

LUDWIG WITTGENSTEIN OU A RECUSA DA COROA

« Spiele nicht mit der Tiefen des Andern! » — « Não se brinca com as profundidades de outrém! » : este interdito, que se encontra nas *Remarques Mêlées*, não deixou de me assediar desde o dia em que aceitei, a convite de Fernando Gil, pôr fim a essa espécie de comércio privado com o pensamento de Wittgenstein que me vinha permitindo, há já quatro anos, o simples trabalho de tradução. « Simples », a bem dizer, não é evidentemente nunca a tarefa do tradutor, mas pelo menos permite que essa espécie de *freier Einfall* de que procede e que incessantemente relança « na mente » do tradutor — refiro-me à livre associação dos textos de que provêm todas as *suas* questões com as questões e textos do « outro », que traduz — se conserve oculta.

Ora, poder-se-á julgar do carácter, senão arbitrário, pelo menos elástico — e, em todo o caso, arriscado — desta sobreposição deveras imaginativa de temáticas e problemáticas diferentes que podem assim ter lugar « ao abrigo » duma tradução (onde, é claro, não deve aparecer), se enumerar simplesmente aqui alguns dos textos que, para mim, a tradução de Wittgenstein não deixou de pôr em movimento à distância, como aros que se elevassem, entrelaçassem e separassem, numa dança cujo ritmo e leis de figuras ainda não estivessem dadas, promessa dum pensamento conseqüentemente ainda não separado da ilusão em que também pode cair : são, por exemplo, os dois textos de Kant do ano de 1763, um sobre a diferença da *Deutlichkeit* em matemática e em filosofia, o outro sobre as grandezas negativas, todas as passagens da *Crítica da Razão Pura* onde a diferença entre « lógica geral » e « lógica transcendental » invoca como modelo a concepção newtoniana de jogo de forças, os parágrafos da primeira *Investigação Lógica* de Husserl consagrados às « significações sem intuição » e os da terceira que inventam o conceito de « momento dependente », a distinção entre as « formas de manifestação » e as « formas » propriamente ditas em *Das Kapital* — para já não falar das sobreposições quiçá mais imediatamente compreensíveis (ou desculpáveis) do que as anteriores : as que reinscrevem Diderot e Cézanne nas entrelinhas das *Remarques sur les Couleurs** e, para terminar, as que evidentemente afastam Wittgenstein de Heidegger.

Urgia pôr fim a essa felicidade perigosa da livre associação, passar ao trabalho, isto é, à escrita efectiva e à palavra pública, onde nada do que precede pode ficar na mesma. Veja-se na realidade uma comparação de Wittgenstein como a das « nuvens » com « o que não pode ser construído ». Ela obrigava-me a procurar os meios de construir relações, para as ir substituindo uma a uma, no conhecimento dos textos e na precisão das questões, por todas essas « aproximações » ainda nebulosas.

* Trad. port. com o título *Considerações sobre as Cores* (N. da T.)

Neste caso, obstáculo para mim, que precisamente não sou capaz de « trabalhar » Wittgenstein nesse sentido. E que, conseqüentemente, corro o risco de « brincar com as profundidades » desse pensamento, por falta de tal trabalho. Situação que, só de a invocar, me causa horror, porque iria condenar o que tentava dizer a cair num regime « jornalístico » e, se há alguma coisa que compartilho com Wittgenstein (e com o Aragon do *Traité du Style*), é precisamente uma repugnância tenaz em face do jornalismo.

O que pretendo dizer é muito simplesmente isto : não compreendo praticamente nada no *Tractatus*. Ora, quando não se compreende praticamente nada no *Tractatus*, há pelo menos *uma espécie* de trabalho sobre os dois períodos posteriores (o que vai de 1929 a 1944 e o que vai de 1944 até aos dois testamentos de 1951) que também se torna impossível : refiro-me a esse trabalho (cuja questão se resume então a saber se é à única forma de leitura e de questionamento do *corpus* a merecer tal nome : *trabalho*) que consiste em situar as « novas ideias » através do contraste que formam com as « velhas ideias », precisamente as do *Tractatus*. É certo, em todo o caso, e sabemos-lo pelo texto que implicitamente acabo de citar, que era um caminho que Wittgenstein gostava que tivesse sido tomado. O único? É simultaneamente o único meio de acesso à « segunda filosofia » de forma a evitar brincar com as profundidades do outro? No momento em que vos estou a falar, isto ainda não é claro para mim — por isso evitei de algum modo até agora falar-vos. É uma questão de honestidade. É sobretudo uma questão de *Zörogen* — de sacrossanta hesitação em face da obra.

Todavia, talvez seja possível neste jogo onde de certa forma já estamos metidos — o jogo de « não brincar », o jogo do sério, ou melhor, da responsabilidade para com o pensamento alheio —, talvez seja possível, em vez de *seguir* a regra do contraste, *inventar* também aí as regras « as we go along ». Mas se tal é possível, só pode ser com a condição de se *determinar a forma da profundidade* wittgensteiniana, a partir da capacidade de compartilhar com ele, e não já a partir dele (pelo contrário, a partir de « nós próprios ») a questão da profundidade do pensamento, a questão do pensamento *como* profundidade. O que equivale a interpretar as passagens onde, nele, pensamento aparece ligado, tanto na sua mais íntima possibilidade como no seu começo efectivo, não à imagem mas à « parábola »¹ da profundidade como *altitude*.

Ora, essas passagens existem : estão todas contidas na *Conférence sur l'Éthique*² (cuja elaboração, assinale-se, remonta a 1929 — tal como a conferência não pronunciada sobre *La Forme logique* — ou seja, ao ano do « regresso à filosofia ») e nas *Leçons* de 1938 sobre estética

¹ Traduzo deste modo o termo « Gleichniss », empregado frequentemente por L. W. para caracterizar sua forma de escrever ou de pensar, com o fito de recordar a sua origem religiosa. É o que sucede quando atribui ao facto de ser um « pensador judeu » o não ter « nunca inventado um caminho de pensamento » e quando acrescenta : « O que invento são novas *Gleichnissen* » (in *Remarques Mêlées*, trad. fr. T. E. R. Mauvezin 1984, onde de resto traduzo por « comparações » por outra razão, que tem que ver com a proximidade entre a temática de origem religiosa e a da « colocação em imagens » das « regras de vida » — cf. *Op. cit.* p. 40 — que é, em si, uma temática lógica, ou que, pelo menos, irá sê-lo. É a relação religião/lógica que irá ocupar-nos incessantemente nas páginas seguintes).

