das macht zum Teil der Zwiespalt in mir der englischen & deutschen Ausdrucksweise. Ich kann nur dann wirklich arbeiten, wenn ich mich andauernd deutsch mit mir unterhalten kann. Nun muß ich aber für meine Vorlesungen die Sachen englisch zusammenstellen & so bin ich in meinem deutschen Denken gestört; wenigstens bis sich ein Friedenzustand zwischen den beiden gebildet hat & das dauert einige Zeit, vielleicht sehr lang).

Wittgenstein também menciona, de passagem, a mesma dificuldade ao escrever, em língua estrangeira, uma carta emotiva a um amigo (uma carta que exige uma total precisão de termos e exactidão de ideias para não ferir o outro – pois, nessas circunstâncias, o perigo de ser mal interpretado cresce consideravelmente): cf. *CL*, 131 LW-JMK, de Maio de 1929, p. 232.

efectivo empenho em comunicar aos outros.¹³⁷ Quanto às alternativas, o quadro que desenha é o seguinte. Por um lado, poderia ter falado na qualidade de especialista em Lógica. Mas tal possibilidade foi preterida porque requereria muito mais do que aquilo que cabe numa conferência. Por outro lado, também poderia ter aproveitado o ensejo para fazer uma conferência de divulgação de uma qualquer matéria científica. Mas também essa possibilidade teve de ser rejeitada, porque de facto corresponderia a um *logro*. Numa declaração que, se proferida por outro, faria levantar muito sobrolho e se veria liminarmente despedida,¹³⁸ Wittgenstein chama a atenção para o que há de inautêntico nesse tipo de divulgação. Pois, segundo ele, a divulgação não faz mais do que produzir a ilusão de se ficar a compreender algo que na verdade não se compreende e, além disso, peca também por alimentar aquilo que este passo inicial da LE descreve como “um dos mais baixos desejos das pessoas modernas: a curiosidade superficial sobre as últimas descobertas da ciência”.

A indicação assim sumariamente dada a respeito da preocupação fundamental que moveu Wittgenstein – e também a respeito das outras possibilidades preteridas na preparação da conferência – sugere que o tema escolhido (a ética ou, de todo o modo, aquilo que a LE se propõe dizer a respeito da ética) é chamado a preencher uma *tripla exigência*. Por um lado, trata-se de uma matéria que Wittgenstein *tem empenho em comunicar aos outros*. Por outra parte, trata-se de algo que, mesmo que não fique exaustivamente tratado no espaço de uma conferência, permite, ainda assim, que faça sentido dizer algo a seu respeito em tão acanhado espaço (e não põe, portanto, o problema em virtude do qual

¹³⁷ Na primeira versão da conferência (MS 139a), essa preocupação está expressa do seguinte modo: “(...) se tinha a oportunidade de falar para uma sala cheia [de] pessoas, aproveitaria esta oportunidade para falar de algo que brota do meu coração & não fazer um mau uso do tempo...” (WL, TC/CU, MS 139a, fls. 1-2):

(...) if I had the opportunity of talking to a room full of people that I would use this opportunity to say something that comes from my heart & not to misuse the time...

¹³⁸ Um exercício interessante seria pôr muito “boa gente” em confronto com certos enunciados, sem a protecção da “autoridade” dos seus autores, e ver como a reacção seria diferente daquela que tais enunciados suscitam quando vêm munidos com o salvo-conduto dessa autoridade...

Wittgenstein renunciou a falar sobre lógica). Finalmente, ao contrário do que sucederia se o propósito fosse fazer uma conferência de divulgação científica, há pelo menos uma certa forma de falar sobre a ética – justamente aquela que é tentada na LE – que não estará, por inerência, condenada nem a criar em nós a ilusão de compreendermos aquilo que, de facto, continuamos sem compreender, nem a alimentar aquela superficial curiosidade que Wittgenstein descreve como “um dos mais baixos desejos das pessoas modernas”. Isso não significa forçosamente que, ao falar do tema escolhido, a LE esteja em condições de garantir uma efectiva compreensão daquilo que apresenta. Tampouco significa que não possa haver quem tenha ouvido esta conferência ou a leia movido apenas por uma curiosidade muito semelhante à referida. Significa apenas que, segundo Wittgenstein, o tema da LE não está já, à partida, condenado – pela sua própria natureza e pelas condições de que se dispõe para tratá-lo – à produção de um engano desse tipo; e significa, finalmente, que Wittgenstein julga ter condições para apresentar algo susceptível de se furtar àquele tipo de curiosidade superficial por que manifesta tão decidida antipatia.

Não cabe aqui discutir até que ponto a LE acaba por preencher efectivamente todos estes requisitos. Mas importa ter presente que, no seu ponto de partida, a conferência os estabelece para si mesma – ou assume, se assim se pode dizer, todo este “caderno de encargos”.

A isto acresce um outro aspecto a que também importa estar atento – um aspecto que não se acha expresso na versão final da LE mas que encontramos vincado no passo correspondente da primeira versão (o manuscrito 139a), onde se pode ler:

Olhem – eu decidi que devia aproveitar esta oportunidade para vos falar sobre não como um especialista de lógica, menos ainda como algo intermédio entre um cientista & um jornalista, mas como um ser humano...¹³⁹

¹³⁹ WL, TC/CU, MS 139a, fl. 2:

I decided – I say – that I should use this opportunity to speak to you ~~about~~ not as a logician, still less as a cross between a scientist & a journalist but as a human being...

Não é inteiramente claro que conceito de “ser humano” está aqui suposto – e a natureza breve desta observação, feita como que de passagem, não permite estabelecê-lo. Mas, em todo o caso, não deixa de ser significativo que Wittgenstein fale deste contraste entre as várias qualidades em que poderia proferir a sua conferência e enuncie um nexos entre aquilo de que vai falar (a questão da ética) e a própria *condição humana* enquanto tal. Com efeito, segundo tudo indica, trata-se da condição que cada um de nós tem independentemente das várias funções que desempenha na vida. Trata-se da condição “central” que as atravessa a todas – da condição para que aponta, por exemplo, Calderón de la Barca, quando em *El gran teatro del mundo* sublinha a nudez do “actor” que cada um de nós é em relação aos papéis que desempenha e faz emergir esse “actor” na sua *diferença* em relação a tais papéis, ou seja: enquanto alguém absolutamente irreduzível ao desempenho dos seus papéis e que, ao perceber-se na sua diferença relativamente a tais papéis, se vê *restituído a si mesmo e ao núcleo da sua relação com a própria vida*. O propósito de Wittgenstein é, portanto, falar *enquanto ser humano* para *seres humanos* – se assim se pode dizer, de “actor” irreduzível aos seus papéis para “actor” irreduzível aos seus papéis.¹⁴⁰ Assim, quando, ainda no quadro da referência à segunda dificuldade e à escolha do tema para a conferência, Wittgenstein fala de “um assunto que parece ser de importância geral”, o que está em causa será, então, algo desta ordem. A importância de que o assunto se reveste não é relativa aos múltiplos papéis que podemos desempenhar, mas sim ao “actor” que é isolável deles – ao actor despido dos seus papéis e posto na nudez da sua relação nuclear com a vida.

Há, entretanto, uma importante precisão que também é introduzida desde o início e que põe na pista daquilo que se encontra na LE. Se se fala de uma conferência sobre ética, isso pode sugerir que se tratará de qualquer coisa como uma “resolução” da questão ética, quer dizer, de uma determinada “versão das coisas” nesta matéria (de um conjunto de enunciados com a pretensão de estabelecer que “o que na verdade se

¹⁴⁰ Ou seja, da “instância central” que Wittgenstein encontra em si mesmo para a “instância central” que também pressupõe nos outros.

passa” é isto e aquilo – e não aqueloutro – ou que “o que vale e importa” é isto e aquilo e não aqueloutro, etc.). Mas Wittgenstein indica com toda a nitidez que a conferência a proferir tem outras características. Por um lado, admite a possibilidade de *discordância* – e até de *radical* discordância – das teses propostas na LE. Por outro lado, expressa a esperança de que, mesmo nessas circunstâncias (quer dizer, mesmo em caso de radical discordância em relação às suas teses), a LE possa contribuir para a *clarificação* das perspectivas que cada um tem sobre estas matérias.

Será então essa a “importância geral” da LE: a importância que poderá ter para toda a gente ou para cada um. Essa importância não estará inteiramente desligada das teses que Wittgenstein propõe na conferência. Mas, por outro lado, também não se esgotará nelas (como se desaparecesse no caso de haver reserva ou discordância a seu respeito). Segundo Wittgenstein, mesmo nesse caso – ao suscitar discordância – a LE pode contribuir para uma *clarificação* da relação que cada um tem (ou não tem) com o ético. Em última análise, o que está em causa na LE é suscitar tal *clarificação* – segundo Wittgenstein, é esse o seu propósito e o seu sentido.

O que nos leva a considerar um ponto que não está antecipado por Wittgenstein nestas páginas introdutórias da sua conferência, mas que não será, talvez, despropositado pôr em foco já aqui. O facto de a LE se apresentar como uma conferência sobre ética pode levar a supor que nela se diz alguma coisa sobre o que importa fazer, normas a seguir, o rumo a dar à vida, etc. Ora, em certo sentido, a LE não diz uma única palavra sobre tais questões – e quando Wittgenstein refere a possibilidade de os ouvintes (neste caso, os leitores), ao entrarem em contacto com a LE, virem com *expectativas* deslocadas,¹⁴¹ as suas palavras valem também em relação a este ponto decisivo: a própria concepção do que poderá ser uma *conferência sobre ética*.

Mas, se a LE não contém uma única palavra sobre o que importa fazer, normas a seguir, o rumo a dar à vida, etc., *como* pode ser uma conferência *sobre ética* – ou *em que sentido* é, então, uma conferência sobre ética? A resposta a esta pergunta é dada na própria conferência – mas

¹⁴¹ Cf. LE, p. 3

há um aspecto que se pode focar aqui e que é decisivo para se “apanhar o fio à meada” da LE. O que se discute na conferência é o próprio *cabimento* ou a própria *pertinência* do *ético* enquanto tal – a própria questão de saber se há algo de correspondente a essa palavra ou se, pelo contrário, ela não passa de um *equivoco*. Dito de outro modo, a LE tem que ver com um momento central de encruzilhada em que as questões sobre o que importa fazer, o rumo a dar à vida, etc., se cruzam com isso a que se chama “o ético” – que muitas vezes desempenha um papel na condução da vida, mas sem que se chegue a verificar afinal *a que é que corresponde esta palavra ou esta determinação, qual o seu sentido, em que se funda e que é que a legitima*. Ou seja, na LE Wittgenstein faz, em relação ao “ético”, o que muitas vezes vemos feito no *corpus platonicum* em relação a diversos conceitos – e o que Schopenhauer sugeriu que se fizesse em relação ao “espírito”, de que os “hegelianos” falavam a toda a hora, quando imaginou alguém a interromper-lhes o discurso e a metê-los em apuros com a “simples” pergunta: *Espírito? Quem é esse moço? E de onde é que vocês o conhecem?*¹⁴² Algo de semelhante pode – e deve – ser perguntado a respeito da ética: “Ética? Quem é essa moça? E de onde é que vocês a conhecem?” Em suma, a questão em causa na LE é como que uma questão *prévia* mas *crucial* – uma questão de que tudo depende em matéria de ética: a questão da própria *identificação* do ético enquanto tal.

Mas passemos à terceira dificuldade que Wittgenstein refere no princípio da LE. A dificuldade em causa não é específica deste texto. Segundo Wittgenstein, inere a todas as exposições filosóficas de maior fôlego. Trata-se da dificuldade que há em conseguir focar ao mesmo tempo os *resultados* (as metas que uma análise filosófica tenta atingir, aquilo a que se é conduzido nela) e o *caminho seguido* para chegar a esses resultados ou atingir essas metas. Por um lado, Wittgenstein sublinha que os dois aspectos tendem a relacionar-se de tal modo que, se assim se pode dizer, um deles exerce a função de “*forma*” (no sentido da *Gestalttheo-*

¹⁴² SCHOPENHAUER, A., „Ueber die Universitäts-Philosophie“, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, vol. 5, Parerga und Paralipomena, Brockhaus, Wiesbaden, 1938, 1972³, p. 183:

Geist? wer ist denn der Bursche? und woher kennt Ihr ihn?

rie), enquanto o outro se mantém “apagado” como “*fundo*”. Ou seja, numa análise filosófica, os resultados e o caminho seguido para os obter tendem a corresponder como que às duas imagens alternativas em que pode resultar, por exemplo, uma figura de Rubin. Mas, por outro lado, Wittgenstein também chama a atenção para o facto de nenhum destes aspectos tornar secundário o outro: vendo bem, é tão crucial estar atento aos *resultados* quanto ao *caminho* tomado para os alcançar e a plena captação daquilo que está em causa na LE¹⁴³ requer ao mesmo tempo a captação dessas duas “formas” (ou seja, conseguir ver de algum modo *a forma complexa dos resultados e do caminho*, sem que nenhum dos dois aspectos fique relegado para uma mera presença de “fundo”).

*

Feitas estas advertências preliminares, entra-se propriamente no caminho pelo qual a LE se propõe levar a cabo a tarefa de clarificação do ético a que acima fizemos referência.

Wittgenstein toma como ponto de partida uma definição de George E. Moore acerca da ética.

*A Ética é a investigação geral sobre aquilo que é bom.*¹⁴⁴

¹⁴³ Uma captação que, como Wittgenstein faz igualmente questão de vincar, no caso da LE só é possível *no final*. Como se verá, isto não corresponde a um “truísmo”. Sucede antes que tem que ver também com a peculiar estrutura da LE, onde o final desempenha um papel especialmente relevante. Tenha-se presente que também no citado passo de *WWK*, IV (Wert), vol. 3, p. 117 (17.12.1930), a que nos referimos no começo deste posfácio, o autor da LE destaca o final da conferência.

¹⁴⁴ *LE*, p. 4. Cf. MOORE, E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1980¹⁷, cap. I, §2, p. 2. Além do próprio facto de Wittgenstein citar a definição de Moore, há algumas afinidades mais ou menos óbvias entre o ponto de partida da LE e o ponto de partida de Moore nos *Principia Ethica*. Assim, como já veremos, tal como Moore também Wittgenstein não restringe as determinações em causa na Ética à esfera mais estrita das determinações *da conduta ou acção*, antes alarga o âmbito a todos as noções de um determinado tipo, independentemente de terem ou não que ver com a acção ou a conduta (cf. MOORE, *op. cit.*, cap. I, §§ 2ss.). E, por outro lado, tal como Moore, também Wittgenstein põe, desde o princípio, a tónica na contraposição entre um sentido *relativo* e um sentido *absoluto* de noções como “bom”, “justo”, etc. (cf. MOORE, *op. cit.*, cap. I, §§15ss.). Não pertence aqui analisar o problema da relação entre a LE e os *Principia Ethica*, para determinar com precisão a) quais são as afinidades ou os pontos de contacto entre os dois textos e b) onde é que os caminhos seguidos por Moore e Wittgenstein se apartam. Mas, para prevenir equívocos, importa vincar o seguinte. A afinidade entre a LE e os *Principia Ethica*

Sucedee, entretanto, que a LE refere o enunciado de Moore apenas como ponto de partida para um desenvolvimento que não se centra nele. Esse desenvolvimento tem que ver com a aplicação de algo análogo ao método do “retrato compósito” de Galton.¹⁴⁵ Vejamos, em primeiro lugar, em que consiste este método – para, depois, esclarecermos a que é que corresponderá o método *análogo* a que a LE se propõe recorrer.

Independentemente de aspectos técnicos que não pertence aqui considerar, a peculiaridade do “retrato compósito” de Galton tem que ver com o facto de a sobreposição de imagens *pouco vivas* de diferentes rostos produzir uma *imagem vincada* dos respectivos *traços comuns*, que assim ficam postos em evidência. Quer dizer, quando a mesma chapa fotográfica é impressionada por imagens “débeis” de uma multiplicidade de rostos (produzidas na mesma escala, à mesma distância, do mesmo ângulo, cuidadosamente sobrepostas, etc.), os traços em que esses rostos coincidem *avultam* e aparecem *como forma* (para usar de novo a terminologia do chamado *Gestaltismo*), enquanto os traços não coincidentes se *apagam como fundo*. Este método permite apurar os traços comuns (e, nesse sen-

de Moore situa-se exclusivamente num plano “genérico” – quer dizer, no plano dos *traços “por grosso”* – e desaparece quando se olha um pouco mais de perto para os dois escritos. De facto, não só as diferenças começam a predominar assim que a perspectiva exposta por Wittgenstein na LE adquire contornos mais precisos, mas na verdade aquilo a que se é levado no termo da LE fica, por assim dizer, “nos antípodas” da orientação seguida por Moore e das concepções que globalmente se acham expressas no seu livro.

¹⁴⁵ De entre as várias publicações em que Galton apresenta as suas ideias sobre o “retrato compósito”, o “retrato genérico” ou o “retrato analítico” podem destacar-se: GALTON, F., “Composite Portrait”, *Nature* 18 (1878), pp. 97-100, IDEM, “Composite Portrait”, *Journal of the Anthropological Institute* 8 (1879), pp. 132-144, IDEM, “Les images génériques”, *Revue scientifique* 17 (1879), pp. 221-225, IDEM, “Generic Images”, *Nineteenth Century* 6 (1879), pp. 157-169, IDEM, “Combined Portraits, and the Combination of Sense Impressions Generally”, *Proceedings of the Birmingham Philosophical Society* 2 (1879), pp. 26-29, IDEM /MAHOMED, F. A., “An Inquiry Into the Physiognomy of Phthisis by the Method of ”Composite Portraiture”, *Guy’s Hospital Reports* 25 (1882), pp. 475-493, GALTON, F., “Photographic Composites”, *Photographic News* 29 (1885), pp. 234-45, IDEM, Analytical Portraiture”, *Nature* 62 (1900), p. 320, e ainda IDEM, “Analytical Photography”, *Photographic Journal* 25 (1900), pp. 135-138. Veja-se também IDEM, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, J. M. Dent & Sons, London 1883, 1919³, em especial, a introdução, p. 8, e o apêndice A – Composite Portraiture, pp. 221-241. Wittgenstein refere-se a este método em vários passos, por exemplo: *PB*, XXII, §235, vol. 2, p. 293, onde (não sem ironia) classifica essa imagem genérica como uma forma de apresentação da lei da probabilidade, ou também: *BB* (vol. 5), p. 18.

tido, o rosto típico) de um dado conjunto de seres humanos, agrupados por laços familiares, por etnias, por afinidades patológicas, etc.¹⁴⁶

Visto isto, o que Wittgenstein procura fazer na LE corresponde a qualquer coisa como um “retrato compósito” (ou, como também diz, uma “fotografia colectiva”) do ético. É esse retrato compósito que começa a preparar quando refere que, em vez de dizer que a ética é “a investigação geral sobre aquilo que é bom”, também podia ter dito que:

*(...) a Ética é a investigação sobre aquilo que é valioso, ou sobre aquilo que é realmente importante, ou podia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou sobre aquilo que torna a vida digna de ser vivida, ou sobre a maneira correcta de viver.*¹⁴⁷

São vários os aspectos que aqui há a assinalar.

O primeiro tem que ver com a própria amplitude daquilo cujo “retrato” se trata de compor. O retrato em causa não é apenas um retrato da ética, pelo menos no(s) sentido(s) que mais comumente tendemos a associar a este termo. Como Wittgenstein faz questão de observar,

*(...) vou usar o termo Ética num sentido um pouco mais amplo – de facto, num sentido que inclui o que acredito ser a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama Estética.*¹⁴⁸

Ora, isto significa que o que está em causa não é sequer produzir um “retrato compósito” dos dois domínios, a ética e a estética – como

¹⁴⁶ Em 1878, Galton descreveu resumidamente o método em causa no relatório apresentado ao Instituto de Antropologia da *British Association at Plymouth: My own idea was to throw faint images of the several portraits, in succession, upon the same sensitive photographic plate.* (“A minha ideia era projectar imagens esbatidas dos diversos retratos, sucessivamente, sobre a mesma placa fotográfica sensível.”) Este processo tinha em vista obter: *(...) one [picture] that represents no man in particular, but portrays an imaginary figure possessing the average features of any given group of men.* Obtinha-se então: (“ (...) uma [imagem] que não representa nenhum homem em particular, antes retrata uma figura imaginária que possui as características medianas de um dado grupo de homens”).

¹⁴⁷ LE, p. 5.

¹⁴⁸ LE, p. 4.

se de *dois* domínios se tratasse. Wittgenstein fala, com toda a nitidez, de algo diferente. De facto, diz que usa o termo “ética” num sentido mais amplo – num sentido que inclui a “parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama estética”. O que está em causa é, portanto, qualquer coisa como uma *co-pertença*, em virtude da qual aquilo a que na LE se chama “ética” compreende também, de algum modo, “a parte mais essencial da estética”. Pelo menos à partida, não é claro como é que pode ser assim. Em que sentido a ética pode compreender também em si “a parte mais essencial da estética”? Que é a ética, para poder compreender em si a “parte mais essencial da estética”? E que é “a parte mais essencial da estética”, para poder estar compreendida na própria ética? Tudo perguntas a que, a seu tempo, se terá de tentar dar resposta e que, entretanto, importa manter despertas, para não se desligar a leitura da LE dos problemas que suscita.¹⁴⁹

O segundo aspecto a assinalar diz respeito à clara delimitação do que está em causa no “retrato compósito” da ética que a LE procura desenhar. Se virmos atentamente os diversos enunciados referidos por Wittgenstein, verificamos que há um elemento que se *repete, invariável* – aquele que tem que ver com a definição da ética como a “*investigação*” de algo. O que varia é o que de cada vez se acha identificado como *objecto dessa investigação*. Ora, o traço decisivo está em que a LE não se concentra sobre o primeiro aspecto – que parece dar *por adquirido* – mas sim sobre o segundo. Por outras palavras, o que está fundamentalmente em causa na LE é a determinação daquilo sobre que a ética (enquanto *investigação de*) se debruça – e é disso (desse *objecto* – se se quiser, do “ético” nesse sentido: no sentido daquilo que é objecto da “ética”) que se trata de tentar produzir um “retrato compósito”.

O terceiro aspecto a assinalar diz respeito ao seguinte: ao recorrer a algo semelhante ao método de Galton, a LE indica que também o seu tema – a ética (*sc.* “o objecto da ética”) – possui um carácter *não simples*: corresponde a uma *multiplicidade* e comporta uma *significativa margem de variação*. Isto por um lado. Mas, por outro lado, o recurso a

¹⁴⁹ Sobre esta questão, veja-se o Apêndice II, *infra*, pp. 223-254.

algo análogo ao método de Galton indica também que aquilo que propriamente interessa na LE não é a multiplicidade, mas sim o(s) traço(s) comum(ns) – ou, mais precisamente: o(s) *traço(s) comum(ns) entre as diferentes determinações definidoras do objecto* da ética. Ora, sendo assim, isto suscita um problema a respeito do qual os enunciados da LE, pelo menos à partida, não são claros e deixam em aberto várias possibilidades. Qual o estatuto da própria multiplicidade de determinações do ético que entram na montagem do seu “retrato compósito”? Serão as diferentes determinações em jogo realmente diferentes, ou trata-se apenas de diversas formas de dizer o mesmo?¹⁵⁰ E, se são realmente diferentes, será que também são *igualmente válidas* (de tal modo que a diferença que há entre elas corresponde ao facto de o objecto da ética *abarc*ar os diversos elementos para que apontam e constituir como que uma constelação de todos eles)? Ou as diferentes determinações referidas não são igualmente válidas – ou melhor, não tem sequer importância saber se são válidas ou não –, pois o que está em causa no “retrato compósito” que a LE procura produzir é a identificação do que há de comum a *tod*as as compreensões do objecto da ética, independentemente da sua validade (quer dizer, *por mais inadequadas que elas sejam*)?¹⁵¹

Estas perguntas põem-nos na pista do quarto aspecto que há a assinalar nesta análise preliminar: aquele que se prende com a questão de saber até que ponto o próprio método seguido na LE – um método análogo ao do “retrato compósito” de Galton – tem condições para produzir os resultados que pretende. Não cabe discutir aqui as fragilidades do próprio

¹⁵⁰ É o que parece sugerir-se quando se fala de “uma série de expressões mais ou menos sinónimas”. Mas esta mesma formulação tem um carácter *impreciso* e deixa justamente margem para perguntas – que, de todo o modo, sempre se podem e devem suscitar, se a preocupação não é meramente doxográfica e a leitura não está regulada pelo conhecido princípio de autoridade dos “acusmáticos”: “αὐτὸς ἔφα”.

¹⁵¹ A ser assim, isso terá a seguinte consequência: o terreno em que se move a LE corresponderá como que a um núcleo comum tanto a enunciados verdadeiros quanto a enunciados falsos a respeito do ético. Esse núcleo comum dirá respeito ao próprio *sentido* do ético. Um tal núcleo será *anterior* a todas as questões de validade. O seu esclarecimento condicionará todas as questões de validade. De sorte que, por um lado, as questões de validade só se porão – ou não – consoante o que se apurar a respeito deste núcleo e, por outro lado, caso se ponham, terão de ter a forma correspondente ao que se consiga apurar em relação a ele.

método de Galton, no sentido estrito e literal do termo.¹⁵² Mas importa estar atento àquelas que afectam o método *análogo* a que a LE recorre.

O principal problema que se põe diz respeito à *base* de que tudo depende: à multiplicidade coligida para aplicação do método e à relação entre esta base e aquilo que se trata de estabelecer. Por outras palavras, o problema diz respeito à *suficiência* da base para fundar o tipo de apuramento que está em causa na LE. Vejamos rapidamente porquê. Em última análise, o propósito deste método de *sobreposição* (ou, no que diz respeito aos enunciados sobre o ético, de *justaposição*) análogo ao método de Galton não é pura e simplesmente identificar os traços de coincidência entre as diferentes componentes da multiplicidade que lhe serve de base. O propósito é identificar os traços de coincidência como traços de coincidência entre essa multiplicidade que serve de base e *outros casos para lá dela*. Mais: vendo bem, o propósito também não é só esse – mas antes identificar os traços de coincidência em causa como traços de coincidência entre essa multiplicidade que serve de base e *todos os outros casos* (*todas* as instâncias da *classe* em causa). Ou seja, trata-se de um procedimento de *antecipação*: com base no que se considera, pretende-se captar aquilo que não se considera – e na verdade a *totalidade* daquilo que não se considera. Por outras palavras, não se trata apenas de um procedimento de antecipação: trata-se de um procedimento de antecipação *universal*.

Ora, basta estar atento a este ponto para se perceber a fragilidade de que tal procedimento enferma. A antecipação que está no seu centro depende da *solidez* – quer dizer, da *abrangência* – da base. Mas não há nenhum meio de garantir que a base seja suficientemente abrangente. Com efeito, não se pode excluir a possibilidade de que o reconhecimento prévio da ética ou do objecto da ética que faz Wittgenstein coligir aqueles enunciados a que recorre na composição do seu “retrato compósito” tenha, na verdade, “ângulos cegos”. Ou, dito de outro modo: não se pode

¹⁵² Quer no que diz respeito à sua concepção geral, quer no que diz respeito a algumas das suas aplicações (designadamente, em matéria de fisionomia, em matéria de “teoria das raças”, etc.)

excluir a possibilidade de haver ainda outras modalidades, não consideradas, da ética ou do ético que não partilhem os traços identificados no “retrato compósito” da LE e que, portanto, não fiquem abrangidas pelo que se estabelece a partir dele.

Com a fixação preliminar do método que será seguido para tentar a clarificação da ética *sc.* do objecto da ética, conclui-se a apresentação que a LE faz do seu próprio “programa”. E assim se conclui também o que podemos descrever como a parte introdutória ou o *primeiro* “*andamento*” da LE. Segue-se aquilo que podemos descrever como um *segundo* “*andamento*”. Nesse segundo “andamento”, Wittgenstein dá execução ao programa fixado, produz um “retrato compósito” ou uma “fotografia colectiva” da ética (ou do *objecto* da ética) e apresenta como que um reconhecimento daquilo que aparece nesse retrato – e, nesse sentido, expõe os resultados a que, segundo ele, leva a aplicação do referido método.

Marcar este tipo de divisões (parte introdutória ou “primeiro andamento”, “segundo andamento, etc.) num texto que o seu autor deixou *indiviso* tem sempre o seu quê de arriscado e artificial. Mas, por outra parte, não tentar identificar as articulações internas que estruturam o texto pode resultar num *deficit* de focagem e contribuir para uma leitura distraída. Como se verá, no caso da LE, uma clara noção das diferentes etapas do itinerário seguido por Wittgenstein pode ajudar a perceber melhor o fio condutor da conferência e a especificidade do seu desenvolvimento – ou, como diz Wittgenstein, pode ajudar a perceber melhor tanto a peculiaridade do *caminho* seguido quanto a dos *resultados* a que esse caminho conduz. Por isso, tomamos a responsabilidade de tentar marcar estas articulações a partir de uma análise o mais cuidada possível do próprio texto.

*

Posto isto, passemos então ao *segundo* “*andamento*” da LE e comecemos por considerar a) a multiplicidade de determinações ou enunciados a que Wittgenstein recorre para montar o seu “retrato compósito” do ético e também b) o modo como se procede à “montagem” desse retrato.

No que diz respeito às determinações e aos enunciados que entram na composição do “retrato compósito” da ética *sc.* do seu objecto, além 1) da citada definição de Moore (segundo a qual a ética é a investigação geral sobre aquilo que é bom), entram em cena também as seguintes definições: 2) a ética é a investigação sobre o que é valioso ou realmente importante; 3) a ética é a investigação sobre o significado da vida; 4) a ética é a investigação sobre aquilo que torna a vida digna de ser vivida; 5) a ética é a investigação sobre a maneira correcta de viver. Ou seja, à noção de *bem* escolhida por Moore para caracterizar o núcleo essencial da ética, vêm juntar-se e sobrepor-se as noções de *valor* e *importância*, de *significado da vida*, *daquilo que torna a vida digna de ser vivida* e da *maneira correcta de viver*. São estes, por assim dizer, os ingredientes do “retrato compósito” da ética ou os “rostos” da ética que entram na “fotografia colectiva” que a LE procura produzir.

No que diz respeito aos procedimentos seguidos, é de assinalar um factor adicional de complexidade que se vem juntar à montagem de um retrato compósito análogo aos retratos de Galton. Pois, vendo bem, o “retrato compósito” do ético que encontramos na LE é montado *por contraste*. Em certo sentido, pode até falar-se de um *duplo* procedimento de “retrato compósito” (ou de duas “fotografias colectivas”): por um lado, um “retrato compósito” ou uma “fotografia colectiva” das formas de sentido *com que o domínio da ética é posto em contraste*; por outro lado, um “retrato compósito” ou uma “fotografia colectiva” da *ética sc.* do seu *objecto*. É claro que, na LE, o que está em causa é o “retrato compósito” da ética ou do seu objecto – de tal modo que o outro “retrato compósito” se destina apenas a servir de *meio de contraste*, para melhor se perceberem os traços da “fotografia colectiva” da ética. Mas, se queremos estar atentos tanto aos resultados quanto ao caminho que leva a eles, devemos ter presente que a “fotografia colectiva” da ética que encontramos na LE precisa deste meio de contraste e está “montada” a partir dele.

Vejamos agora um pouco mais precisamente como.

Segundo a LE, todas as diferentes determinações a que recorrem os enunciados que servem de base ao retrato compósito da ética podem

ser usadas em *dois sentidos* (ou duas formas de emprego) *inteiramente distintos*: um sentido *trivial, relativo*, e um sentido *ético, absoluto*:

*Ora, a primeira coisa que chama a atenção em todas estas expressões é que, de facto, cada uma delas é usada em dois sentidos muito diferentes. Chamar-lhes-ei o sentido trivial ou sentido relativo, por um lado, e o sentido ético ou absoluto, por outro.*¹⁵³

Antes do mais, importa ter presente que aquilo para que a LE assim aponta é um fenómeno de *equivocidade* – e um fenómeno de equivocidade que constitui um traço de coincidência entre as diferentes expressões do ético (entre os diferentes elementos que entram na composição do retrato compósito do ético).¹⁵⁴ Poderia acontecer que as expressões a que recorrem estas ou aquelas definições do ético suscitasse, até, uma grande quantidade de outros problemas – mas de tal modo que *não fossem equívocas*. Contudo, o que o “retrato compósito” composto pela LE parece mostrar é que não é assim: em *todos* os casos estão em causa expressões *equívocas* – mais precisamente: expressões com *dois sentidos completamente* alheios um ao outro. Mas, se é assim, o problema que se põe com expressões equívocas desta natureza é o seguinte. Por um lado, pode haver clara consciência da diferença entre os dois sentidos que fazem a equivocidade, mas de tal forma que, em certos casos, falem condições para decidir qual deles está em causa. Por outro lado, pode faltar a própria consciência da diferença entre os dois sentidos – de tal modo que, se assim se pode dizer, se contaminam um ao outro: onde de facto está em causa A, tem-se de certo modo em vista *A mas também B* (ou tem-se em vista algo onde, por falta de acuidade, não estão diferenciados A e B); inversamente, quando de facto está em causa B, tem-se

¹⁵³ LE, p. 5

¹⁵⁴ Desde a tradução latina da terminologia de raiz aristotélica que a noção correspondente ao português “equivocidade” (*πολλαχῶς λεγόμενον, ὁμωνυμία, aequivocitas*) é usada para designar a propriedade de um termo que possui dois ou mais sentidos completamente *irredutíveis entre si* – quer dizer, que *nada têm em comum*. Por outras palavras, um termo é equívoco se possui múltiplos sentidos só ligados pela própria unidade do nome que os designa.

de certo modo em vista B *mas também* A (ou tem-se em vista algo onde, por falta de acuidade, B não está diferenciado de A).

Importa agora ver se é de algo deste tipo que se trata na LE e como é que isto influi no esclarecimento da ética *sc.* do objecto da ética. Para o efeito, é preciso perceber melhor os dois sentidos ou os dois tipos de emprego referidos na LE.

Quanto ao primeiro sentido, parece claro que tem que ver com a descrição de factos do quotidiano, expressos na forma de *juízos de valor*:

*Se, por exemplo, digo que esta cadeira é boa, isto significa que a cadeira serve um certo propósito predeterminado e aqui a palavra “boa” só tem significado na medida em que este propósito tenha sido previamente fixado. De facto, a palavra “bom” em sentido relativo significa simplesmente satisfazer um certo padrão predeterminado. Assim, quando dizemos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que ele é capaz de tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de destreza. E, de modo semelhante, se digo que é importante para mim não apanhar frio, quero dizer que apanhar um resfriado produz certas perturbações descritíveis na minha vida; e, se digo que este é o caminho certo, quero dizer que é o caminho certo em relação a uma determinada meta. Usadas desta maneira, estas expressões não apresentam quaisquer problemas difíceis ou profundos. Todavia, não é assim que a Ética as usa.*¹⁵⁵

São vários os aspectos que há a salientar a respeito deste primeiro sentido *trivial* ou *relativo* (e da oposição que assim se desenha entre ele e o sentido das expressões que a ética usa).

O primeiro é que a duplicidade de sentido aqui em causa (e muito em especial o cabimento de um sentido relativo ou trivial) vale para todas as diferentes expressões referidas na variação correspondente ao método de Galton. Quer dizer, tanto “bom”, quanto “valioso”, quanto “importante”, quanto “significativo” ou “digno de ser vivido”, quanto “certo” (“correcto”) também têm um sentido *relativo* ou *trivial*. Vejamos melhor o que isto

¹⁵⁵ LE, p. 5.

significa. Poderia acontecer que todas as expressões exemplificadoras da ética fossem equívocas, mas por diferentes razões – de tal modo que a equivocidade de umas nada tivesse que ver com a das outras. Mas o que a LE procura vincar é que, em todos os diferentes casos, essa equivocidade está marcada por uma *constituição paralela, do mesmo tipo* – e tem que ver com o facto de um dos sentidos responsáveis pela equivocidade ser aquele a que a LE chama *trivial* ou *relativo*. Entra aqui em cena o que dissemos quando falámos de dois “retratos compósitos” ou de duas “fotografias colectivas”: a LE junta e sobrepõe um dos sentidos de “bom”, um dos sentidos de “importante”, um dos sentidos de “certo” (“correcto”)¹⁵⁶ e procura pôr em evidência que há um *traço comum* entre eles – justamente aquele que designa pelo conceito de “trivial” ou “relativo”. Quer dizer, a LE produz uma “fotografia colectiva” de um dos lados da equivocidade das diversas determinações a que faz referência e apura um *traço de afinidade* ou um *traço comum* entre todos eles.

O segundo aspecto a salientar é que, em todos estes casos, essa aceção *trivial* tem que ver com a correspondência a um *padrão de propósito* ou *finalidade previamente estabelecido*. O que Wittgenstein procura pôr em evidência é que não faria qualquer sentido o uso de tais expressões aplicadas a factos se não estivesse constituído um tal padrão de finalidade ou propósito, a cuja exigência são submetidos. De sorte que o serem “bons” ou “maus”, “importantes” ou menos importantes, “certos” (“correctos”) ou “errados” (“incorrectos”), etc., tem que ver com a forma como os factos (ou as coisas de facto) correspondem a um padrão desse tipo.

Assim, por exemplo, quando se diz “eis uma *boa* caneta”, isso significa que o objecto em causa cumpre, com elevado grau de eficácia, os requisitos para que foi projectado ou aquilo que se requer de uma caneta. Quando se diz “este automóvel é *mau*”, isso significa que, de acordo com um padrão ou modelo tido em vista por quem ajuíza, o objecto em causa fica aquém das exigências e não cumpre da melhor forma os objectivos que lhe são fixados (sejam eles a velocidade, a estabilidade, o conforto, o

¹⁵⁶ E, se não chega a considerar expressamente os casos de “significativo” ou de “digno de ser vivido”, indica que também aí se passa algo equivalente.

desenho, etc.). Quando alguém diz que foi *correcto* ter escolhido este ou aquele curso universitário, isso significa que a formação obtida convém às expectativas profissionais e aos interesses pessoais de quem o escolheu. Um *excelente* atleta é aquele que se distingue por certas qualidades (velocidade, força, agilidade, destreza, resistência, reflexos, capacidade de resposta a situações inesperadas, etc.), que lhe permitem ganhar vantagem sobre os seus adversários. Em suma, um objecto (alguém ou uma acção) é considerado tanto melhor quanto mais plenamente cumprir as funções que lhe são exigidas de acordo com um certo *padrão de finalidade, bem determinado e previamente estabelecido*.

Ora, segundo a LE, esta dependência em relação a um padrão previamente adoptado vale igualmente para o uso *relativo* ou *trivial* de todas as expressões referidas. Quer dizer, não acontece apenas que todas elas têm um uso ou sentido *relativo* ou *trivial*; acontece também que esse uso está, em todos os casos, *estruturalmente constituído do mesmo modo* – pois, em todos os casos, passa pelo nexos com um *propósito ou padrão de finalidade* a) bem determinado e b) previamente estabelecido. E isto de tal modo que, para todos os casos, também vale um outro aspecto igualmente decisivo: aquele que diz respeito ao carácter *contingente* dos padrões de finalidade que dão sentido ao uso *relativo* ou *trivial* das expressões em causa. Assim, os padrões de finalidade a que Wittgenstein faz referência podem ser de diversa natureza; mas, se virmos bem, em última análise não há nada que prenda absolutamente a nenhum deles. Este ponto não se acha expressamente posto em relevo na LE, mas está implicado naquilo que Wittgenstein descreve. Podemos talvez exprimi-lo, dizendo que, no seu sentido *trivial* ou *relativo*, todas as expressões ou determinações em causa são *hipotéticas*, no sentido que o termo tem na filosofia prática de Kant.¹⁵⁷ Quer dizer, o sentido dessas expressões é sempre relativo a um padrão de finalidade ou de propósito que não tem nada de forçoso ou inevitável, antes é contingente. Se se adopta

¹⁵⁷ Veja-se, designadamente, em *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 2.^a secção, BA 39ss., AA IV, 413ss e *Kritik der praktischen Vernunft*, I.^a Parte, Livro I, 1.^a Secção, §1, A 37s., AA V, 20ss. Veja-se também KANT, I., *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark, de Gruyter, Berlin, 2004, p. 7.

ou perfilha esse padrão de finalidade ou esse propósito, então vale a determinação a ele relativa. Mas não há nada que garanta a validade ou a obrigatoriedade desse padrão de finalidade ou propósito. Ele pode pura e simplesmente não ser adoptado – e, não o sendo, fica destruído *ab ovo* o quadro de referência dentro do qual (em função do qual, etc.) o objecto ou o facto é bom, valioso, importante, etc.

*

Entretanto, segundo a LE, a ética não tem nada que ver com este uso trivial ou relativo das determinações que a expressam, mas sim com um *outro*: precisamente com aquele cujo cruzamento com este uso trivial ou relativo produz, em cada caso,¹⁵⁸ a equivocidade de que se falou. Wittgenstein afirma-o com toda a nitidez:

*Usadas desta maneira, estas expressões não apresentam quaisquer problemas difíceis ou profundos. Todavia, não é assim que a Ética as usa.*¹⁵⁹

Mas, se nada disto tem que ver com a ética propriamente dita, em que é que consiste ou a que é que corresponde o uso *ético* das expressões em causa? É aqui que começa a desenhar-se o “retrato compósito” ou a “fotografia colectiva” daquilo a que Wittgenstein chama sentido *ético* ou *absoluto*. E isto de tal modo que também neste caso emerge um *paralelismo estrutural* ou uma *coincidência* entre aquilo que, nos diferentes casos (nas diferentes expressões consideradas), constitui o sentido *não-trivial* e *não-relativo*. O caminho para se conseguir ver bem o que aparece nesta aplicação do método análogo ao de Galton ficou aberto com o efeito de contraste já introduzido pelo “retrato compósito” ou pela “fotografia colectiva” do sentido *trivial* ou *relativo*. O essencial é precisamente o contraste entre o sentido relativo e o sentido absoluto

¹⁵⁸ Quer dizer, no caso de cada uma das determinações ou expressões em causa, *i. e.*: tanto no caso do “bom” quanto no do “importante”, ou do “significativo”, ou do “digno de ser vivido”, ou do “certo” (*sc.* do “correcto”).

¹⁵⁹ LE, p. 5.

– ou seja, o essencial está em *desfazer a equivocidade* de que se falou. Se a equivocidade não fosse detectada e desfeita, um procedimento que se limitasse a produzir um “retrato compósito” das determinações correspondentes ao ético poderia muito bem não pôr em evidência – antes esconder – aquilo que, segundo a LE, é próprio do ético. Para tanto, bastaria que cada uma das determinações ou expressões usadas na composição da “fotografia colectiva” da ética entrasse nessa “fotografia colectiva” com manutenção da *equivocidade* a que tende a estar sujeita (quer dizer, de tal modo que fosse compreendida *em regime de confusão entre os sentidos relativo e absoluto*).

Para pôr na pista do sentido absoluto ou ético, na sua radical diferença relativamente ao sentido relativo, Wittgenstein dá o seguinte exemplo:

Suponhamos que eu sabia jogar ténis e um de vós me via jogar e dizia “Bem, você joga bastante mal” e suponhamos que eu respondia “Eu sei que estou a jogar mal, mas também não quero jogar melhor”. Tudo o que a outra pessoa podia dizer seria “Ab, então está bem”. Mas suponhamos que eu tinha contado a um de vós uma mentira sem pés nem cabeça e que ele chegava ao pé de mim e dizia “Você está a comportar-se como uma besta” e então eu respondia: “Eu sei que me estou a comportar mal, mas também não quero comportar-me melhor”, será que ele poderia então dizer, “Ab, então está bem?” Certamente que não; ele diria, “Bem, você devia querer comportar-se melhor”. Aqui tendes um juízo de valor absoluto, enquanto o primeiro caso era de um juízo relativo.¹⁶⁰

¹⁶⁰ LE, p. 5. O exemplo dado parece aludir às formulações de Kant – não apenas às formulações a que Kant recorre para descrever o imperativo categórico, mas também especificamente àquilo que Kant escreve sobre o imperativo categórico *de dizer a verdade ou de não mentir*. Segundo Kant, dizer a verdade é um dever incondicionado, independentemente das consequências e seja em que circunstâncias for. Veja-se, designadamente, o escrito em que Kant procura refutar a licitude da chamada “mentira piedosa”, KANT, I., *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, em especial A307, *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Reimer/De Gruyter, Berlin, 1902- (de ora em diante citado AA), VIII, p. 427, onde se resume o fundamental da tese exposta:

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ebrlich) zu sein.

(“É, portanto, um mandamento da razão [, um mandamento] sagrado, que ordena incondicionalmente, que não pode ser limitado por quaisquer conveniências: ser verdadeiro

Ora, resulta claro o que Wittgenstein pretende pôr em evidência. No caso do *dever* de *não mentir*¹⁶¹, entra em cena algo muito diferente de uma determinação apenas *relativa*. Esse é que é aqui o aspecto decisivo – e um aspecto que vale independentemente de se saber se, em última análise, a tese segundo a qual não se deve mentir (ou se deve agir bem) tem ou não fundamento. Quer dizer: o que está a ser focado é a própria natureza do sentido ético, na sua especificidade – sem que, pelo menos para já, se cure de saber se as teses ou os enunciados em que esta forma de sentido entra têm ou não fundamento, são ou não são verdadeiras. Por outras palavras, o essencial aqui é a total *heterogeneidade* do sentido em causa (o sentido *ético*) ao sentido *relativo*, cuja estrutura foi anteriormente analisada. Ou, como também se pode dizer, o essencial aqui é a *irreducibilidade* do sentido ético ao sentido relativo. Pois o sentido ético *não tem um carácter meramente hipotético*. Por um lado, não depende de um determinado propósito ou de um padrão de finalidade, a que seja relativo – de tal modo que a) só valha em função desse propósito ou padrão de finalidade e b) o propósito ou padrão de finalidade em causa tenha um carácter contingente, possa ser adoptado mas também possa não ser adoptado, etc. Pois, segundo Wittgenstein, o que é próprio do “dever de agir bem”, tal como está em causa neste passo (e o que é próprio da ideia de *dever* enquanto tal), é precisamente a pretensão de *valer por si mesmo, em absoluto*, independentemente de qualquer finalidade específica, e também a pretensão de ser *absolutamente obrigatório*, independentemente das circunstâncias, etc.¹⁶² Em

(honesto) em todas as declarações.” Veja-se também, por exemplo, a carta de Kant a Maria von Herbert (Frühjahr 1792), *AA X*, p. 332.

¹⁶¹ E tanto quer dizer (como o passo citado também mostra com toda a nitidez) no caso do *dever* de *agir bem* – de que o dever de não mentir constitui de alguma forma um “aspecto” ou um “momento”.

¹⁶² Um ponto importante que estas páginas da LE parecem esclarecer é o seguinte. Se considerarmos os passos em que Wittgenstein se pronuncia sobre a questão ética (desde os Diários ao Tlp, etc.), uma das coisas que mais chamam a atenção é o facto de estar quase absolutamente ausente a ideia de *imperatividade* (de *dever*, etc.). A ausência é tão flagrante que poderia mesmo sugerir que tal ideia é estranha às concepções que Wittgenstein desenvolveu sobre a ética. Na verdade, também seria possível reunir um conjunto de passos do *corpus* wittgensteiniano que documentaria que não é propriamente assim. Mas os enunciados da *LE* são absolutamente inequívocos a este respeito e tornam dispensável

suma, o “dever de agir bem” (poderíamos também dizer, para exprimir a peculiaridade da análise que a LE apresenta: o *alegado* “dever de agir bem”) *excede* qualquer sentido relativo, *ultrapassa-o*, tem uma *natureza* e uma *raiz* completamente diferente – corresponde a algo que, se só houvesse sentidos *relativos* (com a estrutura de que se falou), pura e simplesmente não ocorreria e que, portanto, é “outra coisa” e tem de ter uma outra “fonte”.¹⁶³

Para melhor pôr em evidência a irredutibilidade aqui em causa, Wittgenstein volta a considerar a estrutura do sentido relativo ou a estrutura daquilo a que chama *juízos de valor relativos* (por oposição aos *juízos de valor absolutos*, que são a forma de juízo de valor própria da ética

essa iniciativa. Com efeito, os passos da LE que aqui estamos a considerar mostram – e mostram com toda a clareza – que, para Wittgenstein, a imperatividade absoluta constitui um momento central do ético. Mas o que a LE põe também em evidência, com não menor clareza, é que, na concepção wittgensteiniana do ético e da ética, a imperatividade não terá o papel protagonista e mesmo exclusivo que lhe cabe, por exemplo, na filosofia prática de Kant. É claro que ainda nos falta perceber se a LE chega, afinal, a admitir ou não algum cabimento ou legitimidade para o ético e a ética. Mas parece claro que, para Wittgenstein, vale justamente aquela *co-pertença* que está em causa na aplicação do método de Galton e que os vários outros aspectos referidos na LE (bem como aqueles que encontramos referidos noutros passos do *corpus*) se conjugam com a própria imperatividade, com que conjuntamente formam aquela *constelação deles todos* a que Wittgenstein chama a ética ou o ético.

¹⁶³ Observe-se que, como se tornará cada vez mais nítido, aquilo que Wittgenstein contrapõe ao “relativo” não é o que se teria a expectativa de encontrar contraposto, se o que está em causa na LE fosse simplesmente a oposição *meio/fim* ou a oposição entre *aquilo que é bom “por si mesmo”* e *aquilo que é bom “por mor de outro”* (ou seja, a clássica oposição entre o αἰρετὸν δι’ ἄλλο ou δι’ ἕτερόν τι e o αἰρετὸν καθ’ αὐτό ou δι’ αὐτό). É verdade que o “bom”, etc., que Wittgenstein faz corresponder ao sentido absoluto também se caracteriza por não constituir um “meio” – *i.e.*, por não ser “por mor de outro” (por não ser um αἰρετὸν δι’ ἄλλο ou δι’ ἕτερόν τι), mas sim algo que se impõe *por si mesmo* ou *por mor de si* (um αἰρετὸν καθ’ αὐτό ou δι’ αὐτό). Mas na LE o ponto decisivo não é o facto de o sentido absoluto dos termos ou determinações em causa não ter que ver com o desempenho de uma função de “meio” (não ser δι’ ἄλλο ou δι’ ἕτερόν τι). Como se tornará cada vez mais claro, o que está em causa na LE é *a peculiar forma* como aquilo a que Wittgenstein chama sentido absoluto não apenas se constitui e impõe *por si mesmo* ou *por mor de si* (καθ’ αὐτό ou δι’ αὐτό) mas, para além disso, o faz *completamente fora do âmbito a que pertence tudo aquilo que é bom, etc., num sentido puramente relativo*. Nessa medida, na sua caracterização do sentido absoluto, a LE salta, por assim dizer, os próprios “fins” (os propósitos ou padrões de finalidade, etc.) em virtude dos quais, por exemplo, uma cadeira ou um pianista, etc., são ou não são “bons”. Ou, como também podemos dizer, na LE a contraposição não é entre os “meios” (como algo relativo) e os propósitos ou padrões de finalidade (como algo absoluto), mas sim entre a) *todo o quadro de sentido “meios/fins”* (*sc.* X/padrões de finalidade a que X corresponde ou não corresponde), *compreendido como algo de relativo*, e b) algo *completamente diferente*, que é *contraposto a todo esse quadro* (quer dizer, simultaneamente contraposto aos “meios” e aos “fins”: simultaneamente contraposto àquilo que, nesse quadro, é δι’ ἄλλο ou δι’ ἕτερόν τι e àquilo que é καθ’ αὐτό ou δι’ αὐτό).

sc. do ético). Segundo Wittgenstein, qualquer juízo de valor *relativo* corresponde a uma mera *enunciação de factos*, não comporta mais do que uma *enunciação de factos* e pode ser convertido, sem qualquer perda do seu “conteúdo”, num puro juízo de factos – de tal forma que desaparece toda a aparência (todo o aspecto) de juízo de valor. Isso significa que, no fundo, se nos ativermos aos juízos de valor *relativos*, não há propriamente juízos de valor *enquanto algo diferente dos juízos de facto*.¹⁶⁴

Mas, por outro lado, esta “revisão” das determinações ou expressões relativas (esta nova focagem daquilo que aparece no respectivo “retrato composto”) destina-se justamente a fornecer o meio de contraste para a focagem daquilo que aparece na “fotografia colectiva” das determinações ou expressões *absolutas*. Ora, a este respeito Wittgenstein vinca o seguinte: se se pode mostrar que todos os juízos de valor *relativo* são meras afirmações de factos, nenhuma afirmação de factos pode alguma vez ser ou implicar um *juízo de valor absoluto*. E esta última proposição vale para quaisquer afirmações de factos, sejam elas quais forem.

Ora, isto aplica-se, desde logo, à própria noção de *dever*, enquanto tal (que, como vimos, está no centro do exemplo considerado). Pura e simplesmente não é possível encontrar nem estabelecer, *no universo dos factos*, uma lei ética que constranja, que obrigue de forma inapelável – que instaure um *dever* compulsivo, categórico, absoluto. Não cabe fazer aqui o elenco de todas as tentativas de compreensão do dever (sc. de juízos de valor absoluto) a partir de *factos*, com que esta tese da LE entra em colisão. Nestas condições, o mais importante é focar bem a tese fundamental e pôr em evidência o seu alcance: tudo o que esteja *para lá de juízos de valor relativo* está *para lá dos factos* e não há *nenhum* facto (seja de que espécie for) que possa fundar ou dar lugar a partir de si ao *não-relativo* (sc. ao *absoluto*) de que se trata no exemplo dado

¹⁶⁴ Também podemos usar aqui a formulação a que Wittgenstein recorre no passo das conversas com Waismann a que fizemos referência no começo deste posfácio (cf. *supra*, nota 132) – ou seja, também podemos dizer que os juízos de valor *relativos* correspondem a meras *constatações* de factos. Se formularmos assim, fica mais nítido o nexa que o referido passo tem com o que aqui se acha em causa (e que é que Wittgenstein tem em mente quando, nesse passo, fala de *constatar*).

por Wittgenstein e que, segundo ele, é a marca distintiva daquilo que está em causa na ética.

Mas vejamos mais de perto os elementos que a LE aduz para explicar a tese fundamental que assim se desenha. Estes elementos retomam a doutrina já desenvolvida por Wittgenstein em textos anteriores relativamente ao conteúdo daquele *livro que incluisse o registo de todos os factos*.¹⁶⁵ Suponha-se, diz Wittgenstein, um ponto de vista totalmente onisciente, que conheça por completo todos os movimentos de todos os corpos que alguma vez houve e também todas as representações e estados mentais de todos os sujeitos que alguma vez houve. Se este ponto de vista onisciente vazasse o seu saber num livro, esse livro conteria qualquer coisa como uma *descrição integral* do mundo.¹⁶⁶

Ora, aqui começa a tocar-se o ponto crucial – aquele que põe em causa o próprio cabimento da ética e abre a possibilidade de, havendo qualquer coisa contraposta aos juízos de valor relativos, essa “qualquer coisa” não passar, na verdade, de uma pura *quimera*, de um *equivoco* ou de uma *miragem*. Diz Wittgenstein: neste livro com a descrição integral do mundo (o livro de *todos, absolutamente todos os factos*) não figuraria absolutamente nada como um juízo ético (quer dizer, nada, absolutamente nada com o carácter daquilo que em absoluto proíbe a mentira – nada, absolutamente nada da imperatividade categórica de que fala Kant; nada, absolutamente nada, do “absolutamente importante” ou valioso; nada, absolutamente nada, de “absolutamente bom” ou de “absolutamente digno” de ser vivido, etc.), nem nada que implicasse logicamente o que quer que fosse dessa ordem. Esse livro, prossegue a LE, conteria por certo juízos de valor relativo, todas as proposições científicas verdadeiras e mesmo

¹⁶⁵ Cf. *Tlp*, 5.631, vol. 1, pp. 67-68 e *Tb 1914-16*, entrada de 2.9.1916, vol. 1., p. 177. Como se pode ler no passo do *Tlp*, o livro teria o prosaico título de “*Die Welt wie ich sie vorfand*” – “O Mundo como o encontrei.”

¹⁶⁶ A insistência de Wittgenstein naquilo que descreve como o livro total dos factos (o seu registo integral, etc.) faz que este seja um elemento central do seu pensamento, curiosamente não levado em conta por H. Blumenberg na sua análise do *topos* filosófico do livro. Veja-se: BLUMENBERG, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989². Entre outros aspectos, o estudo de Blumenberg devia ser completado com um capítulo sobre Wittgenstein.

todas as proposições verdadeiras. Mas seria um livro de puros factos, com um “grau zero” do que quer que seja de outra natureza e, em especial, com um “grau zero” do “importante”, do “valioso”, do “significativo”, do “certo” (“correcto”), etc., no sentido absoluto, ético, do termo.

