OBSERVAÇÕES SOBRE "O RAMO DE OURO" DE FRAZER

Ludwig Wittgenstein

Tradução e Notas Comentadas

João José R. L. Almeida

Prefácio

O conjunto de reflexões filosóficas conhecidas como *Observações sobre "O Ramo de Ouro" de Frazer* reúne diferentes variações do pensamento de Wittgenstein em torno da obra do influente antropólogo inglês do começo do século XX, Sir James George Frazer. Wittgenstein, a exemplo do que faz a respeito de qualquer outro tema ou pensamento do qual se ocupa em seus textos, submete as considerações sobre Frazer a um grande número de diferentes pontos de vista e retira dali várias associações. Além disso, as observações sobre os temas frazerianos encontram-se nos seus manuscritos e datiloscritos misturadas no meio de muitos outros assuntos de natureza diversa, como linguagem, matemática, lógica, psicologia, literatura, música, arquitetura etc. Outro dado digno de nota, e também recorrente no estilo de pensamento e de escritura do nosso filósofo, é que encontramos reflexões escritas sobre Frazer no ano de 1931, que são em seguida reelaboradas e datiloscritas até 1933; e depois uma nova empreitada de reflexões sobre o mesmo assunto é retomada no ano de 1936, como se nada ainda houvesse sido anotado antes. Por isso, conquanto se possa separar claramente nos textos de Wittgenstein os diferentes temas entre si, como tradicionalmente tem sido feito na publicação do seu legado literário, não se pode denegar, por outro lado, que eles se atravessam continuamente em inúmeros e múltiplos pontos, e nas várias camadas das quais o seu *Nachlass* (legado literário) [1] se compõe como um todo. O que se entrega ao público, portanto, é um recorte cujo contexto e cuja elaboração devem ser considerados com cuidado, um conjunto cuja moldura e conteúdo devem ser sempre levados em conta, cuja proposição reclama incessantemente um segundo olhar para a peculiar origem literária do texto, que, em qualquer estado que o encontremos, é sempre *um trabalho inacabado*. O espírito com o que deve ser lida a presente edição, portanto, é exatamente aquele que evoca um dos seus enunciados: "Eu tenho que mergulhar repetidamente na água da dúvida" (p. 8). Um efeito que se vê enormemente facilitado pelo estilo entrecruzado e iterativo das suas observações filosóficas.

Em decorrência desse cuidado, que, na verdade, é o cuidado dialógico próprio da filosofia de Wittgenstein, resolvi tomar algumas decisões editoriais. Em primeiro lugar, possibilitar ao leitor a oportunidade de ter em mãos um texto bilíngue: os parágrafos em português são acompanhados dos seus correspondentes em alemão, para uma consulta mais rápida e eficiente daqueles leitores que conseguem, pelo menos em nível básico, ler no idioma original. Em segundo lugar, a fim de orientar uma pesquisa independente aos textos originais, indicar ao final de cada excerto as fontes de onde eles foram retirados pela anotação entre parênteses do código e da página, segundo a classificação do catálogo de von Wright[2] adotada pela edição eletrônica de Bergen. Em terceiro lugar, não omitir as hesitações de palavras, enunciados, e até de parágrafos inteiros, abundantes no original pelas simbolizações na margem, ou nas linhas do manuscrito e do texto datilografado, bem como pelos riscos, sublinhados, ou outro tipo qualquer de traço anotado no *corpus* textual. Além disso, em quarto lugar, acrescentar com notas comentadas tudo que pareça merecedor de algum esclarecimento ou de comparação com outros textos publicados ou legados pelo grande filósofo austríaco, no intuito da troca de ideias, não da resposta nem da pavimentação do pensamento de Wittgenstein com alguma interpretação unívoca do seu desenvolvimento intelectual. Trata-se de iluminar passagens difíceis, condensadas ou elípticas, indicando ora as citações de Frazer às quais Wittgenstein provavelmente se refere, ora conceitos correlacionados ao que o filósofo possivelmente está comentando, tanto anteriores quanto posteriores do seu desenvolvimento conceitual, ora as referências literárias às quais ele volta e meia recorre. Seguindo o espírito dialógico apresentado nas *Investigações Filosóficas*, esta é também uma conversa particular entre o tradutor e o leitor do texto ao redor de impressões de leitura suscitadas por um dos conjuntos de reflexões mais importantes produzidos por Wittgenstein.