² In *Leçons et Conversations*, trad. fr. de J. Fauve. Gallimard, Paris, 1971. Todas as nossas referências se irão reportar a esta edição.

e sobre a crença religiosa. Acrescentarei a estas referências o depoimento de Norman Malcolm sobre o que foi a mudança de atitude de Wittgenstein relativamente ao problema religioso « por volta dos 21 anos » (o que nos iria situar em 1910 ou 1911, ou seja, pouco tempo antes desse ano de 1913-1914 que foi, no testemunho dum breve passagem das *Remarques Mêlées*, o do nascimento do pensamento wittgensteiniano por si próprio³).

O episódio narrado a Norman Malcolm sobre o que teria alterado a atitude de Wittgenstein em face da fé religiosa é o seguinte : « Assisti em Viena à representação de uma peça bastante medíocre mas onde um personagem defendia a ideia de que, de todos os acontecimentos que podiam ter lugar no mundo, nenhum era realmente capaz de o afectar : esse homem havia superado o estádio das contingências e do acaso »⁴. Duas coisas me parecem aqui dignas de nota : a primeira é a persistência da impressão deixada no espírito de Wittgenstein por essa « ideia » apresentada por um personagem teatral por volta de 1911, impressão tão forte que não apenas voltou a surgir nele 18 anos mais tarde, ou seja, no ano em que ele próprio regressa à filosofia (pois é manifestamente esse mesmo « espanto perante a existência do mundo », que pode também ser afirmado como « sentimento de segurança » absolutamente especial, que constitui o essencial da *Conférence sur l'Éthique* de 1929), como também levou Wittgenstein a apresentar *como sua* essa « experiência » ao seu auditório — e até a insistir, noutro texto, na importância que constitui o facto de a ter assim apresentado « na primeira pessoa »⁵. A segunda característica desta questão-origem a merecer atenção é o facto de ser óbvio que ela não nos remete apenas para o segundo arranque do pensamento wittgensteiniano, o de 1929, mas igualmente para o primeiro, para esse « nascimento para si » do pensamento na sua novidade por volta de 1913-1914, de que havia de sair o *Tractatus*. A aproximação fê-la, como é sabido, não apenas Norman Malcolm, que cita *Tractatus* 6.44 : « O que é místico não é *como* é o mundo mas o facto que ele seja », mas também Rush Rhees, no início das suas considerações sobre a evolução do ponto de vista de Wittgenstein a respeito da ética⁶, ao comentar *Tractatus* 6.42 : « Não pode haver proposições éticas ». Mas o texto literalmente mais assombroso, porque não hesita em considerar o que não está escrito no *Tractatus* como constituindo a sua « parte » verdadeiramente « importante » (a que responde à *intenção* da obra e fornece a sua *chave*), é certamente a carta a Ludwig Ficker : « A intenção do livro é ética. Tentei inserir no prefácio uma frase que presentemente lá não figura, mas que lhe vou transcrever aqui, porque ela talvez lhe dê a chave da obra. O que pretendia escrever era isto : a minha obra compreende duas partes : a que é apresentada, e tudo aquilo que não escrevi. *E é precisamente a segunda que é mais importante*. De algum modo, o meu livro traça os limites da ética a partir de dentro, e estou convencido de que é a única forma

³ « Ce qui m'est arrivé cette année-là (...) me fait l'impression d'une naissance, celle des chemins de pensée nouveaux (mais peut-être est-ce que je me trompe) ». *Op. cit.*, p. 30.

⁴ Norman Malcolm : *Ludwig Wittgenstein*, in *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Gallimard, Paris, 1965, p. 391.

⁵ Trata-se de uma conversa com Schlick e Waismann. com data de 17 de Dezembro de 1930 (in *Leçons et Conversations*, p. 158).

⁶ In *Leçons et Conversations*, pp. 159-161.

rigorosa de os traçar. »

Essas indicações são com certeza suficientes para autorizar pelo menos uma tentativa de determinação da « profundidade » desse pensamento. E, porque se trata de uma *determinação* (e não de uma « admiração » piedosa e puramente exclamativa por aquilo a que por vezes se chama sem pejo « a natureza desse espírito », quando não « a força dessa personalidade » — cantilena demasiadas vezes retomada a propósito de Wittgenstein e que, sem dúvida nenhuma, lhe teria sido insuportável), é provável que também ela mereça ser concebida como *trabalho*. Indicarei já de seguida, uma vez que dispomos de pouco tempo, quais as etapas que iremos percorrer na determinação do pensamento como profundidade.

1. — O ponto de partida é a interpretação, por Wittgenstein, da « fé » religiosa como « espanto perante a existência do mundo », o que é importante nesta interpretação, dado que se trata claramente não de pôr de parte um sem sentido, mas, de alguma forma, do inverso : resistir a um sem sentido. Não creio, todavia, que Wittgenstein perfilhe neste caso (pelo menos no que escreve, e ao qual devemos ater-nos) qualquer crença religiosa, mas recusa manifestar-lhe qualquer « desprezo », em detrimento de um certo paradoxo e até de uma contradição intrínsecas.

A profundidade é, neste primeiro salto de um pensamento em direcção a si próprio, uma espécie de queda no vazio, mas uma queda « para cima ». Por isso, na medida em que é esse salto que abre o pensamento à profundidade, designei-o, há bocado, pelo seu nome latino : *altitudo*. Pode observar-se toda a singularidade desta « queda em altitude », desta forma de alcançar um céu apesar de tudo absolutamente mudo, que sem dúvida permite que o pensamento wittgensteiniano possa parecer manter-se « de pé », embora não esteja assente em qualquer terreno, embora esteja literalmente « suspenso de cima ». A questão importante é agora o que encerra a analogia de um pensamento nesta situação, quanto à novidade de que é capaz, como a novidade do « jogo de forças » e de possibilidade de « agir » de um homem suspenso relativamente a um homem de pé. É o que afirma uma consideração de 1937 : « Também isso (i. é., manter inabalável a Fé) só pode dar-se se, em vez de pores a tua confiança na Terra, te suspenderes, por assim dizer, do Céu. Então, *tudo* é diferente, e não é de ‘espantar’ se fores então capaz daquilo de que actualmente és incapaz. (Um homem suspenso tem obviamente o mesmo aspecto de um homem de pé, mas, nele, o jogo de forças é completamente diferente, o que lhe permite agir de uma forma em tudo diferente da daquele que está de pé.) »⁷

2. — O segundo ponto a determinar é, a ligação, para não dizer identidade, do *Thaumazein* inicial perante o fenómeno do mundo com a possibilidade, ou até a necessidade — e, em qualquer caso, a urgência — de uma redescoberta de uma reelaboração da própria lógica, cujo sítio é (e é apenas) « a linguagem ».