Para precisar aquilo que pretende pôr em evidência (e prevenir mal-entendidos que vêm de a tese em causa se prestar a ser confundida com outras que podem parecer equivalentes, mas que de facto não o são), Wittgenstein cita um passo do *Hamlet* que parece susceptível de exprimir a perspectiva que acabou de ser desenhada: *Nada é bom ou mau, o pensamento é que o faz tal (Nothing is either good or bad, but thinking makes it so)*.¹⁶⁷

¹⁶⁷ SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, II, ii, 247s. Não cabe aqui seguir toda a tradição a que a formulação do *Hamlet* faz, de certo modo, eco. Mas importa, em todo o caso, ter presentes alguns aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, não é líquido que o enunciado do *Hamlet* pretenda ter um alcance global – relativo a toda a esfera dos predicados “bom” ou “mau” em todas as suas acepções. Com efeito, pode suceder que só diga respeito à forma como uma pessoa se sente – ou à forma como vive aquilo que lhe acontece. Parece ser esse o sentido do *topos*, relativamente difundido na cultura inglesa do seu tempo, que Shakespeare reflecte nos versos aqui em causa. Para citar apenas alguns casos, encontram-se ecos desse *topos*, por exemplo, no *Othello*, I, iii, 318s. (“’Tis in ourselves that we are thus and thus”), nos provérbios recolhidos por Tilley, M254 (“A man is weal or woe as he thinks himself so”), em *Of the Knowledge wiche Maketh a Wise Man* de Sir Thomas Elyot, (“In so moche as nothyng is miserable, but if thou doest so thynke it”), no *Treatise* de William Baldwin (“Nothing unto a man is miserable, except he so thinke it”), na *Politeuphuia* de Nicolas Ling (“There is nothing greuous if the thought make it not”), em *The Faerie Queene*, de Spenser, VI, ix, 30 (“It is the mind that maketh good or ill,/That maketh wretch or happy”), em *Of the Progresse of the Soule* de J. Donne (“Ther’ is nothing simply good, nor ill alone/Of every quality comparison/The only measure is, and judge, opinion”) ou no prefácio de Thomas Nashe ao *Astrophil and Stella* de Sir Philip Sidney: “So that our opinion (as Sextus Empiricus affirmeth) giues the name of good or ill to euery thing.” Veja-se, designadamente, TILLEY, M. P., *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Collection of the Proverbs Found in English Literature and the Dictionaries of the Period*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1950, ELYOT, T., *Of the Knowledge wiche Maketh a Wise Man*, Berthelet, London, [ca. 1533], The IIII Dialogue, p. 83, BALDWIN, W., *Treatise of Morall Philosophie: Contayning the Sayings of the Wise*, Whitchurch, London, 1547 (edição consultada: BALDWIN, W., *Treatise of Morall Philosophie: Wherein is Contained the Worthy Sayings of Philosophers, Emperours, Kings, and Orators: their Lives and Answers*, T. Snodam, London, 1620, reed. Scholars' Facs. & Reprints, Gainesville (Fla.), 1967, fl. 158, p. 332), LING, N., *Politeuphuia: Wits Common Wealth*, I. R[oberts], London, 1597, p. 59, SPENSER, E., *The Faerie Queene*, ed. T. P. Roche/C. P. O'Donnell, Penguin Books, London, 1979, DONNE, J., *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, ed. C. M. Coffin, Modern Library, N.Y., 1952, pp. 518-520, e NASHE, T., *The Works of Thomas Nashe*, ed. from the Original Texts by R. B. McKerrow, vol. III, A. H. Bullen, London, 1905, III, pp. 332. Os passos citados sugerem que, pelo menos em alguns casos, a presença deste *topos* na cultura inglesa do século XVI tinha que ver com um acesso directo a textos onde se manifestava a

Segundo Wittgenstein, o passo do *Hamlet* presta-se a exprimir a concepção segundo a qual o bem ou o mal (e, para além disso, todas as

sua ocorrência mais antiga. Mas, por outro lado, também não é de excluir que Montaigne – na tradução de Florio – tenha tido um papel relativamente importante na sua difusão. Serão especialmente relevantes, para esse efeito, passos como I, 40 (“That the taste of Goods or Evils doth greatly depend on the Opinion we have of them”, “If that which we call evil and torment, be neither torment nor evil, but thast our fancie only gives it that qualitie, it is in us to change it”) ou I, 50 (“Therefore let us take no more excuses from external qualities of things. To us it belongeth to give ourselves account of it. Our good and our evil hath no dependency, but from ourselves”). Cf. *The Essayes of Michael Lord of Montaigne*, tr. By J. Florio, H. Frowde/Oxford University Press, London/Oxford, 1910, pp. 305, 392ss. Sobre este complexo de questões, veja-se, por exemplo, HOOKER, E. R., “The Relation of Shakespeare to Montaigne”, *Publications of the Modern Language Association of America* 17 (1902), pp. 312-366, em especial p. 354, ROBERTSON, J. M., *Montaigne and Shakespeare: and Other Essays on Cognate Questions*, Black, London, 1909, pp. 50s., TÜRK, S., *Shakespeare und Montaigne*. Ein Beitrag zur Hamlet-Frage, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1930, pp. 66s., HARMON, A., “How Great Was Shakespeare’s Debt to Montaigne?”, *Publications of the Modern Language Association of America* 57 (1942), pp. 988-1008, WILSON, J. D. (ed.), *Hamlet* (The Works of Shakespeare), Cambridge University Press, Cambridge, 1969, *ad loc.*, JENKINS, H. (ed.), *Hamlet* (The Arden Shakespeare), Methuen, London, 1982, pp. 467s., ROSENBERG, M., *The Masks of Hamlet*, University of Delaware Press, Newark, 1992, pp. 409ss., KNOWLES, R., “Hamlet and Counter-Humanism”, *Renaissance Quarterly* 4 (1999), pp. 1046-1069, em especial 1055ss., BLITS, J. H., *Deadly Thought: Hamlet and the Human Soul*, Lexington Books, Lanham (Md.), 2001, p. 150., LEVY, E. P., “The Mind of Man in Hamlet”, *Renascence* 54 (2002), pp. 219-233, em especial 219s., e WILSON, F. P., “Shakespeare’s Reading”, in: ALEXANDER, A./WELLS, S. W. (ed.), *The Cambridge Shakespeare Library*, vol. 1: *Shakespeare’s Times, Texts, and Stages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 49-55.

Em segundo lugar, independentemente dos outros antecedentes menos remotos, aquilo que se expressa no dito do *Hamlet* já constituía um *topos* no pensamento helenista – e isto de tal modo que, pelo menos em muitos casos, os enunciados deste tipo pretendiam ter um *alcance global* – relativo a toda a esfera dos predicados “bom” ou “mau”, em todas as suas acepções. Com diversas acentuações, este género de tese podia ser partilhado pelos Estóicos (em cujo pensamento constituía um verdadeiro “cavalos de batalha” – veja-se, por todos, *Enchiridion* 5, 30, e cf. *infra*, nota 308), pelos Académicos (veja-se, por exemplo: EMPIRICUS, S., *Adversus Mathematicos*, XI, 140) e, pelo menos até certo ponto, pelos Epicuristas. Muito provavelmente, a formulação de Shakespeare tem como antecedentes mais directos CÍCERO, *Tusculanae* III, 11 e 61, IV, 7ss., passagens de Séneca ou atribuídas a Séneca (designadamente a carta 78 e o *De remediis fortuitarum*), um passo do *De consolatione philosophiae* de Boécio (II, 4) e diversos lugares da obra de Chaucer, que traduziu o *De consolatione* e insiste neste tema (*Ballade of Fortune*, v. 25, *Troilus and Criseyde* v. 466, *The Romaunt of the Rose*, Fr. B, 5672).

São também de assinalar dois outros aspectos. Por um lado, na tradição deste *topos*, muitas vezes o que está em causa não é principalmente aquilo a que Wittgenstein chama o “sentido absoluto”, mas sim aquilo a que chama “sentido relativo” (ou, de todo o modo, uma noção *genérica e indiferenciada* de “bom”, “mau”, etc., que confusamente *inclui os dois sentidos*). Por outro lado, a diferença quanto ao modo como o *topos* em causa é compreendido nas diferentes correntes que o perfilham tem que ver, em grande parte, com a questão de saber que determinações “valorativas” são reconhecidas como *exclusivamente postas* pelo “pensamento”, como determinações que só dependem dele. Assim, para um Epicurista, por exemplo, a determinação *valorativa* correspondente à *λύπη* ou à *ἡδονή* sentidas *no presente* não depende do pensamento, mas para um Estóico já depende, etc.

expressões ou determinações que não são meramente relativas – designadamente, o “significativo”, o “importante”, o “correcto”, etc., *de carácter absoluto*, que correspondem à esfera da ética) não têm qualquer lugar entre os factos do mundo exterior, *mas teriam ainda assim, lugar entre os factos relativos aos nossos próprios “estados mentais” ou “estados representacionais”, etc.* (àquilo que Wittgenstein designa como *our states of mind*). Ou seja, como se costuma dizer, “em si” não haverá nada dessa natureza. As determinações dessa ordem só teriam lugar na forma específica de “factos da consciência”, como “atributos” desses factos – *mas teriam, ainda assim, lugar como atributos desses factos* – ou seja, *haveria, ainda assim, uma parte do conjunto desses factos a que as determinações ou os juízos de valor absoluto pertenceriam.*

Mas, como a LE claramente enuncia, *não é isto – não é apenas isto*, que Wittgenstein pretende afirmar. O que pretende afirmar é que, enquanto facto observável ou descritível, um estado de consciência (ou *a state of mind*) não é “bom”, “mau”, “importante”, “significativo”, “correcto” ou o que quer que seja no *sentido absoluto* ou *ético* – nem comporta (não tem logicamente implicado em si) nada, absolutamente nada que seja “bom”, “mau”, “importante”, “significativo”, etc., nessa acepção. Em suma, o que Wittgenstein está a afirmar é que, no referido livro dos factos, não haveria nenhuma espécie de recanto ou ângulo onde, por mais parcial ou indirectamente que fosse, houvesse o mais pequeno *quantum* de algo susceptível de ser contraposto àquilo a que a LE chama a acepção trivial ou relativa do “bom”, do “mau”, do “significativo”, do “importante”, etc.

O que Wittgenstein assim põe em evidência não significa que, no livro em questão, não houvesse nenhuma descrição dos factos a que se reportariam as proposições éticas, os juízos de valor absoluto ou as determinações absolutas. Não. Esses factos poderiam (e na verdade teriam de) estar descritos com todo o pormenor, quer no que diz respeito aos seus aspectos físicos, quer no que diz respeito aos estados mentais envolvidos na realização deles. Ou melhor: esses factos estariam (teriam de estar) lá *todos*. O livro em causa permitiria um acesso privilegiado a todos os eventos que espontaneamente não hesitaríamos

em classificar como eticamente reprováveis ou louváveis. No livro total dos factos (nesse absoluto *atlas mundi*) poder-se-iam ler as atrocidades dos imperadores orientais ou dos imperadores romanos, os crimes do fanatismo religioso, o genocídio dos Judeus nos campos de concentração, os gestos de abnegação e lealdade dos “justos”, etc., etc. Mas a questão está em que, mesmo que tudo isso figurasse – como por força teria de figurar – nesse livro integral dos factos, o que de tudo isto figuraria em tal livro não conteria *absolutamente nada* daquilo que está em causa no ético (no “valor”, na “importância”, no “significado”, etc., em *sentido absoluto*). Tudo aquilo que pode ser avaliado como crimes e tudo aquilo que pode ser avaliado como eticamente certo, admirável, etc., estaria, como Wittgenstein diz, *exactamente ao mesmo nível* que qualquer outra coisa. O mais horrendo dos crimes ou a mais extraordinária das acções nobres seria exactamente como a queda de uma pedra. Como Wittgenstein faz questão de sublinhar, isto não significa que a tomada de conhecimento desses crimes ou dessas acções nobres (*i. e.*, dos respectivos *factos*) não possa suscitar e não suscite em nós reacções de dor, indignação, raiva ou, pelo contrário, de elevação, admiração, etc. Acontece é que os factos que provocam semelhantes reacções são, no plano dos factos, factos como quaisquer outros. E as próprias reacções que eles suscitam são também, no plano dos factos, *factos como quaisquer outros*:

*Certamente que a leitura desta descrição poderia causar-nos aflição ou ira ou qualquer outra emoção, ou poderíamos ler acerca da aflição ou da ira causadas por este assassinio em outras pessoas quando souberam dele, mas serão simplesmente factos, factos e mais factos, mas nada de Ética.*¹⁶⁸

*

Ora, se é assim, as consequências de que isto se reveste no que diz respeito à ética (e a todas as diferentes imagens que integram a tal “ima-

¹⁶⁸ *LE*, pp. 6-7.

gem compósita” na descrição que dela é feita na LE) não são difíceis de descortinar. Wittgenstein põe-nas em evidência com toda a nitidez: a haver algo que correspondesse à ética, nada do que somos capazes de pensar ou de dizer seria isso (ou isso não seria nada do que alguma vez somos capazes de pensar ou de dizer):

E agora devo dizer que, se considerasse o que a Ética realmente teria de ser, se existisse uma tal ciência, o resultado parece-me bastante óbvio. Parece-me óbvio que nada do que alguma vez seríamos capazes de pensar ou dizer pode ser a coisa [em causa]. [Parece-me óbvio]¹⁶⁹ que não podemos escrever um livro científico cujo assunto pudesse ser intrinsecamente sublime e superior a todos os restantes assuntos.¹⁷⁰

Detenhamo-nos um pouco neste passo e nas relações de *exterioridade absoluta* que, segundo ele, separam o campo total dos factos (e, em correspondência a ele, o campo de todos os enunciados possíveis) e aquilo que é ou seria (a LE neste ponto parece apontar muito mais para o condicional) próprio da ética. O que Wittgenstein está a dizer é, em primeiro lugar, e “com todas as letras”, que uma eventual ética, pura e simples, não teria conteúdos enunciáveis – em nada teria ou poderia ter a forma de um livro. Na forma de “livro” (no sentido em que Wittgenstein fala de “livro” na LE) não lhe corresponderia, pura e simplesmente, *nada*. A oposição é mesmo de tal ordem que se exprime do seguinte modo:

Só posso descrever o meu sentimento por meio da metáfora seguinte: se um homem pudesse escrever um livro de Ética, que fosse realmente um livro de Ética, este livro destruiria, com uma explosão, todos os outros livros no mundo.¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. *supra*, nota 75.

¹⁷⁰ LE, p. 7.

¹⁷¹ LE, p. 7.

Quer dizer, para que aquilo que corresponde à ética pudesse alguma vez ter a forma de factos, seria preciso uma desintegração completa da forma que têm todos os factos e em que está escrito o respectivo “livro”. Para que pudesse haver um livro de ética, no mesmo sentido do livro dos factos, seria necessário destruir todos os outros “livros” (*i.e.*, teria de se destruir o “livro dos factos”).

Ora, isto que assim se passa com os factos passa-se também com as palavras e a linguagem. Ou, como se diz na LE, as nossas palavras (tal como são usadas nas ciências, quer dizer, se usadas *com rigor*) só são capazes de expressar justamente factos: sentido e referente correspondentes a factos (aquilo a que na LE se chama “*sentido e significado naturais*”).¹⁷² Ou seja, toda a linguagem ao nosso dispor tem capacidade apenas para expressar factos e juízos de valor relativos. A sua capacidade para traduzir – efectiva e eficazmente – o que quer que seja *que não factos* é pura e simplesmente *nula*; e toda a tentativa de pôr a linguagem a expressar mais do que é capaz, *i. e.* mais do que factos (e, designadamente – pois é disso que se trata – toda a tentativa de a pôr a expressar “valor”, “significado”, “importância”, etc., etc., *na acepção não relativa, mas absoluta*) pede à linguagem aquilo que ela de todo em todo não pode dar (e quer pôr no mundo dos factos aquilo que de todo em todo não está nem pode estar contido nele):

*As nossas palavras, usadas como as usamos na ciência, são recipientes capazes apenas de conter e transmitir significado e sentido, significado e sentido naturais. A Ética, a ser alguma coisa, é sobrenatural e as nossas palavras somente expressarão factos; tal como uma chávena de chá conterá apenas uma-chávena-cheia de água ainda que eu despeje nela um galão.*¹⁷³

É importante, neste contexto, a noção de *capacidade* ou de *medida* – bem como a noção implícita de *desproporção*. A linguagem (*sc.* o mundo dos factos) tem uma determinada capacidade, correspondente à sua

¹⁷² LE, p. 7: “...*natural meaning and sense...*”

¹⁷³ LE, p. 7.

forma. Ora, segundo a LE, o ético (todo o ético, tudo no ético) excede, de raiz, essa capacidade ou essa medida. Também poderíamos traduzir a expressão usada por Wittgenstein na LE por uma expressão idiomática, usada em Português (sobretudo em Lisboa, onde teve origem): a ética está para a linguagem ou para o mundo dos factos assim como o Rossio está para a Betesga.¹⁷⁴ De sorte que pretender enunciar a ética é o mesmo que querer “meter o Rossio na Betesga”. Mas isto de tal modo que uma compreensão meramente *quantitativa* do que aqui está em causa claudica, é insuficiente. Pois, ao dizer assim, ainda se admite que uma parte do Rossio caiba na Betesga, quando o que Wittgenstein está a querer pôr em evidência é que nada, absolutamente nada do “Rossio” da ética pode achar lugar na “Betesga” dos factos ou da linguagem.

Por outras palavras, o ético, o absoluto, tem de estar, forçosamente, *fora* do mundo. Pelo que não há nem pode haver proposições éticas, ciência ética ou o que quer que seja dessa ordem. Tentar *enunciar* a matéria própria da ética leva ao absurdo – é tentar pôr mais do que uma chávena de chá numa chávena de chá, é tentar “pôr o Rossio na Betesga” (insiste-se: não no plano meramente *quantitativo*, mas no plano *qualitativo* de que se falou). É assim na LE como no Tlp; em todo o legado escrito de Wittgenstein sobre a questão da ética, nenhuma concepção é mais fiel e severamente defendida do que esta. Veja-se o que escreve no Tlp:

6.42 *Por isso também não pode haver nenhuns enunciados de Ética.*

*Os enunciados não podem expressar nada de mais elevado.*¹⁷⁵

¹⁷⁴ A expressão idiomática em causa alude ao contraste de dimensões entre o Rossio e a acanhada Rua da Betesga, que o liga à Praça da Figueira. A expressão fala da vã tentativa de “meter o Rossio na Betesga”.

¹⁷⁵ Tlp, 6.42, vol. 1, p. 83:

*Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.
Sätze können nichts Höheres ausdrücken.*

Vários autores frisam a *continuidade* – e até uma certa *inalterabilidade* – das teses de Wittgenstein no que respeita à concepção de ética, em contraste com uma significativa margem de metamorfose quanto a outras matérias. Veja-se, por exemplo, SOULEZ, A., *Leçons sur la Liberté de la Volonté*, suivi de *Essai sur le Libre Jeu de la Volonté*, PUF, Paris, 1998, p. 71: «*Sur l'éthique, en effet, Wittgenstein est d'une grande constance qui tranche avec les importantes modulations de sa pensée au long de son œuvre.*» (“Sobre a ética, com efeito,

Para tornar ainda mais clara esta *total exterioridade* entre a ética (e tudo quanto pertence ao seu domínio) e a esfera total dos factos, Wittgenstein considera o problema ainda de um outro ângulo e tenta identificar que é que poderia corresponder, na esfera dos factos, àquilo que é próprio do ético – quer dizer, que é que poderia corresponder, na esfera dos factos, a algo de *não-relativo*, de *absoluto*.

Para o efeito, considera dois exemplos. O primeiro diz respeito a qualquer coisa como um caminho absolutamente certo:

*O caminho certo é o caminho que conduz a uma meta arbitrariamente pre-determinada e é bastante claro para todos nós que não faz sentido falar do caminho certo independentemente de uma tal meta pre-determinada. Vejamos agora o que poderíamos querer dizer com a expressão “o caminho absolutamente certo”. Eu penso que seria o caminho que toda a gente, ao vê-lo, teria de seguir, por necessidade lógica, ou então teria vergonha de não seguir.*¹⁷⁶

Como esta passagem procura pôr em evidência, a ideia de algo “absolutamente correcto”, se traduzida no plano dos factos, não poderia significar outra coisa senão uma *necessidade compulsiva*, qualquer coisa com a forma de uma *lei de facto*, *absolutamente inexorável* – que tudo estaria, por sua própria natureza, obrigado a cumprir. Salta à vista imediatamente que Wittgenstein sustenta que semelhante lei não tem lugar na esfera dos factos – nem pode ter lugar nela. Mas o que está em causa neste passo da LE não é apenas isso. Tudo indica que é também uma outra coisa: mesmo admitindo que semelhante lei fosse possível e que o mundo dos factos estivesse efectivamente subordinado a ela (de tal modo que se pudesse falar, como “coisa de facto”, de um caminho absolutamente correcto para a vida), esse caminho absolutamente correcto *na forma de facto* nada teria que ver com o “absolutamente correcto” que está em causa na ética – e seria, na verdade, algo correspondente a um “grau

Wittgenstein é de uma grande constância, que contrasta com as importantes modulações do seu pensamento ao longo da sua obra.”)

¹⁷⁶ LE, p. 7.

zero” de ética. Os factos estariam transformados, sim – e o mundo dos factos seria bastante diferente. Mas essa diferença não corresponderia à introdução de nada de ético.

O segundo exemplo aduzido na LE aponta exactamente na mesma direcção:

*E, de modo semelhante, o bem absoluto, se fosse um estado-de-coisas descritível, seria algo que todas as pessoas, independentemente dos seus gostos e inclinações, realizariam, ou então sentir-se-iam necessariamente culpadas por não realizar. E eu quero dizer que um tal estado-de-coisas é uma quimera. Nenhum estado-de-coisas tem em si mesmo aquilo a que eu gostaria de chamar o poder coercivo de um juiz absoluto.*¹⁷⁷

Traduzida no plano dos factos (com a forma de facto), a ideia de um bem absoluto corresponderia a qualquer coisa como uma lei, algo de absolutamente necessitante. O que Wittgenstein sublinha é que nenhum estado-de-coisas tem esse poder absolutamente coercivo – ou seja, que não há nenhum estado-de-coisas correspondente ao que estaria implicado na tradução em facto do carácter absoluto que é próprio do ético. Mas, por outro lado, vendo bem, aquilo que é posto em evidência neste passo da LE tem ainda uma outra consequência de peso, que é igualmente importante para a total exterioridade entre o ético e a esfera dos factos (sc. a própria forma dos factos enquanto tais): também neste caso, mesmo que semelhante tradução até fosse possível, ela poria qualquer coisa de diferente na esfera dos factos, mas esse algo de diferente também já não seria o ético (e estaria na verdade esvaziado do que quer que fosse de propriamente ético).

Ora, tudo isto permite ver com toda a nitidez um ponto que a LE procura estabelecer sem margem para dúvidas: a ética não é possível como ciência, como conjunto de proposições ou enunciados – ou, como

¹⁷⁷ LE, p. 7.

dissemos, parafraseando Wittgenstein: a ética não é possível na forma de “livro”.¹⁷⁸

*

Mas a questão está agora em saber que é que isso significa. Por outras palavras, quando a LE nega peremptoriamente que possa haver qualquer espécie de facto ético ou o que quer que seja de ético no mundo dos

¹⁷⁸ A negação de uma ciência moral – a recusa de uma teoria – surge como um traço comum em toda a obra de Wittgenstein. Com ligeiras diferenças, esta questão aparece, de forma dispersa, ao longo da obra e dos muitos anos que Wittgenstein dedicou ao labor filosófico. Mas é em 1929 e 1930 que aparecem algumas formulações mais incisivas e ainda mais destrutivas. Assim, por exemplo, *WWK*, IV (Wert), vol. 3, pp. 116-117 (17.12.1930:

“É o valor um determinado estado do espírito? Ou uma forma que inere a uns quaisquer dados da consciência? Eu responderia: o que quer que seja que me possam dizer, eu rejeitá-lo-ia e, na verdade, não por a explicação ser falsa, mas por ser uma *explicação*. Se me dizem qualquer coisa que seja uma *teoria*, então eu diria: Não, não! Isso não me interessa. Mesmo que a teoria fosse verdadeira, ela não me interessaria – ela nunca seria *aquilo* que procuro. O Ético não se pode ensinar. Se eu só pudesse explicar a uma outra pessoa a essência do ético por meio de uma teoria, então o ético não teria absolutamente nenhum valor.”

(Ist der Wert ein bestimmter Geisteszustand? Oder eine Form, die an irgendwelchen Bewußtseinsdaten haftet? Ich würde antworten: Was immer man mir sagen mag, ich würde es ablehnen, und zwar nicht darum, weil die Erklärung falsch ist, sondern weil sie eine Erklärung ist.

Wenn man mir irgendetwas sagt, was eine Theorie ist, so würde ich sagen: Nein, nein! Das interessiert mich nicht. Auch wenn die Theorie wahr wäre, würde sie mich nicht interessieren – sie würde nie das sein, was ich suche.

Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert.)

Na conversa do mesmo dia 30 de Novembro de 1930, Wittgenstein glosa um dito de Schopenhauer que, ainda assim, deixava subsistir um núcleo de “optimismo” a respeito da possibilidade de fundamentar a moral. Schopenhauer escreveu: “Pregar moral é fácil, fundamentá-la difícil” (*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*). Cf. SCHOPENHAUER, A., *Über den Willen in der Natur, Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, vol. 4: *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*, 1938, 1972³, p. 140. O dito em causa é retomado como epígrafe da *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, *op. cit.*, vol. 4, p. 113. Na verdade, em *Über den Willen in der Natur*, este enunciado aparece como oração integrante: *Da ergibt sich, dass Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist*. Mas o próprio Schopenhauer, ao citar-se a si mesmo na epígrafe da referida *Preisschrift*, adopta a forma mais curta e incisiva. E na nota à transcrição do juízo da Academia das Ciências dinamarquesa (*Op. cit.*, p. 276) mostra a que ponto fazia questão de brevidade nesta formulação, ao expressar o seu desagrado por a Academia ter citado a epígrafe em questão com repetição do verbo. Wittgenstein “corrige” Schopenhauer. Na sua glosa, o dito passa a ter a forma: “Pregar moral é difícil, fundamentá-la impossível.” (*Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich.*) Cf. *WWK*, IV (Soll), vol. 3, p. 118 (17.12.1930).

factos, quando a LE nega peremptoriamente o cabimento de qualquer ciência ética, significa isso, então, a total negação de qualquer “espaço” de cabimento para a ética?

Perguntar isto implica ao mesmo tempo perguntar: haverá cabimento para a ética mesmo que não haja nenhum cabimento para ela na esfera dos factos – ou, o que é o mesmo, poderá haver algo de ético e o ético ter um papel na vida humana mesmo que não haja nenhuma *ciência ética*?

Em suma, terá aquilo que acabamos de seguir na LE o carácter de qualquer coisa como uma “certidão de óbito” da ética (não propriamente a certidão de óbito de algo que viveu, mas a certidão de óbito de algo que nunca foi senão na forma de um *equivoco* ou de uma *quimera* e que, nessa medida, nunca esteve “vivo”)? Será a “imagem compósita” do ético desenhada na LE (o resultado da peculiar aplicação do procedimento de Galton) a imagem desta peculiar forma de “*nado morto*”?

Procuremos ver melhor que resposta se deve dar a estas perguntas.

Um ponto é claro. De tudo quanto estivemos a considerar, Wittgenstein retira como consequência aquilo que enuncia do seguinte modo:

*A Ética, a ser alguma coisa, é sobrenatural (...).*¹⁷⁹

Este enunciado expressa aquilo que descrevemos como relações de *total exterioridade* entre o ético e o mundo dos factos, que aqui aparece descrito como o mundo da natureza. O enunciado “a ética é sobrenatural” tem, no seu núcleo, pura e simplesmente a afirmação desta relação de *total exterioridade* ou *alteridade*. Mas a questão passa, então, a ser: qual é a carga que a LE associa a este núcleo? O enunciado “a ética é sobrenatural” pode estar associado a uma perspectiva que nega peremptoriamente o cabimento do que quer que seja para lá da natureza. Nesse caso, o adjectivo “sobrenatural” tem uma acepção *pejorativa* e significa pura e simplesmente a negação do cabimento, a total recusa do que quer que seja dessa ordem. Dizer “a ética é sobrenatural” ou o “ético é sobrenatural” é exactamente o mesmo que dizer “a ética – ou o ético – não tem cabimento”, “ a ética –

¹⁷⁹ LE, p. 7.

ou o ético – é nada”, “a ética – ou o ético – não passa de um equívoco ou de uma quimera”. O sentido da proposição da LE “A ética é sobrenatural” é, então, se o tivermos de expressar nos termos do exemplo da chávena de chá (ou nos termos da relação entre o Rossio e a Betesga), o seguinte: todo o horizonte em que nos encontramos esgota-se na capacidade da chávena de chá (é o horizonte dos factos) ou tem a dimensão da “Betesga” e toda a dimensão em excesso sobre a “chávena de chá” (ou, nos termos da expressão idiomática de Lisboa: todo o excesso do “Rossio” sobre a “Betesga”) não passa de um equívoco ou uma quimera. *I.e.*, diferentemente do que se passa em Lisboa, se é verdade que o ético possui o carácter de qualquer coisa como um “Rossio” em relação à “Betesga” da linguagem, então não há “Rossio” nenhum – o que há é apenas a “Betesga” da linguagem. Dizer que o ético é sobrenatural é exactamente o mesmo que dizer que o ético não passa de um equívoco ou de uma quimera.

Ora, tudo isto permite ver já, com suficiente nitidez, que é que parece desenhar-se na “fotografia colectiva” do *sentido absoluto* (e, portanto, da ética e do seu objecto), que a LE apresenta. Quer dizer, perfila-se já qualquer coisa como um *resultado*. E a particularidade desse resultado está em que ele como que “*liquida*” o *próprio tema da conferência* – e, na verdade, tão completamente que, de certo modo, até se cria a expectativa de que a própria conferência esteja para acabar, pura e simplesmente por *perda ou eliminação do seu objecto* (*i. e.*, porque ela mesma põe a descoberto que o seu objecto – aquilo de que procura traçar o “retrato compósito” – não passa de um *equívoco* ou de uma *quimera*). Mas, por outro lado, é certo que a conferência *continua* – e de tal modo que ainda vai “a meio” (e na verdade até falta ainda *mais de metade* do seu itinerário). Uma questão que imediatamente se suscita é, pois, a de saber de que é que uma “conferência sobre ética” pode tratar depois de ter posto em evidência que o seu objecto não passará de um equívoco ou de uma quimera.

*

A resposta a esta pergunta terá de ser encontrada na análise do resto da LE. Mas há um aspecto decisivo que “entra em cena” justamente nos

passos que estamos a considerar. Esse aspecto tem que ver com aquilo que podemos descrever como uma componente de *resistência* ao resultado que entretanto se desenhou:

*Mas então, todos nós que, como eu próprio, ainda estamos inclinados a usar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto”, etc., que é que temos em mente e que é que tentamos expressar?*¹⁸⁰

À primeira vista, pode parecer que isto não envolve qualquer componente de *resistência*. Pois Wittgenstein pode muito bem estar apenas a *verificar* (ou, como ele próprio diz: a “constatar”) um facto: que há quem use as expressões em causa num sentido *absoluto* – e também que há quem, mesmo uma vez consideradas as razões que foram produzidas no que precede, ainda continue tentado a usar tais expressões e a ter para si que o ético, seja como for, não é igual a nada.

É claro que há um aspecto que chama particularmente a atenção neste passo: a circunstância de ser o próprio autor da LE a confessar que também ele continua inclinado a usar tais expressões e a sugerir, assim, que também ele continua de certo modo a achar que o ético não é apenas uma quimera. Mas isto não constitui forçosamente um elemento de *resistência* às teses que foram enunciadas sobre o ético e a ética. Pois Wittgenstein pode estar pura e simplesmente a exprimir o seguinte facto: mesmo que, como acabou de tentar pôr em evidência, toda a ética (e tanto quer dizer todo o uso *absoluto* das expressões referidas) seja um equívoco ou uma quimera, esse equívoco ou essa quimera têm efectivamente lugar no mundo dos factos (entenda-se: como equívoco ou como quimera! – quer dizer, como um *engano*, uma *malformação* do uso da língua). E este facto continua a produzir-se mesmo quando já se percebeu que todo o ético e toda a ética não passa de um equívoco ou de uma quimera – e continua a produzir-se mesmo para quem, como o autor da LE, originariamente percebe o carácter puramente equívoco ou quimérico de todo o ético e de toda a ética. Em suma, Wittgenstein pode estar a

¹⁸⁰ LE, p. 7.

chamar a atenção para o facto de o equívoco ou a quimera do ético ter o carácter de qualquer coisa como uma aparência – como se se tratasse de uma “aparência transcendental”, no sentido de Kant, que continua a ter poder mesmo sobre quem a percebe como tal.¹⁸¹

Pode ser assim e ser isso que explica que a LE não acabe aqui. Nesse caso, a conferência não acaba aqui porque, na sua continuação, se prossegue o trabalho de “desmontagem” do ético e da ética. E isto de tal modo que se passa a considerar o caso especial daqueles que resistem, se analisa que é que podem invocar para justificar a sua resistência e se procura desfazer as suas “alegações”. Segundo esta leitura, o resto da LE representa, portanto, uma segunda “investida” ou um segundo “ataque”, para confirmar e consolidar os resultados alcançados na parte que precede.

Contudo, a questão está em saber se é mesmo assim, se este tipo de leitura não será precipitado. Para esclarecermos esta dúvida, temos de analisar com todo o cuidado o fio do desenvolvimento da LE na continuação. Mas antes importa ver também algo que poderá significar uma outra possibilidade de leitura do resultado entretanto obtido e que, por via disso, poderá abrir uma outra pista sobre aquilo de que se tratará na continuação da LE. Esta outra possibilidade de leitura do resultado entretanto obtido tem que ver com a interpretação do enunciado segundo o qual “a ética é sobrenatural”.

Vimos anteriormente que, no seu núcleo, a proposição “a ética é sobrenatural” significa apenas a afirmação da *total exterioridade* entre o ético e o mundo dos factos. O que Wittgenstein afirma na parte já analisada da LE é apenas isto. Em nenhum momento dá propriamente o passo que associa a *total exterioridade ao mundo dos factos* (ou seja, o carácter “sobrenatural”, nesse sentido – que é o sentido efectivamente presente na LE) à ideia de pura e simples *inexistência*, de *quimera*, de *equívoco*, etc. Se virmos bem, esta última ideia estará *próxima* daquilo que a LE diz, mas de tal modo que, na parte até aqui estudada, a LE nunca chega propriamente a incluí-la: somos *nós* quem a põe lá, em virtude de uma

¹⁸¹ Veja-se em especial a 1ª secção da Introdução à *Dialéctica Transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, A 292ss./B 350ss.

pressuposição que a LE, pelo menos naquilo que já vimos, não chega a subscrever ou fazer sua.

Por outras palavras, o que a LE afirma, quando fala do carácter “sobrenatural” de todo o ético e da ética é “apenas” a *total exterioridade* de todo o ético e da ética em relação à esfera dos factos – *mais nada*. É claro que isso põe um problema: se o ético ou a ética é totalmente *exterior à esfera dos factos*, como pode ser algo *diferente de nada*? Se é totalmente *exterior à esfera dos factos*, como pode ser algo *diferente de uma quimera*? Não há dúvida de que podemos e devemos dizer que isto está presente na LE. Simplesmente, isto que assim está indubitavelmente presente na LE é uma *pergunta*, uma *dificuldade*, um *problema* – *não uma afirmação*. Quer dizer, quando a LE fala do carácter *sobrenatural* da ética e do ético, Wittgenstein não está a usar a expressão naquilo a que chamámos a acepção *pejorativa*, mas numa acepção ainda *neutra* – aquela que corresponde à *pergunta* que acabamos de explicitar. Tal não significa que não se possa acabar por verificar que, afinal, a ética e o ético não passam de um equívoco ou de uma quimera. Mas, do ponto de vista daquilo que até aqui já se conseguiu apurar, essa é apenas uma *possibilidade*. E, de facto, continua a subsistir uma outra: a de que haja algum modo de aquilo que é totalmente estranho aos factos *não ser*, ainda assim, *igual a nada* ou uma *pura quimera*. Quer dizer: a outra possibilidade que subsiste é justamente a de a “chávena de chá” metafórica da LE ou a “Betesga” que lhe fizemos corresponder em Português (a “chávena de chá” ou a “Betesga” do mundo dos factos) não ser, afinal, absolutamente *tudo*.

E o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para a pergunta que há pouco citámos:

*Mas então, todos nós que, como eu próprio, ainda estamos inclinados a usar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto”, etc., que é que temos em mente e que é que tentamos expressar?*¹⁸²

¹⁸² Cf. *supra*, nota 180.

Esta pergunta não exprime perplexidade com o facto de haver quem use tais expressões quiméricas – como se estivesse absolutamente *adquirido* que são puramente quiméricas e a questão fosse apenas a de saber como é que há, ainda assim, quem embarque em tais quimeras (e continue tentado a embarcar nelas mesmo já depois de ter sido exposta a pura “aparência transcendental” que as constitui). Não. A pergunta em causa exprime perplexidade, sim, mas ainda se situa num plano de “neutralidade” (de *neutralidade indagatória*, como poderíamos dizer, recorrendo ao vocabulário de Kant¹⁸³) a respeito do “sobrenatural” em causa na ética e no ético – *sobrenatural* a cujo “destino” a ética e o ético estarão absolutamente associados (pois, se a LE tem razão, a ele pertencem totalmente e de raiz).

Mas, perguntar-se-á, que é que poderia então corresponder a uma aceção *não pejorativa* – a uma aceção *positiva* – da noção de sobrenatural? Faz sequer algum sentido admitir tal possibilidade ou falar disso?

Ainda antes de apurarmos que é que a LE acaba por dizer sobre a questão do “sobrenatural”, em que situa a ética e o ético, é importante ter presente que há outros textos de Wittgenstein (e, na verdade, textos da mesma época em que foi redigida a LE) que dão fortes indícios de que, para Wittgenstein, o termo “sobrenatural” não tem obrigatoriamente a aceção *negativa* ou *pejorativa* de que se falou. Podemos ilustrá-lo com um passo das VB, onde Wittgenstein usa o termo “sobrenatural” justamente em ligação com a ética e o faz de forma inequivocamente *não pejorativa*, antes *positiva* – e de tal modo que resulta muito claro

¹⁸³ Sobre a neutralidade indagatória – a *suspensio iudicii indagatoria* (i. e., a *suspensão indagatória do juízo*) e a *dúvida de adiamento* (*Zweifel des Aufschubs*) que lhe corresponde – veja-se designadamente: KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B452ss., *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, pp. 77ss., AA, VIII, pp. 226ss., *Logik Jäsche*, AA, IX, pp. 32, 74, 84, *Logik Blomberg*, AA, XXIV, pp. 158-161, 205-212, *Logik Philippi*, *ibi*, pp. 337s., 435, 438, *Logik Pölitz*, *ibi*, pp. 545s., 557, *Logik Busolt*, *ibi*, p. 640, *Logik Dobna-Wundlacken*, *ibi*, pp. 736s., 744-746, *Wiener Logik*, *ibi*, pp. 860s., 884s., *Logik Bauch*, in: KANT, *Kant Logik Vorlesungen*. Unveröffentlichte Nachschriften I, hrsg. v. T. Pinder, Meiner, Hamburg, 1998, pp. 131ss., 245, *Logik Hechsel*, in: KANT, *Kant Logik Vorlesungen*. Unveröffentlichte Nachschriften II, hrsg. v. T. Pinder, Meiner, Hamburg, 1998, pp. 358ss., *Warschauer Logik*, *ibi*, pp. 576, 579, *Refl.* 2506ss., 2512, 2665, 2667ss. (AA, XVI, pp. 397ss., e 459ss.), *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA, XX, p. 175.

que, para o autor da LE, a total alteridade entre o ético e o mundo dos factos de modo nenhum implica que se tenha de passar uma “certidão de óbito” à ética e ao ético. Diz esse passo das VB:

Se alguma coisa é boa, então também é divina. Com isto fica resumida, de forma estranha, a minha ética.

*Só o sobrenatural pode expressar o Sobrenatural.*¹⁸⁴

*

Tudo isto mostra, com suficiente nitidez, qual é, então, a *encruzilhada* a que nos levou a LE naquela parte do seu curso que seguimos até aqui. Trata-se agora de ver como é que o texto se desenvolve a partir deste ponto.

E importa ter plena consciência de que, pelas razões que acabamos de expor (e ao contrário do que à primeira vista pode tender a parecer), se pode dizer que, neste ponto do desenvolvimento da LE, nada está decidido. Sucede, com efeito, que *tudo* (ou seja, o “destino” da ética e do ético, o sentido e o “destino” do predicado “sobrenatural”, etc.) *ainda está por decidir e só se decidirá propriamente* – se chegar a ser decidido – no resto da conferência (de que, nesta medida, tudo acaba por depender).

Ora, sendo assim, isto permite perceber que nos encontramos como que num *ponto de inflexão* do itinerário da LE – e que agora passamos daquele a que chamámos o “segundo andamento” da conferência para uma nova etapa do seu desenvolvimento. Usando a mesma linguagem, podemos chamar a esta nova etapa a *terceira parte* ou o *terceiro “andamento”* da LE. Como veremos, este terceiro “andamento” é o mais longo e de facto estende-se até ao final da conferência. Mas, de momento, o que mais importa vincar é o *nexo* ou a *articulação* entre os dois “andamentos”

¹⁸⁴ VB (1929), vol. 8, p. 454:

Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt.

Nur das übernatürliche (sic) kann das Übernatürliche ausdrücken.

aqui em causa. Como oportunamente se indicou, o segundo “andamento” da LE, ao apresentar uma “imagem compósita” da ética e do ético, produz um resultado que parece pôr radicalmente em causa o próprio cabimento da ética e do ético como algo mais do que um equívoco ou uma quimera. O terceiro “andamento” da LE parte do apuramento deste resultado como algo que se trata agora *de reconsiderar* ou de *tentar ver melhor*.

O facto de falarmos de *reconsideração* (e de, antes, termos falado de *resistência*) pode, entretanto, gerar mal-entendidos que é indispensável prevenir. Com efeito, neste terceiro andamento não se trata de verificar se o “retrato compósito” da ética e do ético que se acha traçado no segundo “andamento” da LE (a “fotografia colectiva” que estabelece o contraste entre juízos de valor *relativos* e juízos de valor *absolutos*, entre a *ética* e os *factos*, etc.) afinal está “*mal tirado*”, tem de ser *corrigido*, etc. Não: tudo isso parece dado por *inteiramente adquirido*. E não é a seu respeito que se fala e deve falar de *reconsideração* e de *resistência* – da *reconsideração* e *resistência* que marcam todo o terceiro “andamento” da LE. Na verdade, trata-se de algo muito diferente. Uma vez dado por adquirido o resultado do seu segundo “andamento”, a LE passa a confrontar-se com a questão de saber até que ponto esse resultado significa mesmo a *pura e simples erradicação* da ética e do ético (*i. e.*, a *total erradicação* da ética e do ético) ou se, pelo contrário, há alguma possibilidade de, *perante* tal resultado e *apesar* dele, a ética (*sc.* o ético) ter algum cabimento. É nesse sentido que podemos falar de *resistência* (não de resistência ao resultado, do segundo “andamento” da LE, mas sim de resistência a que tal resultado implique a erradicação da ética e do ético). É também nesse sentido que podemos falar de uma *reconsideração do resultado* do segundo “andamento” (não uma reconsideração da *validade* do resultado, antes uma reconsideração do *significado* ou das *implicações* de que tal resultado se reveste). E é ainda nesse sentido que se pode dizer – como se disse – que, no termo do segundo “andamento”, ainda não está tudo decidido quanto ao destino da ética e do ético: que esse destino só se decide *no resto da LE* – quer dizer, no seu terceiro “andamento”.

Posto isto, consideremos então aquilo a que chamámos o terceiro “andamento” da LE.

Para esclarecer o que ainda se mantém em aberto – e, antes do mais, para esclarecer a pergunta em que, como vimos, culmina a segunda parte: “(...) *todos nós que, como eu próprio, ainda estamos inclinados a usar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto”, etc., que é que temos em mente e que é que tentamos expressar?”* –, a LE segue um método que apresenta como natural e, de certo modo, incontornável. Wittgenstein caracteriza-o do seguinte modo:

Ora, sempre que tento clarificar isto para mim próprio, é natural que evoque casos em que certamente empregaria essas expressões e então estou na situação em que vos encontraríeis se, por exemplo, vos desse uma conferência sobre a psicologia do prazer. O que então faríeis seria tentar recordar alguma situação típica em que sempre sentistes prazer. Pois, ao terdes presente esta situação, tudo o que eu vos dissesse tornar-se-ia concreto e, por assim dizer, controlável. Uma pessoa talvez escolhesse, como seu exemplo típico, a sensação que se tem quando se passeia num belo dia de Verão. Ora, é nesta situação que me encontro, se pretendo concentrar-me naquilo que quero dizer com “valor absoluto” ou “ético”.¹⁸⁵

O primeiro aspecto que é claro a respeito deste método é que procura encontrar situações “típicas”, “concretas” e “controláveis”, para estabelecer que é que pode efectivamente corresponder às formas de expressão ou de sentido próprias da ética e do ético – ou seja, àquelas em que não está em causa uma aceção *relativa*, mas sim uma aceção *absoluta* (a que nada corresponde no mundo dos factos). Trata-se, portanto, de um procedimento de *verificação* por via da descida ao *concreto*, para ver se, nas situações concretas que são invocáveis como fontes do sentido *não relativo*, mas *absoluto*, se consegue efectivamente encontrar algo que de algum modo legitime essa aceção *absoluta* (e, portanto, legitime a ética e o ético) – ou se, pelo contrário, o que se encontra em tais situações

¹⁸⁵ LE, pp. 7s.

acaba por justificar a completa “desmontagem” destas formas de sentido ou de uso da linguagem e a passagem da referida “certidão de óbito” à ética e a tudo o que tem um carácter ético.

As situações a que se recorre neste método são, por assim dizer, o terreno em que se ensaia o “funcionamento” do ético e se tenta ver em que é que radica, como se constitui. Mas, por outro lado, não se trata de fazer nada que se pareça com um levantamento *completo* de *todas* as situações concretas em que pode radicar o uso *absoluto* de expressões como “valor”, “significado”, “correcto”, etc. A LE só pretende considerar algumas, a título *exemplificativo* – e que sejam particularmente *ilustrativas* do tipo de experiência que dá lugar a esse uso *não relativo* que é próprio do ético.

Em certo sentido, trata-se, portanto, de uma nova aplicação do método de Galton – uma nova aplicação deste método que pretende dirimir a questão sobre a legitimidade dos juízos de valor absoluto e/ou formar uma perspectiva sobre a sua génese, por via a) da construção de uma “imagem compósita” das experiências que lhes dão lugar e b) da análise daquilo que se encontra nessa “imagem compósita”. Pode falar-se de uma *nova* aplicação do método de Galton (ou antes de uma *nova* aplicação de algo análogo ao método de Galton) porque já não se trata do mesmo âmbito de aplicação. Desta feita, pretende-se focar não as próprias formas de sentido e, em especial, o contraste entre sentido *relativo* e sentido *absoluto* (entre juízos de valor absolutos e juízos de valor relativos) mas as *situações* ou *experiências* em que emergem ou em que radicam formas de sentido absoluto.

Uma preocupação fundamental que Wittgenstein manifesta, neste contexto, diz respeito à possibilidade de as situações ou as experiências que podem ser relevantes nesta matéria não serem necessariamente *as mesmas* para todas as pessoas. O procedimento de Galton complica-se com esta possibilidade e torna-se dependente, na recepção da conferência, da forma como os ouvintes ou leitores se dispõem ou não a encontrar situações similares e têm ou não experiência de tais situações. Pois Wittgenstein não pode sair do seu próprio acontecimento ou da sua própria esfera de experiência (tal como o ouvinte ou o leitor não pode sair da sua), razão

pela qual a LE se limita a *postular* que cada um repita o procedimento de verificação nela apresentado a partir das situações ou experiências com que está familiarizado:

*E aqui, no meu caso, acontece que sempre se me apresenta a ideia de uma experiência particular, a qual é, por esta razão, em certo sentido, a minha experiência par excellence; e esta é a razão por que, ao falar agora convosco, usarei esta experiência como o meu primeiro e principal exemplo. (Como disse antes, esta é uma questão inteiramente pessoal e outros acharão mais impressionantes outros exemplos.) Vou descrever esta experiência, para vos fazer evocar, se possível, a mesma experiência ou experiências semelhantes, de sorte que possamos ter um terreno comum para a nossa investigação.*¹⁸⁶

São fundamentalmente duas as situações ou experiências a partir das quais a LE procura construir a “imagem compósita” do que se passa na gênese do uso *não-relativo* ou *absoluto* que é característico da ética e do ético e analisar o que se encontra nessa “imagem compósita”. No curso ulterior da conferência, o âmbito é de algum modo alargado e faz-se menção, também, de outras situações ou experiências. Mas o fundamental daquilo que a LE procura pôr em evidência é considerado a partir destas duas – e muito em especial, até, de uma delas.

A primeira situação ou experiência que a LE procura focar, neste contexto, é apresentada do seguinte modo:

*Creio que a melhor maneira de a descrever é dizer que, quando a tenho, me espanto com a existência do mundo. E tendo então a usar frases como “que extraordinário que exista algo” ou “que extraordinário que o mundo exista”.*¹⁸⁷

¹⁸⁶ LE, p. 8.

¹⁸⁷ LE, p. 8. Este tipo de experiência é referido por Wittgenstein desde os Tb 1914-1916. Veja-se, em especial, a entrada de 20.10.1916:

Das künstlerische Wunder, dass es das gibt, was es gibt

(“O milagre artístico de haver aquilo que há.”)

A questão volta a estar implicitamente presente no Tlp. Com efeito, embora nenhuma proposição mencione o espanto enquanto tal, o Tlp foca aquilo que está em causa na modalidade de espanto posta em destaque na LE. Veja-se em especial Tlp 6.44:

A segunda situação ou experiência concreta para que Wittgenstein chama a atenção neste começo do terceiro “andamento” da LE vem descrita assim:

Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.

(“*Não é [o modo] como o mundo é que é o místico, mas que ele seja.*”)

Veja-se também a proposição 5.552:

Die „Erfahrung“, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, daß sich etwas so und so verhält, sondern daß etwas ist: aber das ist eben keine Erfahrung.

Die Logik ist vor jeder Erfahrung – daß etwas so ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.
(“A experiência de que precisamos para compreender a Lógica, não é a experiência de que algo se passa deste e daquele modo, mas sim a de que algo é: mas isto justamente não é uma experiência.

A Lógica *antecede* qualquer experiência. Ela antecede o “como” mas não o “quê.”) Cf. *supra* nota 125.

À primeira vista pode parecer que há um conflito entre a proposição 5.552 e aquilo que encontramos na LE. Com efeito, na proposição 5.552, Wittgenstein declara taxativamente que não há nenhuma “experiência” do próprio *haver* enquanto tal (do “*daß etwas ist*”) – ao passo que na LE fala expressamente de uma *experiência* de espanto em relação ao próprio *haver*. Mas, por outro lado, é claro que na proposição 5.552 está em causa o conceito de *experiência* num sentido mais estrito: enquanto experiência *de factos* (ou do “*como*”) – de sorte que, nesse sentido, só há experiência *de factos* (do “*como*”). Tanto assim que, nesta mesma proposição, Wittgenstein fala da “experiência” em que radica a Lógica (e, portanto, de uma “experiência” que tem por objecto o próprio *haver* enquanto tal: “*daß etwas ist*”). Isso não significa, claro está, que a experiência do espanto referida na LE tenha exactamente a mesma natureza que a “experiência” que, segundo o Tlp, subjaz à Lógica. Mas, de todo o modo, significa que o conceito de experiência *não é unívoco* (a este respeito veja-se, por exemplo, o passo das conversas com Waismann e Schlick citado *supra* na p. 70). De resto, como havemos de ver, nada disto implica que não haja, então, nenhuma dificuldade quanto ao sentido em que se pode falar de uma *experiência do espanto* como aquela que Wittgenstein evoca na LE. De facto, tem de se tratar de “experiência” numa acepção muito particular – uma acepção cujo estatuto (e cuja “efectividade”), como já se verá, levanta problemas.

A peculiar forma de espanto que assim é evocada na LE é de novo posta em destaque nas conversas com Waismann e Schlick (vejam-se os dois passos transcritos *supra* nas pp. 72 e 74). Além disso, a importância que esta forma de espanto tinha no pensamento (e na vida) de Wittgenstein chamou a atenção de Norman Malcolm, que se lhe refere nos seguintes termos (MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein: a Memoir, With a Biographical Sketch* by G. H. von Wright and With Wittgenstein's Letters to N. Malcolm, Oxford University Press, New York, 1984², p. 83):

“I believe that a certain feeling of amazement that anything should exist at all was sometimes experienced by Wittgenstein, not only during the Tractatus period, but also when I knew him.”

(“Creio que um certo sentimento de pasmo por *existir de todo em toda alguma coisa* era por vezes experimentado por Wittgenstein, não apenas no período do *Tractatus*, mas também quando o conheci.”)

Para uma tentativa de levantamento global da presença desta questão na obra de Wittgenstein, veja-se designadamente JOHN, P. C., “Wittgenstein's ‘Wonderful Life’”, *Journal of*

Mencionarei já de seguida outra experiência que também conheço e com que alguns de vós poderão estar familiarizados: é aquilo a que se poderia chamar a experiência de nos sentirmos absolutamente seguros. Refiro-me ao estado de espírito em que alguém tende a dizer “estou em segurança, aconteça o que acontecer, nada me poderá fazer mal”.¹⁸⁸

the History of Ideas 49 (1988), pp. 495-510. Veja-se ainda, por exemplo, HORGBY, I., “The Double Awareness in Heidegger and Wittgenstein”, *Inquiry* 2 (1952), pp. 235-264 – também in: DURFEE, H. A. (ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology II*, Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 96-124 –, bem como DECAUWERT, G., “Wittgenstein, Heidegger et l’existence du monde”, *REPHA* 4 (2011), pp. 35-43 e, além disso, COCKBURN, D., “The Supernatural”, *Religious Studies* 28 (1992), pp.285-301, CHURCHILL, J., “Wonder and the End of Explanation: Wittgenstein and Religious Sensibility”, *Philosophical Investigations* 17 (1994), pp. 388-416, BEARN, G. C. F., *Waking to Wonder: Wittgenstein’s Existential Investigations*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1997, SHIELDS, P. R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1993, pp. 43ss., 111s., WITHERALL, A., “The Fundamental Question”, *Journal of Philosophical Research* 26 (2001), 53-87, TAN, T., “On Wonder, Appreciation, and the Tremendous in Wittgenstein’s Aesthetics”, *British Journal of Aesthetics* 42 (2002), pp. 310-322, CONTESSI, R., *La forma del linguaggio: natura ed etica nella filosofia di Wittgenstein*, Meltemi, Roma, 2003, pp. 95ss., VASALOU, S., “The Expression of Wonderment in Wittgenstein”, *Philosophical Investigations* 30 (2007), pp. 138-155, CAHILL, K. M., *The Fate of Wonder: Wittgenstein’s Critique of Metaphysics and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2011, MULHALL, S., “Wonder, Perplexity, Sublimity: Philosophy as the Self-overcoming of Self-exile in Heidegger and Wittgenstein”, in: VASALOU, S. (ed.), *Practices of Wonder. Cross-disciplinary Perspectives*, Cambridge, James Clarke & Co, 2013, pp. 121-143, BENVENUTO, S., Wittgenstein. *Lo stupore e il grido*, Et al., Milano, 2013.

¹⁸⁸ LE, p. 8. Wittgenstein costumava contar aos amigos uma experiência que o tinha impressionado bastante na sua juventude. Por volta de 1911, assistira à representação de uma peça de Ludwig Anzengruber, intitulada *Die Kreuzelschreiber (Os que Assinam de Cruz)*. Nesta peça, um personagem, Steinklopferhanns, conta a outro aquela que foi a experiência fundamental da sua vida – e como, nessa hora decisiva, disse para si mesmo: “*fazes parte do todo, o todo faz parte de ti: nada te pode acontecer*”. O episódio é contado em MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, With a Biographical Sketch by G. H. von Wright and With Wittgenstein’s Letters to N. Malcolm, Oxford University Press, New York, 1984², p. 58: *In Vienna he saw a play that was mediocre drama, but in it one of the characters expressed the thought that no matter what happened in the world, nothing bad could happen to him – he was independent of fate and circumstances. Wittgenstein was struck by this stoic thought; for the first time he saw the possibility of religion.* (“Em Viena, ele viu uma peça que era teatro medíocre, mas na qual um dos personagens expressava o pensamento de que, acontecesse o que acontecesse no mundo, nada lhe poderia acontecer de mal – ele era independente do destino e das circunstâncias. Wittgenstein ficou impressionado com este pensamento estóico; pela primeira vez, via a possibilidade da religião.”) Não é de excluir que a experiência a que se alude na LE tenha tido outros desenvolvimentos. Mas, para Wittgenstein, este terá sido o seu momento original. Os biógrafos anglófonos atribuem grande importância a esta “experiência mística”. Veja-se, por exemplo, MCGUINNESS, B., *A Life (Young Ludwig, 1889-1921)*, Penguin Books, London, 1988, pp. 94, 114; MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, pp. 51-53. À excepção de Wilhelm Baum, os biógrafos alemães não tocam no assunto. Cf. BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Colloquium-Verlag, Berlin, 1985, pp. 15-16, 72-73. Não podemos discutir aqui este ponto, mas é de assinalar que, embora as palavras do personagem de *Die Kreuzelsch-*

Em foco estão, portanto, as situações ou experiências correspondentes a) ao *espanto com a própria existência do que quer que seja* (sc. o *espanto com o próprio ser do mundo*) e b) a essa peculiar forma do sentimento de segurança que é a convicção de que nada, absolutamente nada do que pode acontecer nos pode fazer mal – ou seja, o sentimento de *segurança absoluta*.¹⁸⁹

reiber, Steinklopferhanns, tenham alguns laivos estoicos, não é líquido que a perspectiva em causa corresponda propriamente àquilo que é típico do Estoicismo. Por outro lado, é também claro que o facto de Wittgenstein ligar a experiência da *absoluta segurança* àquilo que aconteceu consigo quando assistia a uma representação da peça de Anzengruber não significa necessariamente que se trate de algo em tudo correspondente ao que se encontra no próprio texto da peça. Contudo, isso não impede que o texto tenha algum significado para se entender aquilo de que se trata – pois, de todo o modo, independentemente das diferenças que haja, as palavras de Steinklopferhanns não deixaram de encontrar em Wittgenstein o fortíssimo eco que ele próprio refere. Não cabe citar aqui, na íntegra, a longa tirada de Steinklopferhanns. Mas importa, em todo o caso, transcrever aquele que parece ser o passo decisivo (cf. [ANZEN]GRUBER, L., *Die Kreuzelschreiber*. Bauernkomödie mit Gesang in drei Akten, Rosner, Wien, 1872, III, i, p. 56):

(...) *und da kommt's über mich, wie wann Eins zu ein'm Andern redt: Es kann dir nix g'schehn! Selbst die größt' Marter zählt nimmer, wann vorbei is! Ob d' jetzt gleich sechs Schub tief da unter'm Rasen liegest oder ob d' das vor Dir noch viel tausendmal siebst – es kann dir nix g'schehn! – Du g'hörst zu dem All'n, und dös All's g'hört zu Dir! Es kann Dir nix g'schehn! – Und dös war so lustig, daß ich's all Andern rundberum zug'jauchzt hab: Es kann Dir nix g'schehn! – Jujuju! – Da war ich's erstmal lustig und bin's a seither blieb'n und möcht' 's sollt a kein andrer traurig sein und mir mein lustig Welt verderb'n! – No, lustig, lustig, Gelbhofbauer – es kann der nix g'scheh'n!*

Uma tradução não preocupada em verter o estilo e o dialecto dá qualquer coisa como o seguinte:

“(...) e é então que isso me assalta, como se uma pessoa dissesse a outra: Nada te pode acontecer! Até o maior dos suplícios deixa de contar, quando já passou! Quer estejas já estendido seis pés abaixo, sob a erva, quer ainda vejas muitos milhares de vezes o que tens diante de ti – nada te pode acontecer! Fazes parte de tudo isto e tudo isto faz parte de ti! Nada te pode acontecer! E isto era tão jubiloso que clamei este júbilo a todos os outros à minha volta: Nada te pode acontecer! Jujuju! Estava então cheio de júbilo e desde aí tenho continuado assim e gostaria que ninguém estivesse triste e me estragasse o meu mundo jubiloso. Sim, jubiloso, jubiloso, Gelbhofbauer – nada te pode acontecer!”