Não deve ser omitido, embora já pareça claro, que o tradutor está convencido a respeito de uma concepção dialógica e polifônica da filosofia de Wittgenstein, e a defende como alternativa válida ao lado das concepções sistemática e pirrônica, as variantes interpretativas mais significativas na discussão exegética contemporânea.[3] Esta tradução é parte de uma estratégia de interpretação e defesa, ou, de maneira mais precisa, parte de uma estratégia de persuasão: fomentar a ideia de ler o *Nachlass* como uma totalidade dialógica inconclusa, na qual é possivel ver aspectos sistemáticos, pirrônicos, terapêuticos, mas nenhuma conclusão definitiva pode ser retirada. Esta ideia está presente no prefácio das *Investigações Filosóficas*, que orienta o leitor a tomar o texto mais como um álbum do que como um livro. [4] Ora, o que encontramos no *álbum*? Nós nos deparamos ali com uma grande serie de distintos temas filosóficos discutidos ao longo de 693 parágrafos, em muitos dos quais uma certa quantidade de vozes comparece defendendo ora uma, ora outra hipótese, ora a aplicação de um conceito, e alguma voz terapêutica que geralmente finaliza o debate com a proposição de um paradoxo. Há ocasiões, inclusive, nas quais

nem sequer podemos dizer qual é a voz do narrador e qual é a que está defendendo uma determinada hipótese, tamanha a mistura narrativa (veja, por exemplo, os §§ 256-258 das *Investigações Filosóficas*, nos quais uma serie de hífens entre as frases confunde imensamente a identificação das diferentes vozes). Invariavelmente esses diálogos polifônicos terminam sem conclusões. E o álbum, mencionado no prefácio, são exatamente essas series de esboços de paisagens inacabados. Tão inacabados como as próprias *Investigações Filosóficas*, que permaneceram sem publicação e como trabalho em reelaboração até o fim da vida do autor. Tão inacabado quanto o livro anterior, o TS 213, conhecido como *Big Typescript*, em que Wittgenstein, depois de havê-lo terminado após várias reelaborações manuscritas e datiloscritas, começou a anotar de novo correções e observações manuscritas em cima das páginas já supostamente finalizadas. E tão inacabado como o *Brown Book*, que, depois de haver sido explicitamente rejeitado ("Toda esta 'tentativa de revisão' da página 118 até aqui não tem valor." (MS 115, p. 292), foi incorporado tranquilamente à primeira parte das *Investigações Filosóficas*. Assim, tendo em vista a própria natureza do seu pensamento, e levando em conta o fato de que o nosso autor recomendou aos seus executores literários que publicassem todos os seus manuscritos depois de sua morte, considero que esse permanente *working in progress*, presente no manuscrito, é, em essência, o *álbum* de Wittgenstein, composto, naturalmente, de vários e diferentes estratos.

Assim, seguindo o mesmo espírito indicado pelo autor: "Se este diário algum dia puder ser interessante para alguém, então não posso publicá-lo. Não são os meus problemas estomacais que são interessantes, mas os meios – se algum – que encontrei para combatê-los" (MS 136, p. 144a), – julgo ser importante apresentar no texto as variações de palavras, mesmo aquelas que o autor parece ter aposto uma marca de rejeição, como um risco ou sinal de "S", talvez indicativo de *schlecht* "ruim" (mais explicação, adiante). Mesmo essas porções são às vezes reaproveitadas num datiloscrito, não significando necessariamente "rejeição", mas uma parte importante da visão de um dos aspectos do problema.

Com isso, aproveito o ensejo para dar os seguintes esclarecimentos editoriais: nas notas comentadas e neste prefácio estão sendo utilizadas as seguintes abreviações para os textos publicados de Wittgenstein:

NB – *Notebooks 1914-1916*. Edited by von WRIGHT, G. H. & ANSCOMBE, G. E. M. Oxford, Basil Blackwell, 1969.

TLP – *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 3ª. ed., 2001.

SLF – "Some Remarks on Logical Form". In: KLAGGE, J. & NORDMANN A. (eds.) *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1993, pp. 28-35.