Mas trata-se, como é sabido, de um sítio atravessado por uma fenda — a não ser que devêssemos dizer que a sua fenda o toma, como o de Delfos, simultaneamente aberto e fechado : *é definido* por ela. Em palavras da *Leçon sur l'Éthique*, os dois bordos daquilo que *é necessário*

⁷ *Remarques Mêlées*, p. 45.

ao pensamento que se espanta com o mundo, para escapar ao puro e simples mutismo místico e ter a oportunidade de se manifestar num espaço lógico no seio da figuratividade da linguagem, que são igualmente os dois bordos cuja unidade « lhe é necessária », ou seja, lhe falta (em conformidade com o facto de, em francês, se unir no « Mesmo » o que é tão pouco idêntico que acaba por ser uma espécie de rejeição recíproca : *falloir e faillir*) — sendo portanto estes dois bordos designados, um como os dos *meios* da linguagem, o outro como a *existência* da linguagem. Esta passagem segue imediatamente a descrição do *Thauma* do mundo em termos de « milagre », onde temos primeiro que nos deter um momento, precisamente o suficiente para perceber (mediante o paralelo com uma consideração também ela extraída de um outro texto) que não vamos de forma nenhuma aproximar-nos de uma « solução » onde o mundo, por exemplo, se pusesse ele próprio a falar, ou onde inventássemos uma espécie de linguagem-do-mundo. Na realidade, o milagre vai ser introduzido pelo exemplo seguinte beatificamente proposto por Wittgenstein ao seu auditório de então, que, embora composto por « heréticos », se viu obrigado a ficar com a respiração cortada : « Imaginem o caso em que de repente uma cabeça de leão batesse no ombro de um de vós, que começasse a rugir ». Mas o outro texto, que passo a citar, é o que diz : « Ainda que um leão pudesse falar, nós não teríamos a possibilidade de o compreender. »⁸

Vejamos porém esta passagem : « E vou agora descrever a experiência que consiste em ficar espantado com a existência do mundo, dizendo : é a experiência de ver o mundo como um milagre. Sou então tentado a dizer que a forma correcta de expressar na linguagem o milagre da existência do mundo, embora não seja uma proposição *da* linguagem, é a existência da própria linguagem. » Que esta passagem da existência do mundo à existência da linguagem, dum milagre a outro, ou ao mesmo, não é a solução da encruzilhada em que nos colocou a experiência ética — uma experiência, ou seja, um facto, e contudo « fora do espaço dos factos », um valor « que não tem valor » (ou, indiferentemente, que tem um « valor absoluto »), uma alegoria (estética, ética ou religiosa) que se revela « simples simulacro », que por sua vez se torna « puro sem sentido », um sem sentido que porém há que « reter » (e, em minha opinião, a razão desta tenacidade é a esperança de que *precisamente ali*, nesse minúsculo lugar da impossibilidade mais hermenêutica, se abra um novo espaço do lógico num uso do uso da língua) —, que, por consequência, a aporia inicial se veja muito simplesmente reconduzida e confirmada, é o que, sem rodeios, afirma a continuação da mesma passagem : « Mas o que significa então o facto de nos apercebermos desse milagre em determinados momentos, e não noutros? Pois tudo o que disse ao fazer passar a expressão do miraculoso de uma expressão através dos *meios* da linguagem à expressão através da *existência* da linguagem, tudo o que fiz foi afirmar mais uma vez que não podemos expressar o que queremos expressar e que tudo o que *dizemos* do miraculoso absoluto é sem sentido. » A *recusa* das expressões ou das descrições « que têm um sentido », a sua « rejeição *ab initio* » pelo facto de serem « significantes », impressiona o leitor, no fim desse texto, em virtude de a força com que são apresentadas se assemelhar à do dever, do imperativo categórico, que, sabe-se,

⁸ *Études Préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques*, §190, T. E. R. Mauvezin 1985, p. 80.

Wittgenstein figurava como aquilo que deve levar-me antes a morrer do que a desobedecer⁹.

E, de facto, o próprio fim da *Conférence sur l'Éthique* realiza o gesto ético nesta forma absoluta que requer do sujeito ético o facto de tudo o que tem forma não ser absoluto e de o que é absoluto não ter forma : abandone-se este mundo vil. « Na realidade, tudo aquilo a que pretendia chegar por meio delas (*scilicet* : as expressões cuja « essência mesma era não terem sentido »), era ir *para além* do mundo, ou seja, para além da linguagem significante. « Também o pensamento como profundidade, no sentido de queda para o ‘cimo’ da existência do mundo e/ou da linguagem, corre pois o grave risco de sucumbir suspenso.

Talvez o *Tractatus* seja a narração dum esforço absolutamente decidido da parte de Wittgenstein não para evitar mas sim para *levar a cabo* essa morte — ou, se se preferir, a narração dum « suicídio ». Pelo menos, a ser verdade que a forma proposicional geral, expediente dum ideal de descrição integral do mundo, se situa precisamente « para além do mundo », na medida em que o substitui por uma espécie de « cristal puro » do qual foi retirada toda a determinação material da logicidade (relegada para uma espécie de « placard à balais »)¹⁰, e, em consequência, a ser também verdade que a linguagem só por meio duma suposição teórica, segundo a qual o poder-ser-uma-imagem duma proposição concorda, não se sabe como, com a independência das proposições elementares sem que alguma vez qualquer *figuratividade* da linguagem se exerça efectivamente, é em cada caso « uma imagem da realidade ». Mas, repito, do *Tractatus* quase nada compreendo e limito-me a descobrir, *por detrás* do trabalho da Elisabeth, com excitação e assombro, uma espécie de máquina da morte à Hitchcock.

O que, porém, é certo é que o laço começa a desatar-se em 1929, com *Quelques Remarques sur la Forme Logique*, num ponto bem preciso, que é a cor. Justamente a mancha de cor, ou seja, um lugar e não um ponto, e, consequentemente, onde se anuncia uma necessidade lógica material vinda do próprio mundo, de forma em tudo análoga à da definição por Kant duma « parte simples e contudo pensável do espaço » como tratando-se ainda *dum* espaço (ou *de espaço*) e não dum ponto « monadológico », significa que o « próprio » espaço, esse *universum qua universum* da Dissertação de 1770, ou seja, o espaço *enquanto mundo*, é essa abertura.