¹⁸⁹ Independentemente de diferenças no que diz respeito à forma concreta como se produz, trata-se, portanto, de algo equivalente àquele “estado ou condição que faz ficar *acima* (sc. *ao abrigo*) das coisas que acontecem” (ἔξισ ὑπεράνω ποιούσα τῶν συμβαινόντων), de que se fala em DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae* VII 93, a propósito da concepção estoica de μεγαλοψυχία. Cf. von ARNIM, H. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1903, reed. Teubner, Stuttgart, 1979, III 265. Veja-se também DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae* VII 129 (= *Stoicorum veterum fragmenta* III 49), assim como *Stoicorum veterum fragmenta* III 264, 269, 270 e 274.

Estas duas situações ou formas de sentido são compreendidas como casos típicos daquilo que é próprio do ético e da ética.¹⁹⁰ E o que se trata de determinar, pela análise destes dois casos paradigmáticos, é se o “sobrenatural” – que anteriormente se mostrou ser o terreno em que se situam todas estas formas de sentido *não-relativo* ou *absoluto* – corresponde, afinal, a uma mera *malformação* ou *quimera* (caso em que será inevitável passar-se qualquer coisa como uma “certidão de óbito” a tudo quanto é ou *pretende* ser ético), ou tem, pelo contrário, legítimo cabimento e é na verdade totalmente *irreduzível* a uma mera malformação, a pura ilusão ou puro equívoco.

*

Verifica-se, entretanto, que a realização desta nova análise parece encaminhar-se a passos largos na direcção de uma integral destruição da legitimidade de todas as formas de sentido ou expressão absolutos que emergem nas referidas situações ou experiências. Tudo isto de tal modo que parece preparar-se o terreno para a evidenciação de que, afinal, todas essas formas de sentido absoluto são pura e simplesmente mal-formadas. Ou seja, parece preparar-se tudo para a “verificação do óbito” da ética e do ético – um óbito total e sem apelo, que só será indevido descrever como óbito porque, como dissemos, aquilo que parece evidenciar-se é que a ética *sc.* o ético não foi alguma vez senão um equívoco ou uma ilusão e, nessa medida, *desde sempre* que é algo “morto”.

Isso começa a esboçar-se logo de seguida, quando Wittgenstein declara, sem ambages:

*E aqui a primeira coisa que tenho de dizer é que a expressão verbal que damos a estas experiências é sem sentido!*¹⁹¹

¹⁹⁰ Cf. *LE*, p. 8: *Now let me consider these experiences, for, I believe, they exhibit the very characteristics we try to get clear about.* (“Deixai-me considerar agora estas experiências, pois creio que elas exibem justamente aquelas características que tentamos clarificar.”)

¹⁹¹ *LE*, p. 8.

A fundamentação desta tese começa com uma análise daquilo que se passa no caso do *espanto* ou do *pasma absolutos* – ou seja, do espanto ou do pasmo que dizem respeito à própria existência enquanto tal ou ao próprio mundo:

*Se eu digo “espanto-me com a existência do mundo”, estou a usar mal a linguagem. Deixai-me explicar isto: tem um sentido perfeitamente correcto e claro dizer que me espanto com o facto de que algo se passe; todos nós compreendemos o que significa dizer que me espanto com o tamanho de um cão que é maior do que qualquer outro que alguma vez tenha visto anteriormente ou [que me espanto] com qualquer coisa que, no sentido comum da palavra, é extraordinária. Em todos estes casos desta ordem, espanto-me que se passe algo que podia conceber que não se passasse. Espanto-me com o tamanho deste cão porque podia conceber um cão de outro tamanho, a saber, de tamanho vulgar, com o qual não me espantaria. Dizer: “espanto-me com o facto de se passar isto e aquilo” só tem sentido se posso imaginar que isso não se passasse.*¹⁹²

O primeiro aspecto a ter em atenção é a própria peculiaridade do tipo de espanto ou pasmo de que se trata quando se fala de um espanto que diz respeito à *própria existência do mundo*.¹⁹³ Não se trata necessariamente de um olhar que esteja de raiz voltado só para a totalidade das coisas (para o mundo) – ou seja, constituído de tal modo que não lhe aparece nenhuma coisa em especial, pois todas estão fundidas na imensa, única e total “massa” que corresponderá ao “mundo”.¹⁹⁴ Não. Trata-se de um olhar que pode muito bem estar focado nesta e naquela coisa. O ponto decisivo é o seguinte: mesmo que um tal olhar esteja dirigido a esta ou àquela realidade, aquilo com que pasma é o próprio facto de

¹⁹² LE, p. 8s.

¹⁹³ Um pouco mais atrás, a LE também fala, como vimos, da *admiração com o facto de existir o que quer que seja* (*‘how extraordinary that anything should exist’*). Como já se verá, as duas formulações são, no fundamental, equivalentes.

¹⁹⁴ Abstrai-se aqui do problema de saber como pode estar constituído um olhar que se acha voltado para o mundo – que é que lhe corresponde como correlato, etc., pois esse é um aspecto que a LE não foca e que, em última análise, não desempenha um papel relevante no seu desenvolvimento.

baver, enquanto tal: ou seja, a *realidade* disso (da coisa em que está focado) *enquanto realidade* – ou a *existência* disso *enquanto existência*. De sorte que o espanto ou pasmo com a coisa especificamente em causa é um espanto ou pasmo *com a própria existência enquanto tal* e, por isso, não apenas um espanto ou pasmo com a existência *da coisa em causa*, mas – *nela e com ela* – um espanto ou pasmo também com a existência *de tudo o mais que igualmente existe*: um espanto ou pasmo *com tudo*, aberto de certo modo *para tudo*, a olhar *para tudo* – um espanto ou pasmo *com o próprio mundo*. Por outras palavras, a diferença entre este tipo de perspectiva e a perspectiva mais comum não é fundamentalmente uma diferença de *amplitude*, mas antes uma diferença *de modo de olhar* (de “sensibilidade” do olhar). É esta *diferença de modo* que determina a *diferença de amplitude* – a qual não passa necessariamente pela constituição de uma sinopse da realidade, no sentido que mais comumente tendemos a conceber, mas sim pela circunstância de cada coisa, ao converter-se em “pavio” desta forma de pasmo, se tornar como que um “símbolo” da existência ou realidade toda (se tornar como que *transparente* em relação a toda ela – ou seja, como que transparente e “transitiva” em relação ao “mundo”).¹⁹⁵

¹⁹⁵ São muito diversos os textos em que encontramos expresso este tipo de *espanto ou pasmo com a própria existência das coisas*, que *irmana* tudo na mesma admiração e vê tudo absolutamente *transfigurado* por ela. São também diversos os matizes – aquilo que encontramos acentuado nesses vários textos. Mas aqui interessa sobretudo o *denominador comum*, o próprio olhar dirigido à *existência* enquanto tal e, portanto, a *toda* ela, *invadido pelo pasmo disso*. Pois, pelo menos neste primeiro momento da análise (aquele que agora consideramos), é isto que se acha focado na LE.

A título de exemplo, veja-se o que Coleridge escreveu num dos conhecidos ensaios de *The Friend* – COLERIDGE, S., “Essays on the Principles of Method” (*The Friend*), XI, *The Collected Works of S. Coleridge*, vol. 4.1, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, p. 514:

Hast thou ever raised thy mind to the consideration of EXISTENCE, in and by itself, as the mere act of existing? Hast thou ever said to thyself thoughtfully, IT IS! heedless in that moment, whether it were a man before thee, or a flower, or a grain of sand? Without reference, in short, to this or that particular mode or form of existence? If thou hast indeed attained to this, thou wilt have felt the presence of a mystery, which must have fixed thy spirit in awe and wonder. The very words, There is nothing! or, There was a time, when there was nothing! are self-contradictory. There is that within us which repels the proposition with as full and instantaneous a light, as if it bore evidence against the fact in the right of its own eternity.

Not TO BE, then, is impossible: TO BE, incomprehensible. If thou hast mastered this intuition of absolute existence, thou wilt have learnt likewise, that it was this, and no other,

Uma vez circunscrito o tipo de *pasmo* ou *espanto* que Wittgenstein tem em mente, podemos agora considerar um segundo aspecto. Este segundo

which in the earlier ages seized the nobler minds, the elect among men, with a sort of sacred horror.

(Alguma vez elevaste a tua mente à consideração da EXISTÊNCIA, em si e por si, como o mero acto de existir? Alguma vez disseste a ti mesmo, de forma pensada, “ISTO É”, sem nesse momento curares de saber se era um homem que estava diante de ti, ou uma flor ou um grão de areia? Em suma, sem levar em conta este ou aquele particular modo ou forma de existência? Se na verdade conseguiste alcançar isto, terás sentido a presença de um mistério que, por força, terá aprendido o teu espírito em respeito e espanto. As próprias palavras: “Não há nada!” ou “Houve um tempo em que não havia nada!” estão em contradição consigo mesmas. Há aquilo dentro de nós que rebate tais proposições com uma luz tão plena e instantânea como se depusesse contra tal facto em nome da sua própria eternidade.

NÃO SER, então, é impossível. SER [é] incompreensível. Se te tornaste mestre nesta intuição da existência absoluta, terás aprendido igualmente que foi isto, e não outra coisa, que nas idades mais antigas acometeu as mentes mais nobres, os eleitos entre os seres humanos, com uma espécie de horror sagrado.”)

Veja-se também, por exemplo, de Fernando Pessoa (ou antes de Álvaro de Campos) o conhecidíssimo poema:

Ab, perante esta única realidade, que é o mysterio, /Perante esta única realidade terrível – a de haver uma realidade,/Perante este horrível ser que é haver ser, /Perante este abysmo de existir um abysmo, / Este abysmo de a existencia de tudo ser um abysmo, / Ser um abysmo por simplesmente ser, / Por poder ser, / Por haver ser! / – Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem, / Tudo o que os homens dizem, / Tudo quanto construem, desfazem ou se construe ou desfaz atravez d’elles, / Se empequena! / Não, não se empequena... se transforma em outra coisa – / Numa só coisa tremenda e negra e impossível, / Uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino / – Aquillo que faz que haja deuses e Deus e Destino, / Aquillo que faz que haja ser para que possa haver seres, / Aquillo que subsiste atravez de todas as fôrmas, / De todas as vidas, abstractas ou concretas, / Eternas ou contingentes, / Verdadeiras ou falsas! / Aquillo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fóra, / Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar por que é um tudo, / Por que ha qualquer coisa, porque ha qualquer coisa, porque ha qualquer coisa! / Minha intelligencia tornou-se um coração cheio de pavor, / E é com minhas idéias que tremo, com a minha consciencia de mim, / Com a substancia essencial do meu ser abstracto / Que sufoco de incompreensível, / Que me esmago de ultra-transcendente, / E d’este medo, desta angústia, d’este perigo do ultra-ser, / Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir! // Carcere do Ser, não há libertação de ti? / Carcere de pensar, não há libertação de ti? / Ab, não, nenhuma – nem morte, nem vida, nem Deus! / Nós, irmãos gemeos do Destino em ambos existirmos, / Nós, irmãos gemeos dos Deuses todos, de toda a especie, / Em sermos o mesmo abysmo, em sermos a mesma sombra, / Sombra sejamos, ou sejamos luz, sempre a mesma noite. / Ab, se affronto confiado a vida, a incerteza da sorte, / Sorridente, impensando, a possibilidade quotidiana de todos os males, / Inconsciente o mistério de todas as coisas e de todos os gestos, / Por que não afrontarei sorridente, inconsciente, a Morte? / Ignoro-a? Mas que é que eu não ignoro? / A penna em que pego, a letra que escrevo, o papel em que escrevo, / São mystérios menores que a Morte? Como se tudo é o mesmo mysterio? / E eu escrevo, estou escrevendo, por uma necessidade sem nada. / Ab, affronte eu como um bicho a morte que elle não sabe que existe! / Tenho eu a inconsciencia profunda de todas as coisas naturaes, / Pois, por mais consciencia que tenha, tudo é inconsciencia, /

aspecto a ter em atenção prende-se com as razões por que a LE sustenta que a expressão deste tipo de espanto usa mal a linguagem (e corresponde, portanto, a uma das *malformações* ou a uma das manifestações da *doença da linguagem* a que, como vimos, Wittgenstein sempre de novo procura mostrar que a linguagem normal é atreita). Para perceber tais razões, é indispensável considerar aquelas formas de espanto que, recorrendo à terminologia anteriormente usada, podemos caracterizar como espanto em sentido *trivial* ou *relativo*. Com efeito, a crítica a que Wittgenstein sujeita a expressão do *espanto com a própria existência do mundo* segue uma metodologia muito próxima da que foi usada no segundo “andamento” da LE para diferenciar o sentido *relativo* e o sentido *absoluto* dos juízos de valor e pôr em evidência que, enquanto os juízos de valor *relativos* não levantam qualquer espécie de problema, a expressão do valor *absoluto* parece corresponder a um emprego abusivo e ilegítimo – ou seja, a uma pura malformação.

Mas que é que caracteriza o espanto em sentido *trivial* ou *relativo*? Em primeiro lugar, caracteriza-o a circunstância de sempre se reportar a *uma outra conformação das coisas*, diferente daquela que justamente causa espanto – e isto de tal modo que o espanto tem que ver com uma *relação entre as duas*. Por outras palavras, o papel que, no segundo “andamento” da LE, é desempenhado pelo *padrão de finalidade* ou *propósito*, contingente e hipotético, a que os juízos de valor relativos se reportam é, no caso do *espanto relativo*, desempenhado pela possibilidade alternativa com que o objecto do espanto *contrasta* – ou seja, por esse algo *outro, diferente*, a que o objecto de espanto é sempre contraposto. Assim, no exemplo dado pelo citado passo da LE, espanto-me com o tamanho de um cão que é

Salvo o ter creado tudo, e o ter creado tudo ainda é inconsciencia, / Porque é preciso existir para se crear tudo, / E existir é ser inconsciente, porque existir é ser possível haver ser, / E ser possível haver ser é maior que todos os Deuses. ÁLVARO DE CAMPOS, *Livro de Versos*, ed. de T. Rita Lopes, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 215-216 (manteve-se a ortografia do original, que esta edição transcreve).

Veja-se também, por exemplo, IONESCO, E., *Journal en miettes*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 58ss., 98s., IDEM, *Antidotes*, Gallimard, Paris, 1977, 316ss., 323ss.

Para uma análise um pouco mais detida daquilo para que aponta o conceito de *espanto absoluto*, vejam-se os elementos coligidos *infra* no *Apêndice I*, pp. 189-221.

maior do que qualquer outro anteriormente visto. Isso quer dizer: admire-me que algo seja assim, precisamente *enquanto posso conceber que não seja assim*. Como se diz no passo citado, espanto-me com o tamanho do cão, *porque podia conceber um cão de outro tamanho, a saber, o tamanho vulgar – com que não me admiraria*. Ou melhor, como também se diz no referido passo, se me espanto com o tamanho do cão, esse espanto está associado, por exemplo, ao facto de esse cão ser maior do que qualquer outro – e tem, portanto, em referência o tamanho habitual dos cães.

Ora, aqui toca-se um segundo aspecto essencial da constituição do espanto ou pasmo, no sentido habitual (i.e., no sentido *relativo*) da expressão. Vendo bem, aquilo que o espanto, em sentido relativo, sempre supõe não é pura e simplesmente uma relação de *contraste* entre duas possibilidades alternativas, que sustentam uma relação como que de *tensão* entre si. Poderia haver um tal contraste e uma tal tensão, mas constituídos de tal modo que as duas possibilidades em causa se achassem *em pé de igualdade* e nenhuma delas tivesse, por assim dizer, nenhuma *pretensão de prevalência* sobre a outra (uma pretensão de prevalência tal que uma exclui o cabimento – ou, mais precisamente, a “*actualização*” – da outra). Mas nessas condições não haveria lugar para o espanto. No sentido trivial, o espanto tem que ver com possibilidades relacionadas entre si justamente do modo que acabámos de enunciar. De sorte que só ocorre espanto quando a) uma das possibilidades em tensão está de alguma maneira *consagrada*, de alguma maneira *dada por adquirida*, e – em virtude dessa consagração ou dessa validade – exclui a outra (*exclui* o cabimento da outra *como facto*), mas, por outro lado, b) se verifica que, contra todas as expectativas (quer dizer, contra as expectativas geradas justamente pela referida “consagração” ou pretensão de validade da possibilidade que se acha *dada por adquirida*), a possibilidade oposta, que parecia excluída, *na verdade ocorre*.¹⁹⁶ É justamente este segundo

¹⁹⁶ São vários os aspectos a sublinhar neste contexto. Em primeiro lugar, falamos de *pretensão de prevalência*, de “*consagração*”, de *possibilidade “adquirida”*, etc., para fazer jus à *complexidade* das modalidades que essa pretensão de prevalência pode assumir. A forma mais comum é o nunca-se-ter-visto-outra-coisa, o ter-sido-sempre-assim, etc. Mas não é a única e não constitui uma condição necessária. Um exemplo dado pela LE, e que

aspecto – esta peculiar relação de *assimetria* entre as duas possibilidades em causa – que as análises da LE apontam, quando dizem que me admiro com tudo o que é extraordinário, no sentido comum do termo.¹⁹⁷ Ou seja, não é indiferente com qual das duas possibilidades opostas me espanto (como se também me pudesse espantar com o *ordinário*, tomando como referência o *extraordinário*). Não: espanto-me com o *extraordinário*, tendo em referência aquilo que é *ordinário* ou *comum*, e não o contrário. E também esta *assimetria* faz parte do sentido intrínseco do espanto.¹⁹⁸

Poder-se-iam variar indefinidamente os exemplos: admirar-me-ia se visse um hipopótamo a voar e ficaria completamente pasmado se encontrasse um gato a falar fluentemente português. Mas a minha admiração nestes casos (como em muitos outros) viria da relação com algo *oposto* (*i. e.*, da relação com uma possibilidade *alternativa*) de algum modo constituído justamente *como padrão* – de tal modo que o *espanto tem que ver com o desvio em relação a esse padrão*. Ou seja, admiro-me se vir um hipopótamo a voar, porque “toda a gente sabe” que os hipopótamos não voam; admiro-me com um gato a falar fluentemente português, porque não há registo de algum gato alguma vez ter documentado tal capacidade e está dado por *adquirido* o facto de que os gatos não falam, etc.

já consideraremos, basta para ver como é assim. Wittgenstein refere que me posso espantar por ver ainda de pé uma casa que supunha já ter sido deitada abaixo. Neste caso não se trata de nada que sempre tivesse sido assim, mas – pelo contrário – de uma *inovação com que eu contava*. O ponto decisivo é que eu já dava essa inovação *por adquirida* (de tal modo que ela prevalecia sobre a possibilidade alternativa, excluindo-a como facto). Tudo isto configura dois aspectos correspondentes àquilo que se encontra nas análises dos juízos de valor *relativo*, onde os padrões de finalidade ou de propósito se caracterizavam, por um lado, pela sua *contingência* (pelo facto de os padrões não serem obrigatoriamente esses – por poder ser de outro modo), mas, por outro lado também pela circunstância de estarem justamente *adoptados como padrões*.

¹⁹⁷ *I. e.*, no sentido do *extra-ordinário*: do *fora-do-comum*.

¹⁹⁸ Como resulta da nota anterior, o uso da contraposição entre o ordinário e o extra-ordinário e a descrição da relação assimétrica que o espanto tem com este par de opostos devem ser entendidos de tal modo que a contraposição ordinário/extraordinário apenas traduz a forma mais comum (e não a forma obrigatória) da oposição (essa sim obrigatória e constitutiva de todo o espanto relativo) entre a *possibilidade com valor de adquirida* (aquela que aparece surpreendentemente “vencida” por aquilo que espanta) e a outra possibilidade que (implícita ou explicitamente, tanto faz) estava dada por excluída e que, ao documentar-se como facto, justamente *espanta*.

Isto de modo nenhum quer dizer que só possa haver espanto ou pasmo com o facto de uma coisa ser *tal ou tal*. Pois também pode muito bem haver espanto ou pasmo com o facto de uma coisa *ser*, em vez de não ser. Sucede apenas que, neste caso, o espanto é justamente relativo ao facto de *essa coisa* ser. Ou seja, por um lado, o espanto tem como objecto *uma coisa determinada*; e, por outro lado, radica na circunstância de ter prevalecido e ter valido como adquirida uma evidência *que excluía a existência da coisa em questão* – evidência que se vê desmentida pela verificação de que, afinal, a coisa existe mesmo. É o que Wittgenstein formula do seguinte modo:

*Neste sentido, uma pessoa pode espantar-se com a existência de uma casa, por exemplo, quando a vê e não a visitou durante muito tempo – e imaginou que, entretanto, tinha sido demolida.*¹⁹⁹

Mas, sendo assim, aquilo que as análises do terceiro “andamento” da LE procuram pôr em evidência é que tudo isto que acabamos de passar em revista não é apenas a estrutura de uma *espécie* de espanto, ao lado de outras, mas sim a estrutura *de todo e qualquer espanto enquanto tal* – ou seja, aquilo que faz o espanto e lhe dá sentido: a própria condição de possibilidade de haver espanto, seja ele qual for.

Acontece, entretanto, que se – à luz disto – olharmos para o espanto absoluto (sc. para o espanto a respeito da própria existência do mundo: o espanto a respeito do *haver* enquanto tal), verificamos que não contém nem pode conter nada desta estrutura. Ora, isso parece indicar que esta outra forma de espanto corresponde a qualquer coisa como uma mera malformação, uma ilusão – em última análise, completamente desprovida de sentido:

*Mas é sem sentido dizer que me espanto com a existência do mundo, porque não sou capaz de imaginá-lo a não existir.*²⁰⁰

¹⁹⁹ LE, p. 9.

²⁰⁰ LE, p. 9.

Vejamos um pouco melhor o que isto quer dizer e quais são os fundamentos desta asserção. O primeiro aspecto para que Wittgenstein aponta é o facto de esta forma de espanto não preencher um requisito básico do pasmo ou do espanto enquanto tal (quer dizer, um requisito básico para que o espanto faça sentido): a *possibilidade de conceber a alternativa* com que contrasta ou a que é oposto aquilo que suscita espanto. Mas, vendo bem, a esta primeira razão associa-se ainda uma segunda, que também está implícita no enunciado que acabamos de citar: na verdade, o espanto absoluto também não preenche um segundo requisito, que procurámos pôr em destaque na análise precedente: aquele que diz respeito à *assimetria* entre as duas possibilidades em tensão no espanto – ou seja, o que diz respeito àquilo a que chamámos o carácter *adquirido* ou de *padrão* da alternativa contrariada pelo que provoca espanto.²⁰¹

A razão por que assim é está, antes do mais, no facto de, no caso da *existência* (da *totalidade da existência* – do *mundo* ou do *haver* enquanto tal) – que é aquilo a que diz respeito o espanto ou pasmo *absoluto* – pura e simplesmente não se poder representar ou expressar eficazmente qualquer alternativa. Pois a pura nulidade (o puro *não-haver*, o *nada*) não constitui um objecto possível de representação ou de expressão. Isso faz que, por um lado, não haja nenhuma alternativa com que o próprio haver, enquanto tal (a realidade do que quer que seja, o “mundo”) possa estar efectivamente em tensão (na tensão de alternativas que é indispensável para que haja espanto). Mas, por outro lado, também faz que essa alternativa (que de todo o modo já é ausente ou “inencontrável”) ainda menos possa assumir o papel daquela alternativa *adquirida*, daquele *padrão contrariado* ou *desmentido*, que, como vimos, constitui uma condição indispensável para que haja espanto.

Ora, se é assim, isto significa que o espanto absoluto está aparentemente referido a algo (o *nada*, a que se contrapõe a *existência*, o *haver*, o *mundo*), mas de tal sorte que esse algo a que diz respeito *não se pode*

²⁰¹ De tal modo que, como vimos, é próprio do espanto que aquilo a que se opõe o seu objecto (aquilo com que o objecto do espanto *contrasta*) seja algo que vale por *normal* ou que está de alguma forma *adquirido* ou *dado por adquirido*.

conceber, é apenas um *pseudo-antecedente* ou um *pseudo-referencial* de contraste. Esta falta de efectivo termo de contraste faz que a *existência*, o *haver*, o *mundo* na verdade *nunca possa ser efectivamente surpreendente*. Fica assim minado pela base o próprio sentido do espanto em causa. Por outras palavras, quando alguém se espanta com a existência do mundo, não tem, para fundar este espanto, nada que faça contraste com ela, nada que lhe seja efectivamente contraponível – pois a hipotética inexistência do mundo é pura e simplesmente irrepresentável. A única coisa a que a admiração ou pasmo com a existência do mundo poderia ligar a componente de surpresa (própria e constitutiva de todo o pasmo enquanto tal) seria a possibilidade de não existir absolutamente nada. Mas na verdade ninguém tem ponto de vista para semelhante inexistência,²⁰² não há nada que lhe corresponda – quer dizer, esta “direcção de sentido” não possui nenhum efectivo correlato, “não leva a nada”.²⁰³

*

²⁰² Que está, aliás, ultrapassada na própria ocorrência de qualquer ponto de vista.

²⁰³ Chama imediatamente a atenção a flagrante similitude que se faz sentir entre esta “desmontagem” do espanto “absoluto” e a crítica desenvolvida por Bergson contra a pergunta “por que é que há algo e não nada?” e todas as formas de representação do mesmo tipo. Bergson tenta mostrar que todo este tipo de representação supõe a representação de “nada” e procura pôr em evidência o carácter ilusório desta última representação, etc. Veja-se designadamente BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1940⁵², pp. 272 ss., IDEM, “Le possible et le réel”, in: IDEM, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Alcan, Paris, 1939⁶, pp. 115-134. Veja-se também, por exemplo, D'HAUTEFEUILLE, F., “La critique par Henri Bergson de l'idée de néant”, *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959), pp. 212-224. e WORMS, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*. Étude inédite, P.U.F., Paris, 2004, pp. 257ss. É claro que as preocupações que presidem às análises de Bergson são bastante diferentes das de Wittgenstein – desde logo porque Bergson não está focado na questão da admiração enquanto tal, mas na forma como a “pseudo-representação” do nada está suposta, como condição de possibilidade, em certas “ilusões teóricas” (é justamente assim que as descreve) ou *pseudo-problemas* (a expressão a que recorre no referido capítulo de *La pensée et le mouvant*). Não cabe aqui analisar mais detidamente os pontos de contacto e os demais aspectos da relação entre as perspectivas desenvolvidas por Wittgenstein sobre a questão do espanto “absoluto” e aquilo que encontramos desenhado na obra de Bergson e que tem relevância nesta matéria. No entanto, importa vincar que, se Wittgenstein e Bergson seguem (pelo menos em significativa parte) um caminho muito semelhante, o resultado final a que esse troço de caminho comum acaba por levar é, na verdade, bastante diferente. Mas esse é um ponto que – julgamos – resultará claro na continuação da nossa análise da LE.

Chegada a este ponto, a análise desenvolvida na LE ainda insiste na tentativa de ver se, apesar de tudo, seria possível encontrar alguma forma de a expressão de pasmo a respeito do mundo não ser simplesmente mal-formada. Que é que poderia corresponder a um espanto com o mundo (algo expressável desse modo) que ao mesmo tempo preenchesse os requisitos a que fizemos referência e respeitasse a forma ou as condições de possibilidade do espanto? Wittgenstein escreve:

*É claro que podia espantar-me com o facto de o mundo à minha volta ser como é. Se, por exemplo, tivesse esta experiência ao olhar para o azul do céu, podia espantar-me com o facto de o céu ser azul por oposição àquilo que se passa quando está nublado. Mas não é isto que quero dizer. Espanto-me com o facto de o céu ser o que quer que seja que é. Pode-se ser tentado a dizer que aquilo com que me espanto é uma tautologia, a saber, o facto de o céu ser azul ou não azul. Mas então é simplesmente sem sentido dizer que se está espantado com uma tautologia.*²⁰⁴

A tentativa de encontrar uma escapatória, a prospecção de alguma possibilidade de o *espanto absoluto* não ser pura e simplesmente *sem sentido* não dá, portanto, em nada. E com isso parece fechar-se completamente o “cerco” que já vinha a desenhar-se em volta desta modalidade absoluta de espanto. Pelo menos no que lhe diz respeito, o resultado da análise assim efectuada na LE parece já muito próximo da “verificação de órbita” de que se falou (e, na verdade, já tão próximo que parece nem sequer haver espaço que justifique falar apenas de “proximidade”, pois aquilo que se desenha parece já em tudo equivalente a nada menos do que uma *jugulação completa* da possibilidade de tal espanto ter o que quer que seja de legítimo e provido de sentido). As palavras pronunciadas no princípio do terceiro “andamento” da LE – “*a expressão verbal que damos a estas experiências é sem sentido*” – ganham aqui todo o seu peso. Mesmo que o espanto absoluto seja apenas uma das componentes da “imagem compósita” que está a ser montada neste terceiro “andamento”

²⁰⁴ LE, p. 9.

da LE, este “resultado parcial” parece encaminhar claramente na direção de um resultado final da seguinte ordem (enunciamos antecipadamente esse resultado, parafraseando a fórmula que acabamos de recordar): *a expressão verbal que damos ao ético é sem sentido*. O que, por sua vez, parece significar, então (é o resultado final de que parecemos estar a aproximar-nos a passos muito largos): *a ética sc. o ético é pura e simplesmente sem sentido*.

*

Mas, se é isto que se apura em relação ao *espanto ou pasmo absoluto*, muito semelhante é também aquilo que a LE aponta a respeito do sentimento de *segurança absoluta, não relativa*:

Ora, o mesmo vale para a outra experiência que mencionei, a experiência de segurança absoluta. Todos nós sabemos o que significa, na vida normal, estar em segurança. Estou em segurança no meu quarto, quando não posso ser atropelado por um autocarro. Estou em segurança se já tive tosse convulsa e, por isso, não posso tê-la outra vez. No essencial, estar em segurança significa que é fisicamente impossível que certas coisas me aconteçam e, por isso, é sem sentido dizer que estou em segurança aconteça o que acontecer. Uma vez mais, este é um mau uso da palavra “em segurança”, tal como o outro exemplo o era de um mau uso da palavra “existência” ou da palavra “espanto”.²⁰⁵

No fundamental, como se vê, o itinerário de “desmontagem” seguido neste caso é o mesmo que no caso anterior e passa também pela identificação de qualquer coisa como um equivalente do *padrão de finalidade ou propósito* (o padrão *contingente ou hipotético*) de que se fala na segunda parte da LE, onde este padrão é descrito como base dos juízos de valor *relativos*. No caso do sentimento de segurança, o *análogon* desse padrão é aquilo que de cada vez se acha identificado como perigo. Estar em segurança significa estar em segurança em relação a um *determinado*

²⁰⁵ LE, p. 9.

risco ou a um *perigo concreto* (como nos exemplos de que se fala no passo que acabamos de citar: estar em segurança relativamente à possibilidade de ser atropelado por um autocarro, estar em segurança a respeito da possibilidade de contrair determinada doença, etc.). Em suma, a segurança é, por um lado, estruturalmente relativa a perigos concretos e, por outro lado, como se diz no passo da LE que acabamos de citar, os perigos a que a segurança é relativa são perigos *físicos* (a segurança é a impossibilidade *física* de me acontecer esta ou aquela coisa). Poderia porventura fazer sentido um estado de segurança global, no sentido de uma determinada condição onde estivesse assegurada a impossibilidade física de todos e quaisquer perigos.²⁰⁶ Vendo bem, tratar-se-ia ainda de uma segurança *relativa* – mesmo que com uma extraordinária multiplicação daquilo a que seria relativa. Mas o que está em causa no sentimento de segurança absoluta cuja legitimidade e sentido se trata de averiguar *não tem nada que ver com isto* – e está até, em certa medida, *nos antípodas disso*. Pois o que caracteriza esse sentimento é precisamente a *admissão* da possibilidade de me acontecer *o que quer que seja* (quer dizer, uma possibilidade inteiramente aberta, onde cabe precisamente *tudo*), paradoxalmente acompanhada da certeza de, *ainda assim, não me poder acontecer absolutamente nada*. Não se trata de uma secreta negação da primeira admissão (correspondente a qualquer coisa como uma secreta certeza de que, afinal, se está mesmo ao abrigo de todos os males *físicos*). Trata-se de uma firme convicção de que se está *exposto a toda a espécie de males físicos* (“aconteça o que acontecer”) e de que, no entanto, nada de mal nos pode acontecer. Ora, se é assim, esta forma de sentido ou de expressão (estar absolutamente seguro: estar seguro “aconteça o que acontecer”) viola frontalmente o próprio sentido da expressão “segurança”, não comporta nada que não corresponda apenas a tal violação e é, nesse sentido, uma forma de expressão integralmente mal-formada (um *mau*

²⁰⁶ Considera-se esta possibilidade para se perceber melhor aquilo que Wittgenstein procura pôr em evidência e sem se discutir em que medida seria ou não efectivamente possível algo assim – quer dizer, sem discutir se uma condição com essas características seria possível *de facto* (i. e., seria *fisicamente* possível).

uso da palavra “em segurança”, tal como o outro exemplo o era de um mau uso da palavra “existência” ou da palavra “espanto”).

*

Não consideraremos aqui uma terceira forma de situação ou de experiência que Wittgenstein também refere: aquela que diz respeito à *culpa* no sentido *absoluto* do termo. E não a consideraremos porque ela não chega a ser objecto de um tratamento à parte na LE, antes é apenas referida de passagem, no quadro dos desenvolvimentos a que dá lugar a análise das duas situações ou experiências que já focámos.²⁰⁷ Em razão disso, passaremos directamente ao exame desses mesmos desenvolvimentos.

²⁰⁷ A culpa é referida muito sucintamente em LE, 10, sem outra indicação que não a da sua relevância e a do seu paralelismo com os casos do espanto e do sentimento de segurança absolutos: *Uma terceira experiência da mesma espécie é a do sentimento de culpa e também isto foi descrito pela frase [que afirma] que Deus desaprova a nossa conduta*. Como a LE não dá qualquer outra indicação a este respeito, uma tentativa de descrição da experiência aqui em causa tem, por força, um carácter, se assim se pode dizer, “reconstitutivo” e puramente *conjectural*. São fundamentalmente três os aspectos que julgamos relevantes como traços distintivos do sentimento de culpa a que Wittgenstein faz referência. Em primeiro lugar, a *injunção* ou o *mandamento* a que a culpa em causa diz respeito *não* possui um carácter meramente *relativo*. Não se trata de uma injunção puramente hipotética, atinente a uma finalidade contingente e dependente dela. Trata-se de algo totalmente *incondicionado*. Ou, para usar a terminologia de Kant, trata-se de algo *categorico*. Numa palavra, a falha ou transgressão em causa na culpa absoluta é uma falha ou transgressão contra algo desta ordem. Em segundo lugar, o sentimento de culpa em causa *não* diz respeito apenas *a estas ou àquelas acções* (a isto ou àquilo que se fez ou não se fez). Quer dizer, no sentido absoluto, a culpa não tem um carácter circunscrito: não diz respeito a ilhas de culpabilidade (a um “arquipélago”, mais ou menos denso, de “culpas soltas”) num “oceano” fundamentalmente livre de culpa. Não: no sentido absoluto, a culpa é “maciça” – diz respeito *a todo o curso da vida, a todo o seu emprego* ou *a tudo aquilo que se fez*. É o sentimento de *em tudo* se ter ficado – ou estar a ficar – *alguém do desafio* (da *injunção*) *que a própria vida, enquanto tal, contém em si*. Usando num outro contexto uma expressão de Ricardo Reis (ou, mais precisamente, dando-lhe um sentido especificamente relativo *às nossas acções: àquilo que somos capazes de fazer*), também podemos dizer que a culpa a que Wittgenstein faz referência quando fala de uma “culpa absoluta” é o sentimento de “tudo ser tão pouco”: de *tudo o que se fez* (e *tudo o que se faz*) ser muito pouco e ficar imensamente *alguém* do devido (cf. REIS, R., *Odes, Obras Completas de Fernando Pessoa*, Ática, Lisboa, 1963, p. 92). Ou, para recorrer à formulação de *Isaías* 64.6, a culpa em sentido absoluto é o sentimento de até mesmo as nossas “melhores acções” serem como “trapos sujos”. Este segundo aspecto está intimamente ligado a um terceiro, que também constituirá uma componente decisiva desta forma de culpa: o facto de ela não dizer respeito a *uma tábua fixa de injunções*, cujo integral cumprimento excluiria a possibilidade de qualquer culpa. Ou seja, o mandamento em causa nesta modalidade de culpa (o mandamento cuja transgressão gera a culpa em sentido absoluto) não tem a forma de uma lei fixa, com conteúdo inteiramente definido:

Ora, os desenvolvimentos em causa parecem justamente vir coroar a progressiva aproximação à *exclusão total da ética e do ético*. Mas, ao mesmo tempo, distinguem-se também por um outro aspecto: salientam a *afinidade que há entre a ética (sc. o ético) e o religioso*. Ou seja, segundo tudo indica, estes desenvolvimentos têm um carácter tal que “de uma cajadada matam dois coelhos”. Pois associam aquilo que parece ser uma exclusão total do ético àquilo que parece ser uma exclusão total do religioso. Ou, como também podemos dizer, juntam a passagem de uma “certidão de óbito” ao ético à passagem de uma “certidão de óbito” ao religioso.

São importantes simultaneamente os dois pontos que acabamos de referir. Por um lado, interessa a descrição que estes desenvolvimentos fazem da *afinidade estrutural que há entre o ético e o religioso* – uma afinidade estrutural que se prende com o facto de tanto um quanto o outro terem que ver com processos de malformação e de “abuso” da linguagem. Pois, com a análise desta afinidade estrutural, o retrato que a LE traça desses processos torna-se ainda mais preciso e nítido. Mas, por outro lado, interessa também a afinidade que estes novos desenvolvimentos afirmam haver entre o ético e o religioso – e isto precisamente porque *não se trata apenas*, como já veremos, *de uma afinidade estrutural*. Com efeito, pode perfeitamente haver afinidade estrutural entre “coisas” em tudo o mais completamente alheias umas às outras – quer dizer, que não passam umas pelas outras, mas que se distinguem,

distingue-se precisamente pelo facto de suscitar o *problema de onde se situará o plano de suficiência (como se poderá corresponder à vida ou estar efectivamente “à altura” dela)*. Em suma, a culpa no sentido absoluto será relativa a um mandamento como que *enigmático*, que pede definidamente *mais*, mas *deixa por descobrir* (e como injunção incluída no próprio mandamento a tarefa de descobrir) *exactamente o quê*.

Não cabe entrar aqui numa análise dos passos do *corpus* wittgensteiniano onde a questão da culpa é referida ou desempenha um papel relevante e determinar se esta brevíssima reconstituição do que poderá corresponder à culpa *em sentido absoluto encontra ou não confirmação nesses passos*. Trata-se, aliás, de uma tarefa que ainda não se teve ocasião de levar a cabo. De sorte que aquilo que aqui se alinhavou sobre esta matéria não passa de um *tentamen*, com tudo o que isso significa de meramente *provisório e sujeito a revisão*. De todo o modo, vejam-se, por exemplo, os elementos que se acham reunidos em SHIELDS, P. R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1993, PLANT, B., “The Wretchedness of Belief. Wittgenstein on Guilt, Religion and Recompense”, *Journal of Religious Ethics* 32 (2004), pp. 449-476, LAMBERT, P., *Wittgenstein et l'ordre du monde*, L'Harmattan, Paris, 2010, pp. 184ss., e PIHLSTRÖM, S., *Transcendental Guilt. Reflections on Ethical Finitude*, Lexington Books, Lanham, 2011, pp. 14ss.

ainda assim, por um certo isomorfismo. Acontece, porém, que aquilo que encontramos desenhado na LE é muito mais do que isso. O que encontramos desenhado na LE implica justamente que o ético e o religioso *estão intrinsecamente associados e passam constitutivamente um pelo outro*.

Vejamos um pouco melhor como:

*Agora quero fazer-vos ver que um certo mau uso característico da nossa linguagem percorre todas as expressões éticas e religiosas. Todas estas expressões parecem, prima facie, ser simplesmente símiles. Assim, parece que, quando usamos a palavra certo num sentido ético, embora aquilo que queremos dizer não seja “certo” no seu sentido trivial, é algo semelhante; e, quando dizemos “esta é uma boa pessoa”, embora a palavra “boa” não signifique aqui aquilo que significa na frase “este é um bom jogador de futebol”, parece haver alguma semelhança. E quando dizemos “a vida deste homem foi valiosa” não o queremos dizer no mesmo sentido em que falaríamos de algumas jóias valiosas – contudo, parece existir alguma espécie de analogia.*²⁰⁸

Tudo isto parece traduzir uma tentativa de compreender melhor qual a natureza da malformação identificada como fonte do espanto *absoluto* e do sentimento de segurança *absoluta*. Essa tentativa compreende a malformação aqui em causa como algo que não é exclusivo desses dois casos, mas antes um elemento característico de *tudo* quanto é ético e de *tudo* quanto é religioso. Por outro lado, esse elemento ao mesmo tempo característico de tudo quanto é ético e de tudo quanto é religioso tem que ver com o facto de as formas de expressão que são constitutivas do ético e do religioso serem *parecidas com símiles*.

Mas, antes de ver que é que a LE tem a dizer a respeito deste parentesco entre as formas de sentido absoluto e os símiles, observe-se que, ao focar este aspecto, a LE está ao mesmo tempo a considerar uma “última” *possibilidade de resistência* ao processo de “desmontagem” que levou a cabo nas páginas anteriores. Esta nova possibilidade de *resistência* passa pela alegação de que, embora o uso absoluto das expressões de valor

²⁰⁸ LE, p. 9.

corresponda a um certo “*abuso*” do respectivo sentido relativo (e se caracterize, por isso, por uma irreduzível margem de *impertinência*), o abuso e a *impertinência* que caracteriza tais expressões são precisamente da mesma ordem que o abuso e impertinência próprios dos *símiles* – onde a ocorrência de uma significativa margem de *abuso e impertinência* não impede que haja *eficácia da expressão*, nem significa, de modo nenhum, a total ausência de sentido. Em suma, ao discutir este aspecto, a LE está, uma vez mais, a considerar a possibilidade de uma escapatória. Desta feita, sonda-se a possibilidade de “salvar” o sentido das expressões éticas e religiosas (de evitar a referida certidão de óbito) por via do reconhecimento do cabimento e validade de qualquer coisa como uma forma *analógica* de sentido.

A parecença com um *símile* é, entretanto, expressamente posta em evidência a respeito do sentido religioso e de tudo quanto tem que ver com aquilo para que aponta a palavra “Deus”:

*Ora, todos os termos religiosos parecem, neste sentido, ser usados como símiles ou alegoricamente. Pois, quando falamos de Deus e do facto de ele ver todas as coisas, e quando nos ajoelhamos e lhe rezamos, todas as nossas palavras e acções parecem ser partes de uma grande e elaborada alegoria que o representa como um ser humano de grande poder cujas graças tentamos ganhar, etc., etc.*²⁰⁹

Aqui tocamos um ponto muito importante, quer para a compreensão da LE, quer para a compreensão do nexos que este texto fundamental mantém com as restantes componentes do *corpus* de Wittgenstein onde se discute a questão da ética. Um dos traços fundamentais dos demais textos onde se acham expressas as concepções de Wittgenstein sobre a ética e o ético (em particular os Diários e o Tlp) é o papel central que conferem àquilo para que remete a palavra “Deus”.²¹⁰ Ora, ao discutir a questão da afinidade estrutural entre as malformações que alegadamente

²⁰⁹ LE, p. 9.

²¹⁰ Veja-se designadamente: AZEVEDO, Leonel, *Ética e Estética em Ludwig Wittgenstein*, dissertação de Doutoramento, Lisboa, F.C.S.H./U.N.L., 2011, pp. 313-341 e 350-413.

são responsáveis pelo ético e aquelas que alegadamente são responsáveis pelo religioso, a LE volta a insistir, com toda a nitidez, nesta mesma “tecla” e põe expressamente em destaque o seguinte: as *três experiências ou situações* em cuja análise, como vimos, se joga o destino da ética e do ético estão, *todas elas, intrinsecamente ligadas àquilo para que remete a palavra “Deus”*. É assim com o *espanto absoluto*. É assim com a *segurança absoluta*. E é assim também (aqui é que entra em cena a terceira situação ou experiência) com a *culpabilidade absoluta*. Neste aspecto, o que encontramos na LE confirma inteiramente aquilo que a este respeito está abundantemente documentado nos demais textos de Wittgenstein. Mas vejamos exactamente os termos em que isto se acha expresso na conferência:

Contudo, esta alegoria também descreve a[s] experiência[s] a que acabei de fazer referência. Pois a primeira experiência é, creio, exactamente aquela a que as pessoas se estavam a referir quando disseram que Deus tinha criado o mundo; e a experiência de segurança absoluta tem sido descrita dizendo-se que nos sentimos seguros nas mãos de Deus. Uma terceira experiência da mesma espécie é a do sentimento de culpa e também isto foi descrito pela frase [que afirma] que Deus desaprova a nossa conduta.²¹¹

Convenhamos que o nexa entre o ético e o religioso dificilmente poderia estar expresso de forma mais explícita e enfática. Como se trata de um ponto muito importante, insistimos nele. Wittgenstein não se limita a declarar que, tanto o *espanto absoluto*, quanto a *segurança absoluta*, quanto a *culpabilidade absoluta* têm todos que ver com aquilo para que aponta a palavra “Deus”. Tampouco se limita a dizer que as três experiências em causa têm isso para que remete a palavra “Deus” como que *posto no seu centro* – de tal modo que todas elas são experiências ou situações em que *o que está em causa é propriamente “Deus”* (ou, como também podemos dizer, são situações ou experiências cujo “objecto” é Deus). De facto, o que se encontra na LE vai ainda mais longe. Pois as

²¹¹ LE, pp. 9-10.

experiências em causa não são apresentadas apenas como momentos do ético, entre muitos outros (de tal modo que pudessem corresponder a algo de excepcional na esfera do ético ou a uma espécie entre outras dentro dessa esfera). Não: as experiências ou situações em causa são apresentadas como *paradigmáticas* – e até mesmo como *aquelas em cujo “destino”,* como dissemos, *se joga todo o “destino” do ético.* É claro que esta extrema *proximidade* – ou mesmo *equivalência* – entre o ético e o religioso é enunciada numa fase do desenvolvimento da LE onde tudo parece encaminhado para a pura e simples *negação* do cabimento ou da legitimidade das formas de expressão ou de sentido que são próprias tanto do ético quanto do religioso (e para a evidenciação de que, na verdade, correspondem todas a algo pura e simplesmente *sem sentido*). De sorte que o que encontramos neste passo da LE parece ser ao mesmo tempo muito *próximo* e muito *distante* de tudo o que está no cerne desses outros textos de Wittgenstein sobre a ética e o ético: muito próximo, porque a ligação entre o ético e o religioso é, na LE, tão estreita quanto em qualquer dos outros textos; muito distante, porque essa ligação estreita parece ser uma ligação entre duas coisas que *estão para ser negadas*, ao passo que nos restantes textos do *corpus* de Wittgenstein, em especial nos Diários e no Tlp, aquilo que os enunciados parecem apontar é, pelo contrário, uma forma peculiar, sim, mas nem por isso menos decidida, de *afirmação do ético* – e, com ele, *do religioso*. Nessa medida, o que encontramos na LE é de certo modo *o mesmo* que encontramos nos restantes textos, mas *ao contrário* – ou melhor, o mesmo *em negativo* ou *virado do avesso*.

*

Visto isto, consideremos agora que é que a LE tem para dizer em relação aos *símiles* e à forma como o espanto absoluto, a segurança absoluta e a culpabilidade absoluta – e *todas* as formas de sentido ético e religioso – são ou não são *como símiles* e podem ou não podem ver a sua legitimidade salva, como que *in extremis*, pelo seu eventual parentesco com os *símiles*.

A análise da LE prossegue nestes termos:

*Assim, na linguagem ética e religiosa parecemos estar constantemente a usar símiles. Mas um símile tem de ser o símile de alguma coisa. E, se posso descrever um facto por meio de um símile, também tenho de ser capaz de deixar cair o símile e descrever os factos sem ele. Ora, no nosso caso, logo que tentamos deixar cair o símile e exprimir simplesmente os factos que estão atrás dele, descobrimos que não há tais factos. E, assim, o que à primeira vista aparentava ser um símile, parece agora ser apenas sem sentido.*²¹²

A qualquer tentativa de procurar no parentesco com símiles uma escapatória (*i. e.*, a qualquer tentativa de legitimar o sentido do espanto absoluto, da segurança absoluta, da culpabilidade absoluta ou de qualquer das formas de sentido absoluto que são próprias do ético e do religioso) Wittgenstein contrapõe que a legitimidade dos símiles – o facto de não serem puras malformações da linguagem, com um carácter meramente ilusório – se traduz precisamente no facto de *poderem ser desfeitos* e darem lugar a uma descrição “directa” daquilo de que se trata neles. Ora, segundo Wittgenstein, o que caracteriza as formas de sentido absoluto que são próprias do ético e do religioso é que, no seu caso, este desfazer da remissão “indirecta” ou analógica não dá lugar a nenhuma descrição “directa” dos próprios factos em causa. Se se renunciar ao símile e tentar encontrar os factos por eles traduzidos, o que se apura é nem mais nem menos do que *a total ausência de factos*. Quer dizer: o símile que alegadamente estaria presente nas formas absolutas de sentido é, por assim dizer, *um símile fechado em si mesmo*, a que nada corresponde *fora* dele – e que, por isso mesmo, *não é propriamente um símile*, mas apenas uma *ilusão* dele. Tal ilusão só consegue produzir a impressão de ser um símile enquanto não tentamos seguir até ao fim a remissão que produz. Pois, se a seguimos (se tentarmos *desfazer* ou *resolver* o símile), percebemos com nitidez que a remissão que parece ser um símile não possui, na verdade, *terminus ad quem*. De sorte que, em boa verdade, semelhantes expressões *não querem dizer nada* – são (e parece não haver nenhuma forma de não serem senão) *puro sem-sentido*.

²¹² *LE*, p. 10.

Ora, com isto parece ficar definitivamente selado o “destino” da ética e do ético – e selado justamente na forma de um resultado irremediavelmente *negativo*. Aquilo que já assomava no final da segunda parte da LE, mas que então ainda ficava pendente de uma averiguação ulterior, acaba por se confirmar por inteiro em resultado do exame do que se passa com as situações ou experiências relativas ao espanto absoluto e à segurança absoluta, etc. Ou seja, a passagem da segunda para a terceira parte da LE e a averiguação adicional desenvolvida na terceira parte não mudam o rumo em que as coisas já pareciam encaminhar-se. De facto, a averiguação adicional levada a cabo na terceira parte parece não produzir mais do que um *adiamento* daquilo que já se desenhava, como “ameaça iminente”, no final do segundo “andamento” da LE: a passagem de uma “certidão de óbito” à ética e a tudo quanto é ético (e, como entretanto vimos, também a tudo quanto é religioso). O adiamento não parece ter, portanto, outro efeito senão o de conduzir de forma um pouco mais cuidadosa e circunstanciada *exactamente ao mesmo resultado negativo* – que, por isso mesmo (por decorrer de um exame ainda mais minucioso e de uma cuidada exploração e infirmação do que poderia ser invocado contra o estabelecimento de tal resultado), acaba por ser ainda *mais eficaz*. Em suma, para usar a expressão idiomática portuguesa, o ético (*sc.* a ética) ou o religioso “não perdem pela demora”. As averiguações adicionais proporcionadas pelo adiamento “encostam à parede” tudo quanto é ético e religioso, sem lhe deixar qualquer possibilidade de recuo ou de refúgio – ou seja, sem lhe deixar qualquer possibilidade de fugir à *estocada final* ou ao *xequemate* que os desenvolvimentos que acabámos de seguir representam.

*

Mas aqui, uma vez mais, quando a “partida” já parecia *decidida* ou mesmo *concluída*, uma *súbita inflexão* provoca ainda qualquer coisa como um *novo adiamento*. Pois entra outra vez em cena o que já anteriormente descrevemos como um momento de *resistência* aos resultados alcançados. Quer dizer: tal como no termo do segundo “andamento” da LE, também

aqui se “bate o pé” aos resultados obtidos: de novo assoma um “mas” que não cede, que os põe em causa e que se entrincheira na *negação* de que toda a argumentação produzida seja suficiente para erradicar aquilo que se manifesta e com que se entra em contacto nas referidas experiências. E isto de tal modo que aqui, de novo, tal como no final da segunda parte, o próprio autor da LE (quer dizer, quem, segundo tudo indica, acabou de fazer “xeque-mate” ao ético, etc., e está na *plena posse* de todas as razões que justificam esse “lance” e parecem dar-lhe força) se faz contar entre aqueles que opõem semelhante *resistência* – subscreve a resistência em causa, *fá-la sua*, conferindo-lhe assim ainda mais peso:²¹³

*Ora, para aqueles que as experimentaram, por exemplo para mim, as três experiências que vos mencionei (e podia ter acrescentado outras) parecem ter, em certo sentido, um valor intrínseco, absoluto.*²¹⁴

Este é um ponto importante para se perceber, em toda a sua complexidade, aquilo que se encontra na LE e o que este texto tem a dizer acerca da ética e do ético. É decisivo atentar nesta componente de *resistência*, neste “*mas*” (ou neste “e todavia” assim tão claramente enunciado²¹⁵ e que “está lá” – na LE – tanto quanto tudo o mais contra o qual se dirige). E, por outro lado, também é importante atentar em outra circunstância, não menos crucial do que esta: o facto de este mesmo “mas” (este elemento “adversativo”²¹⁶ lançado pelo próprio Wittgenstein contra os resultados que alcançou) logo vir acompanhado de algo (se assim se pode dizer, de

²¹³ Este é um ponto em que importa insistir. Não são só aqueles a quem escapam os argumentos expostos na LE (e que acabamos de passar em revista) que resistem ao resultado a que esses mesmos argumentos parecem levar. Quem resiste a este resultado é, desde logo, o próprio autor da LE – justamente aquele que tenta pôr em evidência tudo isso (e que está em contacto “original” com tudo isso). De sorte que a sua resistência aos resultados da análise feita não se deverá a qualquer falha no contacto com eles (a não os compreender em toda a sua força, etc.)

²¹⁴ LE, p. 10.

²¹⁵ Como se constituísse uma forma peculiar de “*eppur si muove*”, desta feita dirigida por Wittgenstein contra os resultados da sua própria análise do problema em causa.

²¹⁶ No sentido gramatical do termo.

uma reacção, “contra-ataque” ou “tréplica”²¹⁷) que, por sua vez, se lhe opõe e tenta pô-lo em causa, neutralizar o seu efeito:

Contudo, quando digo que elas são experiências, seguramente são factos; tiveram lugar num aqui e agora, duraram um certo tempo definido e, consequentemente, são descritíveis. E assim, em resultado do que disse alguns minutos atrás, tenho de admitir que é sem sentido dizer que possuem valor absoluto. E vou tornar o que estou a tentar mostrar ainda mais incisivo dizendo: “é um paradoxo que uma experiência, um facto, pareça ter valor sobrenatural.”²¹⁸

Procuremos ver um pouco melhor o que se desenha nesta sequência de *jogada e contra-jogada* – como podemos dizer, para darmos seguimento à comparação que fizemos entre a terceira parte da LE e uma partida de xadrez.

O primeiro momento – o momento da *resistência* aos resultados já alcançados – equivale nem mais nem menos do que a uma reafirmação daquilo a que, no final do segundo “andamento”, se chama o “sobrenatural”. O que está implicado é que, por válido que seja tudo quanto as análises realizadas põem em evidência, nada disso tem força suficiente para se opor a – e neutralizar – o que directamente se experimenta nas referidas experiências. Ou seja, Wittgenstein parece invocar a completa *irreductibilidade* das experiências em causa enquanto *experiências* – contra cujo in anulável *facto* e contra cujo in anulável poder em última análise nada pode a força da análise ou da argumentação entretanto desenvolvida. A “resistência” aos resultados alcançados parece, portanto, invocar o irreductível *facto* das *experiências* em causa – *enquanto experiências* (com tudo o que a palavra “experiência” quer dizer). Por outras palavras, a resistência aos resultados negativos das análises levadas a cabo na LE toma a forma do que costumamos enunciar quando dizemos: “contra factos não há argumentos”. É isso que se exprime quando, no penúltimo passo

²¹⁷ Não será próprio falar de “tréplica” porque aquilo a que se assiste, na LE, é já uma sucessão de “ataques” e “contra-ataques” com um cardinal superior.

²¹⁸ LE, p. 10.

citado, Wittgenstein diz que, para *aqueles que as experimentam*, essas experiências parecem ter um “*valor intrínseco e absoluto*”. Essa é a tese que aqui assoma: as experiências em causa conferem ao sobrenatural, no sentido de que se trata na LE (i.e., ao ético e ao religioso), um valor *intrínseco e absoluto*. Ou seja, as experiências em causa fazem que, para quem as teve, o “sobrenatural” de que nelas se trata seja *completamente irreduzível à aceção pejorativa de que oportunamente se falou*. Em suma, à luz das experiências em causa, o ético (sc. o religioso) não é (nem pode ser) uma mera *malformação*, não é (nem pode ser) um mero *equivoco*, não é (nem pode ser) uma mera *doença* da linguagem, não é (nem pode ser) mero *sem-sentido*.