BT – *The Big Typescript (TS 213)*. Edited and translated by LUCKHARDT, C. Grant & AUE, Maximilian A. E. Oxford, Blackwell, 2005.

BB – *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

IF – *Investigações Filosóficas*. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Translated by ANSCOMBE, G. E. M. London: Blackwell Publishing, 3rd. ed. , 2001.

SC – *Sobre a Certeza*. *Über Gewissheit*. Hearusgegeben von ANSCOMBE, G. E. M. und von WRIGHT, G. H. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997.

CV – *Cultura e Valor*. *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen*. Translated by Peter Winch. Revised edition by Alois Pichler. London: Blackwell: 1998.

LC – *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

MS – *Manuscrito do Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford U. Press, 2000.

TS – *Datiloscrito do Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford U. Press, 2000.

No corpo do texto, em alemão e português, são utilizadas as seguintes convenções editoriais:

[trecho]	trecho não selecionado para publicação nas primeiras edições das *Observações sobre "O Ramo de Ouro" de Frazer*.
∫	trecho do manuscrito não transcrito para o texto datilografado
ø \	trecho do manuscrito não transcrito para o texto datilografado
ø	com uma exceção (p.20), trecho do manuscrito transcrito para o texto datilografado
Sublinhado	sublinhado com uma ou mais linhas sólidas retas
Palavra	sublinhado com linha(s) ondulada(s), quebrada(s) ou pontilhada (s).
~~Riscado~~	apagado
//trecho//	trecho separado por duplas barras inclinadas
«Inserção»	trecho inserido acima ou abaixo da linha
«↓ Inserção»	marca de inserção acima da linha

<> inserção na linha
{ } inserção ao final do parágrafo
( ) trecho ou palavra colocada entre parênteses.

Algumas vezes também se utilizam os parênteses para traduzir em português termos que Wittgenstein deixou propositadamente em inglês. Nestes casos, porém, os parênteses virão somente na versão em português do texto.

O original alemão em sua versão diplomática, tal como aparece transcrito na edição de Bergen do *Nachlass*, foi tomado como base da tradução. Transcrita a partir dos MS's 110 e 143 e dos TS's 211 e 213, a versão diplomática apresenta as hesitações de Wittgenstein na escolha de palavras e excertos; portanto, variações crucialmente importantes do ponto de vista de um álbum ou de um estilo dialógico polifônico. Pretende-se resgatar, com o uso da versão diplomática, o que não está mais presente nas versões alemãs normatizadas que serviram de base às traduções mais conhecidas em outras línguas (espanhol, inglês e francês, por exemplo): a natureza da sua investigação filosófica posterior, isto é, após o TLP, e os caminhos hesitantes e opostos que percorrem o seu pensamento na discussão dos conceitos filosóficos tradicionais e dos antigos conceitos tractarianos partilhados entre diferentes vozes.

Na versão diplomática é também comum aparecerem erros de pontuação, equívocos no uso de caracteres, diferença ortográfica entre o alemão da década de 30 e o atual, além da diferença de estilo de escrita de Wittgenstein. Em todos esses casos preferi que o alemão estivesse corrigido, acatando uma sugestão do Prof. Paulo Oliveira (CEL-Unicamp), já que nesse tipo de diferenças não se expressam dúvidas conceituais nem mudanças de pensamento. São idiossincrasias sem efeito filosófico. Por outro lado, mantive, na medida do possível, as mesmas indentações e espaçamentos entre blocos textuais tanto do texto datilografado como dos manuscritos originais, por entender que eles não têm somente efeito estético, mas que esse efeito estético também indica mudança de assunto no *corpus* textual, afetando o conteúdo. Em particular, a ocasional falta de indentações nos manuscritos é suprida somente pelo espaçamento entre os blocos textuais. Pelo mesmo motivo, os começos de parágrafo em alemão e português estão sempre emparelhados, embora seja bastante difícil que os finais de parágrafo ainda o estejam, devido à diferença quantitativa entre as línguas.