E há indubitavelmente também um paralelismo a efectuar entre, por um lado, a forma como em Kant, por exemplo na prova da antítese da segunda antinomia, essa precedência do espaço em toda a parte do ente espacial surge como um dos meios de separar a lógica transcendental da lógica geral, pelo facto de implicar que « nada pode alguma vez, a título de objecto absolutamente simples, ser dado em qualquer experiência possível »¹¹, e, por outro lado, o papel

⁹ Cf. Norman Malcolm : *Ludwig Wittgenstein*, tradução francesa em apêndice a *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Gallimard, Paris 1965, p. 392 : « J'ai entendu Wittgenstein déclarer que la seule façon de donner un sens à la notion d'immoralité c'était de la rattacher au sentiment d'un devoir dont la mort même ne saurait rompre les obligations. »

¹⁰ Cf. *Remarques Mêlées*, trad. cit. p. 19: « Quand je 'have done with the world', alors j'ai créé une masse amorphe (transparente), et le monde avec toute sa complexité est resté de côté, comme un cabinet de débarras sans intérêt. »

¹¹ *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. de Tremesaygues e Pacaud, p. 345. Deve notar-se que, embora se trate da prova de uma *antítese* racional pura e não da sua solução crítica, Kant toma claramente o partido do discurso antimonadologista, como logo confirma a observação que segue imediatamente a prova.

desempenhado pela questão da cor em Wittgenstein, primeiro no abandono puro e simples da *Abbildung* preparado pelo desmoronar do atomismo lógico, depois (ou seja, a partir do ressurgir das análises relativas ao espaço visual em 1944 até aos *Bemerkungem über die Farben* de 1951) na elaboração de diversas estratégias, a usar alternadamente ou concorrentemente, com o fim de determinar o *Kampfplatz* da « luta com a linguagem » — uma vez que nesse género de luta que é o combate pela logicidade, determinar o *Kampfplatz* é vencer a guerra.

No meio disto tudo, em que é que se transformou a nossa questão da profundidade? Responder a esta questão é, dissemo-lo, tentar *determinar a forma da profundidade* do pensamento-Wittgenstein. Tal significa agora, creio, tentar determinar as diversas formas como Wittgenstein, que havíamos, há bocado, deixado « suspenso do cimo » no duplo e único milagre da existência do mundo e/ou da linguagem, e em risco sério de sucumbir por falta de saber como reunir esse bordo da *existência* ao dos *meios* da linguagem dum modo que não seja pura e simplesmente « non-sensical », parece ir chegando, não a suprimir, contornar ou ultrapassar o « sem sentido », mas, por assim dizer, a ordená-lo, e até a habitá-lo, ao ponto de fazer dele o instrumento duma espécie da mutação total da própria logicidade. A bem dizer, isso supõe que algo mudou na situação inicial, ou seja, na contradição pura e simples que, até 29, definia o sem sentido inerente às proposições estéticas, éticas e religiosas, e o tornava mortal.

Na sequência da nossa metáfora da profundidade como *altitude*, é possível descrever essa mudança dizendo o que o lógico (ver-se-á dentro em breve porque passo a dizer *o* lógico e já não a lógica), começa ele próprio, a partir da questão da cor, das que o conjunto das análises do « campo visual » coloca e, finalmente, das « vivências de aspectos », a juntar-se *em cima*, isto é, « fora do espaço dos factos », o estético e o ético *tomando por assim dizer o lugar do « religioso »*.

Para que possamos compreender o que está em causa, não sem correr riscos interpretativos, de que mais uma vez creio ter ponderado o lado aventureiro, servir-me-ei duma comparação com a situação da filosofia antiga, tal como é, por exemplo, claramente delimitada por Aristóteles. O que impressiona qualquer leitor moderno nessa delimitação antiga das « partes » da filosofia é o facto de ela apenas conhecer três instâncias do discurso que a si próprio se define como « filosófico »: a instância da *physis* (onde a filosofia se torna « física »), a instância da *polis* (onde a filosofia se torna « ética »), e a instância dos *logos*, ou seja, dos discursos da argumentação (onde a filosofia adquire a sua terceira forma enquanto « lógica »). Sabe-se também que Aristóteles, ao interrogar-se sobre o que, nessa diversidade tripartida, e quiçá duma forma mais inicial que ela, permitia que em cada uma se tratasse, *antes de mais*, de « filosofia », — procurando portanto o que era (ou qual era) *prôtê philosophia*, primeiramente filosofia (ou « filosofia primeira »), apenas encontra nesse espaço vazio, depois de ter recusado preenchê-lo com a matemática ou com a pseudo-ciência platónica das Ideias, a « teologia » (ou, se se tiver em conta a assimilação pelo Livro K do « ser enquanto ser » ao « ser separado », qual estranha sobreposição da teologia e da « ciência do ser enquanto ser »). Mas sabe-se igualmente que na realidade não foi a teologia, nem uma inalcançável *ciência* do ser em geral, mas sim o conjunto

dos textos inclassificáveis que a posteridade classificou como « depois dos dá física » — ou seja, os textos « metafísicos » — que de facto ocuparam essa espécie de lugar que não é uma instância, essa espécie de aquém de todos os domínios onde a filosofia é exercida como « teoria », essa margem que não é « conhecimento », mas sim um estranho exercício pelo qual a filosofia se socorre daquilo que primariamente a constitui, ou, por outras palavras, onde ela « se preocupa consigo própria ». E se perguntarmos o que é que está em causa nesses textos, que não são *todos* os textos desse livro a que agora chamamos a « Metafísica », nem *apenas* alguns textos desse livro, mas que incluem também certas passagens daquilo a que chamamos a « Física » e os que, nos « Tópicos », confiam à interrogação sobre o « verosímil » (e não o « verdadeiro », assinalasse, uma vez que não há aí objecto, nem portanto conhecimento ou teoria, mas, por assim dizer, simples questionamento) nada mais nada menos do que o *exetasis tôn archôn*, o exame dos princípios — se, pois, procuramos o que está em causa em todos esses textos « metafísicos », aos quais seria ainda necessário acrescentar uma ou outra passagem do *Peri hermeneias* ou da *Ética a Nicómaco*, o que encontramos, senão que está em causa é que *determinar por assim dizer a partir de dentro o que « é », uma vez que a sua medida é o que pode « ser dito? »* Dito doutra forma, está em causa uma « lógica », já não enquanto arte dos discursos ou dos argumentos, que tem tanta necessidade duma « terapia » como as duas outras partes da filosofia, como prova o penoso tratamento administrado por Aristóteles, com admirável equidade na severidade, tanto a Platão como aos sofistas, mas enquanto interrogação sobre o uso possível (ou não) dos usos reais (ou ficticiamente reais) da linguagem, uma pergunta portanto sobre o uso do uso da linguagem, onde está em causa o sentido de « ser ». Em síntese, uma onto-lógica, uma onto (traço de união) lógica.