Tudo isto significa, por outro lado (e este é, como veremos, um ponto igualmente importante), que a resistência que aqui é oposta aos resultados negativos entretanto alcançados *não toma a forma de uma contra-argumentação*. A resistência que, como vimos, Wittgenstein de certo modo também subscreve não tenta pôr em causa a validade dos argumentos ou a justeza da análise desenvolvida, cujos resultados parecem evidenciar o sem-sentido do sobrenatural ou do ético. Não. *A resistência não se processa no mesmo terreno que as análises a cujo resultado se opõe*. A resistência limita-se a invocar o próprio *facto* das *experiências* em causa e a chamar a atenção para a circunstância de haver nelas (nas próprias experiências em causa: na experiência do espanto absoluto, da segurança absoluta, da culpabilidade absoluta) algo que resiste à “desmontagem” e que continua a resistir-lhe *mesmo quando ela já tomou a forma reforçada (a forma de “xeque-mate”)* que lhe é conferida pelos elementos que a terceira parte da LE acrescenta ao que já se achava desenhado na segunda.

*

Todavia, se os resultados das análises precedentes enfrentam esta resistência, a manifestação dela vem imediatamente acompanhada, como vimos, por um *contra-golpe*. Wittgenstein salienta que invocar experiências significa invocar *factos* e que os factos possuem a sua forma própria. Um *facto* é e tem de ser *descritível*, etc. Ora, se tivermos em atenção os

requisitos que precisam de ser satisfeitos para que o que quer que seja possa valer *como facto* (ou seja, se tivermos em atenção tudo aquilo que precede na LE), percebemos que é pura e simplesmente *sem sentido dizer que um facto possui valor absoluto* (que é precisamente o que significa dizer que experiências sc. objectos de experiência possuem um valor absoluto). Em suma, a atribuição de valor absoluto a qualquer facto tem o carácter de uma *contradictio in adjecto*. É o que Wittgenstein exprime quando escreve:

*é um paradoxo que uma experiência, um facto, pareça ter valor sobrenatural.*²¹⁹

Este passo é um dos momentos cruciais da LE, como o próprio Wittgenstein põe em relevo no texto do manuscrito 139b, que, por isso, nos parece poder (e dever) ser transcrito aqui:

Ora/, as três experiências que vos mencionei/ (e podia ter acrescentado/ mais algumas outras) parecem, para aqueles/ que as experimentaram, por/ exemplo, para mim, ter, em certo/ sentido, um valor intrínseco, absoluto./ Porém, quando digo que são experiências,/ seguramente, são factos; tiveram/ lugar num aqui & agora, duraram um certo tempo/ definido &, conseqüentemente, são/ descritíveis. E assim, em resultado do que/ disse há alguns minutos,/ tenbo de admitir que é sem sentido/ dizer que têm valor/ absoluto. E aqui cheguei ao/ ponto mais importante desta comunicação: é/ um paradoxo que uma experiência,/ um facto parecesse [ter] tivesse valor/ absoluto. E vou tornar o que estou a tentar mostrar / ainda mais incisivo dizendo: “é/ um paradoxo que uma experiência, um facto// parecesse [ter] tivesse valor sobrenatural.”²²⁰

²¹⁹ LE, p. 10.

²²⁰ ÖNB, HAN: Ser. n.37.936, MS 139b, fls. 15-16:

Now/ the three experiences which I have/ mentioned to you (and I could have/ added some-more others) seem to those/ who have experienced them, for/ instance to me, to have in some/ sense an intrinsic, absolute, value./ But when I say they are experiences,/ surely, they are facts; they have taken/ place then & there, lasted a certain/ definite time & consequently are/ describable. And so from what/ I have said some minutes ago/ I must admit it is nonsense to/ say that they have absolute/ value. And here I have arrived at/ the main point of this paper: it is/ the paradox that an experience,/ a fact should seem

A evidenciação do paradoxo aqui em causa parece equivaler a uma simples reiteração dos resultados previamente alcançados. Ou seja, a referência a como é paradoxal que *um facto, qualquer que ele seja, tenha um valor absoluto* parece significar que a resistência oposta aos resultados negativos da LE é *inteiramente absorvível neles* – de tal modo que não tem qualquer poder contra esses resultados, antes se revela vã e completamente desfeita (quase tenderíamos a dizer “esmagada” ou “cilindrada”) pelo que já se encontra apurado neles.

*

Todavia, o que de novo chama a atenção na peculiar construção da LE é que também isto ainda não é a “última palavra” ou o “último lance” que conclui a “partida”. Com efeito, há um novo desenvolvimento – e um desenvolvimento que parece ser, uma vez mais, de *resistência* aos resultados alcançados. Este novo desenvolvimento tem que ver com uma *reconsideração daquilo que se passa na experiência do espanto*, que Wittgenstein redescreve com uma ligeira modificação dos termos que a expressam:

¹⁰ have absolute/ value. *And I will make my point/ still more acute by saying “it is/ the paradox that an experience, a fact, // should seem to have supernatural value.*

Assinale-se que, na tradução deste passo, se verteu a mesma palavra, (“point”) de duas maneiras diferentes – primeiro, como “ponto” (o *ponto mais importante desta comunicação*); depois como “*o que estou a tentar mostrar*”. A variação deve-se ao facto de os campos semânticos de “point” e “ponto” não coincidirem e de, tanto quanto sabemos, não haver uma única expressão portuguesa que verta adequadamente os sentidos (e ao mesmo tempo ligue bem com o resto das frases) em questão.

Assinale-se também um aspecto que tem que ver com a falta de uma parte desta passagem (ou do que quer que seja correspondente a uma parte desta passagem) no TS 207. Como referimos na nota 105, a parte em falta é a seguinte: “And here I have arrived at/ the main point of this paper: it is/ the paradox that an experience,/ a fact should seem to have absolute/ value.” Também se mencionou na referida nota

a) que se trata de um enunciado já presente no MS 139a e

b) que é possível (e até provável) que Zamuner, Di Lascio e Levy tenham razão quando sustentam que o facto de o TS 207 não conter nada correspondente a este passo se deve apenas a um *lapso de quem dactilografou a transcrição* – e não tem outro significado senão esse (quer dizer, não significa que Wittgenstein o tenha cortado).

A este respeito, cf. ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Lecture on Ethics*, *op. cit.*, 2014, p. 65.

Ora, há um modo pelo qual eu estaria tentado a fazer frente a este paradoxo.²²¹ Primeiro, deixai-me considerar, de novo, a nossa primeira experiência de espanto com a existência do mundo e deixai-me descrevê-la de um modo ligeiramente diferente; todos nós sabemos o que na vida vulgar seria chamado um milagre. Como é óbvio, é simplesmente um acontecimento como nunca antes tínhamos visto. Agora, imaginai que um tal acontecimento tinha lugar. Tomai o caso que a um de vós crescia de repente uma cabeça de leão e [que essa pessoa] começava a rugir. Seria certamente a coisa mais extraordinária que consigo imaginar. Ora, quando nos tivéssemos recomposto da nossa surpresa, o que eu sugeriria seria mandar vir um médico e fazer que o caso fosse investigado cientificamente – e, se não fosse pelo sofrimento da pessoa, faria que fosse sujeita a vivissecção. E onde é que teria ido parar o milagre?²²²

Mas que é que a experiência do espanto *com a própria existência do mundo* (o espanto com o próprio *haver* enquanto tal) tem que ver com a questão do *milagre*? Parece que o que está em causa é a reformulação da expressão dessa experiência dizendo, como se afirma umas linhas mais abaixo (num passo que já consideraremos), que a experiência do espanto com a própria existência do mundo “*é a experiência de ver o mundo como um milagre*”.

Mas que é que quer dizer um “milagre”? A resposta que Wittgenstein dá a esta pergunta retoma os elementos essenciais da sua análise do espanto em sentido vulgar, mas agora considerando em particular os elementos específicos que são próprios do *milagre* (enquanto não acontece pura e simplesmente que todo o correlato de espanto envolva algo como um milagre, mesmo que suceda que, inversamente, todo o milagre provoca – ou, no condicional: se porventura ocorresse, *provocaria* – espanto). Na descrição da LE, um milagre é um acontecimento que rompe com-

²²¹ Observe-se como aquilo de que aqui se trata é, justamente, o que se indicou: uma nova inflexão de *resistência*, que tenta *fazer frente* ao paradoxo. E o que isso significa é, de novo, a exploração de uma possibilidade de escapar aos resultados negativos a que se chegou e que, como dissemos, parecem tornar inevitável a passagem da referida “certidão de óbito” a tudo quanto seja propriamente ético ou propriamente religioso.

²²² LE, p. 10.

pletamente com a linha de continuidade entre os acontecimentos antes observados – um acontecimento como nunca alguma vez se viu. Em suma, um milagre é o extra-ordinário *kat'exochên*.²²³

Isto mesmo se exprime no exemplo dado por Wittgenstein. Em primeiro lugar, é um exemplo dado *no condicional* e considera o que sucederia (no condicional!) se porventura acontecesse (no conjuntivo!) um milagre – como, de repente, crescer a alguém uma cabeça de leão e a pessoa em causa começar a comportar-se como um leão e a rugir. Wittgenstein fala da surpresa que isso não poderia deixar de suscitar, da forma específica de aparecimento de que se revestiria (justamente aquela que corresponde à noção de milagre) e, também, de uma reacção que isso poderia provocar: a reacção guiada pela preocupação científica ou pelo modo de ver que é próprio da ciência. Essa reacção traduzir-se-ia em mandar vir um especialista, um médico (ou toda a legião de especialistas das diversas disciplinas que poderiam ter uma palavra a dizer sobre a matéria). Esse(s) especialista(s) submetem a pessoa em causa a todo o tipo de testes e procedimentos de averiguação próprios da(s) respectiva(s) área(s) disciplinar(es), para ver se se conseguia obter alguma explicação cabal do sucedido. Mas o que, por outro lado, também é posto em realce neste passo da LE é que a assunção de semelhante atitude indagatória em relação ao “milagre” da cabeça-de-leão-aparecida-de-repente acabaria por equivaler a um completo *desaparecimento do milagre* enquanto tal – daquela determinação específica para que a expressão “milagre” propriamente remete:

Pois é claro que, quando olhamos para a coisa deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu; a menos que aquilo que queremos dizer com esta

²²³ Veja-se o que acima se disse sobre este aspecto ao analisar as condições do espanto. No caso do milagre, o antecedente a que é relativo e com que contrasta não é pura e simplesmente algo de adquirido ou que está dado por adquirido, numa das múltiplas modalidades em que isso pode ocorrer. No caso do milagre, o antecedente com que o milagre contrasta é uma *modalidade específica* do género “adquirido” (ou “dado por adquirido”): nem mais nem menos do que “*o que sempre foi*”. Desta forma, o milagre define-se como *algo nunca antes ocorrido* e que parece *excluído* por nada mais nada menos do que *a total homogeneidade do curso anterior das coisas*.

*palavra seja apenas que um facto ainda não foi explicado pela ciência, o que, por sua vez, significa que, até aqui, não conseguimos conjugar este facto com outros num sistema científico. Isto mostra que é absurdo dizer “A ciência provou que não há milagres.”*²²⁴

Segundo Wittgenstein, o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre – e caracteriza-se até por ter uma natureza tal que, mesmo que acontecesse algo de equivalente a um milagre, no sentido referido, a consideração científica disso logo curaria de arredar por completo a presença do que quer que fosse de correspondente a esse sentido. Em suma, a expressão *milagre* corresponde a uma forma de sentido que pura e simplesmente não figura no horizonte da ciência ou do modo de olhar científico – a que nada corresponde como correlato desse modo de olhar. Faz parte da própria natureza e orientação global do próprio modo de ver científico (ou, como também se poderia dizer, da própria atitude científica) haver uma completa exterioridade entre a ciência e o que quer que seja de pertencente ao campo semântico da expressão “milagre”. A menos que, diz a LE, modificando muito significativamente o sentido da expressão, entendamos por milagre um *facto ainda não explicado pela ciência* – um facto que ainda não se conseguiu *conjugar com outros num sistema científico*. Mas neste caso, vinca então Wittgenstein (que aproveita para desfazer, por outro lado, um sem-sentido de “sinal contrário” àqueles que têm vindo a ser expostos no curso da LE), *também é absurdo dizer “A ciência provou que não existem milagres.”*

E a análise desta questão do “milagre” prossegue:

A verdade é que o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre. Pois, qualquer que seja o facto que imagineis, ele

²²⁴ LE, pp. 10-11. Onde Wittgenstein diz “quando olhamos para isso deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu”, é claro que não está a usar a expressão “milagre” no sentido em que o “milagre” se define por uma ruptura com a *total homogeneidade do curso anterior das coisas*. Pois, nesse sentido, a atitude indagatória própria de uma consideração científica não faz desaparecer o “milagre”. Já se verá que também aqui está em causa uma *equivocidade* (ou *multiplicidade de sentidos*) semelhante às outras que anteriormente estiveram sob foco.

não é em si mesmo milagroso no sentido absoluto do termo. Pois vemos agora que temos estado a usar a palavra “milagre” num sentido relativo e num sentido absoluto. E agora vou descrever a experiência de espanto com a existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre.²²⁵

²²⁵ LE, p. 11. Percebe-se a conexão que poderá haver entre o que aqui se diz sobre o modo-de-ver próprio das ciências e as observações que Wittgenstein faz num passo das *Vermischte Bemerkungen* (VB (1930), vol. 8, p. 457, que foca justamente a questão do espanto. Nesse passo, Wittgenstein toma posição sobre um trecho de Renan (RENAN, E., *Histoire du peuple d'Israël*, Tome Premier, Livre Premier, Chapitre III, Calman-Lévy, Paris, s.d., p. 28). Trata-se de um passo onde Renan fala do impacto que os fenómenos naturais (o nascimento, a doença, o delírio, a catalepsia, o sono) tinham sobre os povos primitivos e associa esse impacto ao facto de esses povos carecerem de qualquer *explicação* de tais fenómenos. Segundo a concepção assim expressa por Renan, a posse de uma explicação dos fenómenos (e, em especial, a posse de uma *explicação* como a que é proporcionada pelas *ciências*) faz desaparecer as condições para aquela forma de “impacto” que tais fenómenos tinham sobre os povos primitivos e torna os fenómenos em causa como que “normais” (se assim se pode dizer: “fenómenos *sem nada de especial*”). Wittgenstein procura rebater esta concepção – e foca em especial a questão do espanto (*i.e.*, a questão de saber como os fenómenos suscitam ou deixam de suscitar espanto). Na perspectiva que desenha, o espanto não resulta apenas de *falta de familiaridade* com os fenómenos. Na verdade também pode ocorrer num quadro de *familiaridade* com eles – e até mesmo num quadro já marcado pela posse de *explicação* (e, designadamente, do tipo de explicação que é próprio das *ciências*).

Neste contexto, a referida passagem das VB vinca, em especial, três pontos.

Em primeiro lugar, as inflexões de perspectiva que podem dar azo a espanto são muito mais complexas do que o percurso mais ou menos “linear” sugerido por Renan (e segundo o qual o espanto se situa necessariamente num terreno marcado por *falta de explicação* e *desaparece uma vez que se esteja já na posse dela*). De diversas formas, Wittgenstein chama a atenção para o que há de “simplista” nesta concepção – e desenha um itinerário mais complexo, com diversas inflexões (tanto no sentido espanto → ausência dele, quanto no sentido inverso). A este propósito, discute alguns dos fenómenos que mais detidamente tentamos focar no Apêndice I, em especial pp. 138ss.

Em segundo lugar, a referida passagem das VB põe em destaque o facto de o modo-de-ver característico das ciências estar como que *intrinsecamente dirigido à supressão do espanto* (à obtenção de uma perspectiva em que este fique *excluído*). Nesse sentido, Wittgenstein vê na concepção exposta por Renan muito mais do que uma tese do historiador francês. Para o autor das VB, a tese de Renan expressa *a orientação fundamental do próprio modo-de-ver das ciências*.

Mas aqui entra em cena um terceiro ponto, que também é importante para a compreensão da LE. Segundo Wittgenstein, a questão está em saber se este modo-de-ver inerente às ciências (e *intrinsecamente dirigido à supressão do espanto*) possui, efectivamente, a validade absoluta que se arroga. Ou, dito de outro modo, a questão está em saber se todo e qualquer espanto tem por força de radicar *numa falta do tipo de conhecimento cuja aquisição está em causa nas ciências – i. e.*, se não subsiste uma possibilidade de espanto *para lá do conhecimento científico* (um espanto que não fica inviabilizado pela sua posse ou por se ter alcançado a forma de conhecimento que as ciências procuram obter). Em última análise, Wittgenstein pergunta o seguinte: Terá o espanto sempre um carácter tal que resulta de um *deficit* de explicação (e está situado *intrinsecamente aquém* daquilo que se procura alcançar nas ciências)? Ou, pelo contrário, habitarão as próprias ciências (e a exclusão do espanto que se acha em causa nelas) *uma outra forma de deficit*, de tal modo que estão intrinsecamente situadas *aquém* do espanto (de uma forma de espanto cuja

Aquilo para que se chama a atenção neste passo é de especial importância para se perceberem os enunciados da LE sobre a questão do milagre. Mostra, antes do mais, que Wittgenstein diferencia *três* sentidos, que ficam claramente postos em contraste. O primeiro²²⁶ é aquele sentido especial que Wittgenstein apresenta como o único em que à expressão “milagre” pode corresponder algo na óptica científica ou no quadro de uma atitude científica. Nesse sentido muito peculiar, “milagre” é, como vimos, um *facto ainda não explicado pela ciência* – que ainda não se conseguiu *conjuguar com outros em um sistema científico*. Mas esse sentido já difere muito do uso habitual da expressão – justamente aquele que Wittgenstein começou por referir e que se caracteriza pela circunstância de ter que ver com um acontecimento que rompe completamente com a linha de continuidade entre os acontecimentos antes observados – ou seja, tem que ver com um acontecimento como nunca antes alguma vez se viu. A isto, retomando a terminologia que vem da segunda parte da LE, Wittgenstein chama “milagre” no *sentido relativo* da expressão. Ora, compreende-se sem dificuldade em que medida se trata de um *sentido relativo e a que é que é relativo*: também neste caso há qualquer coisa como um padrão (o curso que as coisas sempre tomaram, a forma como tudo sempre foi). E o “milagre” *neste sentido relativo* consiste justamente num “corte” com este padrão, num desenvolvimento completamente inesperado e que o padrão em causa (a constância ininterrupta do passado) parecia excluir.

O que nos permite, finalmente, chegar ao ponto para que estes desenvolvimentos que agora estivemos a seguir (os desenvolvimentos que dizem

possibilidade subsiste mesmo que já estejam constituídas ou já tenham alcançado aquilo que se propõem)? Esta segunda possibilidade é aquela que Wittgenstein sugere quando escreve, no referido passo das VB:

Zum Staunen muß der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern.

(“O ser humano – e talvez povos [inteiros] – tem de despertar para o espanto. A ciência é um meio de o voltar a adormecer”).

²²⁶ A ordem é aqui arbitrária e referimos este sentido em primeiro lugar porque acabamos de falar nele e porque, assim, podemos depois concentrar-nos na consideração do contraste entre os outros dois – que é, na verdade, o contraste decisivo.

respeito ao sentido da expressão “milagre”) em última análise encaminham: a contraposição entre este sentido *relativo* da noção de “milagre” e aquilo a que a LE chama “milagre em sentido *absoluto*”.

À semelhança do que sucedia nos outros casos paralelos, o que caracteriza o milagre *em sentido absoluto* é a propriedade de *não ter “antecedente”*, de *não ser relativo* a qualquer curso anterior da realidade, tomado como padrão. De facto, na perspectiva correspondente ao reconhecimento do milagre em sentido *absoluto* (ou seja, na perspectiva para a qual *tudo* tem um carácter de milagre e há um milagre em haver o *que quer que seja*), todo e qualquer curso anterior da realidade *é já, ele próprio, um milagre* e não o é menos do que qualquer acontecimento ulterior que o interrompa e que possa, por isso, ser posto em contraste com ele. Ora isto significa várias coisas. Por um lado, significa que também aquela forma de ver um milagre no facto de haver o que quer que seja corresponderá, de todo o modo, a um facto. Mas isso põe o problema de saber como é que um facto pode alguma vez tornar-se *absoluto*, no sentido referido. Por outro lado, o que está em jogo, quando se fala de milagre em sentido *absoluto*, é precisamente que *todos* os factos sejam em si mesmos um milagre, independentemente da sua relação com outros factos. Mas o problema está em que *nenhum facto é em si mesmo milagroso*: os factos só podem ser milagrosos *na sua relação com outros factos* e na medida em que cortem a relação de continuidade com eles. Em suma, vendo bem, a aceção absoluta de “milagre” suscita o mesmo tipo de problemas que a LE anteriormente pôs em relevo a respeito do espanto *absoluto*, etc.

Percebe-se assim que é que se desenha em relação à noção de milagre e à tentativa de descrever o *espanto com a existência do próprio mundo* como algo equivalente à *experiência de ver o mundo como um milagre*. Verifica-se, afinal, que esta iniciativa de redescrição do *espanto absoluto* acaba por não proporcionar nenhuma saída real e por levar exactamente aos mesmos problemas que já anteriormente tinham sido postos a descoberto – ou, de todo o modo, a problemas equivalentes e não menos inultrapassáveis. Ou seja, também esta iniciativa só aparentemente permite que aquilo a que na primeira parte da LE se chamava o “sobrenatural” (o ético e o religioso) volte a ganhar “margem de manobra” e escape,

assim, ao “xeque-mate” da sua evidenciação como *puro equívoco*, *pura malformação*, *pura doença* da linguagem ou *mero sem-sentido*. E de novo acontece que o terreno dos factos como que “expulsa” completamente de si o ético e o religioso, de tal modo que essa “expulsão” parece corresponder a um total *esvaziamento* da esfera destes últimos – que assim surge como algo pura e simplesmente “sobrenatural”, no sentido *pejorativo* do termo, que referimos ao analisar o segundo “andamento” da LE.²²⁷

*

Antes de vermos se a partida acaba, finalmente, aqui (e se a referida “certidão de óbito” do sobrenatural, do ético e do religioso pode, enfim, ser passada – e chega a ser passada por Wittgenstein), atentemos um pouco no itinerário como que *ziguezagueante* que temos vindo a surpreender na terceira parte da LE.

Aquilo a que temos estado a assistir desenha como que um padrão fixo de desenvolvimento, sempre de novo repetido no curso do terceiro “andamento” da LE – e, na verdade, vendo bem, já na própria articulação entre o resultado da segunda parte e a continuação da conferência para

²²⁷ Podemos falar, globalmente, de três sentidos da expressão “sobrenatural”, tal como se acha usada na LE. O primeiro sentido – que aqui designaremos por *A* – é, como vimos, puramente *formal* e indica apenas algo marcado pela sua *total exterioridade* em relação à esfera dos próprios factos (esfera a que corresponde, por outro lado, a esfera da linguagem como expressão dos factos). Este primeiro sentido mantém uma total *neutralidade* a respeito da questão da *legitimidade* ou *ilegitimidade*, do *cabimento* ou *não-cabimento* de algo exterior à esfera dos factos. O segundo sentido – que aqui designaremos por *B* – é a acepção *pejorativa* de que também falámos na análise da segunda parte da LE: aquela em que “sobrenatural” significa apenas algo de *ilegítimo*, de *excluído*, *mal-formado*, etc. Ou seja, “sobrenatural” nesta acepção *pejorativa* corresponde ao primeiro sentido *desformalizado pelo apuramento de que afinal não corresponde a nada, tem apenas o carácter de algo sem-sentido*. A terceira acepção – que aqui designaremos por *C* – é aquela que é negada pela segunda: o sobrenatural com um valor *positivo*, irredutível a qualquer malformação ou doença (ao sem-sentido). É esta acepção que está em causa quando Wittgenstein diz, num passo da LE que citámos e analisámos ainda há pouco, que, para aqueles que as experimentaram, experiências como a do espanto absoluto, etc., parecem ter um *valor intrínseco, absoluto*. Todo o debate desencadeado na LE tem que ver com a questão de apurar se *A* (que é algo que de algum modo ocorre em nós) é redutível a *B* – e deve ser “desformalizado” em *B* – ou se, pelo contrário, há o que quer que seja de correspondente a *C* – *i. e.*, algo completamente irredutível a *B* – de tal modo que *C* é aquilo que propriamente está em causa em *A* ou para que *A* aponta.

lá dele. Esse padrão fixo e sempre de novo repetido faz que a LE esteja composta *como que a duas mãos*, uma das quais *resiste* à outra. O que uma põe a outra tira, numa espécie de “*partida de xadrez*” travada entre as duas, em sucessivos lances e contra-lances. Com uma mão, a LE ataca e “desmonta” o sobrenatural, o ético e o religioso. Com a outra, subtrai-os ao poder destruidor desses ataques, “reafirma” o ético e o religioso ou tenta explorar possibilidades de ainda sobreviverem. Mas, sendo assim, por outro lado, essas possibilidades são de novo atacadas e “desmontadas” pela “primeira mão” (pela “mão” que ataca e “desmonta”). De tal sorte, porém, que o resultado destas novas iniciativas de “desmontagem” enfrenta ainda *resistência* por parte da mão oposta – que de novo procura libertar o sobrenatural, o ético e o religioso, abrir-lhes espaço de legitimidade (ou, como Wittgenstein diz, de *valor intrínseco e absoluto*) – e assim sucessivamente. O “terceiro andamento” da LE tem, portanto, um curso “sinuoso”. O *jogo de xadrez que a conferência joga consigo mesma* desenvolve-se ora com “vantagem” de uma das partes, ora com “vantagem” da outra. Também podemos dizer que a terceira parte da LE apresenta qualquer coisa como um *trabalho de Penélope* – ou melhor: um trabalho “ao contrário de Penélope”, para retomar a formulação de Platão.²²⁸ Pois Penélope desfazia o trabalho feito – ao passo que o que aqui está em causa é, como na descrição platônica, uma *inversão* disso: um *repetido refazer do repetidamente desfeito*.

*

Entretanto, sucede que, se é isto que se passa no curso que até aqui seguimos da terceira parte da LE, esta sucessão de jogadas e de contra-jogadas não se fica por aqui. Quer dizer: o itinerário “zigzagueante” que descrevemos não termina no último passo a que dedicámos a nossa atenção, antes de interrompermos a análise dos sucessivos desenvolvimentos da terceira parte da LE com as observações que acabámos de fazer sobre a sua composição “a duas mãos” e a sua forma “sinuosa”.

²²⁸ *Phaedo*, 84a, 2ss.

Com efeito, chegados ao ponto que descrevemos, Wittgenstein aventura uma possibilidade até aqui ainda não considerada e que merece que lhe dediquemos atenção. Trata-se, uma vez mais, de uma possibilidade eventualmente susceptível de proporcionar uma *saída* – quer dizer, de evitar o “*xeque-mate*” de que se falou. Diz o seguinte:

*Ora, estou tentado a dizer que a expressão certa na linguagem para o milagre da existência do mundo, embora não seja alguma proposição na linguagem, é a existência da própria linguagem.*²²⁹

Vejam, então, que é que isto pode querer dizer. Em primeiro lugar, a possibilidade que está a ser considerada supõe precisamente o resultado segundo o qual o sobrenatural, o ético ou o religioso (e muito em especial o *espanto absoluto* – o espanto *com a própria existência do mundo* – ou o *milagre absoluto*, quer dizer: o *mundo visto como milagre*²³⁰) são totalmente exteriores à totalidade dos factos (sc. ao “livro integral” que lhe corresponderia) e às possibilidades de expressão *com sentido* de que a linguagem é efectivamente capaz.²³¹ É justamente isto que está em causa no reconhecimento de que o *milagre da existência do mundo* não pode ser expresso por uma proposição da linguagem (toda a proposição da linguagem que tente exprimi-lo acaba por resultar malformada e é susceptível de ser “desmontada” ou denunciada como algo pura e simplesmente sem-sentido). Mas, sendo assim, a possibilidade que é aventada por Wittgenstein é precisamente a de que a expressão do milagre da existência do mundo seja, como o texto da LE diz, *a existência da própria linguagem*.

Vinquemos bem o que está aqui em causa. Em primeiro lugar, está em causa a possibilidade de o *milagre da existência do mundo* afinal sempre ter uma expressão. Em segundo lugar, está em causa a possibilidade de

²²⁹ LE, p. 11.

²³⁰ Que é aquilo que está especificamente em causa nesta parte final da LE.

²³¹ Ou seja, excedem, como se diz na primeira parte da LE, a capacidade da “chávena de chá” da linguagem (ou, como dissemos, a capacidade da “Betesga”), que é só a capacidade de uma chávena de chá (ou a capacidade da “Betesga”), e onde não cabe nada, absolutamente nada de um “galão” – ou do “Rossio” – do sobrenatural (do ético ou do religioso).

essa expressão ser não uma qualquer proposição ou parte da linguagem (que, como se viu, é incapaz de exprimir), mas sim a *totalidade* da linguagem, ou melhor, *o próprio facto da sua existência*. Vejamos a que é que isto pode corresponder.

Toda a análise da linguagem que encontramos a operar na LE procura pôr em evidência que a linguagem está constituída de tal modo que as suas proposições só podem exprimir adequadamente *factos* e nada senão eles. Mas o que está em causa (se é que alguma coisa está efectivamente em causa) no *espanto absoluto* e no *mundo visto como milagre* não é nenhum facto, nem nenhuma colecção de factos, mas a própria existência dos factos (a existência de *qualquer* facto e, ao mesmo tempo, a existência de *todos* eles). Ora, o que Wittgenstein aqui parece abrir como possibilidade é que o milagre de haver mundo tenha a sua expressão no facto de haver linguagem – quer dizer, no *milagre de haver linguagem* (a existência de *qualquer* componente da linguagem e ao mesmo tempo a existência de *todas elas*). De sorte que a expressão do *mundo visto como milagre* não consistiria em qualquer proposição, mas sim numa forma de *relação com a própria linguagem como milagre* (talvez pudéssemos falar de qualquer coisa como um *uso da linguagem como milagre*, uso em que ela mesma seria percebida *como milagre* e a relação com ela estaria marcada precisamente por isso). Nessa perspectiva, o *haver* linguagem tem tanto o carácter de milagre quanto o próprio *haver* mundo (como vimos, no sentido aqui em causa, o milagre é *o próprio haver*) e, como dissemos, isso “junta” em si, no laço homogéneo ou na “solidariedade” de *ser milagre, tudo* o que há, independentemente de ser isto ou aquilo. A linguagem poderia então exprimir o *milagre absoluto* de haver o que quer que seja (incluindo ela mesma) não *na linguagem* (ou seja, “dentro” dela – quer dizer, numa qualquer proposição ou complexo de proposições) mas *pela linguagem* (pelo *próprio facto dela*), que faz parte do milagre absoluto em causa (esse milagre cujo cabimento como algo *com sentido*, que não seja pura e simplesmente um equívoco ou uma malformação, se está a discutir).

Não é difícil descortinar a relação que poderá haver entre isto que agora estamos a considerar e o que se encontra noutros textos do *corpus wittgensteiniano*, designadamente no próprio Tlp. Poderíamos traduzir

estes enunciados da LE dizendo que a linguagem não pode *dizer* o *milagre absoluto da existência* do que quer que seja ou da existência do mundo, mas pode *mostrá-lo* no próprio *milagre absoluto de si mesma*. E poderíamos igualmente dizer que aquilo que a linguagem *mostra* (e só mostra justamente quando é percebida como *milagre absoluto*) é precisamente o que está em causa na proposição 6.44 do Tlp:

6.44 *Não é [o modo] como o mundo é que é o místico, mas que ele seja.*²³²

Contudo, uma vez desenhada esta possibilidade, a LE não se fica por aqui e aplica de novo o seu padrão de composição “a duas mãos” (que assim se confirma como algo *constante*, neste terceiro “andamento”). Desta feita, é a mão de “desmontagem” que vem responder a esta “jogada de defesa” – ou “contra-atacar”, implacável, e tentar pôr em evidência que esta mesma escapatória acaba por estar presa exactamente na mesmíssima rede de problemas a que pretende fugir:

*Mas, então, que significa ter-se consciência deste milagre umas vezes e outras não? Pois tudo o que disse, ao transferir a expressão do milagroso de uma expressão por meio da linguagem para a expressão pela existência da linguagem, tudo o que disse é novamente que não podemos exprimir o que queremos exprimir – e que tudo o que dizemos acerca do milagroso absoluto continua a ser sem sentido.*²³³

Assim, a iniciativa tomada a respeito do *mundo como milagre* não parece lograr os seus objectivos e, segundo tudo indica, apenas conseguiu *adiar* – não evitar – o “*xeque-mate*” que se vinha anunciando. Por outro lado, a capacidade de resistência ao pleno reconhecimento dos resultados negativos que sempre de novo se impõem parece cada vez mais esgotada, senão absolutamente esgotada – e é precisamente neste ponto que

²³² Tlp, 6.44, vol. 1, p. 84:

Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.

²³³ LE, p. 11.

a LE se encaminha para a sua *conclusão* (quer dizer, não apenas para o seu final, mas para a fixação do resultado a que, tudo somado, conduz).

*

De facto, o que encontramos logo a seguir parece ser justamente uma tomada de posição final em relação às duas “mãos” ou aos dois “parceiros” que disputaram esta partida e em relação ao seu desfecho. Mas acontece que essa tomada de posição vai num sentido surpreendente em relação à expectativa de um desenlace *negativo*.

*Ora, a resposta a tudo isto parecerá perfeitamente clara a muitos de vós. Dizeis: Bem, se certas experiências constantemente nos induzem a atribuir-lhes uma qualidade a que chamamos importância e valor absolutos ou éticos, isto mostra simplesmente que, com essas palavras, nós não queremos dizer [algo] sem sentido – que, no fim de contas, o que queremos dizer quando dizemos que uma experiência tem valor absoluto é apenas um facto como outros factos e o que acaba por suceder é apenas que ainda não conseguimos encontrar a análise lógica correcta daquilo que queremos dizer com as nossas expressões éticas e religiosas.*²³⁴

Como resulta muito claro da leitura deste passo, o que, uma vez mais, curiosamente se regista é qualquer coisa como um *reacender* daquilo a que chamámos a *resistência* aos resultados negativos – uma nova intervenção da mão que, na LE, defende a causa do sobrenatural, no sentido aqui em questão. Ou seja, o que se regista, neste momento já tão próximo do fim da LE, é uma outra tentativa de evitar que tudo acabe com a passagem da referida “certidão de óbito” do ético, da ética e do religioso. Por outras palavras, ao contrário do que parecia desenhar-se, uma vez mais *a partida não acaba, continua*. Pois o que aqui se considera como possibilidade de resposta por parte dos ouvintes é a extracção da seguinte conclusão de todo o percurso seguido até agora: afinal de contas, é inegável que há experiências como aquelas que estão em causa

²³⁴ LE, p. 11.

na segunda parte da LE. Essas experiências são *factos*, têm um carácter *de facto*. E são também *factos* – também têm um carácter *de facto* – as formas de sentido (o sentido *absoluto*: o *milagre absoluto*, a *segurança absoluta*, a *culpabilidade absoluta*, etc.) com que tais experiências nos põem em contacto. Se se verifica uma grande dificuldade em identificar quais os factos para que essas formas de sentido remetem (quer dizer, qual é em última análise o seu sentido), isso não significa forçosamente que se trate de formas de sentido *intrinsecamente malformadas* (de puras *ilusões* ou *equivocos*, de uma *doença da linguagem* – numa palavra: de mero *sem-sentido*). Pois pode muito bem acontecer que não se trate de nada disso – que se trate, como vimos que a LE diz, de algo com um *valor intrínseco e absoluto* – e que a razão por que não se consegue identificar precisamente o sentido em causa (o sobrenatural, o ético, o religioso) é apenas que, como se diz no passo que acabamos de citar, *ainda não conseguimos encontrar a análise lógica correcta daquilo que queremos dizer com as nossas expressões éticas e religiosas*.

Assim, a resposta que parece introduzir como que uma *περιπέτεια*²³⁵ no final da LE (e uma salvação *in extremis* do cabimento ou da legitimidade do sobrenatural, do ético e do religioso como algo “possivelmente vivo”, não “morto”) é, no fundo, bastante simples: como é que a análise das expressões ou formas de sentido mal-formadas sabe que os resultados negativos a que chega não são resultados pura e simplesmente *pro tempore*, sujeitos a revisão – resultados que não reflectem outra coisa senão o facto de a própria análise *ainda ser imperfeita e não ter meios para compreender eficazmente tudo?* Com que base é que a análise lógica, por conclusivos que pareçam ser os seus resultados, se transforma numa *decisão definitiva* – qual é o fundamento para essa *absolutização* dos seus apuramentos ou das suas evidências? Não constituirá isso um inconfundível traço de *dogmatismo*, completamente contrário à atitude *crítica* que tais análises costumam reclamar como apanágio seu? Não está a análise lógica, por força dessa mesma atitude, obrigada a ter um mínimo de “consciência

²³⁵ Para usar o conhecido conceito, formulado por Aristóteles na *Poetica* (cf. 1450a 34 e 1452a 15ss.).

gnosiológica” ou “consciência epistemológica” (pouco importa aqui como se lhe chame) – e tanto quer dizer: obrigada a introduzir alguma *restrição* no porte ou alcance dos resultados que está em condições de produzir? E não será essa restrição bastante, só por si, para abrir a porta ao cabimento das formas de sentido em causa ou para neutralizar o efeito de “*esmagamento*” e de *exclusão* que as análises negativas ou os processos de desmontagem expostos na LE parecem ter sobre o sobrenatural, o ético e o religioso?

*

Mas justamente aqui entra em cena uma nova “jogada” ou um lance de resposta que mina os fundamentos desta tentativa de saída para o problema:²³⁶

*Ora, quando isto é invocado contra mim, vejo imediatamente, de forma clara, como que num lampejo, não só que nenhuma descrição que eu sou capaz de pensar serviria para descrever o que quero dizer com valor absoluto, mas também que rejeitaria, ab initio, por causa da sua significação, qualquer descrição significativa que alguém pudesse alguma vez sugerir como possível.*²³⁷

São vários os aspectos que há a acentuar a respeito deste passo e sem cuja consideração, julgamos, não se percebe bem aquilo que nele está em jogo.

O primeiro aspecto a ter em conta é *quem* é que aqui está a falar – qual a “personagem” que responde deste modo ao argumento apresentado no desenvolvimento imediatamente anterior. É claro que se trata do autor da conferência, a responder ao que alguns dos seus ouvintes lhe poderiam dizer. Mas a questão está em saber, nos termos da descrição que fizemos das “duas mãos” com que está escrita esta última parte da

²³⁶ A análise da estrutura de desenvolvimento da LE – e em particular o que temos estado a pôr em evidência acerca deste desenvolvimento “ziguezagueante”, com “lances” e “contra-lances” que sucessivamente vão como que tirando o tapete debaixo dos pés uns aos outros – mostra uma curiosa similitude com a estrutura dos diálogos platónicos. Mesmo que não se trate aqui, formalmente, de um diálogo, a parecença é muito mais acentuada e o jogo “dialéctico” (no sentido original do termo) muito mais autêntico e vivo do que na maior parte dos diálogos filosóficos produzidos depois de Platão.

²³⁷ LE, p. 11.

LE, *qual destas duas mãos está aqui a operar*: é a “mão que desmonta” ou é a “mão da resistência”?

Ora, o curioso é que, ao contrário do que vimos que sucede nos restantes casos, neste caso a *resposta não é fácil de dar*. E isto de tal modo que, possivelmente, o que, no fim de contas, se terá de dizer é que são, de facto, *as duas mãos ao mesmo tempo*. Assim, por um lado, quem está a falar e diz aquilo que se diz no passo que acabamos de citar é *o ponto de vista que está familiarizado com as experiências em causa* (com as experiências do sentido *absoluto*: do espanto ou do milagre absoluto, da segurança absoluta, da culpabilidade absoluta, etc.). E o que é dito neste passo pretende corresponder precisamente a algo que faz parte dessas mesmas experiências. Quer dizer: segundo o que aqui se diz, são essas mesmas experiências que inculcam (ou é a partir dessas mesmas experiências que se inculca), *“como que num lampejo, não só que nenhuma descrição que eu sou capaz de pensar serviria para descrever o que quero dizer com valor absoluto, mas também que rejeitaria, ab initio, por causa da sua significação, qualquer descrição significativa que alguém pudesse alguma vez sugerir como possível.”*

Ou seja, o que Wittgenstein está a pôr em relevo, antes do mais, é que não é a “mão de desmontagem” que, como vimos, opera na LE (ou seja, *não é a análise lógica*) que antecipa a impossibilidade de alguma vez o valor absoluto vir a ser positivamente esclarecido por análise lógica. Não. Quem faz isso (quem faz tal antecipação e opera tal exclusão) *são as próprias experiências em causa*, de cujo peculiar sentido faz parte justamente excluírem a possibilidade de virem alguma vez a ser traduzidas ou decifradas em significados definidos como aqueles que podem ser identificados por análise lógica. Por outras palavras, segundo o que se diz neste passo, faz parte integrante das próprias experiências em causa e dos respectivos objectos terem, se assim se pode dizer, um carácter absolutamente *transbordante* em relação a qualquer sentido definido (quer dizer a qualquer sentido *na forma de facto*: a qualquer sentido dentro da capacidade da “chávena de chá” de que Wittgenstein fala na LE). As experiências em causa já comportam este traço, são absolutamente indissociáveis dele.

Mas, por outro lado, se é assim, se é o próprio “porta-voz” de tais experiências que sustenta isto, tal não impede que esta mesma característica fundamental das experiências em causa possa ser invocada pela “mão da desmontagem” que, como vimos, opera na LE – e que as chama, por assim dizer, à “barra das testemunhas”, registrando o seu depoimento e usando-o para responder à objecção ou ao “contra-ataque” de que, entretanto, acaba de ser alvo. De facto, é exactamente isso que sucede no passo da LE que estamos aqui a discutir.

De todo o modo, visto isto, o ponto decisivo – e em que os dois lados, as duas “mãos” ou os dois “interlocutores” em jogo na LE parecem estar de acordo – é que a “incomensurabilidade” de todas as formas de sentido absoluto ou ético (quer dizer, também, do religioso) ao que quer que seja que possa ser achado por via de uma análise lógica não é uma incomensurabilidade *provisória* ou *passageira*, apenas *pro tempore* (ou “até ver”) mas antes uma *incomensurabilidade total, irremediável, definitiva*. Esta é uma tese fundamental da LE que este passo faz emergir. E é precisamente isso que se exprime, com toda a nitidez, na continuação:

Quer dizer: vejo agora que estas expressões sem sentido não eram sem sentido por eu ainda não ter encontrado as expressões correctas, mas que o seu serem-sem-sentido era a sua própria essência. Pois tudo o que quis fazer com elas foi ir para além do mundo – e isto quer dizer: para além da linguagem significativa. Toda a minha tendência e, creio, a tendência de todos os homens que alguma vez tentaram escrever ou falar de Ética ou Religião foi correr contra os limites da linguagem.²³⁸

Ora, isto parece introduzir uma *nova περιπέτεια*, agora de resultado *negativo*: uma *περιπέτεια* que põe outra vez o ético e a ética (e também o religioso) “entre a espada e a parede” – outra vez na iminência de lhes ser passada a “certidão de óbito” de que se falou. A este respeito, não se podia – parece – ser mais claro do que o passo que acabamos de citar: por sua própria natureza, toda a expressão de sentido *absoluto* (toda a

²³⁸ LE, pp. 11-12.

expressão do ético e toda a expressão do religioso) vai ou tenta *ir para além do mundo, para além da linguagem significativa*. De sorte que *tudo* o que alguma vez se diga ou escreva sobre ética e religião não faz outra coisa senão *correr contra os limites da linguagem* e não consiste noutra coisa senão precisamente nisso. Mas mais: como logo a seguir se vinca, este “correr contra os limites da linguagem” tem um carácter *absolutamente desesperado*:

*Este correr contra as paredes da nossa jaula é perfeitamente, absolutamente desesperado. A Ética, enquanto brota do desejo de dizer alguma coisa sobre o significado último da vida, o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser ciência. O que ela diz não acrescenta nada ao nosso conhecimento em nenhum sentido.*²³⁹

Cá está, então, finalmente, o que parece ser a referida “certidão de óbito” – passada, se assim se pode dizer, preto no branco, e com todas as letras. O “cerco” a cuja montagem assistimos ao longo da LE parece assim *completamente fechado* – e de tal modo que a “praça sitiada” já não tem condições para resistir: parece irreversivelmente capturada. Ou seja, parece consumado o total *esvaziamento* do sobrenatural, do ético e da ética, do religioso. Tudo isso fica, enfim, posto absolutamente “fora de portas”, como algo a que, no fundo, nada corresponde: *pura malformação, pura ilusão, puro correr contra os limites da linguagem, puro sem-sentido*.

Parece, portanto, verificar-se, em relação ao resultado da LE, aquilo que Wittgenstein diz, num outro texto, a respeito dos resultados da filosofia:

*Os resultados da filosofia são a descoberta de algum absurdo puro e simples e mossas que o entendimento contraiu ao ir contra a fronteira da linguagem. Elas, as mossas, fazem-nos reconhecer o valor daquela descoberta.*²⁴⁰

²³⁹ LE, p. 12.

²⁴⁰ PU, §119, vol. 1, p. 301 (este apontamento foi recuperado do BT (Ph), §90, vol. 11, WA, p. 286):

Todavia, estranhamente (mas estranhamente apenas para quem esteja mais distraído ou embarque de modo mais ou menos precipitado na adopção deste resultado, sem atender aos sinais que a LE multiplica e sem considerar a complexidade do mapa de possibilidades que está desenhado no pensamento de Wittgenstein e, em especial, na própria LE), também esta não é a “última palavra” da conferência, o seu “último lance” – aquele em que acaba a “partida”.

Com efeito, a “última palavra” ou o “último lance” em que a LE acaba não pertence à “mão da desmontagem” mas sim àquela que *resiste* à “desmontagem”. Mais: a “última palavra” ou o “último lance” da “partida de xadrez” disputada na terceira parte da LE é, com toda a evidência, uma palavra ou um lance *de enérgica resistência* (um “mas”, um “todavia”, um “ainda assim”) que se levanta contra tudo aquilo que ficou posto a descoberto no que precede e lhe opõe uma *firme e decidida resistência*. Trata-se de uma única frase, que até pode parecer discreta e não chamar a atenção – de tal modo que passa despercebido o seu significado. Mas nem por isso deixa de estar lá, nem por isso deixa de ser relevante, *nem por isso deixa de constituir*, de certo modo, *o enunciado fundamental* da LE – ou melhor, *aquela em que ela depõe e aquela que fixa o resultado a que a LE efectivamente conduz*: O enunciado em causa é, na sua formulação, muito simples:

Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns, und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache gebolt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.

Assinale-se que, ao falar de “Beulen” (que traduzimos por “mossas” – também se poderia traduzir por “amachucadelas” ou algo assim), Wittgenstein pode ter especificamente em vista a ideia dos “inchaços” (ou “galos”) produzidos por choques e pancadas – que é também um dos sentidos do termo. Por isso, também se poderia falar de “hematomas do entendimento” ou dos “galos com que o entendimento ficou ao ir contra a fronteira da linguagem”. No que diz respeito à tradução do verbo “anrennen”, também se poderia ter recorrido a termos como “embater”, etc. Mas preferiu-se “ir contra”, porque – tal como “anrennen” – esta expressão portuguesa exprime ao mesmo tempo a ideia de um movimento que *não segue numa direcção desimpedida (mas antes em rota de colisão com um obstáculo)* e a ideia do próprio *embate* (do *choque*) enquanto tal – como quando dizemos “fui contra uma porta”, etc.

*Todavia, é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu, por mim, não posso deixar de respeitar profundamente e por nada deste mundo a ridicularizaria.*²⁴¹

Mas que quer isto dizer?

Quer dizer, antes de tudo o mais, uma clara e inequívoca *afirmação de resistência* à “certidão de óbito” que aparentemente acabou de ser passada nos *penúltimos* (*nota bene: nos penúltimos*) enunciados da LE. Se o sobrenatural ou as formas de sentido absoluto, o ético, a ética e o religioso, fossem meras malformações (doenças da linguagem, formas de *sem-sentido*, etc.) e nada mais do que isso, seria completamente deslocado falar *de respeito* por elas ou dizer aquilo que Wittgenstein diz nestas palavras finais da LE.

É por isso que se pode falar de *resistência* e dizer que a última palavra da LE é, com toda a nitidez, uma palavra de *resistência* por parte do ético (ou do sentido absoluto) – quer dizer, qualquer coisa como um “*mas*”, uma *componente adversativa* (na acepção gramatical do termo),

²⁴¹ LE, p. 12.

Compare-se isto com aquilo que se encontra em WWK, IV (Religion), vol. 3, p. 118 (27.12.1930): (...) *Ich kann nur sagen: Ich mache mich über diese Tendenz im Menschen nicht lustig; ich ziehe den Hut davor. Und hier ist es wesentlich, daß das keine Beschreibung der Soziologie ist, sondern, daß ich von mir selbst spreche.*

Die Tatsachen sind für mich unwichtig. Aber mir liegt das am Herzen, was die Menschen meinen, wenn sie sagen, daß «die Welt da ist».

Waismann fragt Wittgenstein: Hängt das Dasein der Welt mit dem Ethischen zusammen? Wittgenstein: Daß hier ein Zusammenhang besteht, haben die Menschen gefühlt und das so ausgedrückt: Gottvater hat die Welt erschaffen, Gott-Sohn (oder das Wort, das von Gott ausgeht) ist das Ethische. Daß man sich die Gottheit gespalten und wieder als eines denkt, das deutet an, daß hier ein Zusammenhang besteht.

(“(…) Eu só posso dizer: não faço troça desta tendência no ser humano; tiro-lhe o chapéu. E aqui é essencial que isto não é nenhuma descrição sociológica, mas que falo de mim próprio.

Os factos não são importantes para mim. Mas importa-me muito o que os seres humanos querem dizer quando dizem que «o mundo existe».

Waismann pergunta a Wittgenstein: a existência do mundo está em conexão com o ético? Wittgenstein: Que há aqui uma conexão, os seres humanos sentiram-no e exprimiram-no assim: Deus Pai criou o mundo, Deus Filho (ou a palavra que provém de Deus) é o ético. O facto de se pensar a divindade cindida e novamente como uma sugere que há aqui uma conexão.”)

uma outra forma de dizer que, *ainda assim* (*pese embora* tudo o que se viu), o ético ou o religioso tem um *valor intrínseco, absoluto*.

Mas a questão está em saber qual o significado desta resistência – ou, se se quiser, que é que ela, afinal de contas, diz.

Acontece, entretanto que, tal como no meio da LE, também no seu final reina uma certa *ambiguidade* a este respeito. Pois, por um lado, tal como no meio da LE, também no seu final a resistência pode ser lida pura e simplesmente como manifestação do poder da “ilusão transcendental” que é denunciada no curso da conferência. No seu todo, a LE corresponderia então como que a um périplo ou uma ronda completa dos “escaninhos” em que se pode refugiar a pretensão de validade do sentido absoluto (da ética e do ético, do religioso). A LE “desmontaria” sucessivamente esses redutos de resistência e mostraria que, em última análise, não têm qualquer consistência. Em suma, a LE documentaria, sem margem para dúvidas, que não se trata nunca senão de uma doença da linguagem – nada mais. A declaração final de resistência posta no final do texto e subscrita pelo seu autor equivaleria então pura e simplesmente ao reconhecimento de que, embora se trate pura e simplesmente de uma doença, de uma malformação, de algo *sem sentido*, não há maneira de criar absoluta *imunidade* a esta doença ou a esta “aparência transcendental” – e ela atinge até o próprio médico (o especialista!) que faz o diagnóstico. O percurso feito na LE corresponderia, assim, a uma exploração sistemática dos possíveis focos de resistência da maleita, para os neutralizar e tornar tão impermeável quanto possível o “cordão sanitário” que o médico tenta montar à sua volta. E as palavras finais da LE não fariam mais do que vincar que, mesmo assim, esse “cordão sanitário” não consegue funcionar em pleno e que o próprio “especialista”, as próprias “autoridades de saúde”, conquanto saibam muito bem que se trata apenas de uma doença, também se deixam “infectar” e afectar pelos seus efeitos. Ou, como também podemos dizer em relação à *chávena de chá* de que se fala na LE: na verdade *só há a chávena de chá (só há a Betesga) dos factos e da linguagem, não há nada mais*; a capacidade maior (o “galão” ou o Rossio) do sentido absoluto (do ético e da ética ou do religioso) não é senão um mal-entendido, uma miragem; acontece apenas que o

poder de “sedução” deste mal-entendido ou desta malformação afecta até aqueles que melhor o compreendem e que, embora saibam muito bem que não se trata senão de um puro mal-entendido ou de uma miragem, ainda assim não conseguem deixar de sentir fascínio pela doença ou pela malformação em causa.

Esta é, sem sombra de dúvida, uma possibilidade de ler a LE.²⁴²

Mas, tal como sucedia a respeito do final da segunda parte da conferência, esta leitura não é retirável do próprio texto da LE, a não ser mediante a adjunção de algo que na verdade nunca está lá, a saber: a tese de que não há senão aquilo que cabe na “chávena de chá” – ou, para o dizermos nos termos da comparação paralela que fizemos, a tese de que só há aquilo que cabe dentro da “Betesga” dos factos e da linguagem que os exprime.

Ora, isso significa que há uma outra possibilidade de ler o *final* da LE – e, portanto, a LE *no seu todo*.

Esta outra possibilidade não implica nenhuma mudança na interpretação do itinerário da LE e também não contesta que o *penúltimo* passo da conferência (antes das palavras finais) pretende pôr *definitivamente* em xeque qualquer possibilidade de expressão da ética – qualquer possibilidade de encontrar o que quer que seja da ética no universo dos factos. A segunda possibilidade de interpretação global da conferência não faz mais do que dar-se conta do facto de que este penúltimo “lance” da LE (e, com ele, a conferência no seu todo) não tem necessariamente o significado que a primeira interpretação lhe atribuiu. Sim, a LE faz como que um *périplo* ou uma *ronda* completa dos “escaninhos” em que se pode refugiar a pretensão de encontrar no mundo dos factos e na esfera da linguagem algo que correspondesse às formas de sentido *absoluto*; a LE percorre todos esses “escaninhos” ou possibilidades e mostra que, em todos eles, só por confusão e inadvertência se pode julgar que as formas

²⁴² A respeito da qual caberia, em todo o caso, perguntar de onde vem, então, esse *fascínio* ou esse *respeito* pelo sentido absoluto (pelo ético, etc.), dado que se trata de um puro mal-entendido ou de uma mera malformação? Que sentido faz o *respeito* de que falam as palavras finais da LE? Que sentido faz “tirar o chapéu” a um puro *equivoco* ou a uma mera *malformação*?

de sentido *absoluto* têm o que quer que seja que ver com factos ou algo de expressável na linguagem. Por outras palavras, o que a LE faz é um percurso completo *da total exterioridade* entre o sentido absoluto, em qualquer das suas formas, e a esfera dos factos ou da linguagem. Ou, como também podemos dizer, o que a LE faz é marcar bem que não há nada, absolutamente nada, do “galão” dentro da esfera de capacidade da “chávena de chá” (ou não há nada, absolutamente nada, do “Rossio” do ético – ou do religioso – dentro da “Betesga” dos factos ou da linguagem). Mas isso não significa necessariamente que a esfera da linguagem, a esfera dos factos – a esfera do sentido relativo – *esgote por inteiro* a situação em que nos encontramos, de tal modo que *nada mais* tenha relevo nesta situação. Com efeito, também pode acontecer: a) que toda a insistência da LE em que a ética *sc.* o sentido absoluto não corresponde a nada no universo dos factos (toda a insistência em que a expressão do ético pura e simplesmente *carece de sentido*) seja uma insistência na total *heterogeneidade* entre a ética e os factos e uma insistência no sem-sentido de que enferma qualquer compreensão do ético como algo pertencente ao mundo da linguagem e dos factos, mas sem que b) nada disso impeça que o universo dos factos ou da linguagem consinta, ainda assim, algo de *outro* além de si – que justamente não cabe nele (mais: pura e simplesmente *não tem lugar nele*) e que, por isso, também não pode ser dito (de sorte que toda a tentativa de o dizer é, precisamente, *sem-sentido*). Por outras palavras, também pode acontecer que a totalidade do dizível (*sc.* do universo do sentido relativo) seja “*regional*” – mesmo que não possamos dizer o “outro” em virtude do qual ela é “regional”, pois toda a tentativa de o dizer provoca como que “curto-circuitos”, resultantes da transgressão da própria heterogeneidade em causa.²⁴³

Ora, a ser assim, a “doença da linguagem” terá que ver com transgressões, cruzamentos ou misturas que violam a heterogeneidade entre os dois domínios e produzem os referidos curto-circuitos (os curto-circuitos

²⁴³ Sobre as questões que tudo isto suscita e as diversas possibilidades de interpretação da oposição *dizer/mostrar*, que se desenha no Tlp, veja-se designadamente o conspecto proposto por HACKER, P. M. S., “Was He Trying to Whistle It?”, in: CRARY, A./READ, R. (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000, pp. 353-388.

do sem-sentido) – mas não significa necessariamente que tudo quanto se situe fora da linguagem e do campo dos factos (do sentido relativo, etc.) corresponda apenas a uma *miragem* ou “*alucinação*” provocada por uma “doença”. E isto, por sua vez, dá um outro sentido à *resistência* que, como vimos, sempre de novo se afirma no curso da LE e que volta a ter a “última palavra” no final da conferência. Essa resistência não significa apenas que não se consegue obter imunidade em relação a uma doença da linguagem ou a qualquer coisa como uma “ilusão transcendental”. Ou seja, essa resistência não significa apenas que a doença prevalece sobre as medidas sanitárias. Segundo esta outra possibilidade de entender a LE, a *resistência* que, como vimos, sempre de novo volta a fazer-se sentir no curso da terceira parte da conferência significa, antes, a forma particular que a LE tem de contrariar os resultados que são alcançáveis por via da análise lógica – de os contrariar *não no terreno da própria análise lógica* (o que a conferência tenta mostrar é que, em última análise, toda a resistência nesse terreno é inútil²⁴⁴), mas justamente *no exterior desse terreno*, que a LE não diz nem tenta dizer (porque sabe que não pode dizê-lo), mas a que continuamente alude ou para que continuamente *aponta*.²⁴⁵

Importa insistir neste ponto, pois é decisivo para a compreensão da segunda possibilidade de interpretação do final da LE (e, portanto, de

²⁴⁴ Acaba por ceder às jogadas de “xeque” e, em última análise, a um “xeque-mate” da análise lógica.