É importante dizer também que mantive a mesma disposição textual feita pela primeira edição publicada, preparada por Rush Rhees. Até agora todas as traduções a têm acompanhado, já que ela se baseia preponderantemente no texto datilografado preparado pelo próprio Wittgenstein (TS 211), com a exceção das porções textuais que figuram entre colchetes, tanto em alemão quanto em português, que não foram selecionadas por Rhees nem compuseram o TS 211. Nenhum tradutor está teoricamente obrigado a acompanhar a compilação de Rhees, porém essa medida serve para que o leitor, também se quiser, possa comparar mais facilmente as diferenças de tradução entre as línguas, possa inteirar-se das discussões conceituais e de interpretação entre os vários especialistas, e beneficiar-se de uma leitura mais crítica e atenta do texto.

Para esta tradução foram cotejadas a tradução inglesa presente em *Philosophical Occasions 1912-1951*,[5] realizada por John Beversluis, a tradução espanhola realizada por Javier Sábada,[6] e ainda a tradução francesa realizada por Jean Lacoste.[7] Além disso, foram consultadas as notas críticas a edições inglesas e alemãs da obra, publicada por Andrzej Orzechowski & Alois Pichler.[8]

As citações de Frazer incluídas nas notas comentadas são transcrições traduzidas diretamente da edição inglesa resumida da obra do antropólogo,[9] a mesma que Wittgenstein recebeu das mãos de Raymond Townsend, um de seus alunos, em 1936.[10]

As considerações de Wittgenstein sobre as ideias Frazer começaram a ser redatadas depois que o filósofo em 1931 solicitou a Maurice Drury, outro de seus alunos, que lhe retirasse um exemplar de *O Ramo de Ouro* da biblioteca *Union Society*, de Cambridge. Drury tomou o primeiro volume da extensa obra, e durante algumas semanas o leu em voz alta para Wittgenstein que, a cada momento, interrompia a leitura e comentava as explicações de Frazer.[11] As reflexões dessa época foram anotadas por Wittgenstein e depois transcritas para o MS 110. Depois, algumas delas foram selecionadas e datilografadas no TS 211, em 1932; e dessa seleção, sete parágrafos ainda foram repassados ao famoso capítulo sobre "filosofia" do TS 213 (o já mencionado *Big Typescript*), em 1933. Toda a Parte I das observações de Wittgenstein sobre Frazer corresponde ao período 1931-1933. E a Parte II são anotações posteriores, encontradas por Elizabeth Anscombe após a morte do filósofo no meio de outros objetos. É por este motivo que Rhees especula que ele as escreveu “não antes de 1936, e, provavelmente, após 1948”.[12] Entretanto, Michael Nedo, no que me parece ser uma opinião mais refletida, presume, com base nas comparações biográficas e literárias que são o foco do seu texto, que a data mais provável tenha sido mesmo 1936.[13] Originalmente, a Parte II são

várias folhas soltas, a maioria de tamanho pequeno, contendo o número da página da edição resumida da obra de Frazer que está sendo comentada, que reproduzo, tal como aparece no manuscrito, no começo de cada excerto. Esses manuscritos receberam a denominação de MS 143, no catálogo de Georg Henrik von Wright.

Os excertos que se encontram entre colchetes, como disse, são adendos que não foram selecionados por Rush Rhees quando publicou esse texto pela primeira vez na revista *Synthese* em 1967 (pp. 233-253), assim como também quando lançou a edição bilíngue pelas Edições Brynmill em 1979. Wittgenstein não incorporou essas observações ao texto datilografado, e além disso havia anotado um "S" ao lado dessas frases no manuscrito, o que Rhees interpretou como sendo um sinal de s*chlecht* ("ruim").[14] É discutível a hipótese de Rhees: em primeiro lugar, por que "S" não significaria *Schlüssel* ("chave"), ou qualquer outra palavra que começasse com a mesma letra, em vez de *schlecht*? Ademais, a julgar pelos parágrafos do manuscrito 110 que foram incorporados ao texto datilografado (TS 211), que tinham ao lado um símbolo de "conjunto vazio", por que esse "S", que mais parece uma serpente do que um esse, não poderia ser o símbolo matemático de "integral"? É certo, sabemos, que há passagens nos manuscritos indicadas com um "S" que foram, apesar das evidências, incorporadas ao texto datilografado. É o caso da página 189 do MS 110, onde se lê a frase: "Um 'problema fundamental da lógica matemática' (Ramsey) é um problema de matemática como qualquer outro", que foi incorporada à p. 241 do TS 211, depois à p. 418 do TS 213, e alcançou até as IF (§ 124). E é também o caso do MS 180b, um diário composto por Wittgenstein entre 1944 e 1945, nas páginas 6 e 7, onde parece bastante evidente que o que era para ser eliminado teve um traço vertical passado no meio do parágrafo, e o que era para ser incorporado levou o "S" ao lado do parágrafo manuscrito. Levando em conta, contudo, o que Wittgenstein discutiu nas IF (§ 270) sobre o hábito de associar letras a significados,[15] é preferível não aduzir hipóteses sobre o significado do "S", apenas descrever o comportamento e incorporar os referidos parágrafos ao texto publicado como parte das variações a que os pensamentos são submetidos no *álbum*.