Mesmo munido dum traço de união, receio bastante que o termo ontológica tenha feito ranger alguns dentes, e de certeza nada iria mudar se afirmasse que o meu objectivo não é de maneira nenhuma irritar quem quer que seja. Abstenho-me portanto, e continuo. « Continuo » quer dizer : continuo a tentar reunir os textos a partir da hipótese de leitura que neste caso é a minha, e segundo a qual o trabalho lógico consiste, a partir de 1929, em *ordenar o impossível de viver* (em viver no « non-sensical »), e segundo a qual, por consequência, essa tarefa « sucede » por assim dizer à sublimidade do motivo religioso.

É uma questão — em certo sentido, completamente idiota — que quase não é formulada. e que, em todo o caso, não é geralmente instruída quando se menciona o facto bem conhecido chamado « regresso à filosofia » de Ludwig Wittgenstein em 1929, após dez ou doze anos de interrupção. E é o de saber *que esperança* se lhe deparou (pelo menos parcialmente) de tornar novamente tratável aquilo que o tratamento do *Tractatus* havia tornado, e segundo parece, definitivamente, intratável, ou seja, a tarefa de expressar (portanto com os *meios* da linguagem, pela escrita) o « milagre » da existência da linguagem.

Creio que se impõem aqui duas observações. A primeira é que há um distanciamento manifesto entre o próprio tema da *Conférence sur l'Éthique* e a sua conclusão. O tema é a existência do mundo. A « experiência ética » (por assim dizer) que Wittgenstein recordou desse personagem teatral de que falávamos, mas também da leitura de Tolstoi, encontra-se duplamente

expressa — ora como « thauma », ora como « milagre » — no decurso da lição, e em ambas as vezes como experiência de espanto com a existência do mundo (e/ou da linguagem). Ora, na conclusão da Conferência, o perpétuo « sem sentido » que as proposições éticas formam (e sobre o qual, lembro, se trata de resistir) já não se reporta à *existência* do mundo, mas subitamente, e sem qualquer explicação, a um *para além* do mundo. Cito : « Vejo agora que se essas expressões não tinham sentido, não era porque as expressões que encontrara não estivessem correctas, mas porque a sua própria essência era não terem sentido. [Até aí tudo bem : a conclusão diz aqui o mesmo que a temática de toda a lição — mas vejamos o que se segue, onde bruscamente é invocada uma misteriosa « vontade » de L. W. em toda esta questão, vontade essa, sem dúvida, « schopenhaueriana » :] na verdade tudo o que com ela *pretendia* era ir *além* do mundo [e acrescenta :] ou seja, além da linguagem significante »¹².

Deste modo ter-nos-íamos enganado ao longo de toda a Conferência : não se tratava de ter que suportar a *existência* do mundo (no sentido da impossibilidade de a dizer), mas de realizar uma « vontade » que visa o *além* do mundo e da linguagem. Há aí um distanciamento, ou, para o exprimir como Wittgenstein explica que se exprime o juízo estético, há « algo que não está bem ».

De forma idêntica, se do mundo passamos à linguagem (uma vez que é uma única e mesma questão), o que estava em causa na Conferência — e desta vez até na sua própria conclusão — era « deparar com os limites da linguagem » ou então « as paredes da nossa gaiola », e, evidentemente, fazê-lo « sem esperança »¹³. Mas encontramos nas minutas duma conversa com Schlick e Waismann (que assume aqui, como sempre, o papel de arquivo onde são consignadas as minutas), conversa que data de 17 de Dezembro de 1930, ou seja, do mesmo período que a *Conférence sur l'Éthique*, uma réplica onde L. W. toma exactamente a direcção oposta à desta parábola da gaiola : « Deparar com os limites da linguagem? *A linguagem não é uma gaiola*¹⁴ ». Do ponto de vista da leitura que aqui arrisco, é importante que o abandono da imagem do encerramento na linguagem seja formulado num parágrafo consagrado à relação da palavra com a religião, tal como essencial que a viragem operada por Wittgenstein (ao girar em torno dum simples « ou antes ») no seu juízo sobre o carácter, essencial ou não, dessa relação ausente na oposição entre a « doutrina » (ou « teoria ») e a « acção » religiosa. Passamos a citar :

« *Religião*. Será a palavra essencial para a religião? Posso muito bem imaginar uma religião sem doutrina, e onde portanto não se fala. É manifesto que, na sua essência, a religião não pode estar cingida ao facto de nela se falar, ou antes : se tem lugar a palavra, isso é um elemento constitutivo da acção religiosa, não é teoria. Assim, é indiferente que as palavras sejam verdadeiras, falsas ou não façam sentido. » .

E façamos a transposição : a palavra (a utilização dos meios da linguagem) será essencial à

¹² *Op. cit.*, trad. cit., p. 154.

¹³ *Ibidem*, p. 155.

¹⁴ F. Waismann, *Notes sur des conversations avec Wittgenstein*, in : *Leçons et Conversations*, ed. cit., 1.158.

lógica? É evidente que não, se na sua essência, como acontece no *Tractatus*, a lógica for uma doutrina ou uma teoria. Neste caso, pouca importância tem o que, na sua essência, é « místico » (isto é, *o facto* da linguagem, na sua existência, ser uma imagem do facto da existência do mundo — reflectindo-se esses dois « factos » um no outro para lá do horizonte dos factos) não poder ser dito em qualquer *proposição*, salvo sob pena de se colocar num sem sentido, indiferente à diferença entre verdadeiro e falso. *Ou antes* : sim, há um falar lógico, uma palavra essencial à logicidade, mas precisamente porque a lógica, sendo como é um elemento constitutivo do pensamento como *acção* (« Am Anfang war die Tat »), não é doutrina ou teoria. E, neste caso, a indiferença para com o verdadeiro e o falso *na proposição* é uma instalação no que, da linguagem, sempre ultrapassa a redução ao enunciado proposicional e naturalmente se move no próprio âmbito do antigo encerramento e do antigo milagre. O uso da língua é doravante o espaço aberto da luta *contra* a língua, onde o agir lógico, em vez de fazer frente aos limites, suporta um limite — precisamente aquele que resolve todo o real no possível. Deste modo, a palavra, em vez de rodopiar na sua gaiola, *circula* de outra maneira — ainda portanto num círculo, como sugere a palavra, mas agora como perfeição do movimento (consequentemente, um conceito grego do círculo) que leva a língua a soar contra o seu possível. « Soar » não é dizer, se dizer significa de alguma forma « deixar ver » ou « mostrar » no sentido do francês *designer* e do inglês *to point to*. Soar, portanto, não é « fazer sentido » se o sentido é ter um objecto. Em consequência, nada é negado, quando o que está em causa é a logicidade, o carácter « não sensato » que caracteriza a palavra religiosa. Mas tudo se transforma a partir do momento em que, sobre o modelo duma palavra religiosa que a acção arranca à doutrina, a palavra lógica é concebida como arte de pôr em ressonância essa espécie de corda suplementar que certos pianos comportam¹⁵ e que não é atingida pelo martelo proposicional, mas que este, contudo, e sob a condição dum determinado « tocar » próprio dos grandes intérpretes, *sensibiliza* de forma « justa » (duma das *múltiplas* formas justas possíveis). Vê-se assim porque é que os « problemas conceptuais » estão cada vez mais em conexão ou em paralelo com os problemas estéticos, no último Wittgenstein. Mas é assinalável que o modo como se expressa a estética seja co-presente desde 1929¹⁶ às reflexões sobre o modo como se expressam a ética e a religião.