²⁴⁵ Aqui temos de ser um pouco mais precisos. Pois, vendo bem, nem toda a resistência que se acha documentada na LE (falamos, claro está, da resistência à erradicação da ética e do ético, do sentido absoluto, etc.) é do mesmo tipo. Há, se assim se pode dizer, *resistência e resistência*. Com efeito, em quase toda a terceira parte da LE, a resistência parece laborar ainda na suposição de que é possível firmar a ética e o ético no terreno dos factos *sc.* da linguagem. Só no final (naquilo a que chamámos o *penúltimo* passo) fica inteiramente excluída qualquer possibilidade dessa ordem. Mas o ponto decisivo está na circunstância de *mesmo esse penúltimo passo deixar subsistir, ainda assim, aquela forma de resistência que se expressa nas palavras finais da LE* – uma *resistência que já não é da mesma ordem* (quer dizer, já não está afectada pela confusão do heterogéneo e pelos “curto-circuitos” de que se falou). Isso não significa, então, que a resistência que se vai manifestando ao longo da terceira parte da LE não constitua senão o produto de malformações, equívocos, etc. Pois, na verdade, pode já estar confusamente alimentada por aquilo que subsiste quando se eliminam esses equívocos, etc. (pelo núcleo de resistência que continua a manifestar-se *no final da LE*). Acontece é que, de todo o modo, ainda não está *reduzida* a este *núcleo*. Nesse sentido, a LE produz como que uma *depuração* da *própria* resistência à erradicação da ética, do ético, etc.

toda a conferência) cujo cabimento agora se trata de focar. Quando aqui dizemos que a resistência daquilo a que Wittgenstein chama o sentido absoluto – o ético e o religioso – não pode produzir-se *no próprio terreno da análise lógica*, tal afirmação é susceptível de sugerir que o sentido absoluto (a ética *sc.* o ético, etc.) padece, então, de qualquer coisa como uma *falta de meios ou recursos* (e que, *se pudesse não ser assim*, era isso que seria desejável ou, de todo o modo, conveniente para as formas absolutas de sentido – para o “sobrenatural”, para o ético, para o religioso). Mas, de facto, o que se desenha na LE é precisamente o oposto. O que a LE procura mostrar, de todas as maneiras e feitios (e será justamente esse o sentido do cuidadoso périplo que empreende para considerar e desfazer diversas possibilidades de *resistência lógica* do ético e do religioso) é que o sentido absoluto *de nenhum modo cabe* (em nada cabe – quer dizer: *nada, absolutamente nada dele cabe*) *dentro da esfera dos factos ou da linguagem*.²⁴⁶ Assim, qualquer tradução das formas do sentido absoluto (do ético e do religioso) dentro da esfera dos factos e da linguagem *adultera* por completo o próprio sentido absoluto, o ético e o religioso, *desfigura-os* – e na verdade *perde o seu rasto*.²⁴⁷ Por outras palavras, o que clara e inequivocamente se encontra na LE é uma *absoluta separação de águas* entre as duas esferas aqui em causa: um procedimento de sistemática *eliminação de toda e qualquer mistura entre ambas*. Podemos exprimir tudo isto se dissermos que a LE está construída de tal modo que desencadeia como que um recenseamento completo dos *ídolos* de sentido absoluto (dos *ídolos* do “sobrenatural”, dos *ídolos* do ético e do religioso) que se constituem quando o sentido absoluto (o “sobrenatural”, o ético e o religioso) é sujeito a tentativas de formulação, fundamentação, etc., dentro da esfera dos factos e da linguagem, produzindo-se assim como que “produtos híbridos”: o sentido absoluto (o ético e o religioso) *à imagem daquilo que cabe dentro da esfera dos factos e da linguagem*,

²⁴⁶ Ou, como também se pode dizer, a LE pretende produzir uma completa separação entre o sentido relativo e o absoluto, decantando completamente os dois (e realizando por inteiro, na esfera do sentido, a destriça entre “o que é de César” e “o que é de Deus”).

²⁴⁷ Perde o rasto justamente na medida em que julga já estar em contacto com ele.

o sentido absoluto *à medida do que cabe nessa esfera* – quer dizer: à medida *de nada*: reduzido *a uma mera miragem*.

Também podemos formular tudo isto a partir de um texto onde se condensa, de forma particularmente aguda e incisiva, aquilo que aqui se trata de tentar mostrar como possibilidade alternativa de leitura da LE. Trata-se de um passo do MS 107 (de 1929) e diz o seguinte:

*O Deus que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo.*²⁴⁸

Na verdade, poderíamos parafrasear este enunciado em relação a todas as diferentes formas de sentido absoluto que estão em causa na LE: “o ético que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; “o milagre da existência que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; “o valioso, o realmente importante, o digno de ser vivido que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; “o significado da vida que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; “o dever que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; “a segurança absoluta que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”; a “culpabilidade que encontrasse o seu lugar no mundo, ou seja, na linguagem, seria um ídolo”, etc.²⁴⁹

²⁴⁸ WN, MS 107, fl. 202:

Der Gott der seinen Platz in der Welt also in der Sprache fände wäre ein Götze.

Pode tratar-se de uma mera coincidência, mas também é possível (e, na verdade, muito provável) que esta formulação reflecta de algum modo o muito conhecido enunciado de Jacobi, na carta que escreveu a Fichte a propósito da chamada “Querela do Ateísmo” (*Atheismusstreit*). Jacobi escreveu: *Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott*. (“Um Deus que pudesse ser sabido não seria um Deus”). Veja-se JACOBI, F. H., *Werke: Gesamtausgabe*, hrsg. v. K. Hammacher, & W. Jaeschke, vol. II, Meiner/ Fromann-Holzboog, Hamburg/ Stuttgart/ Bad Cannstat, 2004, p. 193.

²⁴⁹ Desenha-se assim qualquer coisa como um “retrato compósito” de Galton. Mas o que ganha contornos neste “retrato compósito de Galton” é, de certo modo, o “avesso” daquilo que corresponde à primeira possibilidade de interpretação. Nesse sentido, o “retrato compósito” do ético (do “sobrenatural”, do religioso, etc.) que encontramos montado na LE é *ambíguo*. Pois, na verdade, pode fazer aparecer pelo menos duas imagens muito diferentes.

Tudo isto significa que a LE pode, então, ser algo muito diferente do que à primeira vista tenderá a parecer que é: qualquer coisa como uma *tentativa de restauração ou preservação da transcendência absoluta do sentido absoluto (i. e., da transcendência absoluta do ético, em todas as suas componentes – e também do religioso, a que, segundo Wittgenstein, o ético está indissociavelmente ligado)*. A LE expressaria uma *filosofia iconoclasta* ou uma *ética iconoclasta*, no sentido primitivo do termo – uma filosofia ou uma ética que a) percebe até que ponto a linguagem e o terreno dos factos só pode dar “imagens” daquilo que é transcendente (*imagens* de Deus, *imagens* do milagre de haver, *imagens* da imperatividade, *imagens* da culpa), b) chama a atenção para a total inadequação entre qualquer imagem desta ordem e o sentido absoluto a que se substitui e c) põe no seu centro a *proibição* total de fazer quaisquer imagens do sentido absoluto e a *destruição* de todas as imagens dessa ordem a cuja “idolatria” nos achemos presos.

Assim como o Antigo Testamento punha no seu centro a proibição de fazer qualquer imagem de Deus, assim também se pode falar do combate a uma doença de “idolatria” que a LE diagnostica e pretende erradicar. Mas essa doença está constituída, de certo modo, ao contrário daquilo que corresponde à primeira interpretação do resultado da LE, anteriormente referida. Pois a doença em causa não consiste num alargamento indevido do uso relativo, de expressões de valor, etc., como se não houvesse senão o uso relativo e o seu uso “*insuflado*”, *abusivo* (que seria a origem do uso absoluto) – ou seja, como dissemos, uma miragem. Não: segundo esta outra possibilidade de leitura da LE, a doença efectivamente em causa na LE está na tentativa de dizer o que não pode ser dito, de representar como facto o que, por sua própria natureza, não é facto e não pode ser representado como facto. Ou seja, a doença está na *confusão*, na *mescla*, na *mistura* – e é por confusão, por mescla, por mistura que se corre contra os limites da linguagem e se contraem as “mossas” (“amachucadelas”) ou os “galos” de que se fala no passo das PU citado um pouco acima.

Em suma, também para esta segunda possibilidade de interpretação os enunciados da LE acabam por equivaler a uma fixação global da ética e do ético que é *meramente apofática* (a ética e o ético não se podem

expressar, toda a expressão da ética e do ético carece pura e simplesmente *de sentido*). Mas há o problema do *significado* desta fixação *meramente apofática* da ética e do ético, sobretudo quando se encontra uma marca de *reticência* como aquela que Wittgenstein põe no final da LE. Essa reticência nada diz sobre o seu próprio sentido – não o determina, deixa-o inteiramente *em aberto*. Mas o facto é que chama a atenção para a possibilidade de nem tudo, afinal, se esgotar no “não” da fixação *apofática* – uma possibilidade que (nunca será demais sublinhá-lo) está só *indirectamente* sugerida (e, na verdade, tão *indirectamente* sugerida que até pode passar despercebida). É esta possibilidade que está no centro da segunda forma de interpretação global da LE que também tem cabimento. Se levada a sério,²⁵⁰ a sugestão de tal possibilidade poderá, talvez, abrir caminho para um “frente a frente” com aquilo para que – ainda a *dizê-lo* (e, porque ainda a *dizê-lo*, já a *deturpá-lo*) – se remete quando se fala da ética e do ético. Deste peculiar modo, a LE não significará, então, uma *negação* do cabimento da ética e do ético (do sentido absoluto, etc.). A LE significará, pelo contrário, uma tentativa de *restituição* da ética e do ético (do sentido absoluto, etc.) à sede que lhes é própria: àquele que é, na sua estranheza mas também na sua irredutibilidade, o seu *elemento*.

É quase ocioso assinalar a afinidade que há entre esta segunda possibilidade de interpretação da LE e tudo aquilo que encontramos não só nos enunciados do Tlp²⁵¹ mas também nos enunciados dos demais textos do *corpus wittgensteiniano* onde as questões éticas e religiosas são, de algum modo, referidas.

²⁵⁰ E na medida em que se consiga manter a *disciplina* para que aponta o final da LE – quer dizer, na medida em que se consiga manter *arredada* toda e qualquer *confusão*, toda e qualquer *mescla*, e se respeite integralmente a radical *alteridade* ou *heterogeneidade* entre os factos *sc.* a linguagem, por um lado, e a ética ou o ético, por outro.

²⁵¹ Veja-se em especial: Tlp, 6.42 e 6.421, vol. 1, p. 83:

*Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.
Sätze können nichts Höheres ausdrücken.
Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.)*

(“Por isso também não pode haver nenhuns enunciados de ética. Os enunciados não podem expressar nada de mais elevado. É claro que a ética não se deixa exprimir.”)

A LE tem, assim, qualquer coisa de semelhante a uma *figura de Rubin*, constituída de tal modo que nela podem aparecer – em alternativa – duas imagens muito diferentes. Nesse sentido, pode-se falar de uma *encruzilhada de interpretação* da LE, que a própria conferência está destinada a constituir. Mas, se virmos bem, não se trata apenas de uma encruzilhada de interpretação de um texto. Também se trata de uma *encruzilhada da própria relação de cada um com aquilo que está em causa na sua vida*.

Dizer isto que acabamos de dizer e marcar o cabimento destas duas possibilidades de leitura da LE não significa resolver a LE, negar o que há de *enigmático* no seu final – tão semelhante, como é, ao final de um diálogo socrático. Significa, sim, preservar o que esse final tem de *enigmático* (não afogar esse carácter enigmático em leituras que pretendem decifrar todos os enigmas, dando por decidido na LE o que ela na verdade nunca chega a decidir). Esse é que é o ponto decisivo que em especial importa aqui vincar: a “certidão de óbito” do ético e do religioso é, na verdade, algo que a LE *nunca chega a passar*. Aquilo que uma leitura apressada pode entender como já sendo a referida “certidão de óbito” do ético, do “milagre do mundo”, etc., pode muito bem ser, na verdade, a forma própria de *apontar* para isso mesmo (o ético, o “milagre do mundo”, etc.), *na estrita observância da impossibilidade de o dizer de uma forma que não o adultere*.²⁵² Nesse caso, a LE será mesmo uma *conferência sobre a*

²⁵² Valerá, então, para a LE aquilo que se acha expresso nas *VB* (1931), vol. 8, p. 472:

Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.

(“O inexprimível (aquilo que me parece misterioso e que não sou capaz de exprimir) fornece, talvez, o pano de fundo sobre o qual aquilo que eu podia exprimir toma significado”.)

E a LE conseguirá, assim, fazer algo de equivalente àquilo que Wittgenstein afirma que foi conseguido por Uhland, como diz em carta a Paul Engelmann (*LWBB*, 6 LW-PE, de 9.4.1917, p. 16):

Das Uhlandsche Gedicht ist wirklich großartig. Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten!

(“O poema de Uhland é realmente magnífico. E as coisas passam-se assim: quando não nos esforçamos por expressar o inexprimível, *nada* se perde. Sucede antes [que] o inexprimível está – inexprimivelmente – *contido* naquilo que é exprimido!”).

ética na única modalidade que respeita o ético: aquela modalidade que não o reduz aos ídolos da linguagem e dos factos e deixa no silêncio, por expressar, algo que já se estará *a converter em ídolo* (ou *a ficar substituído por um ídolo*) até mesmo se – correndo já contra os limites da linguagem – nos limitarmos a dizer que é *outra coisa*.

O poema em questão tem por título *Graf Eberhards Weißdorn*:

“Graf Eberhard im Bart /Vom Württemberger Land, /Er kam auf frommer Fahrt /Zu Palästina's Strand. //Daselbst er einstmals ritt /Durch einen frischen Wald; /Ein grünes Reis er schnitt /Von einem Weißdorn bald. //Er steckt' es mit Bedacht /Auf seinen Eisenhut; /Er trug es in der Schlacht /Und über Meeres Flut. //Und als er war daheim, /Er's in die Erde steckt, /Wo bald manch neuen Keim /Der neue Frühling weckt. //Der Graf, getreu und gut, / Besucht' es jedes Jahr, /Erfreute dran den Mut, /Wie es gewachsen war. // Der Herr war alt und laß, /das Reislein war ein Baum, /Darunter oftmals saß /Der Greis im tiefsten Traum. //Die Wölbung, hoch und breit, /Mit sanftem Rauschen mahnt /Ihn an die alte Zeit /Und an das ferne Land!”

Cf. UHLAND, L., *Ublands gesammelte Werke*: in sechs Bänden, mit einer biographisch-literarhistorischen Einleitung, 1: Gedichte, Cotta, Stuttgart, 1892, p. 200. Dada a natureza do que está em causa, parece-nos preferível não tentar traduzir o poema.

APÊNDICE I

SOBRE O ESPANTO OU PASMO “ABSOLUTO”

Para se perceber que é que está em causa quando Wittgenstein fala de *espanto ou pasmo absoluto*, importa focar um pouco melhor o fenómeno que corresponde a esta designação. Trata-se de fixar algumas das propriedades fundamentais do fenómeno do espanto. Ou melhor, trata-se de fixar algumas das propriedades fundamentais com que o espanto se apresenta *na sua própria óptica*, na perspectiva em que se *impõe* ou *é levado a sério* – quer dizer, na perspectiva em que parece constituir uma forma *legítima, autêntica*, de acesso às coisas e em que parece *mostrar algo de significativo* (algo que se mantém escondido ou que nos escapa se não passamos pela experiência do espanto). Este não é o sítio indicado para se produzir uma análise detida do fenómeno (*sc.* do complexo de fenómenos) em causa, pois uma tal análise requereria muito mais espaço que aquele de que se dispõe. O que aqui se apresenta é muito mais modesto. Trata-se apenas de *esboçar* alguns dos traços essenciais do fenómeno do espanto (e, em especial, daquela modalidade de espanto a que Wittgenstein chama espanto ou pasmo *absoluto*). Apresenta-se este breve esboço no propósito de fazer que o fenómeno adquira contornos mais definidos e deixe de se confundir com fenómenos muito parecidos, mas dos quais difere. Em suma, apresenta-se este breve esboço para tentar assegurar que ficam suficientemente vincadas a especificidade e implicações desta forma de espanto ou pasmo que é, se assim se pode dizer, um dos protagonistas da LE.

Começemos por considerar aspectos que têm que ver com a relação entre o espanto ou o pasmo a que a LE chama *absoluto* e a perspectiva em que habitualmente nos encontramos – e que se caracteriza, precisamente, por não estar marcada por nada disso, mas sim pela sua ausência. Esses aspectos não são característicos apenas do espanto ou pasmo *absoluto* a que a LE faz referência. Sucede antes que também inerem a outros fenómenos afins. Mas podem constituir um ponto de partida para se “apanhar o fio à meada”.

Em primeiro lugar, aquilo a que Wittgenstein chama *espanto ou pasmo absoluto* parece ter que ver com a supressão de um *embotamento* ou *perda de acuidade* como aquele a que Lucrecio faz referência no livro II do *De rerum natura*. Lucrecio chama a atenção para o facto de aquilo que temos permanentemente diante dos olhos – o espectáculo do céu, com tudo o que comporta de magnífico e esmagador, etc. – nada ficar a dever àquelas coisas que costumam produzir em nós espanto ou admiração. Muito pelo contrário: esse espectáculo tem características tais que muito mais justificaria espanto do que essas outras coisas tomadas só por si. Sucede, todavia, que o *contacto prolongado* ou o *contacto habitual* com isso – a circunstância de o céu estar *sempre aí, sempre presente* – como que faz perder de vista o que esse espectáculo tem de espantoso. Para o pôr em evidência, Lucrecio evoca um olhar que visse o céu *pela primeira vez* e que, portanto, se achasse exposto ao “*choque*” da presença disso *sem o “filtro”, se assim se pode dizer, ou o “amortecedor” do hábito*. Como Lucrecio diz, para um olhar que o visse pela primeira vez, antes de qualquer transformação pelo efeito de hábito, o céu apareceria como espantoso até não mais – como algo de absolutamente *incrível* – e suscitaria uma *forma superlativa de espanto ou pasmo*:

(...) em primeiro lugar, a cor resplandecente e pura do céu
e quanto encerra em si: os astros a errar por toda a parte
e a Lua e o esplendor do Sol com luz tão brilhante;
tudo coisas que, se pela primeira vez, inesperadamente,

fossem vistas pelos mortais, aparecendo de repente
– *que é que poderia dizer-se mais admirável [mais espantoso] do que elas?*
Ou em que é que as gentes, antes, menos ousariam acreditar
que haveria de ser?

Nada, julgo. Era assim que este espectáculo seria admirado [suscitaria espanto]
– *o mesmo espectáculo que já ninguém, cansado de o ver à saciedade,*
julga digno de se erguerem os olhos para os vastos e luminosos
*espaços do céu.*²⁵³

²⁵³ LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, vv. 1030-1039:

(...)
principio caeli clarum purumque colorem
Quaeque in se cobibet, palantia sidera passim
Lunamque et solis praeclara luce nitorem;
Omnia quae nunc si primum mortalibus essent
Ex improviso si sint obiecta repente
Quid magis his rebus poterat mirabile dici,
Aut minus ante quod auderent fore credere gentes?
Nil, ut opinor; ita haec species miranda fuisset
Quam tibi iam nemo fessus satiate videndi
Susplicere in caeli dignatur lucida templa.

Em última análise, o que encontramos em Lucrécio retoma um *Gedankenexperiment* ou “experimento imaginado” referido por CÍCERO, no *De natura deorum* II 37s., 95s. – e que, por sua vez, com toda a probabilidade, corresponde a um passo do *De philosophia* de Aristóteles. Veja-se BERNAYS, J., *Die Dialoge des Aristoteles in ibrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Hertz, Berlin, 1863, pp. 106s., BYWATER, I., “Aristotle’s Dialogue ‘On Philosophy’”, *Journal of Philology* 7 (1877), pp. 64-87, ROSE, V. (ed.) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1886, reed. Teubner, Stuttgart, 1967, Fr. 12 e ROSS, W. D. (ed.), *Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford, 1955, Fr. 13, bem como UNTERS-TEINER, M. (ed.), *Aristotele Della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963, pp. 175ss. Nesse “experimento imaginado”, modificando a situação da alegoria platónica da caverna, concebe-se a perspectiva de quem, tendo estado sempre fechado numa caverna, acedesse pela primeira vez a uma visão do mundo exterior que conhecemos e o visse *independentemente de qualquer “habituação” – de qualquer familiaridade com ele*. Cícero varia o *Gedankenexperiment*, concebendo outras situações com o mesmo efeito de supressão da familiaridade ou do hábito, que não importa seguir aqui nas suas particularidades. O que importa é a forma como em todas elas se chama a atenção para o aspecto completamente diferente do “mundo” visto sem a influência do efeito de hábito – visto, por assim dizer, “*a nu*”: *não vestido por esse efeito, desvestido dele*. Se se suprime o efeito de hábito, aparece o “extraordinário”, o “espantoso” das coisas (de tudo o que habitualmente temos, que então passa a ser visto com *plena capacitação das suas propriedades* – ou seja, visto de tal modo que se mostra *quanto é espantoso ser como é*). Muito clara também, neste sentido, é a repetição do mesmo “experimento imaginado” que se encontra em Baltasar Gracián. Veja-se GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 1990, Crisi Segunda, pp. 74ss. e Crisi Tercera, pp. 84ss. Sobre as origens e o desenvolvimento do “experimento imaginado” aqui em causa, veja-se, por exemplo, JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923, reed. 1978, pp. 167s., BIGNONE, E., *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, s.d. [1936],

Como Lucrécio faz questão de sublinhar, o efeito de hábito – o “entorpecimento” ou a “banalização” a que dá lugar – tem um poder tal que nada há de tão admirável ou espantoso que aquilo que tem de admirável ou espantoso não possa ser dissolvido (inteiramente dissolvido) pelo efeito de “habituação”:

pp. 508s., SCHUHL, P.-M., “Le mythe de la caverne”, *Mélanges de la Société Toulousaine d’Études Classiques* 1 (1946), pp. 59-62, BLUMENBERG, H., “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, *Studium Generale* 10 (1957), pp. 432-447, em especial p. 436, GIGON, O., “Cicero und Aristoteles”, *Hermes* 87 (1959), pp. 143-62, AUBENQUE, P., *Le problème de l’être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne, P.U.F., Paris, 1962, pp. 344ss., CHROUST, A.-H., “The Concept of God in Aristotle’s On Philosophy (Cicero, De Natura Deorum I. 13.33)”, *Emerita* 33 (1965), pp. 205-228 (= IDEM, *Aristotle*, New Light on His Life and Some of His Lost Works, vol. 2: Observations on Some of Aristotle’s Lost Works, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 175-193), SCHUHL, P.-M., “Le thème de la caverne chez Aristote et après lui”, in: IDEM, *La fabulation platonicienne*, Vrin, Paris, 1968, pp., 53-62, EFFE, B., *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift “Über die Philosophie”*, Beck, München, 1970, pp. 89ss., CHROUST, A.-H., “A Brief Comment on Fragment 12 Rose, 13 Walzer, 13 Ross, 18 Untersteiner (Cicero, De natura deorum II 37, 95-96)”, *Laval théologique et philosophique* 29 (1973), pp. 19-22, IDEM, “Some Comments to Cicero De natura deorum II, 37, 95-96: A Fragment of Aristotle’s On Philosophy”, *Emerita* 43 (1975), pp. 197-205, BRUWAENE M. van den (ed.), *Cicéron, De natura deorum*, livre II, Latomus, Bruxelles, 1978, pp. 119ss., GAISER, K., *Il paragone della caverna*. Variazioni da Platone a oggi, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 35s. BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie, P.U.F., Paris, 1988, pp. 35ss., BOS, A. P., “Aristotle on People in a Cave. De Philosophia fr 13a Ross”, in: IDEM, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle’s Lost Dialogues*, Brill, Leiden, 1989, pp. 174-184, BLUMENBERG, H., *Höblenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 196-206, CLAY, D., “Lucretius’ Gigantomachy”, in: ALGRA, K. A./KOENEN, M. H./SCHRIJVERS, P. H. (ed.), *Lucretius and His Intellectual Background* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks), North Holland, Amsterdam, 1997, pp. 187-192. Observe-se, entre parênteses, que essa “visão pela primeira vez” ou esse “olhar inaugural” a que recorre o “experimento imaginado” aqui em causa tem uma natureza muito peculiar. Trata-se de uma perspectiva concebida pela projecção de uma “primeira vez” que, enquanto tal, *nunca foi vivida de facto*. Pois, até onde o nosso olhar remonta em recuperação do seu passado, o que se encontra é *sempre já um olhar “habitudo”, posto sob o efeito da “habituação”* – e nunca o “olhar inaugural” para que remetemos os “experimentos imaginados” de Aristóteles, Cícero e Lucrécio. Ou seja, tanto quanto o nosso olhar consegue remontar, há *sempre já “habituação”* – como se tivéssemos começado a ver as coisas *já de forma “habituada”*, sem passar pela fase “inaugural” para que Aristóteles, Cícero e Lucrécio apontam. Assim, vendo bem, aquilo que os “experimentos imaginados” da “visão inaugural” do céu têm propriamente em vista é a perspectiva que cada um de nós teria *já no curso da experiência (no meio desse curso)* se, sem nunca o havermos visto antes, todo o espectáculo do céu aparecesse de repente – na forma como por vezes nos aparecem coisas novas e insuspeitadas. É precisamente isso (esse aparecimento *no meio do curso da experiência*) que se manifesta no tipo de condicionamentos a que os referidos “experimentos imaginados” recorrem para criar a situação de “visão inaugural” do céu: alguém ter vivido sempre num lugar subterrâneo e, depois, sair dessa habitação subterrânea, descobrir o espectáculo do céu, etc.

(...) *assim também*
nada há tão grande e tão de admirar [tão espantoso]
que a pouco e pouco todos não deixemos de o admirar
[de nos espantar com isso].²⁵⁴

²⁵⁴ LUCRÉCIO, *De rerum natura*, II, vv. 1027-1029:

(...) *itemque*
Nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam
Quod non paulatim minuant mirarier omnes (...)

Sêneca chama a atenção para este efeito da *rerum consuetudo* no princípio do livro VII das *Naturales Quaestiones* (VII, 1-4). Não cabe transcrever todas as considerações que tece a este respeito, pois são extensas. Mas não podemos deixar de citar um passo que resume o essencial:

Nam, quandiu solita decurrunt, magnitudinem rerum consuetudo subducit. Ita enim compositi sumus ut nos cotidiana, etiamsi admiratione digna sunt, transeant, contra minimarum quoque rerum, si insolitae prodierunt, spectaculum dulce fiat.

(“De facto, enquanto tudo segue o seu curso usual, o hábito tira a grandeza das coisas. Na verdade, estamos constituídos de tal modo que as coisas de todos os dias, mesmo que sejam dignas de admiração/espanto, passam despercebidas, ao passo que o espectáculo até das coisas mais insignificantes, desde que apareçam como insólitas, é atractivo.”)

São também bastante certas as páginas que Montaigne consagra à análise do efeito de hábito – veja-se MONTAIGNE, *Essais* I, 23, *Œuvres complètes*, ed. R. Barral et al., Seuil, Paris, 1967, pp. 58ss. Nessa análise discutem-se muitos aspectos além daquele que aqui está em causa. Desenha-se, inclusivamente, qualquer coisa como uma apologia do seguimento das perspectivas consagradas pelo hábito (em muitos traços próxima da que veio a ser preconizada por Hume, cujo exame do fenómeno do hábito também comporta elementos relevantes para a consideração do problema que aqui nos ocupa). Mas, de qualquer modo, um dos pontos que essas páginas dos *Essais* claramente põem em relevo é precisamente esse efeito de *usura* ou *desgaste* do olhar (esse efeito de perda de perspectiva: de *perda de vigor* do ver e de perda de *relevo* do que é visto) que a “habituação” traz consigo – ou, como diz Montaigne, *Essais*, I, 23, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 61, “que l’usage nous dérobe le vrai visage des choses” (“que o uso nos rouba o verdadeiro rosto das coisas”). Veja-se ainda, por exemplo, PLOTINO, *Enneas* IV, iv, 37, *Plotini opera*, vol. I, Desclée de Brouwer / Brill, Paris/Bruxelles/ Leiden, 1951, e COLERIDGE, S. T., “Biographia literaria”, in: IDEM, *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 7,1. *Biographia Literaria* or *Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*: 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1983, cap. IV e XIV, e também *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 5, *Lectures 1808-1819: On Literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, Lecture 8, 12 Dec 1811. Encontramos expresso este mesmo tipo de perspectiva em palavras de P. Valéry, que escreve: *Toute vue des choses qui n’est pas étrange est fausse. Si quelque chose est réelle, elle ne peut que perdre de sa réalité en devenant familière. Méditer en philosophe c’est revenir du familier à l’étrange, et dans l’étrange affronter le réel.* (“Toda a perspectiva das coisas que não é estranha é falsa. Se algo é real, só pode perder [qualquer coisa] da sua realidade ao tornar-se familiar. Meditar como filósofo é retornar do familiar ao estranho e, no estranho, afrontar o real.”) Veja-se VALÉRY, P., *Tel quel*. *Choses tues – Moralités – Ébauches de pensées – Littérature – Cahier B 1910 – Rhumbs – Autres Rhumbs – Analecta – Suite*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 53-54.

A referência ao efeito de “habituação” indica o factor alegadamente responsável por deixar de haver espanto. Mas, como já se verá, não é apenas relevante para se compreender o desaparecimento do espanto (quando continua a estar presente o seu objecto). Indicia também um elemento essencial da perspectiva que o espanto tem a respeito de si mesmo e do seu objecto – de sorte que aquilo que se encontra expresso por Lucrécio não é uma perspectiva qualquer (não é apenas a perspectiva de Lucrécio *sc.* deste ou daquele autor), mas sim a *perspectiva inerente ao próprio espanto*, enquanto se leva a sério: a auto-compreensão que está implicada nele e que na verdade faz parte do próprio fenómeno.

Vejamos, então, alguns aspectos que convém assinalar, pois podem ajudar a perceber melhor o espanto e, por via disso, também a modalidade de espanto a que a LE faz referência.

Em primeiro lugar, importa ter presente a natureza da transformação a que Lucrécio faz referência (a natureza deste peculiar “metabolismo” do olhar, que converte o espantoso em não-espantoso). Segundo a concepção expressa por Lucrécio, a perspectiva “habituada” corresponde como que a um *espanto erodido, apagado ou dissolvido* – não porque se tenha alterado o que quer que seja nas características daquilo que aparece como espantoso (ou seja, não porque isso se tenha tornado *menos de espantar*: na verdade continua a ser muito mais espantoso do que as outras coisas, não habituais, que continuam a revelar-se capazes de gerar espanto), mas porque o hábito gera como que uma *perda da intensidade* da relação com aquilo em cuja presença estamos postos – como que um *adormecimento*, em virtude do qual também se torna *menos intensa* a própria presença das coisas que nos aparecem, a forma como se impõem e dão a reconhecer com as propriedades que lhes inerem. Por outras palavras, o efeito de “habituação” (ou de “familiaridade”) está associado a uma *alteração da forma do contacto* com aquilo que se apresenta. Mais precisamente, a “habituação” está associada a um *afrouxar da nitidez* com que se marcam as determinações dos “objectos”. Não significa isso que se passe a ver as coisas menos definidas (como se a apresentação se “enevoasse”, os apresentados se “esfumassem”, houvesse alguma perda de determinações ou o que quer que seja desse género). Significa, sim,

que – correspondendo aquilo que se apresenta a uma certa fixação de determinações, com estes e aqueles traços – a “habituação” produz uma considerável *perda de relevo* dessas determinações e desses traços, de modo que continuam presentes, mas de forma como que *difusa, esbatida, apagada*.²⁵⁵ Ou seja, sem que ocorra qualquer desaparecimento de determinações, o *contacto* com elas torna-se *mais lasso* – as determinações presentes não chegam a ser consideradas “face-a-face”, não chega a produzir-se uma efectiva *capacitação* do que está em jogo nelas e perde-se a noção da *diferença que faz* haver isso que elas compõem (ser assim e não de outro modo, etc.).²⁵⁶ Numa palavra, o efeito de “habituação” traz consigo uma peculiar forma de *frouxidão* na relação com aquilo que se apresenta: um *ter frouxo* daquilo que está presente – um ter frouxo constituído de tal forma que o seu correlato são também *determinações só frouxamente tidas*. Também podemos expressar tudo isto dizendo que o acesso transformado pelo efeito de “habituação” se caracteriza por uma acentuada *perda de tónus do próprio ver*, a que corresponde uma correlativa *perda de tónus do visto* a que se tem acesso – de sorte que a forma como vemos está *internamente enfraquecida* por uma componente de *não-ver* (de não-acompanhamento) e o facto de as coisas estarem aí à nossa frente fica também *internamente enfraquecido* por uma significativa componente de “ausência” (por elas não marcarem ou vincarem bem a sua presença).

Ora, é algo assim que a perspectiva expressa por Lucrecio no referido passo do livro II supõe como motivo do desaparecimento do espanto na nossa experiência habitual. Essa ausência de espanto não resulta de

²⁵⁵ A “habituação” *tira presença*, não na forma da eliminação dela, mas porque a presença *perde peso*, se torna *desacentuada* – como se, para o exprimirmos na linguagem da psicologia da *Gestalt*, passasse a ser uma presença não de “*forma*”, mas apenas de “*fundo*”.

²⁵⁶ A “habituação” converte o contacto com aquilo que se tem num *contacto distraído*, que de certa forma *deixa escapar a determinação* daquilo com que se está em contacto – não a *segue*, não chega a *dar-se conta* dela. Assim, estão presentes todas as determinações – nenhuma delas desaparece. Mas há como que um “*esvaimento*” no modo como são tidas – um “*esvaimento*” que as apaga, mau grado estarem presentes e serem determinações com que se está em contacto. Nesse sentido, a “habituação” *diminui a efectividade da posse* daquilo que nos aparece: faz dessa posse como que uma posse “*romba*”, que não chega a *apropriar-se* do seu objecto e que, de certa forma, *se perde dele*.

um desaparecimento do que há de espantoso. Vem apenas de qualquer coisa como uma *perda de vigor* do olhar. Nessa óptica, o espanto que a experiência habitual não sente é, se assim se pode dizer, um *espanto que deveria haver* – o espanto que efectivamente corresponde às características do que nos aparece *sc.* da situação em que se está a seu respeito.²⁵⁷ Quer dizer – e é justamente isso que caracteriza a óptica da experiência do espanto *sc.* a forma como a experiência do espanto tende a compreender a sua relação com as perspectivas em que não ocorre – a ausência de espanto nasce de um *defeito*: não há espanto porque “não se vê com olhos de ver”. Em suma, a ausência de espanto radica em qualquer coisa como uma *distracção* ou *falta de acuidade*.²⁵⁸

*

Poderia, entretanto, pensar-se que, bem vistas as coisas, o espanto (*sc.* a diferença entre a forma como as coisas aparecem quando se apresentam como espantosas e quando não se apresentam como tal) tem que ver

²⁵⁷ Neste ponto, a perspectiva expressa por Lucrecio tem um núcleo de afinidade com aspectos essenciais daquilo que, vendo bem, encontramos implicado na descrição que Aristóteles faz do θαυμάζειν e da sua ausência – designadamente nos capítulos iniciais do livro A da *Metaphysica*. De facto, o que nesses passos se encontra sobre esta matéria é bastante mais complexo do que à primeira vista pode parecer e inclui importantes indicações sobre os motivos e a natureza da ausência do θαυμάζειν na forma como habitualmente vemos. Tal como nas palavras de Lucrecio, também na concepção expressa por Aristóteles a ausência de espanto no nosso contacto habitual com as coisas vem de um *deficit de acompanhamento* – *deficit* de acompanhamento cuja *superação* leva ao θαυμάζειν. Nesse sentido, também para Aristóteles o θαυμάζειν que habitualmente não há é um θαυμάζειν *que deveria haver* (e que só não há *por falha* ou *inadvertência*). Cf. CARVALHO, M. J. de, “Experience, Cause and Wonder”, in: MARTINS, A. M. (ed.), *Cause, Knowledge and Responsibility*, (Philosophy in International Context/Philosophie im internationalen Kontext, 8), LIT Verlag, Berlin/Münster/Wien, 2015, pp. 141-171.

²⁵⁸ Por isso, mesmo que possa parecer que as palavras de Lucrecio vincam sobretudo o poder do efeito de “habituação” que é capaz de apagar qualquer espanto, por maior que seja (e, portanto, sublinham a *fragilidade* deste último), na verdade elas pressupõem a *pretensão de validade* – ou a *pretensão de verdade* – do espanto e apresentam o poder do hábito como o poder de um *defeito* de perspectiva. Na versão que apresentam, o nosso olhar tem características tais que não consegue manter-se muito tempo na *despertz* (no *vivo* contacto com as coisas) que gera o espanto: a breve trecho acaba por cair num estado de *semi-adormecimento* ou numa modalidade “sonâmbula” de si. E é porque cai nesse estado de *semi-adormecimento* ou nessa modalidade “sonâmbula” de si (porque padece de qualquer coisa como uma *perda de tónus*) que deixa de se espantar com o que vê.

pura e simplesmente com o *condicionamento de novidade*. O próprio modo como Aristóteles, Cícero, Lucrécio, etc., recorrem à ideia da *visão “inaugural”* ou da *visão pela primeira vez* parece confirmar que é assim. Por outras palavras, pode parecer que o espanto ou a ausência dele não fazem mais do que reflectir o facto de haver ou não haver *continuidade* entre o que de cada vez nos aparece e aquilo a que já se teve acesso no curso anterior da “experiência”: a falta dessa continuidade gera espanto, ao passo que a existência de um fio de continuidade dessa ordem exclui a possibilidade do que quer que seja de espanto.²⁵⁹

Mas o facto é que não se verifica esse tipo de nexos – e a suposição de que as coisas se passam assim revela uma certa ingenuidade. Pois o olhar *que vê como se fosse a primeira vez* – um olhar tocado pelo pasmo ou pelo espanto – pode muito bem impor-se ou instalar-se *depois de já ter havido contacto com um determinado objecto* e mesmo até na *sequência de muito tempo de contacto com ele*. Assim, por exemplo, a activação do espanto – de um tipo de perspectiva em tudo similar à do espanto – ou a activação de um olhar que *vê como se fosse a primeira vez* também pode resultar de uma *aguda consciência de se estar a ver algo pela última vez*. É o que encontramos posto em relevo por Friedrich Hebbel, que escreve num passo do seu *Diário*:

²⁵⁹ Quando aqui se fala de *continuidade*, o que está em causa é – e só pode ser – uma continuidade *de tipo*: a continuidade de *determinações repetíveis* (instanciáveis numa multiplicidade de ocorrências). Só ela permite que aquilo que aparece num determinado momento tenha *afinidade* com aquilo que já apareceu no curso anterior das nossas “percepções”. Pois, de outro modo, o que caracteriza cada momento disso a que chamamos a “experiência” é haver sempre algo de *novo*, ainda não precedido por nada de correspondente a não ser a própria *antecipação da sua novidade*. Por outras palavras, num quadro de doação, se assim se pode dizer, puramente “nominalista” (onde não houvesse nenhuma espécie de *determinações repetíveis* ou “gerais”) cada nova doação seria inteiramente *original* e não haveria nada repetido nem condições para nenhum *fio de continuidade* ou *efeito de “habituação”*. Para haver continuidade, são precisas determinações *comuns* àquilo que antes se apresentou e àquilo que num dado instante se apresenta. Também por isso, um objecto pode muito bem integrar-se no fio de continuidade que aqui está em causa (e aparecer, portanto, como algo *habitual*, tido no modo da “*habituação*”), mesmo que tenha bastantes diferenças em relação a tudo quanto já se viu anteriormente. Pois, para o efeito, basta que partilhe com aquilo que já se viu anteriormente o *padrão fundamental* – *i. e.*, basta que haja *continuidade do padrão fundamental* e que as diferenças que se registam pareçam pouco relevantes (quer dizer: pouco relevantes em relação às características do *tipo* ou *padrão fundamental* em causa).

*Aquilo que vemos pela última vez voltamos a vê-lo como se o estivéssemos a ver pela primeira vez.*²⁶⁰

Como Hebbel aponta, também neste caso se vêem os objectos de modo muito diferente daquele que corresponde ao efeito de “habituação”. Acontece é que a mudança em relação a esse modo-de-ver vem, se assim se pode dizer, *do lado oposto* àquele que uma perspectiva ingénuasuporia determinante e decisivo para este efeito: intensifica-se a relação com o objecto e ele aparece *como se estivesse a ser visto pela primeira vez* não porque o objecto em causa ainda não esteja integrado numa tradição de já-ter-estado-aí (num fio de continuidade com isso), mas porque o objecto em causa *deixa de estar integrado na antecipação da continuação da sua presença* (se assim se pode dizer, deixa de estar integrado numa *tradição em relação ao futuro*, numa “tradição *para diante*”).²⁶¹ Tudo isto de tal forma que a consciência aguda da *iminência do desaparecimento definitivo de um objecto* – aquilo que podemos descrever como o *oposto do “olhar inaugural”*: o “*olhar de despedida*” – é capaz de produzir exactamente o mesmo efeito que o “olhar inaugural” e dar lugar a qualquer coisa como um espanto ou pasmo a respeito do objecto em causa (com

²⁶⁰ HEBBEL, F., *Werke*, ed. T. Poppe, vol. 9, Tagebücher I, Bong & Co., Berlin, 1908, 2949, p. 495:

Was man zum letztenmal siebt, das siebt man wieder, als säbe man's zum erstenmal.

²⁶¹ Isso sugere, com toda a nitidez, que o efeito de “habituação” (*sc.* o modo-de-ver correspondente a este efeito) está constituído de forma bastante mais complexa do que à primeira vista pode parecer. A “habituação” – *sc.* o modo-de-ver distraído que lhe corresponde – *não* é uma *consequência automática e inevitável* da própria continuidade da presença – que só dependa dela e não nasça de outra coisa senão dela. Não: o modo-de-ver correspondente à “habituação” (o modo-de-ver que suprime o espanto) *tem outras condições* para lá da continuidade da presença “para trás” e é também *composto por outros elementos* que contribuem para gerar e sustentar a forma de *relação distraída* que lhe é própria. Assim, aquilo para que Hebbel aponta sugere que, além da “continuidade para trás”, o efeito de “habituação” também tem que ver com a expectativa de uma “continuidade para diante” – e que estes dois factores cooperam a gerar uma *relação distraída* com aquilo que nos aparece. O fundamental reside justamente nesta forma de *relação distraída* – e não na condição dela que é o já-ter-estado-aí ou o já-estar-visto (o qual na verdade representa apenas uma condição *entre outras* e *de maneira nenhuma* uma condição *necessária* ou *suficiente* dessa forma de *relação distraída*).

o mesmo tipo de concentração ou de prendimento nele, com o mesmo tipo de estranheza do objecto,²⁶² etc.).

Ora, mesmo que não levemos esta análise mais adiante, o que acabamos de ver já põe na pista de um ponto essencial: a “saída” do modo-de-ver da “habituação” – e tanto quer dizer também: a passagem ao modo-de-ver próprio do espanto – pode produzir-se em nós *por outros motivos* que não a falta de qualquer *tradição perceptiva* de presença de um objecto (ou melhor, como vimos: a falta de tradição perceptiva de presença do *tipo* a que pertence esse objecto).

*

Mas isto ainda não é tudo e também ainda não é suficiente para se perceber a complexidade das relações entre aquilo a que chamámos a óptica de “habituação” e aquele “ver-pela-primeira-vez” (ou melhor: “*ver-como-se-fosse-pela-primeira vez*”) a que está ligado o pasmo ou o espanto. O que considerámos até aqui mostra que o olhar “*habitado*”, que não envolve espanto, não fica definitiva e irrevogavelmente instalado só por já se haver constituído uma tradição da presença do objecto. Mesmo nesse caso, também se pode interromper o olhar “habitado” e a forma de relação distraída que lhe é própria. Ou seja, não é só o ver espantado (o ver “pela primeira vez”) que pode *dar de si e ceder o lugar à óptica oposta* (à cessação do espanto, etc.). A transformação *também se pode produzir no sentido inverso*. Mas, por outro lado, o que acabamos de focar é capaz de sugerir que, de todo o modo, a “decisão” dessa alternativa entre o olhar “habitado” e o seu oposto (a “agulha” em virtude da qual o nosso olhar envereda por um “trilho” ou pelo outro) tem sempre que ver com condicionamentos “temporais” – com o nexos que aquilo que nos aparece tem com o que está “para trás” na “história perceptiva” ou com o que se espera que esteja “para diante” (ou seja, tem sempre que ver com a integração daquilo que nos aparece numa *tradição de continuidade*).

²⁶² Apesar de tudo o que tem de já “bastante conhecido” ou familiar.

Ora, na verdade não é assim. O ponto decisivo é justamente que a modificação mediante a qual se sai do olhar “habitado” e se passa a olhar um objecto “como se fosse pela primeira vez” – e na forma característica do pasmo ou do espanto – também se pode produzir *mesmo que não haja nenhuma perturbação nem da “continuidade para trás” nem da “continuidade para diante”*.

Quer dizer, um objecto pode ser perfeitamente *familiar* – tanto no sentido de já-bem-conhecido, quanto no sentido de integrado-numa-anticipação-da-continuação-da-sua-presença – e, ainda assim, não ser visto na óptica de “*habituação*”, mas antes *como se fosse pela primeira vez, com espanto*, etc. Este é aqui o aspecto decisivo: o espanto pode instalar-se a respeito de um objecto, mesmo que estejam perfeitamente preenchidas estas duas cláusulas – e por tal forma que o facto de estarem perfeitamente preenchidas não enfraquece em nada o espanto que se sente a respeito do objecto em causa (não o torna nem menos intenso nem menos instante). Não: assim como, no caso anteriormente referido, o facto de o objecto em causa já ter estado aí e “já estar mais que visto” *nada pode contra a estranheza ou desabituação* (contra o poder de *desinstalação*) que vem do “olhar de despedida” (e a familiaridade decorrente de o objecto “já estar mais que visto” é como que *transparente* relativamente a essa estranheza e fica como que *engolida e absorvida* nela: como que *invadida e tomada* pelo próprio espanto) – assim também a familiaridade que decorre ao mesmo tempo de uma “continuidade para trás” e de uma “continuidade para diante” nada pode contra a estranheza ou desabituação (contra o poder de *desinstalação*) que vem de *outras modalidades*, que também são possíveis, de *suspensão do efeito de hábito* (sc. da forma de relação distraída que lhe é própria). E isto de tal modo que, também neste outro caso, a familiaridade simultaneamente alimentada pela “continuidade para trás” e pela “continuidade para diante” se torna como que *transparente* relativamente a essa nova forma de estranheza e fica como que engolida e absorvida nela (ou como que *invadida e tomada* pela nova modalidade de espanto). Em suma, o ponto decisivo reside no facto de essa modificação se poder produzir *por diversas razões – e na verdade por todo um*

vasto conjunto de outras razões – que nada têm que ver com o fio de *continuidade perceptiva*, no sentido referido.

*

Limitações de espaço não nos permitem analisar aqui essas outras razões. Mas na verdade também não importa. Pois o mais importante, para efeitos do que procuramos pôr em evidência, é o facto de, na óptica do próprio espanto (quando, como dissemos, o espanto é levado a sério e alguém embarca numa compreensão das coisas que tem o seu selo), todas essas razões – que são as diversas razões por que aquilo que nos aparece pode suscitar espanto – terem que ver com diferentes possibilidades de *correção da relação distraída* com os objectos em causa e estarem ligadas a uma aparente *focagem* ou *intensificação* da nossa relação com as coisas.

Assim – independentemente da especificidade dos diversos “ângulos” de consideração a partir dos quais se pode desencadear a experiência do espanto (e o que aqui pretendemos acentuar é justamente também essa *diversidade*: as múltiplas inflexões de perspectiva susceptíveis de fazerem aparecer os objectos “a uma luz de espanto”) – o que caracteriza sempre a forma como o espanto percebe a relação entre si e a sua ausência é a evidência de que ele mesmo corresponde a um *melhor acompanhamento do objecto* em causa (a um acompanhamento *mais adequado* do que aquele em que tal objecto nada apresenta de espantoso).

Em tudo isto, importa discernir o que parece ser do domínio dos *factos* e o que já parece pertencer à *tese* de auto-interpretação do seu sentido que é inerente ao próprio espanto, na medida em que está *embarcado em si mesmo* e se *leva a sério* – quer dizer, se aceita *como experiência* (e como uma experiência em que alegadamente se *conbece*, de forma *válida*, isso que o próprio espanto – e só ele – põe a descoberto).²⁶³

²⁶³ A partir do momento em que já não seja assim (a partir do momento em que deixe de aderir a essa tese de auto-interpretação), o espanto *esvazia-se* – “desembarca” de si mesmo e passa a observar-se de fora. De maneira que já não se pode falar propriamente de *espanto* (de um ponto de vista efectivamente *marcado por ele, tomado por ele*).

Ora, em primeiro lugar, o que é *facto* é que há uma *multiplicidade de transformações de perspectiva, para-cá e para-lá*, entre o espanto e a ausência dele²⁶⁴ – transformações essas que não são produzidas apenas por modificações de integração e desintegração em fios de continuidade da experiência. Por outras palavras, o que caracteriza o nosso olhar é estar marcado por um peculiar fenómeno de *reversibilidade*, em virtude do qual – de diversas maneiras, em diversas circunstâncias, por diversos motivos – pode passar do espanto ao não-espanto e vice-versa, como se “virasse do avesso” a forma como vê e como se lhe apresenta o que tem diante dos olhos.²⁶⁵

Em segundo lugar, é também *facto* que, quando esta *reversibilidade* se manifesta no sentido *ausência-de-espanto* → *espanto*, tal modificação se inculca ou é vivida como resultando de uma *intensificação* da relação com o objecto – de tal modo que parece corresponder a qualquer coisa como um “*face-a-face*” com ele. O espanto apresenta-se de tal modo que parece vir de *volvermos o olhar para o objecto em causa* – de uma *concentração nele*, etc. Ou seja, o espanto produz a impressão como que de se “ler” *no próprio objecto* – como algo *imposto pelo próprio objecto* e que dele decorre a partir do momento em que se chegue a olhar para ele sem distração ou a “*vê-lo com olhos de ver*”.

O que já não é *facto* é a *validade* desta tese. Ou seja, esta é a tese que a experiência do espanto sustenta sobre si mesma e que constitui uma condição de possibilidade de, em cada caso, *sentirmos* qualquer espanto.

²⁶⁴ *I. e.*, tanto passagens do espanto para a ausência dele quanto transformações de perspectiva no sentido inverso.

²⁶⁵ Este estado-de-coisas constitui um aspecto particular de uma propriedade mais geral da forma como vemos. O que caracteriza o nosso “olhar” é o *facto* de as *inflexões de perspectiva* que é capaz de produzir ou de sofrer corresponderem a qualquer coisa como um *labirinto* – e, na verdade, como um *labirinto de labirintos*, constituído de tal modo que em tudo há uma multiplicidade de *encruzilhadas*, que *dão para encruzilhadas*, etc. Sobre este aspecto, veja-se CARVALHO, M. J. de, “A Further Point of View on Points of View”, *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 4 (2012), pp. 1-40. Deste labirinto de possibilidades também faz parte uma multiplicidade muito complexa de possibilidades de inflexão que se caracterizam por levarem à *irrupção de espanto* – ou, mais precisamente, a diversos *ângulos* ou *modos de consideração* mediante os quais ou a partir dos quais *irrompe espanto*. E algo de equivalente vale igualmente no sentido inverso: deste labirinto também faz parte uma multiplicidade muito complexa de possibilidades de inflexão que resultam no *desfazer* das várias modalidades de espanto que temos a possibilidade de experimentar.

Em suma, a vigência desta tese é uma condição *sine qua non* de o próprio espanto “*funcionar*” *efectivamente como tal*. Mas a questão está em saber *se esta tese tem fundamento, se ela corresponde àquilo que realmente se passa* – ou se, pelo contrário, resulta apenas de um *condicionamento* e tem um carácter tal que, na verdade, esconde a própria constituição do espanto, os factores que de facto o produzem, o significado de que efectivamente se reveste.²⁶⁶ O que se encontra na terceira parte da LE é precisamente uma discussão da validade desta tese, uma ponderação da possibilidade de ela não ser válida – uma sucessão de lances e contra-lances em que alternam o “embarque” na pretensão de validade da tese em causa e a tentativa do seu desmascaramento (e, portanto, de “desembarque” dela) como algo que “vive acima das suas possibilidades” e está muito longe de corresponder ao “valor facial” que se arroga ou a essa pretensão que lhe é inerente.

*

Este breve esboço põe-nos também na pista de um outro aspecto não menos decisivo para a compreensão daquilo que está em causa quando o “terceiro andamento” da LE fala do espanto e põe o espanto (ou uma modalidade dos fenómenos de espanto) no centro das suas averiguações. Esse outro aspecto prende-se com a natureza muito peculiar daquilo que aparece em correspondência ao espanto ou como *correlato do espanto* – *sc.* com a forma muito peculiar como o espanto parece estar *presente naquilo a que diz respeito*. Pois a *determinação especificamente correspondente ao espanto enquanto tal* (a *determinação relativa ao espanto* que marca aquilo que o suscita ou a que diz respeito) distingue-se por uma constelação de características que a tornam particularmente desconcertante e fazem dela uma determinação que, por um lado, é muito

²⁶⁶ De tal modo que, a ser assim, o espanto, tal como é vivido enquanto se “embarca” nesta tese (quer dizer: o espanto enquanto se “embarca” nele), está marcado por opacidade: *não é o que parece ser, não põe em contacto com mais do que um “efeito de óptica”* – em suma, *ilude, engana*.

“*fugidia*” (resiste a revelar o seu teor, a deixar-se captar, etc.²⁶⁷) mas que, por outro lado, nem por isso se torna menos *viva*, menos *efectiva* ou menos *marcante*.²⁶⁸

Se procurarmos identificar a determinação específica do espanto (em que é que consiste o “*espantoso*”, que tipo de determinação é esta, etc.), verificamos que, em certo sentido, não é *nenhuma* das propriedades identificáveis naquilo que é objecto de espanto. Isso não significa que o espanto não possa estar especificamente *ligado* a uma determinada propriedade ou a um determinado complexo de propriedades do objecto que o suscita.²⁶⁹ Significa, sim, que a determinação específica do espanto – o “*espantoso*” – não reside nelas como algo de que sejam indissociáveis. Pois pode muito bem acontecer que a propriedade (ou o complexo de propriedades) em causa apareça completamente *dissociada de qualquer espanto a seu respeito* – como se pura e simplesmente não tivesse *nada que ver com ele*. Quer dizer, pode acontecer que as mesmíssimas propriedades estejam presentes *sem sombra de espanto* – *i. e.*, sem que o objecto em causa (o objecto marcado justamente por essas propriedades, composto por elas) pareça ter o que quer que seja de *espantoso*. Mais: se a “*usura*” ou o “*desgaste*” da “*habituação*” se produz *sempre*, então é justamente isto que acaba por acontecer com *qualquer* determinação ou propriedade que suscite espanto.

Em suma: quando se procura identificar o teor da determinação especificamente correspondente ao espanto, o que se encontra é, de

²⁶⁷ Na experiência do espanto, é *óbvia* a presença do que há de *espantoso*. Mais: na experiência do espanto, essa presença *impõe-se, invade, arrasta de forma irresistível*. Contudo, isso não significa de maneira nenhuma que se consiga facilmente discernir que é que propriamente *põe a presença do espanto naquilo que então aparece* (e faz que o objecto que então aparece *difira de si mesmo tal como aparece fora de qualquer espanto a seu respeito*).

²⁶⁸ De tal modo que o que há de desconcertante nela também passa pela forma como *conjuga* o que tem de “*fugidia*” com o que tem de *efectiva* e de *marcante*.

²⁶⁹ De facto, vendo bem, se o *espantoso* é uma determinação *não identificável com nenhuma outra* (e que, nesse sentido, tem algo de *irreduzível a qualquer outra*), por outro lado, não é menos certo que também não é uma determinação *fechada em si*, no “*absoluto*” de si, sem qualquer relação a outras para além de si. Sucede, pelo contrário, que o *espantoso* tem *intrinsecamente que ver com outras determinações, a que é relativo*, e que essas outras determinações estão em causa no ser-*espantoso* e no *espanto* (mais, estão justamente no *fulcro* disso: do ser-*espantoso* e do *espanto* – de tal modo que é *delas, justamente delas*, que se trata no ser-*espantoso* sc. no *espanto*).

facto, uma desconcertante constelação de características. Por um lado, a determinação especificamente correspondente ao espanto não é idêntica a nenhuma das demais determinações ou propriedades dos objectos que nos aparecem. Mas, por outro lado, também não constitui mais uma determinação ou propriedade do mesmo tipo que as outras de que difere. Trata-se, além disso, de uma determinação *intrinsecamente relativa a outras* – a esta(s) ou àquela(s) de entre as outras propriedades de que difere – e que se *funde* de alguma maneira com as outras determinações ou propriedades a que é relativa. E isto de tal modo que as *transforma* muito significativamente (conferindo-lhes uma forma de presença que não têm quando não estão tocadas pelo espanto).

Nesse sentido, pode porventura dizer-se que, tal como a existência, na descrição de Kant, *também o espantoso não é um “predicado real” ou uma “propriedade real”*.²⁷⁰ O espantoso não tem que ver com nenhuma propriedade propriamente dita, mas sim com uma *forma* de *presença* dela e de *relação* com ela. De sorte que, onde se acha (quando se acha ligado a um objecto – sc. a uma propriedade ou complexo de propriedades de um objecto) está ao mesmo tempo em *todos* os momentos disso a que inere e em *nenhum* deles: é ao mesmo tempo *co-extensivo* àquilo a que inere e *insusceptível de ser localizado* nisso.