Já que as edições compiladas por Rhees seguem basicamente a ordenação feita pelo próprio Wittgenstein no TS 211, é razoável supor de sua parte o uso deste datiloscrito como critério para a seleção e organização das primeiras publicações do texto. No entanto, essa hipótese editorial em Rhees tampouco deve ser assumida de modo taxativo, já que essa ordem, se o critério foi mesmo o TS 211, aparece alterada em alguns pontos. Há trechos do manuscrito 110 que não estão no texto datilografado e foram inseridos por Rhees em suas edições: as páginas 253-255 do MS 110, reproduzidas aqui nas pp. 17-18.

Os comentários que Wittgenstein começou a escrever sobre Frazer em 1931 tiveram um importante precedente no ano anterior. Ao ler um trecho do livro do historiador positivista francês Ernest Renan, *História do Povo de Israel*, em que se comentava sobre superstições de povos primitivos e atuais, nosso filósofo relativizou a oposição ingênua ali entretida entre informação científica e superstição inculta. Os argumentos são do mesmo tipo dos que encontraremos nas observações sobre Frazer.[16]

As *Observações sobre O Ramo de Ouro de Frazer* revestem-se de um enorme interesse não só para o estudioso da obra e da filosofia de Wittgenstein. Para a antropologia, por exemplo, pode-se ressaltar características muito importantes (desde que se mantenha em foco a perspectiva de que um trabalho filosófico prescinde de pesquisa empírica – embora não seja independente do empírico, a relação é, precisamente, a contrária). Desse ponto de vista, vislumbra-se: (a) um certo pioneirismo; isto é, se as críticas de Wittgenstein não são exatamente inaugurais, posto que a antropologia de gabinete feita por Frazer já era alvo de uma certa zombaria nas revistas britânicas de antropologia na primeira década do século XX, a sua relevância surge quando lembramos que ainda em 1927, cinco anos depois de publicado *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski dizia que não se sentia preparado para abandonar o evolucionismo.[17] Acrescente-se a isso, (b) o fato de que o filósofo teceu suas reflexões de modo completamente independente, sem conhecer o trabalho de nenhum outro antropólogo. E, precisamente por esse motivo, é notável (c) que as suas ideias tenham ido muito mais além do que as críticas da época, funcionalistas ou não, puderam fazê-lo. Não se trata ali somente do fato de que a magia pode servir a funções internas daquelas sociedades, e de que, portanto, não se encontram justificações plausíveis para o evolucionismo, mas, antes, de propor que, mais que qualquer nova teoria, o que nosso encontro com culturas tão diferentes pode nos fazer é revelar algo a respeito do nosso próprio pensamento – o mito e a magia interessam por causa das *formas* da nossa própria linguagem, ou seja, a forma pela qual vemos as coisas. Como isto ocorre? O fato é que Wittgenstein não critica as explicações de Frazer porque elas seriam falsas ou verdadeiras, mas porque elas são *explicações*. Como tais, elas nos impedem de ver o que acontece, possivelmente, na prática daquelas comunidades e, simultaneamente, o que estamos fazendo com as nossas próprias expressões linguísticas. O que Frazer faz é nada mais do que