Mas isto ainda não é tudo. A conversa, há bocado referida, não se afasta apenas da « teoria » (ou « doutrina ») enquanto abismo místico (ou profundidade para cima). Afasta-se também, e no mesmo movimento, da teoria enquanto encadeamento de proposições científicas. Ao mesmo tempo que abandona o mutismo do sem sentido sublime, ela abandona portanto também o encadeamento logorreico das proposições científicas. Digo « logorreia » porque o uso científico da linguagem é de tal ordem que nele o *lógos* literalmente se esvai : retira-se e perde-

¹⁵ Os pianos Blüthner, fabricados em Leipzig nos anos 1900.

¹⁶ Não obstante as *Leçons sur l'Esthétique* serem de 1938, a *Conférence sur l'Ethique* abordava já questão do « bem » alargando-o ao domínio estético : « Je vais maintenant utiliser ce terme (*scilicet* : “bien”) dans un sens un peu plus large, en fait dans un sens qui inclut ce qui est, je crois, la partie essentielle de l'esthétique. » (trad. cit., p. 143).

se. Isto pode surpreender — não pode mesmo deixar de surpreender e de chocar — uma vez que uma linguagem só é científica se quiser *conservar* o sentido, *fixando-o* na univocidade por processos metodológicos, que fazem dela um *constructum* formal repetível (e, portanto, essencialmente apresentável). Não é este o local apropriado para mostrar o que une este possível ob-jectivo, onde o sentido mono-lógico é inteiramente decidido tendo em vista a possibilidade de separar o verdadeiro do falso na proposição, ao seu aparente contrário religioso, que é mutismo ou então palavra essencialmente não « sensata ». Contentamo-nos com assinalar que nos mesmos textos onde elabora uma outra logicidade para uma outra não « sensicalité » (perdoar-me-ão este barbarismo), Wittgenstein abandona *ao mesmo tempo* religião e ciência.

A bem dizer, nesses diálogos decisivos que foram trocados num certo 17 de Dezembro de 1930, são tanto a ética como a religião (mas alguma vez elas foram claramente diferentes para Wittgenstein?) que constituem o lugar da recusa reiterada da « teoria »¹⁷. O que porém nos interessa é assinalar que já não são apenas os limites da linguagem com os quais deparamos, mas os das « explicação », ou seja, do uso teorético da linguagem. Isto confirma a conclusão da Conferência, a ser verdade que « teoria » nas *Conversations* remete para aquilo a que se chama « saber » ou « ciência » na Conferência, como por exemplo nesta passagem : « ...a ética não pode ser uma ciência. O que ela diz em sentido nenhum acrescenta algo ao nosso saber. »¹⁸

É-me impossível aqui, a propósito da esperança renovada que permite o aparecimento em 1929-1930 da oposição entre teoria e religião (ou teoria e ética), não fazer referência à oposição final que Wittgenstein não deixará de cavar entre teoria e lógica. Para além da passagem já citada que visava *Farbenlehre* de Goethe, seria necessário referir aqui todas as passagens das *Remarques Mêlées* — em especial as que dizem respeito ao projecto dum prefácio às *Remarques Philosophiques* — onde a cientificidade moderna, concebida como construção progressiva dum edifício explicativo, teria, segundo Wittgenstein, *contaminado* por assim dizer o rio ocidental até mesmo no que constitui o seu leito — isto é, a logicidade — ao procurar estabelecer a própria lógica como uma ciência¹⁹. Em todas estas passagens a cientificidade moderna é abandonada por Wittgenstein em favor dum trabalho « lógico » em sentido totalmente novo — a não ser que, como pretendi sugerir ao invocar Aristóteles, não seja esse o seu sentido mais imemorial —, onde o que está em causa é a *pura elucidação*, entendendo por isso a busca duma claridade que não serve um saber, e que primariamente não *seja* um deles.

¹⁷ Por exemplo « Quoi que l'on puisse me dire (à propos de ce qu'est la valeur), je l'écarterais, et cela non parce que l'explication est fautive, mais parce que c'est une *explication*. Quoi que l'on me dise qui soit *Théorie*, je dirais : non, non, cela ne m'intéresse pas. » (*Leçons et Conversations*, p. 157). E na página seguinte : « Pour moi, la *Théorie* n'a pas de valeur. Une *théorie* ne me donne rien. »

¹⁸ Trad. cit., p. 155.

¹⁹ « Que je sois compris ou apprécié du savant occidental typique, cela m'est indifférent, car il ne comprend pas l'esprit dans lequel j'écris. Notre civilisation est caractérisée par le mot 'progrès'. Qu'elle progresse n'est pas simplement l'une de ses propriétés : le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait encore que servir une telle fin, au lieu d'être à soi-même la fin. Pour moi au contraire, la clarté, la transparence est à elle-même sa propre fin. » *Remarques Mêlées*, p. 16 (a passagem é de 1930).