Mas, sendo assim, se o espanto é *levado a sério* e se *se embarca* na compreensão das coisas que lhe é própria, então o que parece característico da sua perspectiva é a tese de que, seja como for, há um *nexo* (e na verdade como que um *nexo de implicação*) entre a determinação ou determinações em causa e o espanto ou pasmo que suscitam – como se essa(s) determinação(ões) fosse(m) *intrinsecamente espantosa(s)*, como se o *ser(em) espantosa(s) constituísse um elemento essencial dela(s)* e o *espanto nascesse dela(s)* e estivesse *inscrito em ser(em) como é (são) ou*

²⁷⁰ Veja-se, designadamente, KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, AA II, pp. 73ss., *Kritik der reinen Vernunft*, A 598s./B 626s., ou também, por exemplo, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, AA XX, p. 303, *Refl.* 4017, 4018, AA XVII, p. 387, *Refl.* 5255, AA XVIII, p. 133, *Refl.* 5710, *ibi*, p. 332 e *Refl.* 5772, *ibi*, pp. 349-350.

apresentar(em)-se como se apresenta(m). Vendo bem, é precisamente isso que está em causa no entendimento da ausência de espanto como algo que resulta de um *defeito de acompanhamento*. E, por outro lado, é justamente isso que caracteriza o espanto de que se fala no “terceiro andamento” da LE – e é isso que permite ao espanto (ou a esse espanto de que aí se fala) apresentar-se como candidato ao desempenho das funções que Wittgenstein, na continuação da conferência, procura determinar se o espanto está ou não em condições de exercer com eficácia.

Este aspecto está, aliás, intimamente associado a um outro que aqui também importa ter em atenção, mesmo que não possa ser sujeito a uma análise detida. Além de se “colar” a outras determinações deste modo que dissemos (quer dizer, de tal modo que ao mesmo tempo está *nelas*, é *relativo a elas* e tem uma natureza como que *fugidia*, não consistindo em nada de localizável, que se possa identificar definidamente como sendo isto ou aquilo), o “espantoso” – a forma de determinação própria daquilo que suscita espanto – também se distingue pelo facto de, sendo assim, *não ter*, de maneira nenhuma, o carácter de uma determinação *secundária, pouco significativa, de menor peso*. O seu carácter subtil, dificilmente localizável,²⁷¹ poderia levar a supor que fosse assim – que, nessas condições, a determinação correspondente ao espanto só pudesse ser *secundária, de menor peso, pouco significativa*. Mas, na verdade, onde há espanto (onde o que nos aparece está efectivamente marcado pelo espanto que suscita), a determinação correspondente ao espanto é *tudo menos um pormenor* (tudo menos uma “nota de pé de página”, perdida algures entre as muitas outras determinações com que se mistura). De facto, sucede exactamente o contrário. Se é efectivo, o espanto *não tem nada de discreto* – e a *sua marca* naquilo que o suscita também não.²⁷²

²⁷¹ Esse carácter que faz da determinação correspondente ao espanto um “quase nada” – uma determinação que não está definidamente aqui ou ali, nem é definidamente isto ou aquilo.

²⁷² Também neste ponto, a determinação especificamente correspondente ao espanto mostra uma significativa *afinidade* com aquilo que faz da existência algo *diferente de qualquer “predicado real”*, no sentido de Kant. Tal como o “predicado não-real” que é a existência, também a determinação especificamente correspondente ao espanto possui uma natureza tal que, mesmo que não seja um “predicado real”, *faz toda a diferença*, tem um

Ora, vendo bem, é assim por duas ordens de razões.

Em primeiro lugar, é assim porque, onde há espanto e está presente a determinação que lhe corresponde, esta determinação apõe-se àquilo a que é relativa, *mobilizando-o*, conferindo-lhe uma *vivacidade*, uma *tensão*, uma *força de presença*, um *estar-em-causa*, suscitando uma *concentração* nisso (uma *consideração e re-consideração* disso – ou, como se diz na linguagem popular, um “*empreender*” nisso) que faltam num objecto não tocado por espanto. É verdade que o grau em que assim é varia – e depende justamente da própria *intensidade* do espanto.²⁷³ Mas, de todo o modo, sempre que o espanto é efectivo, há um *quantum mínimo* disso – desse *acréscimo de vivacidade* e de *tensão*, de *força de presença*, de *concentração* (desse “*empreender*” a que se fez referência), etc. Por outras palavras, a determinação correspondente ao espanto é como um “*marcador*” que *vinca, sublinha ou potencia*. Constitui um factor de *intensificação* que se comunica às determinações a que é relativa, emprestando-lhes uma *vibração*, um *impacto* que de outro modo lhes falta. Em suma, por mais subtil, fugidia e não localizável que seja, a determinação de espanto tem uma poderosa *capacidade transfiguradora* – e é mesmo uma das forças com maior poder de *transfiguração* no campo daquilo que nos aparece.

Mas isto não é tudo. Pois, em segundo lugar, o que caracteriza a determinação correspondente ao espanto é que, por mais *subtil e fugidia* (por mais *difícil de identificar*) que ela seja, quando se “cola” a algo e lhe

carácter *marcante e modifica* decisivamente todas as propriedades ou os predicados reais a que se vem juntar (não porque ponha outros ou transforme esses predicados reais, mas porque *muda a forma da respectiva presença*).

²⁷³ Também este é um aspecto que não podemos fazer mais do que apontar, sem entrarmos num exame do complexo de fenómenos e de problemas que lhe correspondem. O espanto tem uma natureza tal que é passível de *variação de intensidade*, consoante os casos (quer dizer, de tal modo que *nuns casos tem maior intensidade do que noutros*). Essa *variação de intensidade* não altera, no fundamental, as características do fenómeno (e designadamente aquelas que pusemos em relevo). Mas, por outro lado, pode ser *muito significativa* e conferir muito significativas variações de intensidade aos diversos elementos de que se falou. É ainda de assinalar que esta significativa variação de intensidade pode ter diversos motivos, que aqui não cabe considerar. Mas, de todo o modo, também parece essencialmente ligada ao *alcance e importância daquilo que de cada vez suscita espanto* (e isto tanto no sentido do alcance e importância do *objecto* de cada vez marcado pela presença do espanto, quanto no sentido do alcance e importância das *determinações* ou *complexos de determinações* a que o espanto é relativo).

confere a marca do espanto, como que “*chama a si*” as determinações a que se “cola”, *sobrepondo-se* a elas. Quer isto dizer que a presença do espanto e da determinação que lhe corresponde não se limita a *sublinhar* as determinações a que o espanto diz respeito – não se limita a emprestar-lhes a *força*, a *vibração* e *impacto* de que se falou (como se o espanto fosse um *catalisador positivo*, mas não aparecesse ele mesmo, como protagonista, no *resultado* da catalisação que opera). Sucede precisamente o oposto: o espanto e a nota que lhe corresponde aparecem como *protagonistas* no próprio *resultado* – são até mesmo *aquilo que mais avulta* nele.

É este aspecto que agora importa considerar um pouco mais de perto.

Vendo bem, aquilo que caracteriza o que quer que seja efectivamente atingido pela marca do espanto é precisamente o facto de a nota introduzida pelo espanto (a determinação específica do espanto) “pôr o seu carimbo” nas outras a que é relativa, de tal modo que (mesmo que, como observámos, por um lado não haja nenhuma determinação de espanto auto-suficiente, fechada em si, etc., e, por outro lado, a determinação própria do espanto não apague, antes *avive*, *reforce* e *vinque* as outras determinações) as determinações avivadas ou intensificadas pelo espanto como que *depõem* ou *resultam nele*. Por outras palavras, onde se produz, o espanto *sc.* a determinação do espanto converte-se de certo modo na *determinação fundamental* – não porque apague as outras, mas porque transforma as determinações a que se apõe em determinações *que produzem espanto*, que estão *entregues ao espanto e deixam nele*.²⁷⁴ Não há, portanto, apenas intensificação de notas, nem a transfiguração verificada consiste apenas nessa intensificação. O espanto envolve, antes, uma peculiar modalidade de *transfiguração* disso a que diz respeito – uma transfiguração tal que, por um lado, *deixa ficar* as determinações a que é

²⁷⁴ Não é demais insistir neste ponto: quando se fala da determinação correspondente ao espanto como *determinação fundamental daquilo que é tocado por ele*, o que está em causa não é o desaparecimento das demais determinações a que o espanto diz respeito, mas a transformação mediante a qual as determinações em causa, X ou Y, deixam de aparecer apenas como X ou Y, ficam postas sob o *ascendente* do espanto que as atinge e passam a ter a forma de X-resultando-em-espanto ou Y-resultando-em-espanto – constituídos de tal modo que o espanto é aquilo que *avulta* em X e Y.

associado (e não apenas as deixa ficar, mas as *potencia* e faz como que de *catalisador positivo da sua presença*), mas, por outro lado, esse catalisador transforma a própria *identidade fundamental* das determinações a que se aplica, *pondo no seu fulcro o “selo” do próprio espanto enquanto tal*.

Finalmente, este aspecto tem que ver com um outro ponto não menos importante, sem cuja menção tudo o que dissemos ainda deixa escapar o essencial. Um dos traços fundamentais – senão o traço fundamental – desta transfiguração que está implicada no espanto é aquele que se prende com qualquer coisa como uma “*perda-de-pê*”. É isso que Aristóteles exprime quando, no livro A da *Metaphysica* aponta para o nexos que há entre o θαυμάζειν (o espantar-se ou o pasmar) e o οἶεσθαι ἄγνοεῖν (o *achar que se ignora* ou *ter consciência de que se ignora*).²⁷⁵ O que Aristóteles assim põe em evidência é o facto essencial de o olhar *pasmado, tomado por espanto*, se perceber a si mesmo como um olhar que, pelo menos em algum aspecto, “*não é senhor da situação*” – *i. e.*, como um olhar *ultrapassado por aquilo a que assiste, que não está “à altura” daquilo que vê e a que algo significativo escapa*. Em suma, o olhar do espanto distingue-se pela propriedade de estar – e se sentir – de algum modo *perdido daquilo que vê*, de sorte que o que vê (o que *avulta* no que vê) é também essa *falha*, essa *falta de poder* e, correlativamente, o *algo-ainda-em-falta* que lhe corresponde. Também podemos exprimir este estado-de-coisas dizendo que o olhar pasmado ou espantado se caracteriza pelo oposto daquilo que o nosso olhar costuma ser aos seus próprios olhos (mesmo que na

²⁷⁵ Veja-se ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 982b17-18: (...) ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν (...): “(...) por outro lado, aquele que experimenta perplexidade (dificuldade/falta-de-solução) e se espanta tem a convicção de não saber”.

Da forma incisiva que lhe é própria, Samuel Johnson exprime este mesmo estado-de-coisas, ao comentar um verso do Hino à Luz de Thomas Yalden (Hymn to the Morning In Praise of Light), “Awhile the Almighty wondering stood” (sc.: “A while the Almighty wond’ring view’d”). Johnson censura estes versos de Yalden por figurarem o “Criador” – que se distinguirá precisamente pelo predicado da omnisciência – a experimentar espanto: *He ought to have remembered that Infinite Knowledge can never wonder. All wonder is the effect of novelty upon ignorance*. (“Deveria ter-se lembrado de que o conhecimento infinito não pode espantar-se. Todo o espanto é o efeito da novidade sobre a ignorância”). Cf. JOHNSON, S., “The Lives of the Most Eminent English Poets”, *The Works of Samuel Johnson*. A New Edition in Twelve Volumes, vol. 10, T. Longmann, London, 1792, p. 266. O que nos interessa aqui não é – claro está – a questão “teológica”, mas apenas a correlação que há entre o *espanto* e a *finitude do acesso* em que tem lugar.

verdade esteja muito longe de corresponder a isso): um olhar *soberano*. O espanto é, por natureza, um olhar *não-soberano*, que se vive *como não-soberano* e tem a sua própria *falta de soberania* no seu centro.²⁷⁶

Falou-se anteriormente de *desinstalação*. Pois bem, este é o momento fundamental de *desinstalação* próprio do espanto ou do olhar espantado. E é ele que está em causa na referida transfiguração de todas as determinações efectivamente atingidas pelo fenómeno do espanto. Como dissemos, essas determinações ficam tocadas na sua identidade – e de tal modo que o próprio espanto passa a ser aquilo que nelas avulta. Mas, vendo bem, esse “selo” do espanto não é outro senão o “selo” desta *ultrapassagem* (deste haver-algo-a-escapar: algo que *não se sabe*, algo *ainda por descobrir ou perceber – ainda em falta*). Por outras palavras, o que se vê no espanto é um visto que está *posto sob o ascendente dessa ultrapassagem* e do *em-aberto* que lhe corresponde. O que se vê no espanto é um visto a “dar o flanco” a algo que falta ver (e que falta ver *nele mesmo*). O que se vê no espanto é um visto a ser de algum modo

²⁷⁶ Observe-se, neste contexto, um aspecto que não cabe aqui analisar – mas que também não podemos deixar de mencionar, para prevenir equívocos. Esse aspecto prende-se com a relação entre as palavras de Aristóteles, que acabamos de citar, e aquilo que se referiu *supra*, na nota 225, a respeito de um passo das VB (vol. 8, p. 457) onde Wittgenstein se pronuncia sobre o nexó entre o espanto e a falta de explicação para os fenómenos que o suscitam. Poder-se-ia objectar que a compreensão do espanto em causa no citado passo da *Metaphysica* pertence precisamente àquela linhagem de concepções do espanto que se encontra expressa no texto de Renan e que Wittgenstein contesta (a linhagem das concepções que ligam o espanto à ignorância *no sentido da falta de uma explicação como aquela que é procurada nas ciências*). Pois, como vimos, Wittgenstein vinca com insistência que o espanto não ocorre apenas onde *falte explicação* para os fenómenos – também pode ter lugar onde já se está *na posse dela*, etc. Não pertence aqui discutir até que ponto as declarações de Aristóteles sobre o nexó entre espanto e ignorância pertencem ou não a essa linhagem que Wittgenstein contesta. O que importa assinalar é que, de todo o modo, independentemente de a ignorância ou falta de “soberania” em causa ter ou não ter que ver com a falta de uma explicação (e designadamente do tipo de explicação que é procurado nas ciências), o espanto possui sempre no seu núcleo um foco de *falta de soberania* (de “perda-de-pé”: de consciência de *ultrapassagem*, no sentido referido). O que Wittgenstein procura pôr em evidência é que essa componente de “perda-de-pé” ou de *falta de soberania* do olhar não tem necessariamente que ver com falta *de explicação* (e designadamente do tipo de explicação que é procurado nas ciências), nem fica excluída uma vez que se disponha de uma explicação – mesmo que essa explicação cumpra, da forma mais cabal, os ideais gnosiológicos das ciências. Por outras palavras, o que Wittgenstein procura mostrar é que há diversas formas de aquilo que nos aparece ser reconhecido como algo *que nos ultrapassa* (em relação ao qual o nosso “ver” – o nosso “testemunho” – *não é soberano*) e que a falta de explicação (*sc.* a consciência de falta de explicação) é apenas uma delas e fica longe de esgotar o respectivo universo.

invadido pelo que falta ver nele – invadido pelo em-aberto correspondente à consciência dessa falta (à consciência de que o ver *não está a ver bem* e deixa *escapar algo decisivo*).

Também podemos exprimir tudo isto dizendo que o que caracteriza a identidade de qualquer objecto de espanto, enquanto objecto de espanto, é o facto de ser uma identidade de algum modo *não-fechada* – que a si mesma se apresenta *dependente* de *um lado-de-lá*, que se *esconde* e ainda falta descobrir: o lado-de-lá desse *quantum minimum* de *cegueira descoberta* (de *cegueira a ver-se*) que está no centro de todo e qualquer espanto e constitui ao mesmo tempo a sua fraqueza e a sua força. Em suma, o que distingue o objecto do espanto é o facto de se apresentar como *ponto de contacto com esse lado-de-lá de um ver finito* – e o espanto, com a amplitude que de cada vez tenha o seu objecto, é a *vertigem* disso (a vertigem, para o dizer com Montaigne, desse “*voir au delà de sa vue*”).²⁷⁷

Isto permite, finalmente, perceber que o aparecimento de um objecto com o “selo” do espanto produz nele uma peculiar forma de *alteração* (de conversão disso em algo de *outro*). Em certo sentido, o objecto em causa continua a ser *o mesmo* – não passa a ser *outro* segundo o regime de contrastes de identidade e de diferença próprio da apresentação habitual.²⁷⁸ Mas, por outro lado, aquilo que – segundo esse regime –

²⁷⁷ Desse “ver para lá da sua vista”, – ou, como também podemos parafrasear, desse “ver para lá do que se vê”. O “voir au delà de sa vue” é, enquanto ver atravessado na fronteira de si mesmo, ao mesmo tempo um *ver* e um *não-ver*. Por um lado, *já vê que não vê* – e, para o efeito, tem de se estender já, de algum modo, ao que lhe escapa. Mas, por outro lado, continua a não *conseguir ver aquilo que não vê* (ou seja, continua a não conseguir ver isso mesmo que *já vê que não vê*). Ou seja, o seu estender-se já, de algum modo, até àquilo que lhe escapa (propriedade sem a qual não poderia ter nenhuma noção de haver algo a escapar-lhe) não anula o facto de *isso mesmo continuar, ainda assim, a escapar-lhe*. Em suma, o “voir au delà de sa vue” não faz mais do que entrever a sua própria *incapacidade de ver* e o correspondente *não-visto*, sem os *anular* ou *ultrapassar* como *não-ver* e *não-visto* (i. e., sem com isso deixar de estar *prisioneiro da limitação em causa*). Para a expressão citada, cf. MONTAIGNE, *Essais*, II, 17, *Œuvres complètes*, ed. R. Barral et al., Seuil, Paris, 1967, p. 272. Observe-se que, ao falar de um “voir au delà de sa vue”, Montaigne parece excluir o cabimento do que quer que seja dessa ordem. Aqui, pelo contrário, usamos a sua fórmula para exprimir a peculiar propriedade de um acesso que consegue *perceber a sua própria finitude* – e, muito em especial, para caracterizar a situação como que “atravessada” (“entre cá e lá”) daquela *notícia da sua própria finitude* que é uma componente indispensável de todo o espanto enquanto tal.

²⁷⁸ Regime segundo o qual “outro” só pode significar *outra coisa* ou *outras propriedades*.

mantém *intacta* a sua mesmidade sofre uma *alteração*, passa a ser *outro* (com uma amplitude de diferença *não menor* do que aquela que separa o não-mesmo nesse regime habitual). Com efeito, o “mesmo” visto à luz do espanto é, se assim se pode dizer, um “*outro mesmo*”²⁷⁹ – posto *num outro pé*, muito diferente daquele em que aparece se não há nenhuma interferência de espanto, *i. e.*, se não se produz a seu respeito o *em-aberto* do olhar *ultrapassado* (a que algo *escapa* e que *sabe disso*) e a *transfiguração sc. a vertigem* que lhe corresponde.

*

Considerados estes aspectos, que têm que ver com propriedades *gerais* do fenómeno do espanto, importa agora fixar um outro ponto, que se prende com as características *específicas* da modalidade de espanto a que Wittgenstein faz referência na terceira parte da LE e que designa como *espanto absoluto*.

Para o esclarecimento deste aspecto pode usar-se como *meio de contraste* aquilo de que se fala no passo de Lucrécio acima citado (*sc. nas referidas passagens do De philosophia* de Aristóteles ou no *De natura deorum* de Cícero). E pode usar-se este meio de contraste porque a modalidade de espanto a que todas estas passagens fazem referência tem, por um lado, características que se *aproximam* bastante das daquilo a que Wittgenstein chama *espanto absoluto*, mas, por outro lado, também *fica aquém* do que distingue este último – e permite, portanto, traçar com uma certa nitidez as fronteiras que o demarcam.

Em primeiro lugar, o que caracteriza a modalidade de espanto para que apontam esses textos é o facto de já ter, de certa forma, uma amplitude *abrangente, omnienglobante, total*. Para já, não importa discutir a forma específica como aquilo para que apontam produz esse “*alastramento*” ou essa “*generalização*” do espanto (e até que ponto ela é efectivamente *omnienglobante, total*). Importa o facto de a modalidade de espanto em causa nesses textos corresponder já a qualquer coisa como um “*alastra-*

²⁷⁹ Ou um “mesmo” ainda assim *outro*.

mento” ou uma “*generalização*” dessa ordem, ou que *vai nessa direção*. Por outras palavras, o “olhar inaugural” – que, segundo Aristóteles, Cícero e Lucrécio, etc., o efeito de “habituação” normalmente apaga – estenderia o espanto de tal modo que a sua “mancha” passaria a ser *maioritária*.

Ora, isso corresponderia a uma amplitude de espanto muito diferente da que é mais comum. Pois, nesse caso, já não se trata de isto ou aquilo, mais ou menos *circunscrito* e *isolado*, suscitar espanto. Ou seja, já não se trata de *ilhas* de espanto ou de um *arquipélago* de focos de espanto, perdidos num *mar de ausência de espanto ou de coisas (de realidades, etc.) que em nada parecem espantosas*. Essa é a forma da experiência mais habitual do espanto, em que este se reduz justamente a focos mais ou menos *isolados* e de *amplitude bastante circunscrita*, no meio de um “maciço” marcado pelo oposto: pela total ausência do que quer que seja de espantoso. Mas aquilo para que apontam os passos de Aristóteles, Cícero e Lucrécio – esse espanto que, como sugerem, “deveria haver”, mas não há em virtude do efeito de “habituação” – assume uma forma muito diferente. O que aí se desenha é a possibilidade de algo correspondente à *inversão daquela relação de forças* entre o domínio do espanto e o da sua ausência. Ou seja, o que aí se desenha é a possibilidade de qualquer coisa como uma “*invasão*” *global de espanto* – uma invasão com uma amplitude tal que, se porventura ainda deixa subsistir focos subtraídos ao seu poder, são esses focos de ausência de espanto que aparecem como *ilhas* (ou, quando muito, como um *arquipélago* de *enclaves, circunscritos e dispersos*) de *ausência de espanto* no meio de um *mar* (ou, como também podemos dizer, de um *maciço*) do oposto.

No que diz respeito à identificação do que há de específico na modalidade de espanto que Wittgenstein tem em vista na LE, esse é o primeiro ponto decisivo. Quando se fala de espanto, tendemos imperceptivelmente a pensar em algo de *avulso* e de *calibre reduzido* (espanto com isto e mais aquilo, em ocorrências *solitas, de pequeno alcance*) – como as “ilhas” ou, quando muito, o “arquipélago” de que se falou. Mas aquilo para que Wittgenstein aponta quando, na terceira parte da LE, fala do *espanto ou pasmo absoluto* não é nada dessa ordem. Trata-se, pelo contrário, de qualquer coisa como um *espanto alargado*, um *espanto maciço* – a

invadir tudo quanto nos aparece e a produzir, *em todo o lado*, o tipo de transfiguração a que fizemos referência. Por outras palavras, o que está em causa na LE é qualquer coisa como o *próprio “continente total” do que nos aparece* transformado de tal modo que se converte, *globalmente*, num aparecimento *de espanto* – transfigurado por espanto, marcado pelo seu “selo”.

Falou-se acima do fenómeno de *reversibilidade*, em virtude do qual – de diversas maneiras, em diversas circunstâncias, por diversos motivos – a apresentação que temos das coisas pode passar do espanto ao não-espanto e vice-versa. Pois bem, na terceira parte da LE, Wittgenstein chama a atenção para a circunstância de, entre as diversas possibilidades que se incluem neste quadro de *reversibilidade*, se contar também esta: a possibilidade de o acesso em que nos achamos constituídos sofrer uma modificação tal que passa a ser não apenas um acesso *marçhetado* por avulsas ocorrências de espanto, mas de facto um *acesso maciçamente atingido por espanto* – *coberto de espanto, por assim dizer, “de uma ponta à outra”*.

*

A menção de qualquer coisa como um *espanto alargado, abrangente, maciço*, etc., pode, entretanto, sugerir que, se de facto temos a possibilidade de experimentar algo deste género, a forma do fenómeno em causa será, pelo menos no fundamental, *sempre a mesma*. Ora, na verdade, não é assim – e a modalidade de espanto para que remete o “experimento imaginado” de Aristóteles, Cícero, Lucrecio, etc., pode ajudar a perceber a que ponto não o é. De facto, há *diversas modalidades* de espanto *alargado, abrangente, maciço*, etc. – e aquela a que Wittgenstein faz referência na LE tem características muito diferentes não só da que está em causa nesse “experimento imaginado”, mas na verdade em todas as outras formas de espanto *alargado, abrangente, maciço*, etc., que pertencem ao mesmo tipo.

Consideremos então este ponto.

Se virmos bem, o que caracteriza o tipo de espanto para que aponta o referido “experimento imaginado” é a circunstância de, no seu caso,

aquilo que suscita espanto (aquilo a que o espanto diz respeito) serem certas *propriedades* do que nos aparece (as suas esmagadoras *dimensões*, a extraordinária *complexidade* de que se reveste, o “*arranjo*” ou a “*ordem*” a que tudo parece sujeito, etc.). Não custa perceber que seja assim. O que já não será tão fácil de entender é como é que isso pode alguma vez corresponder a um *traço distintivo* de uma certa *modalidade* (ou de uma espécie) *de espanto*. Pois parece tratar-se de algo *inerente a todo* o espanto enquanto tal – ou seja, parece tratar-se de algo para que pura e simplesmente *não há alternativa* (o espanto ou será assim ou pura e simplesmente não será).

Ora, podemos ganhar a pista para compreender este ponto, se considerarmos o seguinte. Embora não pareça, esta característica – o espanto dizer respeito a *propriedades* das coisas (ou seja, ao facto de elas serem *deste ou daquele modo, tais ou tais*) – reflecte silenciosamente a subsistência de um *núcleo de resistência à invasão do espanto*, completamente subtraído a ela. Pois, se o espanto tem que ver com propriedades do que há (com as coisas serem *desta e daquela forma*, com estas e aquelas características), então *não tem que ver com aquilo a que a terceira parte da LE faz referência: o próprio haver enquanto tal, só por si*. Por outras palavras: o que caracteriza a modalidade de espanto em causa no “experimento imaginado” do *De philosophia*, do *De natura deorum*, do *De rerum natura*, etc. – e o que caracteriza *todas* as outras modalidades de espanto *deste tipo* – é a circunstância de *deixarem de fora* o próprio *haver* enquanto tal. O que espanta é que haja algo *com estas e aquelas características*. De sorte que (é o que se acha implicado) *se as características fossem outras*²⁸⁰ *então já não haveria lugar para qualquer espanto*.²⁸¹

²⁸⁰ Por exemplo, se as dimensões não fossem *esmagadoras*, se não houvesse *complexidade* (ou se a complexidade não fosse *extraordinária*), se as coisas não manifestassem o “*arranjo*” ou a “*ordem*” que manifestam, etc., etc.

²⁸¹ É claro que, também no caso do espanto exclusivamente relativo ao facto de as coisas serem *tais e tais* (possuírem *estas e aquelas propriedades*, etc.), o espanto que experimentamos tem que ver com o *haver aquilo que há*. De sorte que, em certo sentido, o que está em causa nele é a *existência* do seu objecto: *haver* isso – ou a *existência* disso – que tem estas e aquelas propriedades ou características. Mas o importante é que, mesmo assim, o motivo do espanto – o que o gera, aquilo a que ele diz respeito – são *as propriedades ou características de cada vez em causa* e *não* o haver enquanto tal. Por outras palavras, há

Também podemos descrever este estado-de-coisas nos termos a que anteriormente recorreremos: o facto de o espanto só ter que ver com as coisas serem *deste ou daquele modo* (com estas ou aquelas *características*) significa que, apesar das aparências em contrário, na verdade *subsiste um discreto mas efectivo núcleo de efeito de “habituação”* (de modo-de-ver “*habituação*”, *distraído*): o núcleo do *efeito de “habituação” em relação ao próprio haver enquanto tal* – que não está a ser visto “como se fosse pela primeira vez”. Dito de outro modo, no “experimento imaginado” do *De philosophia*, do *De natura deorum* e do *De rerum natura, etc.*, está como que *silenciado* e “*reprimido*” um outro “experimento imaginado” da mesma ordem, *relativo ao próprio haver enquanto tal*. E a perspectiva correspondente ao resultado do primeiro “experimento imaginado” (o de Aristóteles, Cícero, Lucrecio, etc.) está para a perspectiva correspondente ao resultado desse segundo “experimento imaginado”, de que o *De philosophia*, o *De natura deorum* e o *De rerum natura* não falam, como a perspectiva habitual (a perspectiva “*distraída*”, que pura e simplesmente não chega a ver nada de espantoso) está para a perspectiva correspondente ao resultado do “experimento imaginado” apresentado nesses textos. Quer dizer: se os “experimentos imaginados” de Aristóteles, Cícero, Lucrecio, etc., pretendem pôr em evidência um “espanto-que-devia-haver” (e que devia haver “em todo o lado”, mas que não chega a ter lugar porque está “*silenciado*” pelo modo-de-ver da “*habituação*”), por outro lado, a detecção que fazem do “espanto-que-devia-haver” está *incompleta*: ainda há um “*espanto-que-devia-haver não detectado* na *detecção do espanto-que-devia-haver* proporcionada por esses “experimentos imaginados” – ou por quaisquer correcções de perspectiva que sejam do mesmo tipo.

A partir daqui percebe-se um ponto decisivo. Pese embora tudo quanto possa parecer em contrário, o facto de subsistir esse núcleo de resistência à invasão do espanto faz que o espanto *alargado, abrangente, maciço*, etc., correspondente ao “experimento imaginado” do

espanto a respeito de algo que há (e espanto com o facto de *haver isso*) por isso ser *tal ou tal* – não pura e simplesmente por isso *ser*.

De philosophia, do *De natura deorum* e do *De rerum natura* – e, para além disso, também toda e qualquer modalidade de espanto alargado, abrangente, maciço *do mesmo tipo* ou *da mesma ordem* – na verdade fique ainda bastante *longe de corresponder efectivamente* a um espanto *omnienglobante, total*. Vendo bem, por mais abrangente que o espanto seja (e até mesmo que *cubra todas as realidades que aparecem, sem excepção*), se só tem que ver com o facto de aquilo que aparece *ser tal ou tal* (possuir estas ou aquelas *propriedades* ou *características*), na verdade *ressalva como não espantosa* a determinação fundamental do próprio *haver*, enquanto tal – que deixa silenciosamente *de fora* como algo em si mesmo *não espantoso* e *subtraído à invasão de espanto*. De sorte que, por mais que a invasão de espanto pareça *total*, de facto *não* o é. Mais: se virmos bem, uma “invasão de espanto” (um “espanto alargado”) com essas características fica tão longe de corresponder a uma invasão *total* que na verdade não se limita a deixar de fora este ou aquele *enclave* de ausência de espanto. Com efeito, uma invasão por espanto com essas características está constituída de tal modo que a determinação fundamental que deixa de fora é nem mais nem menos do que *coextensiva* a tudo quanto aparece – e em tudo está presente, inteiramente *eximida* à invasão do espanto e a *resistir-lhe*. Por outras palavras, nesse tipo de espanto alargado ou de “invasão de espanto”, por muito que o espanto se estenda a *tudo quanto aparece*, também continua a estender-se a *tudo quanto aparece* aquilo que se mantém *refractário* ou *impermeável* à invasão por espanto.

Ora, sendo assim, o que caracteriza isso a que na LE se chama espanto ou pismo *absoluto* é justamente o facto de não ter que ver com as modalidades de espanto alargado cujas características acabamos de passar em revista. Aquilo para que Wittgenstein aponta é, com toda a nitidez, algo que se distingue justamente pelo *oposto*: por *não deixar de fora o haver enquanto tal* (o próprio *ser*, a própria *existência*, a própria *realidade* – ou como se preferir chamar-lhe). Ou seja, a forma de espanto que Wittgenstein refere na LE e que desempenha um papel importante na terceira parte da conferência distingue-se por ter como foco e motivo o próprio *haver*, a própria *existência* enquanto tal (se assim se pode dizer, o próprio *haver*

ou o próprio *ser por si mesmo* – e não apenas o haver algo *com estas e aquelas características sc.* o facto de aquilo que há ser *tal* ou *tal*). E é também um espanto desta natureza (um espanto com o próprio *haver* ou o próprio *ser por si mesmo* – e não apenas com o facto de haver algo *tal* ou *tal*) que encontramos desenhado, com não menor nitidez, nos textos de Coleridge e Álvaro de Campos citados *supra* na nota 195.

*

Vejam agora um pouco melhor o que isto significa. Falámos acima do *quadro de reversibilidade* em virtude do qual – de diversas maneiras, em diversas circunstâncias, por diversos motivos – podemos passar do espanto ao não-espanto e vice-versa. Ora, isto significa que, entre as suas diversas possibilidades, esse *quadro de reversibilidade* também inclui esta a que Coleridge, Álvaro de Campos e Wittgenstein fazem referência: a possibilidade de uma irrupção de espanto a respeito do próprio *haver* enquanto tal, só por si. Ou seja, um dos ângulos a partir dos quais se pode produzir a *desinstalação* (a suspensão do modo-de-ver “habitual” e distraído) própria do espanto é – para lá de tudo quanto tem que ver com perplexidades relativas a *propriedades* das coisas (a elas serem *tais* ou *tais*) – uma perplexidade *de raiz*, em relação a *haver de todo em todo o que quer que seja*. Trata-se de uma forma muito peculiar de espanto (não condicionada ao facto de o que há ser *isto* ou ser *aquilo*, ter *estas* ou *aquelas características*, etc.). Nesta peculiar modalidade de espanto, o que surge *como que visto pela primeira vez* – o que é objecto de *desinstalação*, aquilo em relação ao qual o olhar se sente *ultrapassado* e se produz como que uma “*perda de pé*”²⁸² – é a própria *ocorrência do que quer que seja: pura e simplesmente haver, só por haver*. É isso que se transfigura e aparece como enigmático. É a seu respeito que entra em cena a *vertigem* anteriormente referida.

²⁸² Quer dizer, o que aparece de algum modo *invadido pelo em-aberto* correspondente à consciência de que o ver *não consegue ver* bem e *algo de decisivo escapa*.

Dizer isto pode, entretanto, induzir em erro, ao sugerir que, então, o que caracteriza esta modalidade de espanto a que Wittgenstein chama espanto *absoluto* seria, de certo modo, o *inverso* do que se passa nessas outras modalidades de espanto alargado, de que vimos que difere. No caso destas últimas, o espanto diz respeito ao facto de aquilo que aparece – sc. aquilo que há – ser *tal* ou *tal*, não ao próprio *haver* enquanto tal, tomado só por si. Pelo contrário, o espanto com o próprio *haver* enquanto tal (com a própria *existência* do que quer que seja) a que é feita referência na LE caracterizar-se-ia por dizer respeito a este último aspecto e por deixar completamente de fora aquilo a que essas outras modalidades dizem respeito.

Ora, justamente não é assim – não se verifica esta espécie de *nexo de inversão*, nos termos do qual cada uma das duas formas de espanto aqui postas em contraste (o *espanto alargado* do tipo anteriormente referido e o *espanto absoluto*, relativo ao próprio *haver* enquanto tal) se caracterizaria por pôr no seu centro aquilo que é deixado de fora pela outra e por deixar de fora aquilo que a outra põe no seu centro.

Com efeito, o espanto a respeito do próprio *haver* enquanto tal não se contém nessa determinação – como se se tratasse de algo *isolado*, *encapsulado*, *fechado* em si. Sucede antes que o espanto a respeito do próprio *haver* enquanto tal se transmite *eo ipso* a tudo aquilo que há (e é também, *eo ipso*, um espanto com o facto de aquilo que há ser *tal* ou *tal*, possuir *estas* ou *aquelas* propriedades, etc.). O que há – aquilo que há ser *tal* ou *tal*, possuir *estas* ou *aquelas propriedades* – pertence ao próprio acontecimento de *haver*, tomado em si mesmo, e é “apanhado” ou arrastado no espanto a seu respeito. Ou seja, a “transmissão” ou o “contágio” que não se produz num sentido (entre as *propriedades* e o próprio *haver* enquanto tal) *tem lugar e é inevitável no sentido oposto* (entre o núcleo do próprio *haver* enquanto tal e tudo quanto há).

Numa palavra, o espanto que se estende até ao núcleo (que *não* fica *aquém* dele) também *não pára* no núcleo – antes percorre, por assim dizer, todo o “fluxo” ou todo o “território” (todos os “veios”) do que há, sem deixar de fora *nada*, *absolutamente nada*. Nesse sentido, trata-se de tudo menos de um espanto *de âmbito circunscrito*. O espanto relativo

ao *próprio haver* enquanto tal é, pelo contrário, uma forma de espanto que, *de uma assentada* (sem precisar de incidir em especial sobre isto ou sobre aquilo), *tudo* cobre, *tudo* atinge, *tudo* mobiliza. Quer dizer: trata-se justamente de qualquer coisa como um *espanto integral*.

Este é um ponto decisivo e em que temos de insistir. O que de certo modo já parecia estar em causa nas modalidades de “espanto alargado” anteriormente consideradas, mas que na verdade se verificou estar muito longe de acontecer nelas, caracteriza efectivamente esta outra modalidade de espanto – o espanto com o próprio *haver* enquanto tal, a que a LE chama *espanto absoluto*. O espanto atinente ao próprio *haver* enquanto tal distingue-se pelo facto de corresponder efectivamente a um *espanto total*: cobre toda a amplitude do que há (e que, por isso, pertence ao próprio *haver* enquanto tal), sem perda de um só *iota* (*i. e.*, sem que o que quer que seja se subtraia ao *efeito mobilizador* e à *transfiguração* ou *alteração* que o espanto opera). Em suma, o que caracteriza esta peculiar modalidade de espanto é o facto de, nela, o *maciço* daquilo que aparece surgir – se assim se pode dizer, *em peso* – convertido num *maciço de espanto*, com *tudo* (absolutamente *tudo*) transmutado por ele.

Mas isto ainda não é tudo. A este aspecto vem juntar-se ainda um outro, que também contribui para fazer do espanto a respeito do *haver* enquanto tal, a que a LE chama *espanto absoluto*, qualquer coisa como uma *forma superlativa de espanto*. Na verdade, o ascender até ao núcleo do próprio *haver* enquanto tal não significa apenas uma “explosão” da *amplitude* ou da *extensão* do espanto (a “explosão” mediante a qual o espanto se torna efectivamente *total, omniabrangente*). Também se reflecte no plano da *intensidade* do fenómeno – e isto de tal modo que também a este respeito implica qualquer coisa como uma “explosão”. Por outras palavras, o espanto total, omniabrangente, para que a noção de *espanto absoluto* aponta é também o espanto *na intensidade máxima* – com todos os aspectos que pusemos em relevo *elevados*, se assim se pode dizer, à *máxima potência*.

É esta, nos seus traços mais essenciais, a modalidade de espanto para que aponta o conceito de espanto *absoluto* – aquela possibilidade de espanto que, na terceira parte da LE, se admite poder ter significado

para a clarificação dos problemas em causa na conferência, e a respeito da qual Wittgenstein procura determinar se também ela é apenas mais um caso de *equivoco* e *mal-formação*, ou se tem, pelo contrário, o que quer que seja de correspondente ao seu valor facial ou de *autêntico*.

APÊNDICE II

ÉTICA E ESTÉTICA

Um ponto da LE que não fizemos mais do que referir, sem o focarmos, é aquele que tem que ver com o enunciado segundo o qual a conferência usa “o termo *ética* num sentido um pouco mais amplo, num sentido que, *de facto*, inclui (...) a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama *Estética*.”²⁸³

A razão por que o enunciado em causa não foi objecto de qualquer comentário ou análise resulta imediatamente óbvia para quem tenha lido a conferência e é muito simples: a LE não diz nem uma palavra mais a este respeito. Mas, ainda que assim seja, trata-se de algo porventura tão surpreendente e enigmático – e além disso também de algo tão marcante para a compreensão da *ética* que se acha em causa na LE – que não parece admissível passar em silêncio esta questão. Além do mais, um enunciado como este tem muitas implicações. Se virmos bem, não é só a *estética* que terá de ser algo diferente do que tendemos a associar a este nome, para que a *ética* possa incluir, como Wittgenstein diz, “a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama *Estética*.” O que se sugere é que, para que tal enunciado possa fazer sentido, também a *ética* terá de ser algo diferente do que mais comumente se faz corresponder a esta designação. De sorte que não se trata de uma questão *particular* ou *marginal*, mas antes de algo *central*, *decisivo*.

²⁸³ LE, p. 4.

Limitações de espaço não permitem apresentar aqui mais do que anotações muito breves – e na verdade só aquelas que parecem mais estritamente indispensáveis para pôr na pista daquilo para que aponta o referido enunciado da LE.

*

O primeiro aspecto a ter presente é que o enunciado da LE tem um importante antecedente na proposição 6.421 do Tlp:

É evidente que a ética não se pode expressar.

A ética é transcendental.

*(Ética e estética são o mesmo.)*²⁸⁴

O segundo aspecto tem que ver com o sentido em que Wittgenstein fala de estética. Pois, de facto, não coincide com aquilo que comumente tendemos a conceber em correspondência a este termo.

Por um lado, quando emprega o termo “estética”, em sentido lato, ou invoca o ponto de vista da estética, etc., Wittgenstein refere-se a uma peculiar forma de olhar o “*mundo*” ou a “*vida*” e de contemplar a sua beleza. Como veremos, trata-se daquela forma que se distingue por contemplar o *próprio mundo* ou a *própria vida* como *obra de arte*. Portanto, o que está em causa é, primeiramente, a beleza da *própria realidade* ou do *todo* – em comparação com a qual a beleza daquilo a que costumamos chamar obras de arte desempenha um papel menos determinante.²⁸⁵

²⁸⁴ Ou: *Ética e Estética são uma só coisa. Tlp, 6.421, vol. 1, p. 83:*

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

Die Ethik ist transzendental.

(Ethik und Ästhetik sind Eins.)

²⁸⁵ Não cabe aqui analisar detidamente as relações entre os dois aspectos, tal como se acham desenhadas no pensamento de Wittgenstein. Alguns pontos serão considerados nas breves anotações deste apêndice. Mas importa ter presente, desde o princípio, que um dos traços mais marcantes da concepção de Wittgenstein é precisamente que a *estética*, tal como o autor da LE a entende, tem que ver fundamentalmente com um *modo de ver* – *i. e.*, com algo que afecta *todos* os objectos que se apresentam à sua luz (e não apenas *alguns* deles). Ou, dito de outro modo, o que está em causa, quando Wittgenstein fala da estética, é uma

Por outro lado, também aquilo para que Wittgenstein aponta, quando fala de beleza – daquela beleza da *própria vida* ou do *todo* que fundamentalmente está em causa no seu conceito de estética – difere bastante do que costumamos conceber em correspondência à noção de *beleza da natureza*. Com efeito, nos textos de Wittgenstein, ver o mundo (a totalidade das coisas, a vida) como obra de arte quer dizer: vê-lo *sub specie aeterni* – na perspectiva da eternidade.²⁸⁶

peculiar forma de relação com tudo. Nesse sentido, trata-se de qualquer coisa como uma *estética sem protagonistas* – ou de uma estética cujo protagonista é sempre, justamente, *o todo*.

²⁸⁶ A fórmula *sub specie aeterni* (sc. *sub specie aeternitatis*) é uma fórmula de Spinoza. Veja-se *Ethica*, Pars II, prop. XLII, chorolarium 2, Pars IV, prop. LXII, demonstratio, Pars V, prop. XXII, scholium, prop. XXIII, scholium, prop. XXIX, demonstratio et scholium, prop. XXX, e prop. XXXVI, mas também *Tractatus de intellectus emendatione*, 108, *Opera*, ed. C. Gebhard, Heidelberg, Winter, 1925, reed. 1972, vol. III, p. 39, e no *Tractatus Theologico-Politicus*, *ibi*, p. 86.

Sobre esta fórmula, o seu sentido, etc., veja-se, por exemplo, HALLET, H. F., *Aeternitas*. A Spinozistic Study, Clarendon Press, Oxford, 1930, pp. 109ss., GUÉROULT, M., *Spinoza I*, Dieu (Éthique I), Olms, Hildesheim, 1968, pp. 275ss., GUÉROULT, M., *Spinoza II*, L'âme (Éthique II), Olms, Hildesheim, 1974, reed. Aubier-Montaigne, Paris, 1997, pp. 404ss., 609ss., SCHNEIDERS, W., “Sub specie aeternitatis. Spinozas absoluter Standpunkt”, in: *Theoria cum praxi*. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert, Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12.-17. November 1977 (Studia Leibnitiana Supplementa 20), Steiner, Wiesbaden, 1981, pp. 170-188, DIODATO, R., *Sub specie aeternitatis*. Luoghi dell'ontologia spinoziana, CUSL, Milano, 1990, CHANTAL, J., “Sub Quadam Specie Aeternitatis”, *Philosophy and Theology* 8 (1994), pp. 231-242, MIGNINI, F., “Sub specie aeternitatis. Notes sur Ethique V, propositions 22-23, 29-31”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1994), pp. 41-53, MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 2, La réalité mentale, PUF, Paris, 1997, pp. 344ss., vol. 5, La cinquième partie, les voies de la libération, Paris, Puf, 1994, pp. 144ss., DI VONA, P., *La conoscenza “sub specie aeternitatis” nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli, 1995, JAQUET, C., *Sub specie aeternitatis*: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, Kimé, Paris, 1997, MIGNINI, F., “Sub quadaem aeternitatis specie, Significato e problemi di un sintagma spinoziano”, in: MEROI, F. (ed.), *Con l'ali dell' intelletto*, Olschki, Firenze, 2005, pp. 209-235, ELLSIEPEN, C., *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva*: die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 107ss., TOTARO, P., “Translating sub specie aeternitatis in Spinoza”, in: SGARBI, M. (ed.), *Translatio Studiorum*: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History, Brill, Leiden, 2012, pp. 197-208, KROP, H., “Sub specie aeternitatis”, in: Van BUNGE, W./ KROP, H./STEENBAKKERS, P. et al. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury, London, 2014, pp. 319-320.

Wittgenstein faz sua esta fórmula de Spinoza no Tlp (6.45, vol. 1, p. 84) e, de facto, também já nos Tb 1914-16 (entrada de 7.10.1916, vol. 1, p. 178).

Abstrai-se aqui da questão de saber se a referência à fórmula de Spinoza vem de uma leitura directa da *Ethica* ou passou por alguma mediação – designadamente pela mediação de Schopenhauer (em especial do que este último escreve em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, III, § 34). A questão não diz respeito apenas à identificação de “antecedentes” ou influências históricas. Pois pode justamente acontecer que o uso desta fórmula por parte de Wittgenstein reflecta sobretudo a descrição que Schopenhauer faz da contemplação estética. Schopenhauer fala de uma mudança de perspectiva que suspende a presidência da vontade

Mas a questão está em saber que é que isto significa. Tratar-se-á sobretudo de uma questão de *amplitude do ângulo temporal* (de tal modo que tudo o mais não se altera)? Ou sucederá, pelo contrário, que a mudança de ângulo temporal envolve inevitavelmente uma mudança da própria *forma como se vê*? E, por outro lado, a que é que corresponderá

(e a compreensão de tudo quanto aparece em função dela – *i.e.*, como algo *relativo à vontade*: que desempenha *este e aquele papel a respeito dela*). Com a mudança de perspectiva que descreve, deixa-se de atender ao “onde”, ao “quando”, ao “porquê” e ao “para-quê” das coisas – e passa a ver-se sobretudo o “Was” (o puro “quê”), etc. E é a este propósito que Schopenhauer cita (com ligeira adaptação sintática) o “mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit” do escólio à proposição XXXI da parte V da *Ethica*. Cf. SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, vol. 2, Die Welt als Wille und Vorstellung: 1. Band, Brockhaus, Wiesbaden, 1938, 1972³, pp. 209ss. Schopenhauer remete também para outros passos da *Ethica*, designadamente II, prop. XL, scholium II (onde Spinoza fala do “terceiro género de conhecimento”) e V, prop. XXV-XXXVIII (em particular prop. XXIX, scholium, prop. XXXVI, scholium, e prop. XXVIII, demonstratio et scholium).

Relativamente a esta questão, convém não esquecer que a fórmula “sub specie aeterni” ou “sub specie aeternitatis” era de *uso corrente* no ambiente cultural em que Wittgenstein cresceu. Por isso, o autor do Tlp podia estar familiarizado com ela independentemente de qualquer leitura de Spinoza ou Schopenhauer. Assim, a questão não é tanto a de saber onde é que Wittgenstein “foi buscar” a formulação em causa, quanto a de estabelecer que *conotações* (ou que “*carga de sentido*”) esta expressão tinha adquirido aos seus olhos. Ora, vendo bem, a) dada a circunstância de Wittgenstein ter lido *Die Welt als Wille und Vorstellung* e a importância que atribuía a esta obra e b) dados os significativos traços de afinidade que se encontram entre a visão *sub specie aeternitatis* descrita por Schopenhauer e aquilo que Wittgenstein faz corresponder a esta fórmula, é provável que a influência de Schopenhauer tenha sido marcante. A este respeito, veja-se designadamente HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion*. Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Revised Edition, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 97s., MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, p. 143, WEINER, D. A., *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, 1992, p. 105, GLOCK, H.-J., “Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will”, in: JANAWAY, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge/N.Y./Melbourne, 1999, pp. 422-458, em especial 439s., ZIJLSTRA, O., *Language, Image and Silence*. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics, Lang, Bern, 2006, pp. 25ss., OXAAL, I., *On the Trail to Wittgenstein's Hut: The Historical Background of the Tractatus Logico-Philosophicus*, Transaction, New Brunswick (NJ)/London, 2010, pp. 135s., SCHROEDER, S., “Schopenhauer's Influence on Wittgenstein”, in: VANDENABEELE, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.)/Oxford/Chichester, 2012, pp. 367-384, em especial p. 367, ROFENA, C., “The Scales and the Compass: Wittgenstein in the Mirror of Plato”, in: PERISSINOTTO, L./CÁMARA, B. R. (ed.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013, pp. 72-99, CÁMARA, B. R., “The World Seen sub specie aeternitatis: Wittgenstein's Platonism”, *ibi*, pp. 160-182, e BOSSART, Y., *Ästhetik nach Wittgenstein: eine systematische Rekonstruktion*, Ontos-Verlag, Frankfurt a. M./Heusenstamm/Paris/Lancaster/New Brunswick (NJ), 2013, p. 248.

o ângulo da eternidade? Não estamos nós *no tempo*, como que *presos a ele* – sempre a considerar tudo a partir de um *dado presente*, sempre *a caminho* de um outro tempo, sempre com alguma noção do tempo que passou, etc.? Poderemos alguma vez abandonar esta forma da nossa experiência e transpor-nos para isso que corresponderá à eternidade? Além disso, que é que quer dizer *eternidade*? Quererá dizer a *totalidade* do próprio tempo (a chamada *sempeternidade*)? Ou quererá antes dizer algo inteiramente *exterior* a ele?²⁸⁷ Ou nenhuma destas possibilidades é a pista mais adequada para tentarmos perceber aquilo de que se trata – pois, quando Wittgenstein fala de uma contemplação *sub specie aeterni*, o que está em causa não é tanto uma questão de ângulo ou amplitude *temporal*, mas antes um determinado *modo-de-ver*, cuja especificidade se presta, ainda assim, a ser expressa pela fórmula *sub specie aeterni*?

*

Se não estamos em erro, a pista a explorar é, de facto, esta última. Independentemente de outros aspectos que não cabe considerar aqui, a perspectiva *sub specie aeterni* de que Wittgenstein fala tem que ver com uma *subtracção* àquilo que podemos descrever como a *execução corrente da própria vida* e a *absorção* nessa execução.

Vejamus um pouco melhor que é que caracteriza essa execução da vida e a óptica que lhe é própria. A execução corrente da vida está dominada por fenómenos de *interesse*, de *empenho* – de tal modo que o que caracteriza o interesse ou o empenho é precisamente a *absorção* nele, a *coincidência* com ele, o *estar-tomado-por-ele*. O *interesse* ou o *empenho* (o rumar em direcção a isto ou àquilo, que se pretende alcançar, ou o tentar evitar aqueloutro, que se tem por inconveniente, prejudicial, etc.) não é apenas mais uma das muitas coisas que nos aparecem: uma modalidade de “objecto” entre muitos outros – a que cada um de nós pura e simplesmente

²⁸⁷ No que diz respeito a esta alternativa, a resposta é claramente indicada na proposição 6.4311 do Tlp, onde se fala não de uma duração infinita (*unendliche Zeitdauer*) mas da intemporalidade (*Unzeitlichkeit*) – a intemporalidade que corresponde a viver apenas no presente (num presente estável, que parece equivaler à ideia do *nunc stans*). Cf. Tlp, 6.4311, vol. 1, p. 84.

assista como mera *testemunha* disso. Não: o interesse *habita o próprio olhar*, o próprio modo como vemos – *domina-o, dirige-o, faz ver em conformidade consigo* (com a *tensão*, a *não-indiferença* que lhe é própria). Daí decorre que, por outro lado, tudo aquilo que aparece ao olhar assim intrinsecamente *conformado pelo interesse* (pelo complexo de interesses ou tensões de não-indiferença que moldam o exercício da vida) aparece justamente *à luz do interesse* ou *na óptica do interesse* – *i. e.*, a) aparece a um ponto de vista *absorto em interesse* e b) aparece justamente *moldado* por esse(s) interesse(s) que reina(m) e também ele absorto nele(s) – de sorte que é visto, se assim se pode dizer, como *factor* nas tensões do interesse (como *personagem* da “peça” de interesses que está em cena na vida, ou como “peça” no “jogo de xadrez” que lhe corresponde).

No curso habitual da vida, tudo ou quase tudo aparece nestes moldes – numa trama de “jogadas” relativas: rumo a isto ou rumo àquilo. Mas, sendo assim, tal não significa que não haja a possibilidade de algo de natureza diferente – subtraído ao modo-de-ver próprio desta tensão de interesses e ao mesmo tempo também subtraído ao cunho (à forma de compreensão das coisas) que lhe corresponde. Ora, como foi apontado designadamente por Kant, é justamente algo desta ordem que estará em causa na arte – no modo-de-ver que lhe corresponde, nos objectos que são produzidos por ela e a partir dela. O lugar da arte terá que ver com qualquer coisa como um *descomprometimento*, um *afrouxar* do interesse: uma *folga* ou *evasão* relativamente à pressão das metas de interesse – ou seja, um estar na vida com alguma margem de “*vagar*”, de *não inteira absorção na pressão da sua execução*. Não cabe analisar aqui até que ponto se trata de uma folga ou liberação *total* ou apenas de uma *certa margem de folga* ou liberação. Basta reter que, seja como for, a própria arte tem que ver com a emergência de um “*espectador*”, neste sentido: alguém que fundamentalmente vê, ou seja, alguém que, pelo menos em parte, está posto *apenas a assistir* – e isto porque, pelo menos em parte, se acha liberto do jogo de execução corrente da sua própria vida.

Mas consideremos um pouco melhor a diferença entre os dois modos-de-ver que assim se contrapõem. A diferença em causa não tem que ver com os objectos para que se olha. Na verdade, até podem muito bem ser

exactamente *os mesmos*. O importante é que se olha *de outro modo*, de um *outro ponto-de-vista* – e que esse outro modo de olhar ou esse outro ponto-de-vista *modifica o próprio aspecto daquilo que aparece*. Nada impede, por exemplo, que o espectador no sentido referido olhe para o próprio jogo de execução da vida, de que emerge como espectador (quer dizer, de cujo *vagar* – de cuja *folga* – ele próprio provém). Acontece é que, visto *de fora* (em não-absorção nele – quer dizer: quando não se está perdido na execução dele), o próprio jogo de execução da vida, as suas peças, etc., aparecem com um aspecto muito diferente daquele que têm do *ponto de vista da execução* (absorto nela).

Entre outras diferenças que aqui não cabe considerar, pode-se contar, também, um contraste de *amplitude*. Pois, enquanto se está dentro do “jogo” de execução da vida (a *participar* nele ou a “*jogá-lo*”), o que aparece tende a ter as determinações e o enquadramento correspondentes às funções que desempenha no próprio jogo: define-se por elas e é visto e compreendido fundamentalmente à luz delas, etc. Mas, se se produz uma evasão relativamente ao jogo de execução ou cumprimento da vida, então aquilo que aparece como que se liberta desse condicionamento.

É o que se passa, por exemplo, em relação às coordenadas do espaço e do tempo. O que é próprio da execução da vida e da óptica que lhe corresponde é estar *centrada um determinado aqui e agora*, “com as mãos na massa” de um determinado lugar e de um determinado presente. Isso não quer dizer que não atenda a nada mais. Trata-se justamente de qualquer coisa como uma “navegação da vida”. Ora, uma navegação está constitutivamente votada a algo *mais* (e na verdade a muito *mais*) do que aquilo em que de cada vez se encontra – e acha-se, portanto, sempre já em relação com uma extensão muito maior de espaço e de tempo.²⁸⁸ Sucede é que, de todo o modo, se encontra sempre situada

²⁸⁸ Tanto no sentido literal quanto no sentido figurado, *navegar* tem, por definição, um carácter *prospectivo* – está sempre dirigido a *outra coisa* que não aquilo que imediatamente se lhe apresenta: em *tensão para isso, a caminho disso, a tentar atingi-lo*, etc. Por outras palavras, uma “navegação” nunca é *simples*, nunca é *punctiforme*. Corresponde sempre a qualquer coisa como um *intervalo* – e na verdade um intervalo *amplo*, que envolve um *terminus a quo*, um *terminus ad quem* e uma significativa *distância* entre ambos. Sucede, entretanto, que isto ainda é mais assim no caso da “navegação da vida”. Pois, neste caso,

no meio da travessia espacial e temporal, numa determinada “posição” dentro dela. Ou seja, mesmo que a navegação esteja sempre dirigida a *muito mais* do que aquilo com que de cada vez tem de lidar (e mesmo que, em última análise, esteja sempre dirigida à *totalidade* do seu curso e em relação com ela), a sua forma é tal que de cada vez se acha concentrada num *domínio relativamente circunscrito* (numa determinada *fase*, numa determinada *tarefa* da sua execução, num determinado *contexto*, com uma posição funcional bem definida, etc.). Mas, se contemplarmos, por exemplo, os girassóis de van Gogh ou as tempestades marítimas de Turner, o próprio enquadramento espaço-temporal é muito diferente. Por um lado, os girassóis de van Gogh não murcham, nem morrem. Por outro lado, não estão definidamente neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo. São, em certo sentido, *muitos* girassóis – e, em certo sentido, até são os girassóis *todos*. As tempestades marítimas de Turner não põem verdadeiramente em perigo a vida de marinheiros, nem deixam viúvas as suas mulheres. Também não se dão propriamente neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo. São, em certo sentido, *muitas* tempestades; em certo sentido até são as tempestades *todas*.

Contudo, também não é isso o decisivo. O decisivo é o que permite esse alargamento de âmbito – e que também pode ter lugar sem ele. Se virmos bem, em certo sentido também os girassóis de van Gogh e as tempestades de Turner são os *girassóis que murcham* e as *tempestades que matam* – são *este* e *aquele* lugar, *este* e *aquele* tempo. A principal diferença está em que são tudo isso *visto de um ponto de vista* que encara a vida e a morte, esses lugares e esses tempos *na forma de uma contemplação*. E isto de tal modo que a própria *contemplação* enquanto *contemplação* – o facto de a relação com os girassóis e as tempestades ter uma natureza *contemplativa* – os transfigura e muda o seu enquadramento,

tudo o que aparece como *terminus ad quem* é, por sua vez, também o *terminus a quo* de uma *continuação*. Tal afirmação pode parecer surpreendente, porque a vida humana *tem termo* e está longe de ser garantido o que alguns crêem: que continua para lá desse termo. Mas o que estamos a focar não passa por nada disso. Tem antes que ver com o facto seguinte: mesmo que cesse num termo definitivo, a partir do qual se julga que já não haverá continuação, esse termo surge *contra o fundo de uma continuação* – que aparece justamente a ser *negada* ou *excluída*.

afastando da óptica de *integração* (de *proximidade* e de *centramento* nessa integração ou proximidade) que se teria, se a ligação com os girassóis ou as tempestades se desse “com as mãos na massa” da vida e com os girassóis e as tempestades a serem, nesse sentido, a “massa” da vida. O decisivo não é, portanto o enquadramento espaço-temporal ou o recorte (as diversas amplitudes do recorte) que determina o objecto em causa numa obra de arte. O objecto pode muito bem ser um objecto singular, um acontecimento único, etc. O decisivo está no facto de a perspectiva própria da arte (e também, quando lhe corresponde, a da sua “*recepção*”) não ter ela própria “as mãos na massa” do “quando” e “onde” do objecto contemplado e, por outro lado, também se evadir do “quando” e “onde” em que se produz a própria contemplação do objecto em causa (na forma característica de evasão do seu próprio “quando” e “onde” que é a do *espectador*).²⁸⁹ Quer dizer, o decisivo está em que, independentemente de o objecto ser este ou aquele, ter estas ou aquelas coordenadas espaço-temporais, etc., a perspectiva própria da arte o *contempla*, de sorte que o vê *como que* “*de fora*”, “sem as mãos na massa” dele – e pode até contemplar o “de dentro” (as “mãos na massa”) mas justamente *de fora*, como uma *testemunha não envolvida nele*.

Todavia, isto ainda não é tudo – e, vendo bem, a diferença decisiva passa por um outro ponto que falta considerar. Como vimos, a perspectiva própria da arte tem que ver com a *folga* ou *evasão* relativamente à pressão dos interesses (das solicitações da execução da vida, do “ter-as-mãos-na-massa” que lhe corresponde). Mas, por outro lado, o que é próprio da arte é também que – nesse quadro assim marcado por uma supressão ou diminuição das tensões de interesse – tem lugar uma *forma específica de não-indiferença*: a não-indiferença *própria do espectador*. Ou, mais precisamente, o que é próprio da arte é aquela peculiar modalidade de

²⁸⁹ Se não se produzir tal “evasão”, então a obra de arte é apenas o factor (ou ponto de aplicação) de uma determinada forma de “entretenimento” – ou seja, algo igualmente absorto num exercício de execução da vida, marcado pela pressão dos interesses específicos que o dominam, etc. (tenha esse exercício de execução da vida a forma de um jogo cultural, da aquisição de conhecimentos socialmente valorizados, de uma boa maneira de passar o tempo, etc.).

adesão, de “*sim*”, de *aquiescência*, que está em causa na noção de *Belo*. Mais ainda: o que é próprio da arte é que, num quadro marcado pela supressão ou diminuição das tensões de interesse relativas à execução da vida, tem lugar uma *tão firme e decidida não-indiferença*, um *tão firme e decidido “sim”*, uma *tão firme e decidida aquiescência* como aquela que está em causa na nossa relação com isso a que chamamos o *Belo*.²⁹⁰

Não é fácil identificar precisamente que é que está em jogo nesta peculiar determinação que é o “*Belo*”. Mas há alguns aspectos que é possível pôr em destaque mesmo num breve esboço como este. Chamam a atenção, antes do mais, dois pontos, detectados e explorados desde a antiguidade e cuja articulação levanta dificuldades.

Por um lado, trata-se de uma determinação que aparece associada a outras *sc.* a um determinado “arranjo” de outras determinações – de tal modo que não parece *estranha* a elas, mas antes *pertencente* a elas. Essa é a razão pela qual um dos caminhos seguidos pela reflexão a respeito do *Belo* foi precisamente a tentativa de identificar que outras determinações e com que propriedades (*sc.* que composições ou “arranjos” de outras determinações e com que propriedades) dão lugar a esta.

Por outro lado, por maior que seja a *ligação* entre o *Belo* e outras determinações, parece haver um elemento de *irreducibilidade*, em virtude do qual a determinação em causa se apresenta como que *acrescentada* a todas as outras (com uma “carga” própria que as *excede* e *transfigura*) – facto que não a impede de (antes lhe permite) agregar-se a toda a espécie de outras determinações diferentes dela, mesmo aquelas que poderiam parecer menos aptas a sustentar tal ligação.²⁹¹

²⁹⁰ Não se trata, portanto, de a tensão de não-indiferença que inere à execução da vida ceder a vez a algo *completamente livre de qualquer tensão de não-indiferença* – i.e., marcado por *completa indiferença*. Trata-se de uma modificação em virtude da qual uma tensão de não-indiferença *constituída de um determinado modo* (com um determinado *teor* e *orientação*), dá lugar a uma *outra tensão de não-indiferença, constituída de outro modo* (com um *teor* e uma *orientação* muito diferentes).

²⁹¹ É o que já na Antiguidade se expressava em relação ao modo como a *beleza* ou o *encanto* aparece em forma humana, quando se descrevia a sua presença como uma espécie de *unção* – ou seja, algo de acrescentado a tudo o mais e que, justamente enquanto acrescentado a tudo o mais, faz a diferença decisiva. O que se encontra em *A Midsummer Night's Dream* de Shakespeare é uma paródia desta concepção.

A isto há que acrescentar ainda um outro ponto não menos importante. O que está em causa neste peculiar predicado é qualquer coisa como um *esplendor*, um *encanto*, uma *maravilha* – é isso que justifica a *força* e a *intensidade da não-indiferença* (do “*sim*”, da *adesão*, da *aquiescência*) que suscita. Mas, sendo assim, essa maravilha ou esse esplendor – e o “*sim*”, a *adesão*, a *aquiescência* que suscita – têm essencialmente que ver com a *existência* disso, ou são intrinsecamente relativos a *haver* isso, e é a *haver* isso que se diz “*sim*” (é isso que maravilha, é a isso que se adere). Dito de outro modo, a maravilha ou o esplendor em causa fazem ver aquilo a que inerem como que *vincado contra a ausência de si, realçando-se na diferença que faz relativamente a ela*. É como se a própria coisa “*gritasse*” em si mesma *o incrível que é haver algo assim* – como se trouxesse consigo uma chamada de atenção para a sua própria *existência*, enquanto tal.²⁹² De sorte que a *adesão* que suscita tem que ver com a forma como a própria coisa, na sua facticidade, documenta ter-se vencido ou ultrapassado nela a quase-impossibilidade de haver algo assim tão perfeito.

*

É este o primeiro complexo de aspectos que há que ter em conta para se ganhar a pista daquilo para que Wittgenstein aponta quando fala de estética. Mas importa considerar ainda um segundo complexo de aspectos que tem que ver com os diversos graus ou as diversas amplitudes em que se pode produzir a *evasão* ou o *descomprometimento* de que se falou. Muito em especial, esse segundo complexo de aspectos tem que ver com a possibilidade de algo assim como uma *radicalização*, um *alastramento* e até uma *totalização* do *descomprometimento* ou da *evasão* em causa

²⁹² Algo de correspondente, no pólo oposto, àquilo que se passa com o *mal*, com o *horrível*, etc. De facto, também o mal, o horrível, etc., aparece *vincado* no *escândalo* da sua existência, a “*gritar*” a sua existência – a *apontar* para ela, como não costumam fazer as coisas mais comuns com que se lida na execução da vida (cuja *existência*, enquanto tal, *não tem este tipo de relevo*: é como que “*átona*”). Ou seja, assim como o mal, o horrível, etc., incluem esse *escândalo*, assim também o Belo-em-toda-a-sua-força inclui, se assim se pode dizer, o “*escândalo positivo*”, o “*contra-escândalo*” de estar aí.

– e tanto quer dizer, ao mesmo tempo: uma *radicalização*, um *alastramento* e até uma *totalização* da peculiar forma de não-indiferença que é a aquiescência – o “sim” – que está em causa quando se fala do Belo.

Como dissemos, para exprimir aquele que será o ponto de vista estético por excelência (e, nesse sentido, o objecto da estética propriamente dita), Wittgenstein fala de qualquer coisa como um olhar que *vê tudo como obra de arte – como obra de arte de Deus*. Vejamos, mesmo que só em breve esboço, o significado disto (e como é que isto tudo se articula comos vários aspectos que pusemos em foco).

O primeiro ponto que importa considerar aqui é o que diz respeito à *amplitude* daquilo que está em causa. Já não se trata só deste ou daquele *objecto*, desta ou daquela *constelação* de objectos ou deste ou daquele *tipo* de objectos (por maior que seja a amplitude do tipo em causa). Trata-se pura e simplesmente de *tudo, sem excepção* – da *vida*, do *mundo*. Em segundo lugar, trata-se de ver tudo *como obra de arte* – de sorte que a modificação correspondente à passagem a um ponto de vista *contemplativo*²⁹³ não se circunscreve a isto ou àquilo (de tal modo que deixa de fora tudo o mais), antes tem um carácter *irrestritamente abrangente*. Esta decisiva modificação da amplitude está, por outra parte, associada a uma *mudança de acentuação* ou *de foco* no que diz respeito àquilo que aparece como maravilhoso, cheio de encanto ou de esplendor. Não se trata já do esplêndido que é haver *isto ou aquilo, com estas e aquelas características específicas*. Trata-se de um esplendor do próprio *haver*, enquanto tal. Por outras palavras, não se trata de uma mera alteração de amplitude (como se pura e simplesmente se expandisse o conjunto das coisas ou das determinações olhadas de um ângulo contemplativo e cada uma delas, em particular, aparecesse marcada pelo seu esplendor próprio).²⁹⁴ Não. Trata-se de algo relativo *ao próprio haver*, enquanto tal.

²⁹³ De “testemunha” como que *evadida* do exercício de execução da vida, que não tem “as mãos na massa”, que assiste – e não faz senão *assistir* como que *de fora* – àquilo a que assiste.

²⁹⁴ Quer dizer: não se trata de uma *adição* de *modificações avulsas*, como se estivesse em causa uma espécie de *mosaico* – e qualquer coisa como a *acumulação* ou o *alastramento* de alterações produzidas, *uma por uma*, nas diferentes peças que o compõem.

De sorte que a maravilha que se manifesta em cada coisa é a maravilha de haver essa coisa, sim, mas, para além disso, a maravilha de *haver o que quer que seja* – uma maravilha que implica em si também a de todas as outras coisas, remete para elas e tem, se assim se pode dizer, *em cada uma*, o carácter de uma *maravilha total*. Finalmente, este esplendor ou esta maravilha total – do *próprio haver*, da *própria vida*, do *próprio mundo* – tem uma natureza tal que faz aparecer *tudo como uma obra de arte*: se assim se pode dizer, a *obra de arte total*, aquilo que Wittgenstein designa como *a obra de arte de Deus*.

Já veremos um pouco mais detidamente que é que este último elemento de determinação pode querer dizer. Mas antes consideremos um importante passo das VB (1930), onde se encontram muito nitidamente desenhados elementos fundamentais de tudo isto que acabamos de focar e que, por isso, não podemos deixar de transcrever aqui:

Engelmann disse-me que quando, em casa, mexe na sua gaveta cheia de manuscritos seus, estes lhe parecem tão maravilhosos que pensa que mereceriam ser dados [a conhecer] a outras pessoas. (É também o que sucede quando folheia cartas dos seus parentes falecidos.) Mas, se pensa numa selecção desses manuscritos [já] publicada, então a coisa perde todo o encanto e valor e torna-se impossível. Eu disse que tínhamos aqui um caso semelhante ao seguinte: não podia haver nada mais estranho do que ver um homem numa qualquer actividade quotidiana muito simples, quando crê que não está a ser observado. Imaginemos um teatro, o pano subia e víamos um homem sozinho no seu quarto a andar de um lado para o outro, a acender um cigarro, a sentar-se e assim por diante, de tal modo que, subitamente, víamos um ser humano a partir do exterior, como, de outro modo, nunca nos podemos ver; se vissemos, com os nossos próprios olhos, como que um capítulo de uma biografia – isto por força seria ao mesmo tempo inquietante e magnífico. Mais magnífico do que o que quer que seja que um poeta pudesse fazer representar ou dizer sobre um palco: nós veríamos a própria vida. Mas é isso que vemos todos os dias e não nos faz a menor impressão! Sim, mas não o vemos nesta perspectiva. Assim, quando E[ngelmann] olha para os seus escritos e os acha maravilhosos (escritos que, no entanto, ele não quereria publicar à parte), ele olha para a

sua vida como uma obra de arte de Deus e, enquanto tal, sim, merecedora de ser considerada, como cada vida e todas as coisas. Mas o facto é que só o artista pode representar o singular de tal modo que ele nos aparece como uma obra de arte; é com razão que aqueles manuscritos perdem o seu valor se são considerados à parte e, de um modo geral, se são considerados desprevenidamente, quer dizer, sem se estar já entusiasmado à partida. A obra de arte força-nos – por assim dizer – à perspectiva correcta, sem a arte, porém, o objecto é um pedaço da natureza como qualquer outro e o facto de nós o podermos exaltar com o nosso entusiasmo não autoriza ninguém a pô-lo à nossa frente. (Tenho sempre de pensar num desses insípidos instantâneos fotográficos que aquele que os tirou acha interessantes porque ele próprio esteve lá e vivenciou alguma coisa; mas que um terceiro contempla com uma frieza justificada, se porventura é alguma vez justificado contemplar uma coisa com frieza. Ora, parece-me que, para além do trabalho do artista, há ainda outra maneira de apreender o mundo sub specie aeterni. É – creio – o caminho do pensamento, o qual, por assim dizer, voa por cima do mundo e o deixa ser tal como é – considerando-o do alto, a partir do voo.²⁹⁵

²⁹⁵ VB, (1930), vol. 8, pp. 455-456:

Engelmann sagte mir, wenn er zu Hause in seiner Lade voll von seinen Manuskripten krame, so kämen sie ihm so wunderschön vor, daß er denke, sie wären es wert, den anderen Menschen gegeben zu werden. (Das sei auch der Fall, wenn er Briefe seiner verstorbenen Verwandten durchsehe.) Wenn er sich aber eine Auswahl davon herausgegeben denkt, so verliere die Sache jeden Reiz und Wert und werde unmöglich. Ich sagte, wir hatten hier einen Fall ähnlich folgendem: Es könnte nichts merkwürdiger sein, als einen Menschen bei irgend einer ganz einfachen alltäglichen Tätigkeit, wenn er sich unbeobachtet glaubt, zu sehen. Denken wir uns ein Theater, der Vorhang ginge auf und wir sähen einen Menschen allein in seinem Zimmer auf und ab gehen, sich eine Zigarette anzünden, sich niedersetzen, u.s.f., so, daß wir plötzlich von außen einen Menschen sähen, wie man sich sonst nie sehen kann; wenn wir quasi ein Kapitel einer Biographie mit eigenen Augen sähen, – das müßte unheimlich und wunderbar zugleich sein. Wunderbarer als irgend etwas, was ein Dichter auf der Bühne spielen oder sprechen lassen könnte, wir würden das Leben selbst sehen. – Aber das sehen wir ja alle Tage, und es macht uns nicht den mindesten Eindruck! Ja, aber wir sehen es nicht in der Perspektive. – So, wenn E. seine Schriften ansieht und sie wunderbar findet (die er doch einzeln nicht veröffentlichten möchte), so sieht er sein Leben als ein Kunstwerk Gottes, und als das ist es allerdings betrachtenswert, jedes Leben und Alles. Doch kann nur der Künstler das Einzelne so darstellen, daß es uns als Kunstwerk erscheint; jene Manuskripte verlieren mit Recht ihren Wert, wenn man sie einzeln, und überhaupt, wenn man sie unvoreingenommen, das heißt, ohne schon vorher begeistert zu sein, betrachtet. Das Kunstwerk zwingt uns – sozusagen – zu der richtigen Perspektive, ohne die Kunst aber ist der Gegenstand ein Stück Natur, wie jedes andre, und daß wir es durch die Begeisterung erheben können, das berechtigt niemand es uns vorzusetzen. (Ich muß immer an eine jener faden Natu-

Não cabe analisar aqui todos os elementos que este texto fornece para a compreensão do que está em causa quando Wittgenstein fala de uma contemplação *sub specie aeterni* e de uma contemplação *sub specie aeterni da própria vida* – ou do *mundo*. Mas, para apanhar o fio à meada (que é tudo aquilo que aqui se pode tentar fazer), basta ter em atenção duas coisas. Por um lado, há que reter os traços fundamentais da contemplação enquanto visão *de fora*, que não faz senão “*testemunhar*” – e que, por isso, muda completamente a luz a que as coisas nos aparecem. Por outro lado, também há que ter presente que essa mudança não está necessariamente limitada a realidades circunscritas, antes pode ocorrer também em relação à própria *totalidade* da vida ou do mundo – que então aparece como obra de arte: como “obra de arte de Deus”.

Tal como Wittgenstein a concebe, a perspectiva estética corresponde, assim, a qualquer coisa como o *sétimo dia* da narrativa bíblica – o *Sabbath*:

*O Sabbath não é simplesmente o tempo de repouso, de descanso. Deveríamos contemplar o nosso trabalho do exterior, não apenas do interior.*²⁹⁶

raufnahmen denken, die der, der sie aufgenommen interessant findet, weil er dort selbst war, etwas erlebt hat; der Dritte aber mit berichtiger Kälte betrachtet, wenn es überhaupt gerechtfertigt ist, ein Ding mit Kälte zu betrachten.) Nun scheint mir aber, gibt es außer der Arbeit des Künstlers noch eine andere, die Welt sub specie aeterni einzufangen. Es ist – glaube ich – der Weg des Gedankes, der gleichsam über die Welt hinfliegt und sie so läßt, wie sie ist – sie von oben vom Fluge betrachtend.

Há algumas observações a fazer sobre a tradução deste passo, que não é isenta de problemas: 1) traduzimos “*unheimlich*” por *inquietante*; mas há que ter em conta que esta tradução não verte bem toda a carga semântica do original; de facto, além da ideia do *inquietante*, do *perturbante*, etc., *unheimlich* também pode sugerir a ideia de *estranheza*, de *mistério*, até a de algo *sinistro*; 2) a expressão “*in der Perspektive*” pode corresponder simplesmente a qualquer coisa como o nosso “em perspectiva”, mas também a “nesta perspectiva” (atribuindo um valor *demonstrativo* a “*der*”); optámos por deixar em aberto e indicar as duas possibilidades; 3) por duas vezes, no curso deste passo, Wittgenstein usa o advérbio “*einzel*” (que traduzimos por “à parte”); entre essas duas ocorrências de “*einzel*” encontra-se uma vez “*das Einzelne*” (que traduzimos por “o singular”); ora, entre o advérbio e o substantivo em causa há um parentesco que a nossa tradução faz perder de vista.

²⁹⁶ VB, (1949), vol. 8, p. 563:

Der Sabbath ist nicht einfach die Zeit der Ruhe, der Erholung. Wir sollten unsre Arbeit von außen betrachten, nicht nur von innen.

Observe-se que a palavra *Erholung*, que traduzimos por *descanso*, tem no seu centro a ideia de recuperação ou de restabelecimento (também se poderia dizer: de “retempero de forças”, etc.).

Isso não significa, então, pura e simplesmente não fazer nada: *não intervir*, levar uma vida de *total inação* – ser *espectador* nesse sentido. Significa encarar isso mesmo que se faz (a própria iniciativa desse fazer, o rumo que toma, os resultados a que leva, etc.) *com um olhar contemplativo* – com um olhar de *testemunha exterior da própria vida* (e, em particular, da ação própria). Ou, dito de outro modo, o *Sabbath* em causa é o *Sabbath* de um olhar que vê tudo isso como obra de arte – como a obra de Deus – e que vive na contemplação do *milagre de haver tudo isso, como há*, e com *viva inscrição de tudo isso contra o fundo da sua ausência*.²⁹⁷

*

Ora, a partir daqui tornam-se claros vários aspectos que nos põem na pista de ligações entre a ética e a estética (ou mais precisamente, como se diz na LE, entre a ética e “a parte mais essencial daquilo a que geralmente se chama Estética”).

Em primeiro lugar, percebe-se desde logo que, para Wittgenstein, aquilo que é a estética *kat’ exochên* – a contemplação da própria vida (do mundo, de tudo) como obra de arte, o modo de ver que corresponde a isso ou que permite isso – está intrinsecamente ligado com um dos elementos essenciais do ético, tal como se apresenta na LE: o *pasmo* ou *espanto* com a própria *existência*, o *milagre de haver* (o espanto e o milagre no sentido absoluto, não no sentido relativo).

²⁹⁷ Para usar os termos do passo das *VB* que acabamos de citar, não se trata pura e simplesmente de um deixar de estar “dentro”, para passar a estar apenas “fora”, não se trata de suspender inteiramente o “trabalho” e ficar só com o “descanso” – em suma, não se trata de converter tudo em *Sabbath*, abolindo os outros “dias da semana”. Vendo bem, tudo sugere que se trata de algo bastante semelhante ao *ὡς μὴ* (como se não) de que se fala na *Carta aos Coríntios* (1Cor 7, 29-31): *estar como se não estivesse, possuir como se não possuísse*, etc. É claro que há uma diferença naquilo que, num e noutro caso, determina e motiva a “*duplicidade*”: o *envolvimento* e a *falta dele*. Mas o que aqui interessa é a própria figura de um “*embarque*” *ao mesmo tempo já desembarcado*: de uma *ação internamente transformada por algo que, de raiz, contraria a plena entrega a ela*. No caso de Wittgenstein, o *ὡς μὴ* toma a forma de um *fazer que não se acha absorto em si mesmo e na óptica da execução de si*, antes se caracteriza, ao mesmo tempo, por *distância* relativamente a si: por ter sempre já “um pé fora” – ou melhor, por não ter o seu centro em si mesmo, mas sim *fora de si* (na *contemplação* – que, nesse sentido, constitui a *ação principal*, o verdadeiro *protagonista* da vida).

Em segundo lugar, na concepção desenhada por Wittgenstein, o âmbito da estética parece começar onde deixa de se lidar pura e simplesmente com factos. Isso sucede de diversos modos – e resta justamente averiguar a própria diferença entre contemplar *isto ou aquilo*, ver *isto ou aquilo* como obra de arte, e contemplar *tudo*, ver *tudo* como obra de arte. No entanto, independentemente destas diferenças, a tese fundamental parece ser justamente a seguinte: o domínio da estética começa justamente onde se deixa de lidar com factos – onde se deixa de lidar com algo efectivamente expressável (com determinações bem circunscritas, definidas) – e se cruza a fronteira em direcção a algo muito diferente: que já não tem que ver apenas com sentido *relativo*, na acepção de que se fala na LE, mas sim com sentido *absoluto*.

Em terceiro lugar, a partir do que esboçámos percebe-se também que é que Wittgenstein pode querer dizer quando fala da diferença entre aquilo a que chama “a parte mais essencial” da estética e o demais. Segundo tudo indica, “a parte mais essencial” da estética aponta precisamente para aquilo que, como vimos, será a *estética kat'exochên*: a contemplação²⁹⁸ de *tudo* – da própria *vida*, da *totalidade* – *como obra de arte*, no sentido referido.

A tudo isto acresce um indício muito significativo. Na LE, Wittgenstein chama a atenção para o facto de as várias modalidades de *sentido absoluto* que põe em foco coincidirem no modo como estão ligadas àquilo para que remete a palavra “Deus”.²⁹⁹ Ora, não por acaso, algo de equivalente se passa também no campo da estética, onde “a parte mais essencial” da estética, a *estética kat'exochên* – a contemplação do mundo como obra de arte – também vem referida a “Deus”. Como se diz no citado passo das VB, *contemplar a vida* (o mundo: o *haver* enquanto tal) é contemplá-los como “*obra de arte de Deus*”.³⁰⁰

²⁹⁸ Não é demais acentuar o peso desta palavra, a radical mudança de modo-de-ver que ela significa.

²⁹⁹ Cf. LE, p. 10.

³⁰⁰ Outros passos podem contribuir para um melhor entendimento do que está aqui em causa. Indicamos apenas aqueles que nos parecem mais decisivos: Tb 1914-16, entradas de 8.7.1916, de 17.10.1916 e de 21.10.1916, vol. 1, pp. 168-169 e 181.

Mas aqui importa estar atento e ter presente um ponto sem o qual (como, aliás, também no que diz respeito aos enunciados da LE) se pode facilmente embarcar em mal-entendidos. A referência a “Deus” presta-se a ser compreendida como se se tratasse de algo alegadamente pertencente ao mundo dos factos, concebido independentemente de qualquer *contemplação do “milagre de haver”* – e a que se recorresse para situar ou resolver de alguma maneira esse milagre³⁰¹ ou para se atribuir a autoria da obra de arte do mundo ou da vida, etc.³⁰²

Ora, sucede que, para o expressar na linguagem da LE, todos estes modos de compreender a referência a “Deus” são pura e simplesmente *mal-formados, sem sentido*. Ou, para o expressar na linguagem da segunda possibilidade de interpretação da LE, de que falámos no final do posfácio, todos estes modos de compreender a referência a “Deus” correspondem a “curto-circuitos” (ou híbridos, equívocos) *de sentido absoluto e sentido relativo*, que pecam por não os manterem estritamente separados. Pois, em última instância, a supor que haja algo aqui que não seja pura e simplesmente *sem sentido*, esse algo (e, especificamente, a referência para que aponta a palavra “Deus”) radicará na própria *experiência* do haver como milagre ou na *experiência* do mundo – do haver – como obra de arte. Ou seja, o ponto decisivo é que não se pode recorrer a nenhuma compreensão *prévia ou exterior* às experiências em causa. Será a própria *experiência* do *maravilhamento* ou a *experiência* do *espanto* total – será a própria vida ou o próprio mundo vistos como obra-de-arte – que abrirão *em si mesmos* a remissão para algo cuja pista só nasce precisamente nisso (e se perde inteiramente fora disso).

Dito de outro modo, na perspectiva proposta por Wittgenstein, é preciso estar atento ao facto de a palavra “Deus” ter um carácter *equí-*

³⁰¹ Como se na própria concepção de “Deus” como facto não estivesse sempre já incluído o próprio *foco do milagre* em questão: o *haver*.

³⁰² Ou seja, de tal modo que a “instância” a que se recorre para situar o milagre de haver ou para se atribuir a autoria da “obra de arte do mundo” é, se assim se pode dizer, uma “instância” *extra-ética* ou *extra-estética* (compreendida ou determinada independentemente do *pasmo em relação ao próprio haver enquanto tal* ou independentemente da *contemplação do mundo como obra de arte*).

voco.³⁰³ Assim: a) esta palavra cobre múltiplos sentidos, que em última análise nada têm de comum entre si, b) esses sentidos tendem a ter o carácter de *híbridos* entre acepções *relativas* e acepções *absolutas* (ou seja, envolvem sentidos absolutos, a que nada corresponde no universo dos factos, mas que se fazem passar por factos); tudo isto de tal modo que c) se verifica também o seguinte: se à palavra “Deus” corresponde algo *irreduzível a uma malformação*, esse algo situar-se-á no terreno correspondente à segunda possibilidade de interpretação da LE – ou seja, num terreno “*adversativo*” como aquele que se indicou. Em suma: “Deus”, no sentido em que Wittgenstein usa este termo, será algo que se impõe *independentemente da esfera dos factos* e que *não pode ser dito, não é passível de expressão*.

Em tudo isto a questão decisiva é, naturalmente, a de saber *em que medida* contemplar a própria vida ou o mundo como obra de arte *implica Deus*. Trata-se de uma questão complexa. Pois, por um lado, diz respeito a saber se há efectivamente tal implicação (se o que quer que seja de correspondente ao termo “Deus” é parte integrante da contemplação em causa, de tal modo que não se pode separar dela). E, por outro lado, também se trata de saber *em que sentido* há tal implicação (*i. e.*, que é que pode querer dizer “Deus” neste contexto?). A peculiaridade das concepções expostas por Wittgenstein faz, porém, que a resposta a estas perguntas – se porventura há tal resposta (e Wittgenstein *indica* que sim) – não possa ser dada no terreno da linguagem, onde tudo o que se disser a tal respeito é pura e simplesmente *sem sentido*. Por isso, ficam as perguntas.³⁰⁴

³⁰³ Cf. *supra* nota 154.

³⁰⁴ Importa assinalar um ponto estreitamente relacionado com este e que se pode perceber melhor a partir daqui. Como vimos, a LE vinca com insistência que as *três experiências ou situações* em cuja análise se joga o destino da ética e do ético estão *todas elas intrinsecamente ligadas com aquilo para que remete a palavra “Deus”*. É assim com o *espanto absoluto*. É assim com a *segurança absoluta*. É assim com a *culpabilidade absoluta*. Acabamos de ver que também é assim com a visão *sub specie aeterni*. Mas, como resulta do que agora tentámos pôr em evidência, essa peculiar ligação pode ser entendida *de duas maneiras muito distintas*. Por um lado, pode ser entendida de tal modo que a determinação “Deus” é *prévia* a cada uma das experiências em causa (está já *estabelecida* antes delas) e cada uma delas recorre a essa determinação *previamente constituída* e toma-a *tal como já se acha constituída nessa presença prévia*. Por outro lado, o elo entre as experiências

Sucedee, entretanto, que tudo isto, mesmo que já permita ver alguns nexos essenciais para se perceber como, aos olhos de Wittgenstein, a

em causa e a determinação “Deus” também pode ser entendido a partir de uma relação de *dependência inversa* – quer dizer, de tal maneira que, em cada caso, é a própria experiência em causa (a experiência do espanto absoluto, a experiência da segurança absoluta, a experiência da culpa absoluta, a visão *sub specie aeterni*) que põe, a partir de si, uma determinação “Deus” e constitui a *chave* para tal determinação. É algo desta natureza que encontramos expresso, por exemplo, num passo dos relatos de Malcolm, a respeito da culpa, onde se pode ler o seguinte:

Wittgenstein did once say that he thought he could understand the conception of God, in so far as it is involved in one's awareness of one's own sin and guilt.

(“Certa vez Wittgenstein disse que julgava conseguir entender a noção de Deus, enquanto ela está implicada na consciência que uma pessoa tem do seu próprio pecado e [da sua própria] culpa.”)

Cf. MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, With a Biographical Sketch by G. H. von Wright and With Wittgenstein's Letters to N. Malcolm, Oxford University Press, New York, 1984², p. 59.

Mas, sendo assim, o que encontramos desenhado na LE não é apenas *uma* experiência (uma *única* experiência) constituída como chave para a determinação “Deus”, mas antes uma *multiplicidade* de experiências desta ordem: o *espanto absoluto*, a *segurança absoluta*, a *culpabilidade absoluta*, e também a *visão das coisas sub specie aeterni*, no sentido que aqui tentámos fixar. Ora, o que se verifica é que, se considerarmos ao mesmo tempo as diferentes experiências em causa, não resulta imediatamente claro *para que é que se aponta quando se liga todas elas à mesma determinação: “Deus”*. A ligação de todas essas experiências à mesma determinação, “Deus”, indica qualquer coisa como uma *convergência*. Mas, em última análise, fica por determinar (fica *silenciado*) que é que lhe corresponde. Por outras palavras, em relação à determinação “Deus” (como em relação à determinação “ética”, o “ético, etc.), a LE não apresenta apenas *uma* chave, mas uma *multiplicidade* delas – e isto de tal modo que essas diversas chaves *diferem* ou *vão em direcções que não parecem inteiramente convergentes*.

Neste ponto, a LE replica o padrão ou a estrutura que encontramos nas muito conhecidas entradas dos Diários de 1914-16 onde Wittgenstein procura fazer o balanço daquilo que sabe sobre “Deus e o propósito [ou a finalidade] da vida” (cf. Tb 1914-16, vol. 1, entradas de 11.6., 8.7. e 1.8.1916, pp. 167, 168-169 e 173). Por um lado, também nesses passos dos Diários a determinação “Deus” aparece posta em correspondência a uma complexa *constelação* de determinações. Wittgenstein refere pelo menos as seguintes: a) “sentido da vida” sc. “sentido do mundo”, b) “pai”, c) “aquilo de que se depende”, “destino” (“o mundo, enquanto não depende da nossa vontade”, “a vontade alheia de que eu apareço a depender”), d) “aquilo que tem a sua voz na consciência”, e) “como tudo se passa” (“wie sich alles verhält”: “como tudo se passa é Deus; Deus é como tudo se passa”). Por outro lado, também a constelação ou multiplicidade assim apresentada nas referidas passagens do Verão de 1916 se caracteriza pelo facto de os diversos elementos que dela fazem parte *não congruïrem, assim sem mais, entre si – ou não se resolverem, assim sem mais, numa determinação unívoca*. Só para dar um exemplo, se tentarmos perceber como é que o *destino* (sc. “aquilo que não depende da nossa vontade”) é, também, *aquilo que tem a sua voz na consciência*, encontramos dificuldades (de tal modo que às dificuldades que já se põem

estética está ligada à ética, deixa de fora um ponto decisivo: a relação que quanto acabamos de ver tem com a *vida boa* ou a *vida feliz*.

Podemos ganhar a pista deste outro aspecto a partir de dois passos.

relativamente a cada um dos elementos da constelação em causa se vêm somar dificuldades relativas à forma como *quadram* umas com as outras).

Assim, o padrão que se desenha tanto nas referidas entradas dos Diários quanto na LE distingue-se por duas características fundamentais. Por um lado, entre os diversos enunciados produzidos por Wittgenstein há uma *significativa margem de desencontro*. Os diferentes enunciados sobre “Deus” põem-se em causa uns aos outros ou retiram uns aos outros o papel-chave que se atribuem a si mesmos. Quer dizer, Wittgenstein apresenta uma constelação de factores de determinação de “Deus” que, em significativa medida, *resistem a integrar-se ou a fundir-se uns com os outros*. Mas, por outro lado, a constelação de enunciados em causa possui um carácter tal que os diversos elementos que assim *contendem uns com os outros* (pois parecem *ir em diferentes direcções*) apontam, ainda assim, *para o mesmo* (para um foco de *convergência* – justamente aquilo que parece implicado na própria *unidade* da designação atribuída): “Deus”.

É este o ponto que aqui importa pôr em relevo. Vendo bem, o padrão que parece ser comum às entradas dos Tb de 1916 e à LE sugere qualquer coisa como uma *anamorfose*. Com efeito, o que caracteriza uma *anamorfose* é o facto de lhe corresponder uma determinada *colocação do observador* ou um *ponto de vista privilegiado*, para o qual aparece com nitidez uma figura que não é reconhecível de outros ângulos. Ora, o que parece estar em causa no padrão comum àquilo que as entradas dos Tb de 1916 e a LE dizem sobre “Deus” é qualquer coisa como uma “anamorfose” constituída pelas diferentes experiências em causa (o *espanto absoluto*, a *segurança absoluta*, a *culpabilidade absoluta* e também a *visão das coisas sub specie aeterni*). Tudo se passa como se todas elas – na sua *diversidade* e aparente *desencontro* – evocassem um ponto de vista a partir do qual deixe de haver o referido *desencontro* e as diferentes experiências ou os diferentes factores de determinação mencionados por Wittgenstein passem a *quadrar uns com os outros* e acabem por se resolver *no mesmo*. A questão está em saber se há, na verdade, semelhante ponto de vista, se ele é bem formado, etc.

A respeito desta anamorfose importa, finalmente, acrescentar que o ponto de vista em causa não tem que ver apenas com uma questão de perspectiva (no sentido mais corrente do termo) e que valerá aqui aquilo em que Wittgenstein insiste, por exemplo, nas VB, e que exprime do seguinte modo num passo datado de 1950 (vol. 8, pp. 570-571):

Eigentlich möchte ich sagen, dass es auch hier nicht auf die Worte ankommt, die man ausspricht, oder auf das, was man dabei denkt, sondern auf den Unterschied, den sie an verschiedenen Stellen im Leben machen. Wie weiß ich, dass zwei Menschen das gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? (...) Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Wörter und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchtelte sozusagen mit Worten, ...Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn.

(“Na verdade queria dizer que também aqui o que está em causa não são as expressões que se enunciam ou aquilo que se pensa ao enunciar-las, mas sim a diferença que fazem em diversos pontos na vida. Como é que sei que dois seres humanos têm em vista o mesmo quando cada um diz que crê em Deus? (...) A teologia que insiste no emprego de certas palavras e proscreev outras não torna nada mais claro (Karl Barth). Ela gesticula, por assim dizer, com expressões. A praxis é que dá às expressões o seu sentido.”)

O primeiro está nos *Diários de 1914-16* e estabelece um nexó entre o contemplar a vida ou o mundo como obra de arte e aquilo a que Wittgenstein chama os “olhos felizes”, a “vida feliz”:

O milagre artístico é que o mundo exista. Que exista o que existe.

*Será esta a essência do modo de considerar artístico: ele considerar o mundo com olhos felizes?*³⁰⁵

Este passo termina na forma de uma pergunta. Mas tudo indica que a resposta dada por Wittgenstein a esta pergunta é positiva e que, de facto, vê uma *correlação* ou *identidade* entre os olhos de contemplação – os olhos postos no milagre artístico da existência do mundo – e os “olhos felizes” ou a vida feliz.

O segundo passo a partir do qual podemos ganhar a pista daquilo que agora importa considerar é uma proposição muito citada mas pouco compreendida do Tlp:

*O mundo daquele que é feliz é um outro mundo que não o daquele que é infeliz.*³⁰⁶

Uma das razões por que esta proposição é muitas vezes mal compreendida reside no facto de se entender a noção de homem *feliz* (vida *feliz*, etc.) como se ela correspondesse a um conceito trivial de felicidade, no sentido de um vida cheia de “realização”, posses, trunfos, comprazimento, segurança, ou o que quer que seja dessa ordem. Ora, se levarmos em consideração os outros textos em que Wittgenstein faz menção dela, tudo indica que a noção de *vida feliz* que está em causa no referido enunciado é, de facto, muito diferente e tem antes que ver com aquilo que aqui

³⁰⁵ Tl 1914-16, entrada de 17.10.1916, vol. 1, p. 181:

Das künstlerische Wunder ist, daß es die Welt gibt. Daß es das gibt, was es gibt. Ist das das Wesen der künstlerischen Betrachtungsweise, daß sie die Welt mit glücklichem Auge betrachtet?

³⁰⁶ Tlp, 6.43, vol. 1, p. 83:

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.

referimos a respeito da contemplação de haver o que há (do milagre de haver o que há) como obra de arte: como “obra de arte de Deus”.

Por um lado, Wittgenstein partilha a compreensão segundo a qual a vida feliz, naquele sentido trivial de uma plena realização daquilo a que aspiramos, não é possível – já porque o curso das coisas não parece propriamente votado à realização desse desiderato e a nossa vontade em última análise é impotente,³⁰⁷ já porque, mesmo no caso de uma vida cumulada de bens, há uma *desproporção* entre aquilo que a vida dá e a dimensão dos nossos desejos. Por outro lado, Wittgenstein também partilha a concepção de que, sendo assim, isso de modo nenhum significa que a felicidade seja, então, uma meta absolutamente inalcançável. Não: a felicidade está ao nosso alcance. Acontece é que a chave dela não se encontra na realização de um programa de desideratos do tipo referido, mas sim numa modificação global da conformação da própria vida (os Estóicos diriam numa mudança de *ὑπόληψις* ou de *ἔνστασις*).³⁰⁸

³⁰⁷ Veja-se, designadamente: Tb 1914-16, entrada de 11.6.1916, vol. 1, p. 167.

³⁰⁸ Para efeitos de comparação (uma comparação que pode ajudar a compreender melhor as concepções de Wittgenstein), procuremos desenhar, com um mínimo de nitidez, a tese estóica:

1) Nada de exterior e, em última análise, nem sequer aquilo que nos aparece (as *φαντασίαι*) é absolutamente determinante para nós. O que é determinante é *a forma como compreendemos as φαντασίαι* – ou seja, a *ὑπόληψις sc.* aquilo a que Epicteto, nas *Dissertationes*, chama *χρήσις φαντασιῶν*. Ora, a *ὑπόληψις*, a *χρήσις φαντασιῶν*, é *ἐφ’ ἡμῖν*, quer dizer: está *em nosso poder, depende inteira e exclusivamente de nós e é modificável por nós*.

2) Sendo assim, por outro lado, a *ὑπόληψις* ou a compreensão das *φαντασίαι* não se constitui apenas de modo *avulso* ou *separado, para cada φαντασία* ou para cada coisa que aparece; sucede antes que todas as diferentes compreensões que temos destas e daquelas *φαντασίαι* dependem de um núcleo de *compreensão global da vida e do que está em causa nela* (precisamente aquilo que um passo das *Dissertationes* de Arriano, III, xxii, 19-20, designa como *ἔνστασις*). Também este núcleo é *ἐφ’ ἡμῖν*, está *em nosso poder e pode ser globalmente modificado*. De sorte que a *mudança decisiva* nunca é uma mudança relativa a isto ou àquilo, de âmbito e alcance mais ou menos restrito, mas sim uma mudança da própria *compreensão global da vida e do que está em causa nela*. Por outras palavras, a decisão fundamental – a decisão que já está decidida em todas as outras decisões, a decisão que já é determinante (e já está a decidir o fundamental) em todas as outras decisões, a decisão que tende a ficar por rever na revisão de todas as outras, mas que, por outro lado, *também pode ser revista* e que, se for revista, *afecta tudo o mais, arrasta tudo o mais na sua revisão* – é aquela que diz respeito ao *núcleo da própria compreensão global da vida* (aquela que diz respeito à *determinação global do que está em causa* em darmos connosco no meio de tudo o que nos rodeia e, nesse sentido, à *compreensão do mundo, de toda a realidade*).

Por outras palavras, segundo a tese estóica, tudo aquilo que nos aparece pode assumir diversas “identidades” consoante a *ὑπόληψις* que se adota a seu respeito. Por um lado,

Procuramos esboçar com traços um pouco mais precisos a concepção da vida feliz que está em causa quando Wittgenstein fala do contraste entre ela e o seu oposto. Segundo Wittgenstein, a modificação global da conformação da própria vida que permite alcançar a vida feliz é aquela que corresponde à adopção de um ponto de vista tal que se *contempla* tudo o que há (tudo o que acontece, etc.) e, ao *contemplar* tudo o que há (tudo o que acontece, etc.), se vê tudo isso *como obra de arte*: como “obra de arte de Deus”. Por outras palavras, a felicidade é o resultado dessa radical modificação de modo-de-ver – é, portanto, viver naquela perspectiva de que Wittgenstein fala no relato da conversa com Engelmann.

Esse modo-de-ver fixa em si mesmo, como forma, o significado ou a determinação fundamental de todos os factos – *i. e.*, do que quer que seja que possa ocorrer. Assim, se alguém adopta semelhante modo-de-ver, a sua vida toma uma forma muito particular. Porque (para usar uma expressão a que recorreremos) quem vê as coisas deste modo não tem “a

a) nada do que aparece é portador de uma *compreensão* de si, que imponha pelo próprio facto de aparecer e de que seja indissociável: a sua compreensão *vem da nossa própria perspectiva* e b) não estamos vinculados a uma única possibilidade de compreensão – mesmo que não tenhamos consciência disso, somos uma *encruzilhada de diversas possibilidades de compreensão, muito diferentes umas das outras*. Mas, por outro lado, a estrutura da compreensão ou da *ὑπόληψις* é tal que, em última instância, c) toda a compreensão do que quer que seja radica num *núcleo* de compreensão *da própria vida* (do que está em causa nela, etc.) – ou seja, na fixação do que quer que seja, a *proto-compreensão* ou *proto-determinação* é sempre a compreensão ou determinação *da própria vida* (do que está em causa nela, etc.) e todos os outros factores de determinação vêm integrar-se no quadro dessa *proto-compreensão*, como *contrações* ou *especificações* dela. Ora, d) também no que diz respeito a esta *proto-compreensão* ou a este *núcleo* de todas as *ὑπολήψεις* há uma *encruzilhada* de diferentes alternativas. De tal modo que e) a radicação numa ou noutra destas alternativas fundamentais constitui a base de todas as nossas outras compreensões e f) as compreensões que radicam em diferentes decisões desta encruzilhada fundamental são, no sentido próprio e forte do termo, *radicalmente* diferentes umas das outras.

Também podemos exprimir tudo isto do seguinte modo. Segundo a tese estóica, todas as determinações disto e daquilo têm, para nós, a seguinte forma. Antes do mais, incluem uma *proto-compreensão* ou *proto-determinação do que está em causa (e importa) na vida*. Esta *proto-compreensão* ou *proto-determinação* forma a base universal de todas as outras. Precisamente por isso (e também porque habitualmente não temos noção de qualquer *alternativa*), esta *proto-compreensão* ou *proto-determinação*, conquanto na verdade seja a mais decisiva de todas, tem o carácter *inconspícuo* próprio de um *meio constante, omnipresente* – que, justamente por ser constante e omnipresente, *não chama a atenção, se apaga* – e tende a passar despercebida como factor de determinação de cada uma das diferentes coisas a que se aplica. É nesta base que vem inscrever-se a sua *contração* por *elementos adicionais* que a *especificam* (e que constituem a determinação própria de cada coisa). Mas, por outro lado, mesmo que possa não parecer, esta *proto-compreensão* ou

mão na massa” – antes é, no sentido referido, um “*espectador*” – e porque, por outro lado, tudo lhe aparece com a determinação fundamental própria de uma obra de arte (*i. e.*, com o *esplendor* de haver), não só nada colide ou pode colidir com *tensões de interesse* (que estão suspensas ou deixam de ser centrais em virtude da passagem a um ponto de vista estético: ao ponto de vista estético *kat'exochên*, no sentido oportunamente referido) – mas, para além disso, tudo lhe aparece *transfigurado* e com o *esplendor* ou o *carácter maravilhoso* de que também se fala no citado relato da conversa com Engelmann.³⁰⁹

proto-determinação é *variável* e, por via dela, são também *radicalmente variáveis* todas as nossas outras compreensões – que, assim, podem pertencer a “ordens de determinação”, a “ordens de sentido” ou, como também dizemos, a “mundos” muito diferentes. Em suma, nada do que nos aparece é pura e simplesmente A (o próprio conteúdo desse aparecimento). Tudo quanto nos aparece é C(A) – onde C designa uma compreensão ou ὑπόληψις. Mas, por sua vez, nenhum C é pura e simplesmente C, nenhum C(A) é pura e simplesmente um C *avulso* de A. Sucede antes que todo o C é, antes do mais, CV: compreensão *da própria vida* (do que está em causa nela, do que importa conseguir, do que importa evitar, etc.). Ou seja, todo o C(A) é CV[C(A)] – pode comportar e comporta um C especificamente relativo a A, mas *inscrito no quadro de CV* e tendo sempre já CV como *base* (como *matriz e fonte de determinação*). E tudo isto de tal modo que, finalmente, o próprio CV é *variável* e, por via disso, todo o CV[C(A)] é *igualmente variável* – e não apenas variável, mas, segundo os Estóicos, algo cuja variação depende de nós: um ἐφ’ ἡμῖν. Sobre a noção de ἔνστασις, cf. EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, III, xxii, 20. Sobre a χρήσης φαντασιῶν e o princípio segundo o qual *tudo é ὑπόληψις* e a ὑπόληψις *depende de nós* (ἐφ’ ἡμῖν), veja-se, por exemplo, EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, I, i, 7, I, xi, 37s., I, xx, 5ss., I, xxviii, 10ss., I, xxx, 1ss., II, xix, 32ss., III, xxii, 19ss., 103, III, xxiv, 69, IV, v, 28, IV, vi, 25s., *Enchiridion*, 6, bem como MARCO AURÉLIO, II, 15, IV, 3, 7, VI, 52, VII, 2, 14, VIII, 40, XII, 22 e 26.

³⁰⁹ É claro que, do ponto de vista eudemonístico, se pode reagir com reserva a este projecto de vida – a esta vida de *espectador*, no sentido referido: de *pura contemplação e total aquiescência* – e percebê-la como uma vida *pouco cheia* (“*parada*” – como uma forma de “não viver a vida”, etc.): Mas, independentemente de outras considerações, há que ter em conta a) que, segundo Wittgenstein, não é nada assim (esta forma de vida só parece vazia e “parada” quando considerada do exterior – *i. e.*, do ponto de vista do *interesse*, de cujo abandono ou superação ela resulta) e b) na perspectiva desenhada por Wittgenstein, a alternativa a isto (todas as modalidades de vida de “*participação*” e *procura de metas* – *i. e.*, ^{de} *entrega às pressões do interesse*) está por inerência condenada a ficar não apenas *alguém*, mas na verdade *infinitamente alguém* daquilo que, em última análise, *pretenderia alcançar, se pudesse*. Em suma, a perspectiva desenvolvida por Wittgenstein dá seguimento àquilo a que podemos chamar uma longa tradição (que vem pelo menos desde Platão) de análise do carácter *desproporcionado* do interesse ou do desejo humano (sc. das formas mais comuns de auto-compreensão do desejo humano) e da “*frustração transcendental*” que lhe corresponde. Sobre este aspecto, veja-se, designadamente, CARVALHO, M. J. de, *Die Aristophanesrede in Platos Symposium*. Die Verfassung des Selbst, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, em particular pp. 191ss. e 456ss. Segundo esta tradição, a própria absorção no afã de execução da vida cega-nos para o facto de, em última análise, todo o nosso caminho em direcção a metas do interesse estar condenado a *perda e esvaziamento*

Este é um ponto decisivo. Segundo esta perspectiva, a vida humana não tem – e não tem *de raiz* – o carácter de uma “via única” (no fundamental, com “sentido obrigatório”). Quer dizer: a vida humana está constituída de tal modo que as variações ou alternativas que comporta não dizem respeito apenas a diferenças de “táctica” ou, quando muito, a diferenças de “estratégia”, na procura de um *mesmo objectivo fundamental*. Essa é, tenhamos ou não consciência disso, a óptica mais comum. Nessa óptica, o que está em causa para todos nós, na nossa vida, é, no fundo, *uma mesma “motivação”* – um *mesmo* “impulso”, um *mesmo* “anseio” *inerente e inalterável* – de “preenchimento máximo de si”. Nesse sentido, toda a gente anda, como se diz, “ao mesmo” e, no fundamental, não há alternativa para esse “mesmo” – as diferenças dizem respeito ao modo específico como cada um identifica a melhor forma de cumprir esse “impulso” ou esse “anseio” inerente e inalterável: se assim se pode dizer, a melhor forma de encher os “bolsos” (ou o “estômago”) da sua vida. Pelo contrário, o que está em causa na perspectiva apresentada por Wittgenstein (que, neste particular, tem um núcleo de afinidade com as concepções dos Estóicos, de Kant, de Kierkegaard, para referir só alguns) é que essa compreensão da vida como uma “via única”, de “sentido obrigatório” (o sentido correspondente a um programa de “preenchimento máximo de si”), é uma ilusão. Tal ilusão resulta de uma óptica absolutamente dominada por *uma* das possibilidades de compreensão fundamental da vida – uma óptica que “só tem olhos” para essa possibilidade e está como que *cega* em relação ao cabimento de outras. Mas, de facto, *há diversas possibilidades, radicalmente diferentes, de “implantação da vida”* – de reconhecimento do que está em causa nela e de orientação a seu respeito. Ora, aquilo a que Wittgenstein chama “vida feliz” não tem que ver com uma espécie de “grande prémio” na “via única” (“de sentido obrigatório”) do “preenchimento máximo de si”. Designa, pelo contrário, uma *alternativa* ou uma *mudança de “implantação da vida”* (*i. e.*, uma radical mudança

– de tal modo que acaba por levar ao contrário da *plenitude* a que aspira. Nesse sentido, aquilo que é proposto por Wittgenstein nos seus enunciados sobre a vida feliz pretende corrigir qualquer coisa como uma *ilusão de óptica* na identificação do que é “cheio” e do que é “vazio” (da vida *plena* e do seu *oposto*).

no reconhecimento do que está em causa nela, do que importa, etc.): justamente a mudança correspondente a passar-se a compreender a vida na forma do *espectador* – sc. da *contemplação* – de que se falou.

*

Mas isto ainda não é tudo. Segundo Wittgenstein, a vida *feliz*, neste sentido, é também a vida *boa*. E o que isto significa não é apenas que os dois termos são mais ou menos sinónimos. Na verdade, significa também que o *imperativo* que estará no centro da ética não é apenas um imperativo, por assim dizer, formal, que se traduz numa multiplicidade de injunções casuísticas (de tal modo que, nesta circunstância, o que se deve fazer é isto; depois, numa outra circunstância, o que se deve fazer é aquilo, etc.). Não, a perspectiva desenhada por Wittgenstein parece corresponder a outra coisa: por um lado, o imperativo *diz respeito à vida no seu todo* – à própria *forma da vida*, se assim se pode dizer; e, por outro lado, o imperativo relativo à forma da vida é o imperativo da *vida feliz*, na acepção indicada (que, nesse sentido, é também a *vida boa*).³¹⁰

Com isto, desenha-se nitidamente mais um elo que prende aquilo a que Wittgenstein chama ética àquilo a que chama estética. Poderia parecer que a relação vai predominantemente num sentido – até mesmo porque, na LE, Wittgenstein refere a estética apenas de passagem. Mas, de facto, não é assim. Aquilo para que o autor do Tlp parece apontar não apresenta a estética apenas como um momento entre outros no domínio da ética – e muito menos a apresenta como um *complemento*

³¹⁰ A este respeito, um dos problemas que se põem é justamente o de saber até que ponto o nexa que Wittgenstein estabelece entre ética e estética não terá que ver com o facto de a sua concepção de ética acabar por ser uma concepção *estética* da ética. Poder-se-ia suscitar esse tipo de reserva – designadamente a partir de perspectivas como as de Kant, Fichte ou Kierkegaard. Assim, por exemplo, se considerarmos a concepção do imperativo como um imperativo que diz respeito a *contemplar tudo o que acontece como obra de arte* (a obra de arte de Deus, no sentido referido), esta concepção parece retirar peso à diferença entre as diversas possibilidades da acção própria – que se situarão *todas* no terreno do que é contemplável dessa forma. Por outras palavras, a deslocação da tónica na concepção do imperativo parece significar que, a não ser no que diz respeito à própria *assunção de uma atitude contemplativa*, será *indiferente* fazer isto ou fazer aquilo; pois o que quer que se faça pertencerá, de todo o modo, à *obra de arte* em causa e pode ser contemplado como parte dela. Mas esta é uma questão que não cabe considerar neste contexto.

ou uma *implicação colateral* da ética. Sucede, pelo contrário, que isso a que Wittgenstein chama a “parte mais essencial” da estética está, de facto, *no centro* da própria ética – de tal modo que esta última pura e simplesmente não pode prescindir daquela, antes passa essencialmente pela adopção de um ponto de vista *estético*, no sentido que se indicou.

No fundamental, é isto que se encontra claramente desenhado numa passagem dos *Diários de 1914-16*, que não cabe aqui analisar em todos os seus elementos e implicações, mas que importa transcrever, pelo que tem de claro e elucidativo:

A obra de arte é o objecto visto sub specie aeternitatis; e a vida boa é o mundo visto sub specie aeternitatis. Esta é a conexão entre arte e ética.

O modo de considerar habitual vê os objectos como que a partir do meio deles, a contemplação sub specie aeternitatis [vê os objectos] do exterior.

De sorte que eles [os objectos] têm a totalidade do mundo como pano de fundo. Será, digamos, isto – que ela³¹¹ vê o objecto com espaço e tempo, em vez de no espaço e tempo?

Cada coisa condiciona a totalidade do mundo lógico, por assim dizer, a totalidade do espaço lógico.

(Impõe-se o pensamento): A coisa vista sub specie aeternitatis é a coisa vista com a totalidade do espaço lógico.³¹²

³¹¹ O pronome «ela» tem como antecedente “*a contemplação sub specie aeternitatis.*”

³¹² Tb 1914-1916, entrada de 7.10.1916, vol. 1, p. 178:

Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.

Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung sub specie aeternitatis von außerhalb.

So daß sie die ganze Welt als Hintergrund haben.

Ist es etwa das, daß sie den Gegenstand mit Raum und Zeit sieht statt in Raum und Zeit? Jedes Ding bedingt die ganze logische Welt, sozusagen den ganzen logischen Raum.

(Es drängt sich der Gedanke auf): Das Ding sub specie aeternitatis gesehen ist das Ding mit dem ganzen logischen Raum gesehen.

Em vista de tudo isto, não surpreende o que se encontra no Tlp, na já citada proposição 6.421, onde Wittgenstein insiste no carácter igualmente *transcendental* da ética e da estética.