Em resumo, creio pois que reside no *record* waismanniano das conversas de 1930 com Schlick a primeiríssima esperança de abrir a prisão mortal na « gaiola » da linguagem que apenas através da morte, do derradeiro salto para cima, do *salto mortale* no *além* do mundo e da linguagem, permitia ao dever ético (e/ou lógico) realizar-se. Chamo a atenção para o facto de, numa das passagens que lemos, a certeza trágica segundo a qual « o que é ético não pode ser ensinado » ser imediatamente seguida por uma reserva introduzida por um « se » : *Se* só posso explicar a outrém a essência do que é ético servindo-me do expediente de uma teoria, o que é ético seria totalmente destituído de valor. » *Se* não posso... ou poderei? Haverá ao menos a esperança de poder? Ora, na sequência do texto, aparece mais alguma coisa do que esta reserva quanto à nossa suposta prisão na gaiola da linguagem, e que mais não seria do que a da modalidade teórica ou científica da linguagem e não a de *toda e qualquer* possibilidade de dizer e escrever « o que é ético » (e/ou lógico) : aparece aí (como já vimos) a *negação* dessa prisão e da própria gaiola : « A linguagem *não* é uma gaiola ». Será então « uma cerca com um buraco » — ou, para usar uma outra comparação, será semelhante a esse compartimento fechado, mas não aferrolhado (*closed, but not locked-out*), contra o qual me debato apenas enquanto não me dou conta de que, em vez de *empurrar* a porta, é necessário *puxá-la*? Para responder a esta questão, agora de uma forma que vai um pouco mais além dos « talvez » da esperança e da dúvida e que seja capaz de alcançar a « segunda filosofia » nos seus aspectos mais característicos, é preciso continuar a seguir o mesmo fio de Ariana que nos trouxe até aqui, o que, ao fazer aparecer o « buraco » que a linguagem como constituinte da acção opera na prisão que provocava inicialmente a identificação do dizer com a teoria, liga religião e lógica. É portanto necessário estar atento ao andamento dos diferentes textos *relativos à religião*.

Porque estamos ainda muito longe de compreender como é que a *altitude* do pensamento-Wittgenstein realiza, de acordo com as nossas aventureiras previsões, uma determinação totalmente nova da « metafísica » enquanto lógica do que *pode ser* dito, ou, por outras palavras, de compreender como é que a questão do *dizível* (legitimamente), a questão do uso possível (ou não) dos usos reais e ficticiamente reais da língua, a que em suma chamo a questão do uso do uso, tem origem precisamente onde dantes estava o « religioso » ou o « místico », ou seja, justamente o antigo *indizível*. Para o compreender — se acaso não falhámos de todo a nossa leitura, se não fizemos algo mais do que « brincar com as profundidades de outrém » — é necessário ainda precisar aquilo a que do ponto de vista externo seriam as « concepções religiosas » de Wittgenstein. Será essa também a oportunidade de explicar (já não é sem tempo!) o título desta comunicação : « a recusa da coroa ».

Três pontos — ou três eixos — quanto à expressão « religiosa » do agitar da problemática e ao nascimento de uma esperança que autorize o regresso à filosofia :

— A) *A Passagem de Deus Pai a Deus Filho*.

É mais uma vez Waismann quem tem as minutas de uma conversa com Schlick, e é ele que aqui diz « eu » :

« *Eu pergunto a Wittgenstein* : terá a existência do mundo algo que ver com o ético?

Wittgenstein : os homens perceberam bem que há uma ligação, e expressaram-na assim : Deus Pai criou o mundo, o Filho de Deus (ou a palavra, que vem de Deus) é o ético. O facto de imaginarmos a divindade simultaneamente como dividida e como Una indica que há uma ligação. »²⁰

Para Wittgenstein, o ponto de partida já não será portanto Deus Pai (esse Pai que ordena deveres como o suicídio dos seus filhos), mas Deus Filho. Já não o Deus « criador » que guarda silêncio na sua glória « para além do mundo », mas o Deus-palavra. É preciso ainda explicitar essa passagem do Pai ao Filho, quanto mais não seja para complicar um pouco o trabalho dos que irão já dizer que o que acabo de afirmar parece aproximar-se muito de uma « explicação analítica » dos movimentos do pensamento de Wittgenstein cerca de 1929-1930, lembrando em contrapartida que o que Wittgenstein reprova a Freud (que, aliás, admira, sobretudo pelo seu estilo) é precisamente a sua tendência teórica (ou científica) a conceber a psicanálise como « explicação causal ». Urge pois precisar desde já que esta passagem do Pai ao Filho não é apenas uma forma de matar o pai para ficar com a mãe. O pai, como sabemos, era protestante e a mãe católica ; mas os Wittgenstein são *judeus* — e é creio, ao lugar judeu que Wittgenstein acabará por voltar, pondo definitivamente fim a toda essa questão familiar.

— B) *A Palavra do Filho (Deus como palavra e já não como silêncio), é o Evangelho.* Embora seja um facto que o que está em causa não é uma teofania pelos anjos, (*angeloi*, os anunciadores, são como recordou F. Neff ontem, os propagadores do silêncio divino), há contudo uma *Euangeleia*, um anúncio feliz, uma « boa nova », onde se propaga a palavra e não o silêncio. Ou melhor : a palavra (lógica) *em lugar* do silêncio (místico), literalmente *em seu próprio lugar*.

Mas se, do Antigo Testamento, Wittgenstein passa ao Novo, é para se deter precisamente no Evangelho : não vai até às Epístolas dos Apóstolos (ou seja, essencialmente até Paulo). O mesmo é dizer que não chega ao *catolicismo*, que é sempre constituído como mística + Paulo (João + Paulo, em suma, João-Paulo). Vejamos o texto :

« O Antigo Testamento visto como um corpo sem cabeça : o Novo Testamento é a cabeça, as Epístolas dos Apóstolos são a coroa.

Quando penso na Bíblia judaica — apenas o Antigo Testamento — apetece-me dizer : falta (ainda) a cabeça a este corpo. Esses problemas continuam sem solução, essas esperanças sem serem satisfeitas. Mas não tenho forçosamente que imaginar uma cabeça com *coroa*. »²¹

Vejamos pois a nossa coroa : ela designa o paulinismo. Todavia, só uma passagem, nas *Remarques Mêlées*, diz respeito às Epístolas de Paulo, e em si parece-me de escassa utilidade, se exceptuarmos o facto de nela Wittgenstein confessar a repugnância que lhe inspira a doutrina da predestinação. « (...) a doutrina pauliniana da predestinação é para mim — e ao meu nível — pura e simplesmente irreligiosidade, um detestável sem sentido ». ²² Contudo é importante o facto de,

²⁰ *Leçons et Conversations*, p. 158-159.

²¹ *Remarques Mêlées*, p. 46.

²² *Op. cit.*, p. 22.

mesmo ali, o sem sentido, em vez de ser considerado como redibitório para a doutrina por ele afectada, é referido simplesmente ao « nível » de compreensão de Wittgenstein, sendo a compreensão, neste caso, aquela que nos abre, relativamente ao que é menos uma doutrina do que uma « imagem », o uso que somos capazes de fazer dela, enquanto « uso para a vida ». Deste modo são estabelecidas, a propósito da predestinação, tal como depois a propósito do « Senhorio » de Cristo expresso no Juízo Final — mais uma vez a coroa e mais uma vez a recusa dela! — todo um encadeado de noções que permite remeter o sem sentido para uma aparência : a da proposição, na medida em que tem que ser verdadeira ou falsa (ou pelo menos provável). Esta aparência (de que é importante ser constituída precisamente pelas condições do juízo) só se impõe a um certo « nível de religiosidade » : aquele em que se apresenta como « doutrina » (e sabemos que, em Wittgenstein, isso é sinónimo de « teoria ») aquilo que é em si uma « narração », feita não de proposições mas de « imagens », cujo verdadeiro sentido e coerência dependem do uso como forma de vida. « Com esta narração, precisa o mesmo texto, o crente não mantém uma relação idêntica *nem* à que se mantém com a verdade histórica (o provável), *nem* à que se mantém com uma doutrina das ‘verdades racionais’. Isso existe. — (Temos atitudes muito diferentes relativamente às diversas espécies daquilo que se chama poesia!) ». É impossível não aproximar esse texto do seguinte : « Creio ter deixado bem clara no seu conjunto a minha posição em face da filosofia, quando afirmo : correctamente, a filosofia só devia ser escrita em poemas. »²³

Que é então o paulinismo? Historicamente pode ser visto como a perversão da atitude evangélica no poder, e é isso que sugerem as imagens da coroa e do senhorio. Deste ponto de vista, o segredo das Epístolas de Paulo deve ser procurado naquilo que una « a obediência às forças dominadoras » ao desprezo pelo mundo (« A figura deste mundo passará »). Logicamente — e uma vez que procuramos ainda a transposição do religioso no lógico — esta perversão pelo poder é vista como uma *espuma* que perturba a *limpidez* da fonte (de que é imagem a humildade evangélica). O texto seguinte é precisamente o fulcro desta dupla leitura do paulinismo : « A fonte que, nos Evangelhos, corre transparente e calma, parece, nas cartas de Paulo, *espumar*. É pelo menos o que *me* parece. Talvez seja a minha própria impureza a ver nelas algo de perturbador ; porque é que esta impureza não poderia manchar a limpidez? Mas *para mim*, é como se visse nisso a paixão humana, algo como orgulho ou cólera, que não rima com a *humildade dos Evangelhos*. É como se houvesse aqui uma insistência na sua própria pessoa, e isto *enquanto como acto religioso*, o que é totalmente estranho aos Evangelhos. »

Repitamos que, se fizemos uma incursão nas « passagens religiosas » do texto wittgensteiniano, não foi porque pensássemos que Wittgenstein tivesse sido o que se chama « um espírito religioso ». Relativamente ao que é religioso, a sua atitude ultima continua a ser a de 1929 : tirar o chapéu. Mas o que Wittgenstein pretende, com esta atitude de respeito, não é recorrer à religião, nem a uma religiosidade sem religião positiva. É *pôr o chapéu na cabeça*, ou

²³ *Remarques Mêlées*, p. 35.

seja, pensar de uma forma que só ele pode fazer.²⁴ A questão é portanto saber *de que é que* o evangelismo (a feliz palavra, a felicidade no dizer) é a imagem, ou melhor, a parábola, *na medida em que* o dizer em causa só é cristalino (se bem que não seja já o do « cristal lógico » do *Tractatus*, mas o de uma claridade que penetra — que finalmente penetra! —, a partir da existência do mundo e/ou da linguagem, nos novos *meios* de descrição) com a condição de *depor a coroa*, de recusar o « poder » paulino. Parece-me incontestável ser esta a imagem de um outro « poder », o da teoria, do conhecimento enquanto ciência, em suma, do pensamento cuja obra é um *constructum*. Abandonando-o, ou antes, recusando-o, o pensamento wittgensteiniano não se vê porém agora forçado ao mutismo místico, reconhece-se sim capaz de um dizer que desenvolve toda uma tecnicidade da luta contra — e na — linguagem.

Não devíamos pôr de lado o nosso tema religioso nem a sua transposição numa investigação dos meios da linguagem para uma nova logicidade sem ter também tratado a vertente judaica da questão. A entrada nessa problemática é constituída pela oposição entre o que é judaico e o que é trágico. « A tragédia é algo de não judeu » declaram desde 1929 as *Remarques Mêlées*²⁵ ; é o que comentam três fragmentos de 1931, de uma forma que estabelece explicitamente a ligação com a questão do mundo e da claridade lógica e que não deixa por isso de situar explicitamente o *Tractatus* num passado já volvido — ou seja, na época da *cristalização*, à qual sucede a era de uma « solução » no sentido de uma *dissolução* : a dissolução das « grandes questões » num banho de ácido lógico.²⁶ .

Faltaria ainda fazer a ligação entre este tema geral de uma metafísica « despojada da coroa » (desubstancializada, desrealizada, tanto fora como dentro — mas sobretudo dentro) e o pormenor das formas de proceder da segunda filosofia (para não as reduzir a « particularidades », já bem conhecidas, do « estilo wittgensteiniano »). Estabelecer, por consequência, a ligação com o tratamento da imagem nas diferentes épocas do *corpus*, com o papel dos gestos no símbolo, com os « exemplos » imaginários, com a aparição do aspecto, etc., etc. Mas isso seria uma leitura, senão infundável, pelo menos considerável, da qual só poderíamos, neste momento, esboçar a via de acesso.

Trad. de Natércia A. G. de Mendonça

²⁴ « Personne ne peut former une idée à ma place, de même que personne ne peut me mettre mon chapeau sur la tête » (*Remarques Mêlées*, p. 11).

²⁵ *Op. cit.*, p. 11.

²⁶ A primeira passagem é a que citamos na nota (10), e que diz respeito à substituição de uma « massa amorfa transparente » da complexidade do mundo por uma « massa amorfa transparente ». As duas outras passagens seguem-se imediatamente : « Nesse mundo (o meu) não há tragédia e, por consequência, não há todo esse infinito que produz justamente a tragédia (como seu resultado). Tudo é por assim dizer solúvel no éter do mundo; não há resistências. » e : « O conflito resolve-se um pouco como a tensão de uma energia num mecanismo que fizéssemos fundir (ou que fosse dissolvido em ácido nítrico). Numa tal ‘solução’ já não há tensões. »