Não pertence aqui analisar este conceito e os contornos que ganha no pensamento de Wittgenstein. Mas importa, em todo o caso, vincar bem dois traços que lhe são próprios. Em primeiro lugar, o conceito indica que nem a ética nem a estética pertencem, para usar uma comparação do Tlp, ao “campo visual”, ao mundo dos factos, mas sim ao *olho*, ao *sujeito transcendental* que lhes preside e os conforma, mas que não figura no meio deles.³¹³ Precisamente por isso, a ética e a estética – se não são nada – mudam o *sentido* daquilo que aparece no “campo visual” dos factos: *não mudam* os factos mas *mudam* o mundo. Mas, em segundo lugar, o carácter *transcendental* da ética e da estética (*sc.* do ético e do estético) significa também que – porque não têm lugar no próprio “campo visual” (no campo do factos, no campo do expressável) – a ética e a estética (*sc.* o ético e o estético) *não podem ser ditos* de nenhuma forma (*não podem ser postos como algo entre os factos*). É o que se põe em evidência na LE, a respeito da ética – mas vale também para a estética.³¹⁴ Toda a tentativa de as dizer redundava em algo pura e simplesmente *sem sentido* – ou a) porque a própria ética e a própria estética não correspondem senão a malformações ou então b) porque, de todo o modo, mesmo que não seja assim, a ética e a estética não se prestam a qualquer expressão adequada – toda e qualquer expressão delas faz que se confundam com factos (com algo no “campo visual”). Ou seja, toda e qualquer tentativa de expressão delas gera *curto-circuitos* e *subreptição*. De sorte que, mesmo que a ética e a estética até tenham cabimento e não se reduzam a malformações, todos os enunciados que as procurem exprimir passam na verdade *ao largo delas* – *escondem-nas* e, em última análise, não fazem senão *desviar* delas.

*

³¹³ Cf. *Tlp*, 5.633, vol. 1, p. 68.

³¹⁴ Veja-se, por exemplo: *Tlp*, 6.42 e 6.421, vol. 1, p. 83 e *LE*, p. 7.

Finalmente, traçado este esboço, há três aspectos que importa sublinhar, para não se perder a pista daquilo que está em causa nas palavras de Wittgenstein, quando fala de qualquer coisa como um *nexo de co-pertença entre a ética e a estética*.

O primeiro desses aspectos tem que ver com o facto de Wittgenstein não suscitar só o problema da ética ou não suscitar o problema da ética como se, no que diz respeito à *estética*, não se pusesse nenhum problema da mesma ordem. Esse tipo de perspectiva – crítica, exigente, “desconfiada” relativamente a uma, mas inocente, “dadivosa” e crédula em relação à outra – é relativamente comum. Mas, se virmos bem, Wittgenstein chama a atenção para o que há de distraído neste tipo de perspectiva e para a necessidade de submeter os dois domínios ao mesmo tipo de escrutínio ou verificação. Por outras palavras, na óptica de Wittgenstein não é só em relação à ética que tem de se suscitar uma questão equivalente à de Schopenhauer, quando imaginava alguém a perguntar: “Espírito? Quem é esse moço? E de onde é que vocês o conhecem?”³¹⁵ Algo de semelhante pode – e deve – ser perguntado também a respeito da estética: “Estética? Quem é essa moça? E de onde é que vocês a conhecem?”. Em suma, independentemente dos demais aspectos a que aqui fizemos referência, a ligação entre ética e estética passa também (e, em certo sentido, passa *antes do mais*) por qualquer coisa como uma comunidade de “exigência metódica”, se assim se pode dizer.

O segundo aspecto que importa não perder de vista prende-se com o facto de a esta comunidade de “exigência metódica” corresponder, na verdade, qualquer coisa como uma *afinidade quanto aos problemas que a ética e a estética põem quando submetidas à referida exigência*. Ou seja, não é só com os enunciados da ética (não é só com a determinações próprias desses enunciados) que se põe o tipo de problemas com que se confronta a LE. Tudo indica que, segundo Wittgenstein, os enunciados estéticos (*sc.* “a parte mais essencial” dos enunciados estéticos) põem problemas exactamente da mesma ordem. Quer dizer: também eles estão em decisiva parte ameaçados pela possibilidade de não

³¹⁵ Cf. *supra*, nota 142.

haver nada que lhes corresponda na esfera dos factos e da linguagem – e de, por isso, serem completamente desprovidos de sentido. Vendo bem, a comunidade de “exigência metódica” a que fizemos referência não seria incompatível com a possibilidade de acabar por se verificar que, afinal, os dois casos (o da ética e o da estética) são muito significativamente diferentes, estão longe de suscitar os mesmos problemas, etc. Mas Wittgenstein aponta precisamente para o contrário: nos dois casos põem-se problemas muito semelhantes. Quer dizer: no que diz respeito à questão do seu sentido ou sem-sentido, a ética e a estética estão expostas ao mesmo tipo de *ameaça de extinção* ou da passagem de uma “certidão de óbito”, no sentido que dissemos: no sentido da verificação de ser morto aquilo que, vendo bem, nunca esteve “vivo” e só *por miragem* ou *equivoco* pôde alguma vez fazer-se passar por tal. Mais: se considerarmos a *primeira* possibilidade de leitura da LE, antes referida, não se trata apenas de uma *ameaça* de “certidão de óbito”, ainda pendente, ainda “por passar”. Na verdade, trata-se de uma “certidão de óbito” *já passada, peremptória* (como convém a uma certidão de óbito): *totalmente sem apelo*.

O que nos leva a um terceiro e último aspecto, não menos decisivo. Se a LE também consente, de facto, uma segunda possibilidade de leitura como aquela que tentámos delinear no final do posfácio, então haverá meio de a estética escapar à referida “certidão de óbito”, sim. Mas, tal como a ética, também a estética só poderá escapar a essa “certidão de morte” pela mesma “porta” que permite que a ética sobreviva intacta às dificuldades que se lhe levantam na LE: a porta de nem tudo se esgotar no universo dos factos e da linguagem – a porta que se indica no final *adversativo* da LE e a que também é feita referência na proposição 6.522 do Tlp:

*Há, no entanto, algo inexpressável. Este mostra-se, é o místico.*³¹⁶

³¹⁶ Tlp, 6.522, vol. 1, p. 85:

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

Por outras palavras, segundo Wittgenstein, também neste aspecto o “destino” da ética e da estética estão ligados: uma não está mais “à vontade” do que a outra, porque uma não é menos *transcendental* do que a outra. Assim, tal como a ética, também a estética só pode subsistir se radica no mesmo tipo de irreduzibilidade aos factos e à linguagem para que a LE, ao marcar os limites dos factos e da linguagem, porventura aponta. Em suma, também a estética só será mais do que um equívoco se tiver aquele silencioso – mas nem por isso menos efectivo – “cabimento *adversativo*” de que se falou.

OBRAS CITADAS

1. Obras de Ludwig Wittgenstein

1.1. Fontes Manuscritas

(BIBLIOTECA NACIONAL AUSTRÍACA, VIENA)

Wittgenstein's Nachlass, HAN: Ser. n. 37.936, MS 139b (*A Lecture on Ethics*)

(BIBLIOTECA WREN, TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE)

Wittgenstein's Nachlass, MS 139a (*A Lecture on Ethics*)

Wittgenstein's Nachlass, TS 207 (*A Lecture on Ethics*)

1.2 Obras Impresas

- “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12
- *Werkausgabe*, Band 1, (*Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen*), durchgesehen von Joachim Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989
- *Werkausgabe*, Band 2, (*Philosophische Bemerkungen*), hrsg. v. Rush Rhees und durchgesehen von Heikki Nyman und Joachim Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989
- *Werkausgabe*, Band 3, (*Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*), hrsg. v. B. F. McGuinness, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989
- *Werkausgabe*, Band 8, (*Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*), hrsg. v. G. E. M. Anscombe, durchgesehen von J. Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989
- *Wiener Ausgabe*, Band 11, (*The Big Typescript*), hrsg. v. Michael Nedo, Zweitausendeins Verlag, Frankfurt am Main, 2000

— *The Blue and Brown Books*, Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, (Band 5) Second edition, Basil Blackwell, Oxford, 1978⁴, 2007¹⁸

1.3. Transcrições/Estudos sobre os manuscritos

— PICHLER, A., *Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen: Liste der Manuskriptquellen*. Ludwig Wittgenstein, Culture and Value: A List of Source Manuscripts, Wittgensteinarkivet ved Universitetet i Bergen, Bergen, 1991

— ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics*, With Notes by I. Somavilla, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007

— ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Lecture on Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 2014

1.4 Transcrições/Versão Eletrônica

— *Wittgenstein's Nachlass: Text and Facsimile Version*. The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, Oxford, 2000

1.5. Correspondência

— ALBER, M./ McGUINNESS, B./SEEKIRCHER, M., *Wittgenstein und die Musik: Ludwig Wittgenstein - Rudolf Koder: Briefwechsel*, Haymon, Innsbruck, 2000

— *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. v. G. H. von Wright und Mitarbeit von W. Methlagl, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969

— ENGELMANN, P., *Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen*, ed. B. McGuinness, R. Oldenbourg, Wien/München, 1970

— *Letters to C. K. Ogden*, with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus, ed. by G. H. von Wright, Basil Blackwell and Routledge & Kegan Paul, Oxford and London, 1983

— *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters* (Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa), ed. by B. F. McGuinness & G. H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1996²

— McGUINNESS, B. (ed.), *Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008

— UNTERKIRCHER, A./SEEKIRCHER, M./McGUINNESS, B., (ed.), *Ludwig Wittgenstein Briefwechsel*. Innsbrucker Elektronische Ausgabe, InteLex, Charlottesville (Virginia), 2004.

1.6. Conversas e Memórias

- MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*, With a Biographical Sketch by G. H. von Wright and With Wittgenstein's Letters to N. Malcolm, Oxford University Press, New York, 1984²
- RHEES, R. (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Basil Blackwell, Oxford, 1981

2. Outras Fontes

- [ANZEN]GRUBER, L., *Die Kreuzelschreiber*. Bauernkomödie mit Gesang in drei Akten, Rosner, Wien, 1872
- ARISTÓTELES, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ed. V. Rose, Teubner, Leipzig, 1886, reed. Teubner, Stuttgart, 1967
- *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955
 - *Aristotele Della filosofia*, ed. M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963
 - *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford, 1924, reed. 1981
 - PRIMAVESI, O., Aristotle Metaphysics A. A New Critical Edition with Introduction, in: STEEL, C. (ed.) *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Symposium Aristotelicum, With a New Critical Edition of the Greek Text by O. Primavesi, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 385-516
- ARISTÓTELES, *Aristotelis de arte poetica liber*, Clarendon Press, Oxford, 1965
- ARRIANO, F., *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Teubner, Leipzig, 1916, reed. Teubner, Stuttgart, 1965
- AURÉLIO, M., *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, ed. A. S. L. Farquharson, Clarendon Press, Oxford, 1944
- BALDWIN, W., *Treatise of Morall Philosophie: Contayning the Sayinges of the Wise*, Whitchurch, London, 1547
- *Treatise of Morall Philosophie*: Wherein is Contained the Worthy Sayings of Philosophers, Emperours, Kings, and Orators: their Lives and Answers, T. Snodam, London, 1620, reed. Scholars' Facs. & Reprints, Gainesville (Fla.), 1967
- BELL, J., "An Epistle: On the Subject of the Ethical and Aesthetic Beliefs of Herr Ludwig Wittgenstein (Doctor of Philosophy) to Richard Braithwaite, Esq., M. A. (Fellow of King's College)", *Venture* 5 (1930), pp. 208-215

- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1940⁵²
- “Le possible et le réel”, in: IDEM, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Alcan, Paris, 1939⁶, pp. 115-134
- BOÉCIO, A. M. S., *Anicii Manlii Severini Boethii opera: De consolatione philosophiae*, ed. L. Bieler, Turnholt, Brepols, 1957
- *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, K.G. Saur, München/Leipzig, 2000, 2005²
- CAMPOS, A. de, *Livro de Versos*, ed. de T. Rita Lopes, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993
- CHAUCER, G., *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, Edited from Numerous Manuscripts by the Rev. Walter W. Skeat, Clarendon Press, Oxford, 1899²
- *Chaucer's Boece. A Critical Edition Based on Cambridge University Library, MS Ii.3.21, ff. 9r-180v*, ed. by Tim William Machan, Winter, Heidelberg, 2008
- CÍCERO, M. T., *Tusculanarum disputationum libri 5*, H. Drexler recogn., Mondadori, Milano, 1964
- *De natura deorum libri tres: with Introduction and Commentary*, ed. by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson, University Press, Cambridge, 1880 -1885, reed. Cambridge University Press, Cambridge, 2010
- *De natura deorum*, livre II, ed. M. van den Bruwaene, Latomus, Bruxelles, 1978
- COLERIDGE, S. T., *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 5: Lectures 1808-1819: On Literature, Routledge & Kegan Paul, London, 1987
- *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 7,1: Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions: 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1983
- DONNE, J., *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, ed. C. M. Coffin, Modern Library, N.Y., 1952
- ELYOT, T., *Of the Knowledg wiche Maketh a Wise Man*, Berthelet, London, [ca. 1533]
- EMPÍRICO, S., *Sexti Empirici opera*, ed. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig, 1912.
- GALTON, F., “Composite Portrait”, *Nature* 18 (1878), pp. 97-100
- “Composite Portrait”, *Journal of the Anthropological Institute* 8 (1879), pp. 132-144
- “Les images génériques”, *Revue scientifique* 17 (1879), pp. 221-225
- “Generic Images”, *Nineteenth Century* 6 (1879), pp. 157-169
- “Combined Portraits, and the Combination of Sense Impressions Generally”, *Proceedings of the Birmingham Philosophical Society* 2 (1879), pp. 26-29

- GALTON, F. /MAHOMED, F. A, "An Inquiry Into the Physiognomy of Phthisis by the Method of "Composite Portraiture"", *Guy's Hospital Reports* 25 (1882), pp. 475-493
- GALTON, F., *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, J. M. Dent & Sons, London 1883, 1919³
- "Photographic Composites", *Photographic News* 29 (1885), pp. 234-45
- Analytical Portraiture", *Nature* 62 (1900), p. 320,
- "Analytical Photography", *Photographic Journal* 25 (1900), pp. 135-138
- GRACIÁN, B., *El Crítico*, ed. Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 1990
- GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, Heitzel, Leipzig, vol. 9, 1854
- HEBBEL, F., *Werke*, ed. T. Poppe, vol. 9, Tagebücher I, Bong & Co., Berlin, 1908
- HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn, 1929 (= *Gesamtausgabe* 9, *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, pp. 103-122)
- IONESCO, E., *Journal en miettes*, Gallimard, Paris, 1992
- *Antidotes*, Gallimard, Paris, 1977
- JACOBI, F. H., *Werke: Gesamtausgabe*, hrsg. v. K. Hammacher & W. Jaeschke, vol. II, Meiner/Fromann-Holzboog, Hamburg/Stuttgart/Bad Cannstat, 2004
- JOHNSON, S., *The Works of Samuel Johnson. A New Edition in Twelve Volumes*, vol. 10, T. Longmann, London, 1792
- KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Reimer/De Gruyter, Berlin, 1902-
- *Kant Logik Vorlesungen*. Unveröffentlichte Nachschriften, hrsg. v. T. Pinder, Meiner, Hamburg, 1998
- *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark, de Gruyter, Berlin, 2004
- KÜPPER, H., *Illustriertes Lexikon der deutschen Umgangssprache*, vol. 7, E. Klett Verlag, Stuttgart, 1984
- LAÉRCIO, D., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, recogn. brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964
- LICHTENBERG, J. C., *Schriften und Briefe*, hrsg. v. W. Promies, München, Hanser, 1992
- LING, N., *Politeuphuia: Wits Common Wealth*, I. R[oberts], London, 1597
- LUCRÉCIO C., T., *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary by Cyril Bailey, Clarendon Press, Oxford, 1947, reed. 1963

- MONTAIGNE, M. de, *Cœuvres complètes*, ed. R. Barral *et al.*, Seuil, Paris, 1967
- *The Essayes or Morall, Politike and Millitarie Discourses of Lo: Michael de Montaigne*, Knight of the Noble Order of St. Michael, and One of the Gentlemen in Ordinary of the French King, Henry the Third his Chamber, Val[entine] Sims, London, 1603
- *The Essayes of Michael Lord of Montaigne*, tr. By J. Florio, H. Frowde/Oxford University Press, London/Oxford, 1910
- MOORE, E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1980¹⁷
- NASHE, T., *The Works of Thomas Nashe*, ed. from the Original Texts by R. B. McKerrow, vol. III, A. H. Bullen, London, 1905
- OGDEN, C. K., *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1923
- PLATÃO, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1903, reed. 1950
- *Plato's Phaedo* with Introduction and Notes by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1911, reed. 1956
- PLOTINO, *Plotini opera*, vol. I, Desclée de Brouwer / Brill, Paris/Bruxelles/ Leiden, 1951
- REIS, R., *Odes, Obras Completas de Fernando Pessoa*, Ática, Lisboa, 1963
- RENAN, E., *Histoire du peuple d'Israël*, Tome Premier, Livre Premier, Chapitre III, Calman-Lévy, Paris, s.d.
- SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1938, 1972³
- SÉNECA, L. A., *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, recogn. et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Clarendon Press, Oxford, 1965
- SÉNECA, L. A. (sc. PS.-SÉNECA), *Luci Annaei Senecae ad Gallionem fratrem de remediis fortuitorum*, in: ROSSBACH, O., *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, Koebner, Breslau, 1888, reed. Olms, Hildesheim, 1969, pp. 99-109
- *Senecae ad Gallionem de Remediis Fortuitorum. The Remedies Against All Casuall Chaunces*. Dialogus inter sensum et rationem. A Dialogue between Sensualyte and Reason. Lately translated by R. Whytton, B.L., W. Myddylton, London, 1547, reed. in: PALMER, R. G., *Seneca's "De remediis fortuitorum"*

- and the Elizabethans*. Essay on the Influence of Seneca's Ethical Thought in the 16th Century, Institute of Elizabethan Studies, Chicago, 1953, pp. 27-66
- SHAKESPEARE, W., *Hamlet* (The Works of Shakespeare), ed. J. D. Wilson, Cambridge University Press, Cambridge, 1969
- *Hamlet* (The Arden Shakespeare), ed. H. Jenkins, Methuen, London, 1982
- SIDNEY, P., *His Astrophel and Stella*, Wherein the Excellence of Sweete Poesie is Concluded, Thomas Newman, London, 1591
- SPENSER, E., *The Faerie Queene*, ed. T. P. Roche/C. P. O'Donnell, Penguin Books, London, 1979
- SPINOZA, B., *Opera*, ed. C. Gebhard, Heidelberg, Winter, 1925, reed. 1972
- ST.º AGOSTINHO, *Confissões*, ed. A. Espírito Santo *et al.*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2004
- *Saint Augustine Confessions*, with an English translation by William Watts (Loeb Classical Library, 26-27), William Heinemann/The Macmillan Co., London/ New York, 1912
- *Saint Augustines Confessions* Translated and with Some Marginall notes Illustrated. Wherein, Diuers Antiquities are Explayned; and the Marginall Notes of a Former Popish Translation, Answered, by William Watts, Rector of St. Albanes, Woodstreete, Printed by Iohn Norton, London, 1631
- TILLEY, M. P., *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. A Collection of the Proverbs Found in English Literature and the Dictionaries of the Period, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1950
- UHLAND, L., *Uhlands gesammelte Werke*: in sechs Bänden, mit einer biographisch-literarhistorischen Einleitung, 1: Gedichte, Cotta, Stuttgart, 1892
- VALÉRY, P., *Tel quel*. Choses tues –Moralités – Ébauches de pensées – Littérature – Cahier B 1910 – Rhumbs – Autres Rhumbs – Analecta – Suite, Gallimard, Paris, 1996
- VINES, S. (ed.). *Whips & Scorpions*. Specimens of Modern Satiric Verse 1914-1931, Wishart, London, 1932
- von ARNIM, H. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1903, reed. Teubner, Stuttgart, 1978-1979
- Novum Testamentum Graece et Latine*, Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit E. Nestle, United Bible Societies, London, 1969²²

3. Estudos

- ALEXANDER, A./WELLS, S. W. (ed.), *The Cambridge Shakespeare Library*, vol. 1: *Shakespeare's Times, Texts, and Stages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- ALGRA, K. A./KOENEN, M. H./SCHRIJVERS, P. H. (ed.), *Lucretius and His Intellectual Background* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks), North Holland, Amsterdam, 1997
- ALICI, L./PICCOLOMINI, R./PIERETTI, A. (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. III, Verità e linguaggio, Città Nuova, Roma, 2002
- AMBROSE, A./LAZEROWITZ, M. (ed.), *Philosophy and Language*, Allen & Unwin, London/New York, 1972
- ARNSWALD, U., *Der Denker als Seiltänzer: Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga, Düsseldorf, 2001
- *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitäts-Verlag, Karlsruhe, 2009
- ARRINGTON, R./ADDIS, M. (ed.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, N.Y., 2001
- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, P.U.F., Paris, 1962
- AZEVEDO, Leonel, *Ética e Estética em Ludwig Wittgenstein*, Dissertação de Doutorado, Lisboa, F.C.S.H./U.N.L., 2011
- BARRETT, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1991
- “The Logic of Mysticism”, in: WARNER, M. (ed.), *Religion and Philosophy* (Royal Institute of Philosophy Supplement 31), Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 61-69
- BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Colloquium-Verlag, Berlin, 1985
- BEARN, G. C. F., *Waking to Wonder. Wittgenstein's Existential Investigations*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1997
- BELL, R. H., “Kierkegaard and Wittgenstein. Two Strategies for Understanding Theology”, *The Illif Review* 31 (1974), pp. 21-34
- BELL, R. H./HUSTWIT, R. E. (ed.), *Essays on Kierkegaard and Wittgenstein. On Understanding the Self*, College of Wooster, Wooster (Ohio), 1978
- BENVENUTO, S., *Wittgenstein. Lo stupore e il grido*, Et al., Milano, 2013

- BERNAYS, J., *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Hertz, Berlin, 1863
- BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, s.d. [1936]
- BILETZKI, A., *(Over)Interpreting Wittgenstein*, Kluwer, Dordrecht, 2003
- BLITS, J. H., *Deadly Thought: Hamlet and the Human Soul*, Lexington Books, Lanham (Md.), 2001
- BLUMENBERG, H., "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Generale* 10 (1957), pp. 432-447
- *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 1989²
- *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989
- BOS, A. P., "Aristotle on People in a Cave. De Philosophia fr 13a Ross", in: IDEM, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill, Leiden, 1989, pp. 174-184
- BOSSART, Y., *Ästhetik nach Wittgenstein: eine systematische Rekonstruktion*, Ontos-Verlag, Frankfurt a. M./Heusenstamm/Paris/Lancaster/New Brunswick (NJ), 2013
- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, P.U.F., Paris, 1988
- BYWATER, I., "Aristotle's Dialogue 'On Philosophy'", *Journal of Philology* 7 (1877), pp. 64-87
- CAHILL, K., "Ethics and the Tractatus: A Resolute Failure", *Philosophy* 79 (2004), pp. 33-55
- *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, Columbia University Press, N. Y., 2011
- CÁMARA, B. R., "The World Seen sub specie aeternitatis: Wittgenstein's Platonism", in: PERISSINOTTO, L./CÁMARA, B. R. (ed.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013, pp. 160-182
- CANFIELD, John V. (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 3: My World and Its Value, Garland Publ., New York, 1986
- CARVALHO, M. J. de, *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009
- "A Further Point of View on Points of View", *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 4 (2012), pp. 1-40

- “Experience, Cause and Wonder”, in: MARTINS, A. M. (ed.), *Cause, Knowledge and Responsibility* (Philosophy in International Context/Philosophie im internationalen Kontext, 8), LIT Verlag, Berlin/Münster/Wien, 2015, pp. 141-171
- CAVALIER, R. J., *Ludwig Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*. A Transcendental Critique of Ethics, University Press of America, Washington, D. C., 1980
- CAVELL, S. “Existentialism and Analytic Philosophy”, *Daedalus* 93 (1964), pp. 946-974
- CHANTAL, J., “Sub Quadam Specie Aeternitatis”, *Philosophy and Theology* 8 (1994), pp. 231-242
- CHAUVIRÉ, C., *Wittgenstein*, Les Contemporains, Seuil, Paris, 1989
- CHROUST, A.-H., “The Concept of God in Aristotle's On Philosophy (Cicero, De Natura Deorum I. 13.33)”, *Emerita* 33 (1965), pp. 205-228
- *Aristotle*, New Light on His Life and Some of His Lost Works, vol. 2: Observations on Some of Aristotle's Lost Works, Routledge & Kegan Paul, London, 1973
- “A Brief Comment on Fragment 12 Rose, 13 Walzer, 13 Ross, 18 Untersteiner (Cicero, *De natura deorum* II 37, 95-96)”, *Laval théologique et philosophique* 29 (1973), pp. 19-22
- “Some Comments to Cicero *De natura deorum* II, 37, 95-96: A Fragment of Aristotle's On Philosophy”, *Emerita* 43 (1975), pp. 197-205
- CHURCHILL, J., “Wonder and the End of Explanation: Wittgenstein and Religious Sensibility”, *Philosophical Investigations* 17 (1994), pp. 388-416
- CLAIR, A., “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d'un discours éthique”, *Les cahiers de philosophie* 8/9 (1989), pp. 211-226
- *Éthique et humanisme. Essai sur la modernité*, Cerf, Paris, 1989
- CLAY, D., “Lucretius' Gigantomachy”, in: ALGRA, K. A./KOENEN, M. H./SCHRIJVERS, P. H. (ed.), *Lucretius and His Intellectual Background* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks), North Holland, Amsterdam, 1997, pp. 187-192
- COCKBURN, D., “The Supernatural”, *Religious Studies* 28 (1992), pp.285-301
- CONANT, J., “Must We Show What We Cannot Say?” in: FLEMING, R. /PAYNE, M. (ed.), *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1989, pp. 242-283
- “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, in: PUTNAM, H./COHEN, T./GUYER, P. (ed.), *Pursuits of Reason*. Essays in Honor of Stanley Cavell, Texas Tech University Press, Cubbock (Texas), 1993, pp. 195-225

- “Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for their Work as Authors”, in: TESSIN, T./von der RUHR, M. (ed.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin’s Press, N.Y., 1995, pp. 248-331
- “What ‘Ethics’ in The Tractatus is Not”, in: PHILLIPS, D. Z./RUHR, M. von der (ed.), *Religion and Wittgenstein’s Legacy*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2005, pp. 11-88
- “Kierkegaard’s POSTSCRIPT and Wittgenstein’s Tractatus: Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense,” *Wittgenstein Studies* 2 (1997)
- CONTESSI, R., *La forma del linguaggio: natura ed etica nella filosofia di Wittgenstein*, Meltemi, Roma, 2003
- CONWAY, D. (ed.), *Søren Kierkegaard* (Critical Assessments of Leading Philosophers), vol. IV, Routledge, London, 2002
- COOK, J. W., “Kierkegaard and Wittgenstein”, *Religious Studies* 23 (1987), pp. 199-219
- CRARY, A./READ, R. (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000
- CREGAN, C. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality, and Philosophical Method*, Routledge, London, 1989
- DECAUWERT, G., “Wittgenstein, Heidegger et l’existence du monde”, *REPHA* 4 (2011), pp. 35-43
- D’HAUTEFEUILLE, F., “La critique par Henri Bergson de l’idée de néant”, *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959), pp. 212-224
- DI VONA, P., *La conoscenza “sub specie aeternitatis” nell’opera di Spinoza*, Lofredo, Napoli, 1995
- DIAMOND, C., “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s Tractatus”, in: HEINRICH, R./VETTER, H. (ed.), *Bilder der Philosophie. Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie*, Oldenbourg, Wien/München, 1991, pp. 55-90
- DIODATO, R., *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell’ontologia spinoziana*, CUSL, Milano, 1990
- DONATELLI, P., *Wittgenstein e l’etica*, Laterza, Roma, 1998,
- DURFEE, H. A. (ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology II*, Nijhoff, The Hague, 1976
- EDWARDS, J., *Ethics Without Philosophy (Wittgenstein and the Moral Life)*, University Press of Florida, Tampa, 1986
- EFFE, B., *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift “Über die Philosophie”*, Beck, München, 1970

- EICHLER, U., "Kierkegaard und Wittgenstein – Über das Ethische", *Wittgenstein Studies* 2 (1997)
- ELLSIEPEN, C., *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva: die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, De Gruyter, Berlin, 2006
- FAHRENBACH, H., "Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung: Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existenziellen (ethischen und religiösen) Fragen", *Wittgenstein Studies* 2 (1997)
- FERREIRA, M. J., "The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion", *Religious Studies* 30 (1994), pp. 29-44
- FLEMING, R. /PAYNE, M. (ed.), *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1989
- FONTENU, F., *L'éthique du silence. Wittgenstein et Lacan*, Seuil, Paris, 1999
- FRANKE, D., *Modernist Heresies: British Literary History 1883-1924*, Ohio State University, Columbus, 2008
- FREMGSTEDAL, R., "Wittgenstein and Kierkegaard on the Ethico-Religious. A Contribution to the Interpretation of the Kierkegaardian Existential Philosophy in Wittgenstein's Denkbewegungen", *Ideas in History* 1 (2006), pp. 109-150
 — "Wittgenstein som religionsfilosof – og spesielt forholdet til Kierkegaard og kristendommen i Denkbewegungen", *Norsk filosofisk tidsskrift* 41 (2006), pp. 213-228
- FRENCH, P. A. (ed.), *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992
- FRIEDLÄNDER, E., *Signs of Sense. Reading Wittgenstein's Tractatus*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001
- GAISER, K., *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli, 1985
- GALLAGHER, M. P., "Wittgenstein's Admiration for Kierkegaard", *The Month* 225 (1968), pp. 43-49
- GIGON, O., "Cicero und Aristoteles", *Hermes* 87 (1959), pp. 143-62
- GILLETTE, B., Letters to Ludwig von Ficker, in: LUCKHARDT, C. (ed.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Hassocks, 1979, pp. 82-98
- GLEBEMOELLER, J., "Notes on Wittgenstein's Reading of Kierkegaard", *Wittgenstein Studies* 2 (1997)

- GLOCK, H.-J., "Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will", in: JANAWAY, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge/N.Y./Melbourne, 1999, pp. 422-458
- GOMBOCZ, W. (ed.), *Philosophy of Religion*. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium, Kluwer, Wien, 1984
- GOODMAN, R. B., "How a Thing is Said and Heard: Wittgenstein and Kierkegaard", *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986), pp. 335-353
- GRIECO, A., *Die ethische Übung*. Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Sokrates, Lukas-Verlag, Berlin, 1995
- GUÉROULT, M., *Spinoza I*, Dieu ("Éthique" I), Olms, Hildesheim, 1968
 — *Spinoza II*, L'âme ("Éthique" II), Olms, Hildesheim, 1974, reed. Aubier-Montaigne, Paris, 1997
- HACKER, P. M. S., "Was He Trying to Whistle It?", in: CRARY, A. / READ, R. (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000, pp. 353-388
 — *Insight and Illusion*. Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Revised Edition, Clarendon Press, Oxford, 1986
- HADEN, N. K., *Suffering of Inwardness*. An Analysis of Religious Belief and Existence in the Thought of Kierkegaard and Wittgenstein, Diss. Univ. of Georgia, 1991
- HALLET, H. F., *Aeternitas*. A Spinozistic Study, Clarendon Press, Oxford, 1930
- HANNAY, A., "Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein", *History of European Ideas* 12 (1990), pp. 41-52
 — *Kierkegaard and Philosophy*: Selected Essays, London, Routledge, 2003
- HARMON, A., "How Great Was Shakespeare's Debt to Montaigne?", *Publications of the Modern Language Association of America* 57 (1942), pp. 988-1008
- HEINRICH, R./VETTER, H. (ed.), *Bilder der Philosophie*. Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie, Oldenbourg, Wien/München, 1991
- HODGES, M., "Faith: Themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche", in: ARRINGTON, R./ADDIS, M. (ed.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, N.Y., 2001, pp. 66-84,
- HOOKE, E. R., "The Relation of Shakespeare to Montaigne", *Publications of the Modern Language Association of America* 17 (1902), pp. 312-366
- HORGBY, I., "The Double Awareness in Heidegger and Wittgenstein", *Inquiry* 2 (1952), pp. 235-264

- HUSTWIT, R. E, "Understanding a Suggestion of Professor Cavell's: Kierkegaard's Religious Stage as a Wittgensteinian 'Form of life'", *Philosophy Research Archives* 4 (1978), pp. 329-47
- ICZKOVITS, Y., *Wittgenstein's Ethical Thought*, Palgrave Macmillan, New York, 2012
- IRITANO, M./RASMUSSEN, I. L. (ed.), *Kierkegaard e la letteratura* (NotaBene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani 2), Città Nuova, Roma, 2002
- IVEN, M., „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich.“ Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins, Schibri Verlag, Berlin, 2002
- JAEGER, W., *Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidmann, Berlin, 1923, reed. 1978
- JANAWAY, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge/N.Y./Melbourne, 1999
- JANIK, A., "Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World", in: CONWAY, D. (ed.), *Søren Kierkegaard* (Critical Assessments of Leading Philosophers), vol. IV, Routledge, London, 2002, pp. 123-147
- "Wittgenstein, Ethics and the Silence of the Muses", *Egon Schiele Jahrbuch* 1 (2011), pp. 108-118
- JANIK, A./ TOULMIN, S., *Wittgenstein's Vienna*, Simon & Schuster, New York, 1973
- JAQUET, C., *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris, 1997
- JOHN, P. C., "Wittgenstein's 'Wonderful Life'", *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), pp. 495-510
- JOHNSTON, P., *Wittgenstein and Moral Philosophy*, Routledge, London, 1989
- KAMPITS, P., *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, Verein „Freunde des Hauses Wittgenstein“, Wien, 1999
- KELLY, J. "Wittgenstein, the Self, and Ethics", *The Review of Metaphysics* 48 (1995), pp. 567-590
- KLASSE, J. & NORDMANN, A. (eds.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1993
- KNOWLES, R., "Hamlet and Counter-Humanism", *Renaissance Quarterly* 4 (1999), pp. 1046-1069

- KODER, J., "Verzeichnis der Schriften Ludwig Wittgensteins im Nachlaß Rudolf und Elisabeth Koder", *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv* 12 (1993), pp. 52-54
- KROP, H., "Sub specie aeternitatis", in: Van BUNGE, W./KROP, H./STEENBAKKERS, P. et al. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury, London, 2014, pp. 319-320
- KUYPERS, E., "De wereld volgens Kierkegaard en Wittgenstein", in IDEM (ed.), *De levende Kierkegaard*, Garant, Leuven/Apeldoorn, 1994, pp. 51-60
- LAMBERT, P., *Wittgenstein et l'ordre du monde*, L'Harmattan, Paris, 2010
- LEE, D., *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932*, Rowman and Littlefield/Basil Blackwell, Totowa (NJ)/Oxford, 1980
- LEVY, D., "Wittgenstein's Early Writings on Ethics", in: ZAMUNER, E., Di LASCIO, E. V./ LEVY, D. (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, With Notes by I. Somavilla*, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007, pp. 19-51
- LEVY, E. P., "The Mind of Man in Hamlet", *Renascence* 54 (2002), pp. 219-233
- LIPPITT, J./HUTTO, D., "Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein", *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), pp. 263-286
- LIPPITT, J./PATTISON, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013
- LUCKHARDT, C. (ed.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Hassocks, 1979
- LÜTTERFELDS, W./MAJETSCHAK, S. (ed.), „*Ethik und Ästhetik sind Eins*“. Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie (Beiträge des 6. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 2. und 3. Februar 2006 an der Universität Passau), Lang, Frankfurt am Main, 2007
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, vol. 2, La réalité mentale, PUF, Paris, 1997, vol. 5, La cinquième partie, les voies de la libération, Paris, Puf, 1994
- MALIK, H. C., *Receiving Søren Kierkegaard: the Early Impact and Transmission of His Thought*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1997
- MARINI, S., "La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 78 (1986), pp. 211-226
- *Etica e religione nel "primo Wittgenstein"*, Vita e pensiero, Milano, 1989

- MARTINS, A. M. (ed.), *Cause, Knowledge and Responsibility* (Philosophy in International Context/Philosophie im internationalen Kontext, 8), LIT Verlag, Berlin/Münster/Wien, 2015
- MATUSTIK, M. J./WESTPHAL, M. (ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1995
- MEROI, F. (ed.), *Con l'ali dell' intelecto*, Olschki, Firenze, 2005
- MICHELETTI, M., "Wittgenstein, Kierkegaard e il 'problema di Lessing'", in: IRITANO, M./RASMUSSEN, I. L. (ed.), *Kierkegaard e la letteratura* (NotaBene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani 2), Città Nuova, Roma, 2002, pp. 143-154
- MIGNINI, F., "Sub specie aeternitatis. Notes sur Ethique V", propositions 22-23, 29-31, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1994), pp. 41-53
- "Sub quadam aeternitatis specie, Significato e problemi di um sintagma spinoziano", in: MEROI, F. (ed.), *Con l'ali dell' intelecto*, Olschki, Firenze, 2005, pp. 209-235
- MILES, T., "Ludwig Wittgenstein: Kierkegaard's Influence on the Origin of Analytical Philosophy", in: STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy: I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11), Ashgate, Burlington, 2012, pp. 209-235
- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991
- MORSCHER, E./STRAZINGER, R. (ed.), *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen*. Akten des 5. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 25.-31. August 1980, Kirchberg am Wechsel, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1981
- MULHALL, S., *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford, 2001
- "Wonder, Perplexity, Sublimity: Philosophy as the Self-overcoming of Self-exile in Heidegger and Wittgenstein", in: VASALOU, S. (ed.), *Practices of Wonder. Cross-disciplinary Perspectives*, Cambridge, James Clarke & Co, 2013, pp. 121-143
- MÜLLER, J., *Ethik im Werk Wittgensteins*. Die ethischen Perspektiven in Ludwig Wittgensteins Werk, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2011
- NEDO, M. & RANCHETTI, M., *Wittgenstein, Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983
- NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein: „Hineintäuschen in das Wahre“*, de Gruyter, Berlin/N.Y., 2003

- OXAAL, I., *On the Trail to Wittgenstein's Hut: The Historical Background of the Tractatus Logico-Philosophicus*, Transaction, New Brunswick (NJ)/London, 2010
- PEARS, D., *Wittgenstein*, Fontana, London, 1975
- PERISSINOTO, L., "Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio", in: ALICI, L./ PICCOLOMINI, R./ PIERETTI, A. (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. III, Verità e linguaggio, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 21-44
- PERISSINOTTO, L. & SANFÉLIX, V. (ed.), *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2011
- PERISSINOTTO, L./CÁMARA, B. R. (ed.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013
- PERSON, A. (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2007
- PHILLIPS, D. Z., "Authorship and Authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein", in: FRENCH, P. A. (ed.), *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 177-192
- *Wittgenstein and Religion*, Macmillan, Basingstoke, 1993
- PHILLIPS, D. Z./RUHR, M. von der (ed.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2005
- PIAZZESI, C., *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, ETS, Pisa, 2009
- PIHLSTRÖM, S., *Transcendental Guilt. Reflections on Ethical Finitude*, Lexington Books, Lanham, 2011
- PLANT, B., *Wittgenstein and Levinas. Ethical and Religious Thought*, Routledge, London & New York, 2005
- "The Wretchedness of Belief. Wittgenstein on Guilt, Religion and Recompense", *Journal of Religious Ethics* 32 (2004), pp. 449-476
- PUTNAM, H./COHEN, T./GUYER, P. (ed.), *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press, Cubbock (Texas), 1993
- QUINN, W. S. III, *Kierkegaard and Wittgenstein: The 'Religious' as a 'Form of Life'*, Diss. Duke University, 1976
- REDPATH, T., "Wittgenstein and Ethics", in: AMBROSE, A./LAZEROWITZ, M. (ed.), *Philosophy and Language*, Allen & Unwin, London/New York, 1972, pp. 95-119
- REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética (el Wittgenstein místico)*, Tecnos, Madrid, 1994,

- RHEES, R., "Some Developments in Wittgenstein's View on Ethics", *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 17-26
- *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970
- RIGAL, E., "Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard," *Kairos* 10 (1997), Actes du Colloque Franco-danois, Retour de Kierkegaard/Retour à Kierkegaard, pp. 193-214
- ROBERTS, R. C., "Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of 'Virtue Ethics'", in: MATUSTIK, M. J./WESTPHAL, M. (ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1995, pp. 142-166
- ROBERTSON, J. M., *Montaigne and Shakespeare: and Other Essays on Cognate Questions*, Black, London, 1909
- ROFENA, C., "The Scales and the Compass: Wittgenstein in the Mirror of Plato", in: PERISSINOTTO, L./CÁMARA, B. R. (ed.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013, pp. 72-99
- ROSENBERG, M., *The Masks of Hamlet*, University of Delaware Press, Newark, 1992
- RUDD, A., "Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition", in: LIPPITT, J./PATTISON, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 484-503
- SCHNEIDERS, W., "Sub specie aeternitatis. Spinozas absoluter Standpunkt", in: *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12.-17. November 1977 (Studia Leibnitiana Supplementa 20), Steiner, Wiesbaden, 1981, pp. 170-188
- SCHÖNBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2007
- "Objectively There is no Truth' – Wittgenstein and Kierkegaard on Religious Belief", in: ARNSWALD, U. (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitätsverlag, Karlsruhe, 2009, pp. 131-148
- SCHROEDER, S., "Schopenhauer's Influence on Wittgenstein", in: VANDENABEELE, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.)/Oxford/Chichester, 2012, 367-384
- SCHUHL, P.-M., "Le mythe de la caverne", *Mélanges de la Société Toulousaine d'Études Classiques* 1 (1946), pp. 59-62
- "Le thème de la caverne chez Aristote et après lui", in: IDEM, *La fabulation platonicienne*, Vrin, Paris, 1968, pp., 53-62

- SGARBI, M. (ed.), *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden, 2012
- SHIELDS, P. R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1993
- SOMAVILLA, I., "Historical and Stylistical Notes", in: ZAMUNER, E./Di LASCIO, E. V./LEVY, D (ed.), *Ludwig Wittgenstein Lecture on Ethics, With Notes by I. Somavilla*, Macerata, Verbarium-Quodlibet, 2007, pp. 243-255
- SOULEZ, A., *Leçons sur la Liberté de la Volonté, suivi de Essai sur le Libre Jeu de la Volonté*, PUF, Paris, 1998
- STANSKY, P./ABRAHAMS, W., *Journey to the Frontier. Julian Bell and John Cornford: their Lives and the 1930s*, Constable, London, 1966
- STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy: I: German and Scandinavian Philosophy (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11)*, Ashgate, Burlington, 2012
- STOKHOF, M. J. B., *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought*, Stanford University Press, Stanford (Calif.), 2002
- TAN, T., "On Wonder, Appreciation, and the Tremendous in Wittgenstein's Aesthetics", *British Journal of Aesthetics* 42 (2002), pp. 310-322
- TESSIN, T./von der RUHR, M. (ed.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin's Press, N.Y., 1995
- TILGHMAN, B. J., *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*, State University of New York Press, Albany, 1991
- TOMASI, G., *Ineffabilità: logica, etica, senso del mondo nel Tractatus di Wittgenstein*, ETS, Pisa, 2006
- TOTARO, P., "Translating sub specie aeternitatis in Spinoza", in: SGARBI, M. (ed.), *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden, 2012, pp. 197-208
- TÜRCK, S., *Shakespeare und Montaigne. Ein Beitrag zur Hamlet-Frage*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1930
- Van BUNGE, W./KROP, H./STEENBAKKERS, P. et al. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury, London, 2014
- VANDENABEELE, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.)/Oxford/Chichester, 2012

- VASALOU, S., "The Expression of Wonderment in Wittgenstein", *Philosophical Investigations* 30 (2007), pp. 138-155
- VASALOU, S. (ed.), *Practices of Wonder. Cross-disciplinary Perspectives*, Cambridge, James Clarke & Co, 2013
- VON MIZENER, S. M., *The Tractatus as an Ethical Deed: Seeing and Feeling the World "sub specie aeternitatis"*, Diss. University of Tennessee, Knoxville, 2006
- WARNER, M. (ed.), *Religion and Philosophy* (Royal Institute of Philosophy Supplement 31), Cambridge University Press, Cambridge, 1992
- WEIBERG A., „Und die Begründung hat ein Ende“. Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke, WUV-Univ.-Verl., Wien, 2002
- WEINER, D. A., *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, 1992
- WILHELMI, J., *El solipsismo ético. Reflexiones sobre la ética en los "Cuadernos de notas (1914-1916)" de Ludwig Wittgenstein*, Veramar, Málaga, 2010
- WILSON, F. P., "Shakespeare's Reading", in: ALEXANDER, A./WELLS, S. W. (ed.), *The Cambridge Shakespeare Library*, vol. 1: *Shakespeare's Times, Texts, and Stages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 49-55
- WIMMER, R., "Wittgensteins Wiederholung der Einsicht Kierkegaards in die Paradoxalität des Begriffs des Ethischen und des Religiösen", in: GOMBOCZ, W. (ed.), *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium*, Kluwer, Wien, 1984, vol. II, pp. 187-189
- WISNEWSKI, J., *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*, Continuum, London, 2007
- WITHERALL, A., "The Fundamental Question", *Journal of Philosophical Research* 26 (2001), 53-87
- WORMS, F., *Bergson ou les deux sens de la vie. Étude inédite*, P.U.F., Paris, 2004
- ZIJLSTRA, O., "De wandelaar en de ober. Wittgenstein en Kierkegaard over esthetiek en ethiek/religie", *Katern* 2 (1992), pp. 47-57
- "Kierkegaard and Wittgenstein on Word and Image, Ethics and Aesthetics", *Bijdragen* 62 (2001), pp. 414-433
- *Language, Image and Silence. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, Lang, Bern, 2006

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abrahams, W. 12, 273
Addis, M. 77, 256, 262, 267
Agostinho de Hipona. 75, 77, 78, 79,
80, 261
Alber, M. 11
Alexander, A. 111, 262, 274
Algra, K. A. 192, 262, 264
Alici, I. 80, 262, 271
Ambrose, A. 17, 262
Anscombe, G. E. M. 32, 33, 34
Anzengruber, L. 132, 133, 257
Aristóteles 100, 172, 191, 192, 196, 197,
209, 210, 212, 213, 214, 216, 257
Arnswald, U. 17, 18, 77, 262, 272
Arriano, L. F. 245, 247, 257
Arrington, R. 77, 262, 267
Aubenque, P. 192, 262
Azevedo, L. L. 148, 262

Baldwin, W. 110, 257
Barrett, C. 17, 80, 262
Barth, K. 241
Baum, W. 132, 262
Bearn, G. C. F. 17, 132, 262
Bell, C. H., 12

Bell, J. H. 12, 13, 257
Bell, R. H. 76, 262
Bell, V. 12
Benvenuto, S. 18, 262
Bergson, H. 143, 258
Berlin, I. 32, 33
Bernays, J. 191, 263
Bignone, E. 191
Biletzki, A. 77, 263
Blits, J. H. 111, 263
Blumenberg, H. 109, 192, 263
Boécio, A. M. S. 111, 257, 258
Bos, A. P. 192, 263
Bossart, Y. 226, 263
Brague, R. 192, 263
Brooke, R. 11
Bywater, I. 191, 263

Cahill, K. 18, 80, 132, 263
Calderón de la Barca, P. 89,
Cámara, B. R. 226, 263, 271, 272
Campos, A. de 137, 218
Canfield, J. V. 17, 263
Carvalho, M. J. de 196, 202, 247, 263,
264

Cavalier, R. S. 17, 264
 Cavell, S. 76, 264, 268
 Chantal, J. 225, 264
 Chaucer, G. 111, 258
 Chauviré, C. 17, 264
 Chroust, A.-H. 192, 264
 Churchill, J. 131, 258
 Cícero, M. T. 111, 191, 192, 197, 212,
 213, 214, 216, 258
 Clair, A. 76, 264
 Clay, D. 192, 264
 Cockburn, D. 131, 264
 Cohen, T. 76, 264, 271
 Coleridge, S. T. 136, 193, 218, 258
 Conant, J. 18, 76, 264, 265
 Contessi, R. 18, 132, 265
 Conway, D. 77, 265, 268
 Cook, J. W. 76, 265
 Cornford, F. M. 11
 Cornford, J. 12
 Crary, A. 181, 265, 267
 Creegan, A. 76, 265

 Decauwert, G. 132, 265
 D'Hautefeuille, F. 143, 265
 De La Mare, W. 11
 Di Lascio, E. V. 11, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 159, 256, 269, 273
 Di Vona, P. 225, 265
 Diamond, C. 17, 18, 265
 Diodato, R. 225, 265
 Donatelli, P. 17, 265
 Donne, J. 110, 258

 Drury, M. O. 17, 75, 78, 79
 Durfee, H. A. 132, 265

 Edwards, J. 17, 265
 Effe, B. 192, 265
 Eichler, U. 76, 266
 Ellsiepen, C. 225, 266
 Elyot, T. 110, 258
 Empírico, S. 110, 111, 258
 Engelmann, P. 17, 29, 187, 235, 236,
 246, 247, 256
 Epicteto 245, 247, 257
 Epicuro 189

 Fahrenbach, H. 76, 266
 Ferreira, M. J. 76, 266
 Fichte, J. G. 182, 247
 Fleming, R. 76, 266
 Florio, J. 110, 260
 Fontenu, F. 17, 266
 Franke, D. 11, 266
 Fremstedal, R. 77, 266
 French, P. A. 76, 266, 271
 Friedländer, D. 80, 266

 Gaiser, C. 192, 266
 Galhager, M. P. 76, 266
 Galton, F. 38, 39, 93, 94, 95, 96, 97, 99,
 101, 104, 107, 120, 129, 184, 258, 259
 Gigon, O. 192, 260
 Gillette, B. 16, 266
 Glebemoeller, J. 76, 266
 Glock, H.-J. 226, 267

Gombocz, W. 76, 267, 274
 Goodmann, R. B. 76, 267
 Gracián, B. 191, 259
 Grieco, A. 17, 267
 Grimm, J. L. K. 16, 259
 Grimm, W. K. 16, 259
 Guérout, M. 225, 267
 Guyer, P. 76, 271

 Hacker, P. M. S. 181, 226, 267
 Haden, N. R. 76, 267
 Haecker, T. 77
 Hallet, H. F. 225, 267
 Hampshire, S. 32, 33
 Hanway, A. 76, 267
 Harmon, A. 111, 267
 Harrison, J. 11
 Hebbel, C. F. 197, 198, 259
 Heidegger, M. 74, 75, 77, 132, 259
 Heinrich, R. 17, 267
 Hodges, M. 77, 267
 Hooker, E. R. 111, 267
 Horgby, I. 132, 267
 Hume, D. 193
 Hustwit, R. E. 76, 262, 268
 Hutto, D. 77, 269

 Iczkovits, Y. 18, 268
 Ionesco, E. 138, 259
 Iritano, M. 77, 268, 270
 Iven, M. 17, 268

 Jacobi, F. H. 184, 259
 Jaeger, W. 191, 268

 Janaway, C. 226, 267, 268
 Janik, A. 16, 17, 18, 77, 268
 Jaquet, C. 225, 268
 Jenkins, H. 111
 John, P. C. 131, 132, 268
 Johnson, S. 209, 259
 Johnston, P. 17, 268

 Kampits, P. 17, 268
 Kant, I. 103, 105, 106, 107, 109, 123,
 125, 147, 205, 206, 228, 248, 249, 259
 Kelly, J. 17, 268
 Kierkegaard, S. A. 18, 74, 75, 76, 77, 80,
 226, 248, 249
 Klagge, J. 10, 19, 268
 Knowles, R. 111, 268
 Koder, E. 20, 269
 Koder, J. 20, 23, 269
 Koder, R. 11, 20, 23, 269
 Koenen, M. H. 192, 262
 Krop, H. 225, 269, 273
 Küpper, H. 16, 259
 Kuypers, E. 76, 268

 Lacan, J. 17
 Laércio, D. 133, 259
 Lambert, P. 148, 269
 Lazerowitz, M. 17, 262
 Lee, D. 10, 269
 Lessing, G. E. 77
 Lévinas, E. 18
 Levy, D. 11, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
 25, 26, 159, 256, 269, 273
 Levy, E. P. 111, 269

Lichtenberg, J. C. 85, 259
 Ling, N. 110, 259
 Lippitt, J. 77, 269, 272
 Luckhardt, C. 16, 269
 Lucrécio C., T. 190, 191, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 212, 213, 214, 216, 259
 Lütterfelds, W. 18, 76, 269

 Macherey, P. 225, 269
 Mahomed, F. A. 93, 259
 Majetschak, S. 18, 269
 Malcolm, N. 131, 132, 242, 257
 Malik, H.C. 77, 269
 Marco Aurélio 247, 257
 Marini, S. 17, 76, 269
 Martins, A. M. 196, 264, 270
 Matustik, M. J. 76, 270, 272
 Mcguinness, B. 10, 11, 12, 13, 17, 22,
 24, 28, 29, 32, 33, 77, 132, 256
 Mctaggart, J. M. E. 11
 Meroi, F. 225, 270
 Micheletti, M. 77, 270
 Mignini, F. 225, 270
 Miles, T. 77, 270
 Monk, R. 12, 80, 132, 226, 270
 Montaigne, M. de 111, 193, 211, 225, 260
 Moore, G. E. 11, 29, 36, 37, 74, 75, 78,
 92, 93, 99, 256, 260
 Morscher, E. 17, 270
 Mulhall, S. 77, 132, 270
 Müller, J. 18, 270
 Murray, G. 11

 Nashe, T. 110, 260
 Nedo, M. 10, 11, 28, 270

 Niented, M. 77, 270
 Nietzsche, F. 77
 Nordmann, A. 10, 19, 268

 Ogden, C. K. 12, 29, 256, 260
 Oxaal, I. 226, 271

 Palmer, R. G. 260
 Pascal, B. 77
 Pattison, G. 77, 269, 272
 Paulo (de Tarso) 238
 Payne, M. 76, 264, 266
 Pears, D. 17, 271
 Perissinotto, L. 18, 80, 226, 271, 272
 Person, A. 18, 271
 Phillips, D. Z. 18, 76, 271
 Piazzesi, C. 77, 271
 Piccolomini, R. 80, 262, 271
 Pichler, A. 17, 36, 44, 80, 256
 Pieretti, A. 80, 262, 271
 Pihlström, S. 148, 271
 Pitágoras 96
 Plant, B. 18, 148, 271
 Platão, 167, 173, 192, 226, 247, 260
 Plotino 193, 260
 Primavera, O. 257
 Putnam, H. 76, 264, 271

 Quinn, W. S. 76, 271

 Ramsey, F. 12, 29
 Ranchetti, M. 10, 11, 270
 Rasmussen, I. L. 77, 268, 270
 Read, R. 181, 265, 267
 Redpath, T. 17, 271

Reguera, I. 17, 271
 Reis, R. 147, 260
 Renan, E. 163, 210, 260
 Rhees, R. 9, 10, 17, 22, 24, 27, 28, 32,
 33, 34, 44, 48, 50, 52, 56, 58, 59, 60,
 62, 64, 68, 70, 71, 75, 257, 272
 Rigal, E. 77, 272
 Roberts, R. C. 76, 272
 Robertson, J. M. 111, 272
 Rofena, C. 226, 272
 Rose, V. 191, 192
 Rosenberg, M. 111, 272
 Ross, W. D. 191, 192
 Rossbach, O. 260
 Rouse, W. H. D. 79
 Rubin, E. 92, 187
 Rudd, A. 77, 272
 Russell, B. 11, 29, 256
 Ryle, G. 32, 33

 Sanfélix, V. 18, 271
 Schlick, M. 5, 10, 32, 33, 70, 71, 131,
 Schneiders, W. 225, 272
 Schönbaumsfeld, G. 77, 272
 Schopenhauer, A. 91, 119, 225, 226,
 252, 260
 Schrijvers, P. H. 192, 262
 Schroeder, S. 226, 272
 Schuhl, P.-M. 192, 272
 Seekircher, M. 11, , 22, 256
 Séneca, L. A. 111, 193, 260,
 Sgarbi, M. 225, 273
 Shakespeare, W. 46, 47, 110, 111, 232,
 261
 Sócrates 17
 Shields, P. R. 132, 148, 273
 Sidney, P. 110, 261
 Somavilla, I. 11, 18, 20, 23, 28, 256,
 269, 273
 Soulez, A. 116, 273
 Spenser, E. 110, 261
 Spinoza, B. 225, 226, 261
 Stansky, P. 12, 273
 Steel, C. 257
 Steenbakkens, P. 225, 269, 273
 Stewart, J. 77, 273
 Stokhof, M. J. B. 17, 273
 Stonborough, M. 22, 23
 Strachey, L. 11
 Strazinger, R. 17, 270

 Tan, T. 132, 273
 Tessin, T. 76, 273
 Tilghman, B. J. 17, 273
 Tilley, M. P. 110, 261
 Tomasi, G. 18, 273
 Totaro, P. 225, 273
 Toulmin, S. 17, 268
 Trohjell, K. 17
 Türck, S. 111, 273
 Turner, W. 228

 Uhland, J. L. 187, 188, 261
 Unterkircher, A. 256
 Untersteiner, M. 191

 Valéry, P. 193, 261
 Van Bunge, W. 225, 269, 273

Van den Bruwaene, M. 192,
 Van Gogh, V. 228
 Vandenaabeele, B. 226, 273
 Vasalou, S. 132, 270, 274
 Vetter, H. 17, 267
 Vines, S. 12, 261
 von Arnim, H. 133, 261
 von der Ruhr, M. 18, 76, 271, 273
 von Ficker, L. 15, 16, 18, 19, 28, 29, 256
 von Mizener, S. M. 76, 274
 von Wright, G. H. 10, 12, 19, 32, 33,
 131, 132, 242, 257
 Yalden, T. 209
 Waismann, F. 5, 9, 10, 24, 28, 32, 33,
 70, 78, 79, 80, 81, 108, 131, 178
 Warner, M. 80, 274
 Watts, W. 79, 261
 Weiberg, A. 17, 274
 Weiner, D. A. 226, 274
 Wells, H. G. 11
 WELLS, S. W. 111, 262, 274
 Westphal, M. 76, 270, 272
 Wilhelmi, J. 18, 274
 Wilson, J. D. 109
 Wilson, F. P. 109, 274
 Wimmer, R. 76, 274
 Wisnewski, J. 18, 274
 Witherall, A. 132, 274
 Wittgenstein, L. *passim*
 Woolf, V. 11
 Worms, F. 141, 274
 Zamuner, E. 11, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 25, 26, 159, 256, 269, 273
 Zijlstra, O. 18, 76, 77, 80, 226, 274

(Página deixada propositadamente em branco)



Série Documentos

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2015