comprovar o que ele já sabia desde sempre: este é o caráter gramatical do seu empreendimento. Mas misturado às gramaticas de outras culturas, atribuído a elas, produz uma série de confusões conceituais. Essas confusões lhe dão uma impressão falsa de profundidade. Os problemas que encara, como comprovar que os "primitivos" teriam uma racionalidade subjacente à magia, adquirem um caráter de profundidade porque surgem de uma má interpretação das *formas da linguagem*, é nelas que eles estão arraigados e por isso aparentam ser profundos. No diálogo de Wittgenstein com a antropologia, deixa-se entrever, portanto, esta proposta: a possibilidade de modificação relativamente à nossa própria cultura. A gramática deve ser encarada como um ritual, não como uma hipótese científica nem como uma racionalidade lógica. Nós temos também os nossos próprios rituais (saudações, celebrações, venerações, votos), assim como os selvagens têm os deles. É como se o homem fosse um animal cerimonial, e ser um investigador científico ou empírico fosse apenas uma parte menor, menos significativa, em relação ao conjunto de todas as suas atividades. Este é o sentido pelo qual Wittgenstein sugere: "Poder-se-ia começar um livro de antropologia assim..." (p. 14). Mas nosso autor não está interessado em teses, senão em autoterapia conceitual. Ele não desenvolve nenhuma teoria, e nenhuma teoria filosófica será encontrada neste texto, como tampouco em toda a sua obra posterior. O que não quer dizer que ao leitor não reste a tarefa de pensar por conta própria os problemas aqui suscitados. É para isto, para liberar o pensamento de qualquer tendência dogmática, que o ritual dilógico é proposto. A grande lição é, portanto, a de que nós, civilizados, podemos ser mais selvagens do que os selvagens: "Nós, quando filosofamos, somos como homens selvagens, primitivos, que ouvem os modos de expressão dos homens civilizados, interpreta-os equivocadamente e tiram as conclusões mais estranhas dessa interpretação" (IF § 194).

Para o estudioso da obra de Wittgenstein, por outro lado, além dos aspectos culturais que moldaram a sua filosofia, o interesse pode focar-se, por exemplo, no fato de que a Parte I dessas *Observações* corresponde ao começo da fase madura do seu pensamento, antes de começar a composição do seu "livro", e pode contribuir com preciosos elementos para uma compreensão mais ampla das razões da sua mudança de perspectiva, segundo alguns, ou da manutenção do seu propósito em filosofia, segundo outros, como ficará muitas vezes indicado pelas notas comentadas. E a Parte II, que corresponde ao pensamento já amadurecido, pode nos ensinar também muitas coisas sobre continuidades e/ou descontinuidades das suas reflexões nas duas décadas seguintes.

Na Parte I, para ilustrar o contexto da mudança, as considerações sobre Frazer encontram-se originalmente, nos manuscritos, no meio de um intenso esforço para esclarecer o saldo filosófico tractariano; esclarecer, por exemplo, a natureza de expressões “metalógicas” tais como “compreender”. Como se compreende uma ordem? Pelos seus sinais escritos ou sonoros, ou por alguma correlação anterior? Em outro parágrafo da já mencionada página 189 do MS 110, lê-se explicitamente: “Assim como não há metafísica, não há metalógica. (...) A expressão ‘compreender uma proposição’ não é metalógica, mas uma expressão como qualquer outra da nossa linguagem.” Esses esforços são parte da transformação de uma concepção exclusivista da linguagem, tal como a registrada pelo *Tractatus*, para uma lógica variável e contextualizada como a que já está dada na linguagem e que por si mesma informa as linguagens artificiais. Foi justamente refletindo sobre Frazer que Wittgenstein usou um de seus mais caros conceitos filosóficos tardios, inspirado pela leitura de Goethe, como indica o texto, e reproduzido dezesseis anos depois no § 122 das *Investigações Filosóficas*, o de “apresentação panorâmica”. Nessa época Wittgenstein consolidou a visão de que a gramática é um rito que se segue instintivamente, não tendo nada a ver com explicações científicas ou racionais, e não visando a nada de especial senão a satisfação do próprio rito. A gramática, entendida como as regras já dadas na linguagem natural, já havia passado a ser, desde o começo dos anos 30, o foco do seu método filosófico: a prática de colocar sempre novos exemplos correlacionados aos conceitos em exame, aplicar analogias, encontrar correlações e alcançar o ponto de máxima extensão do sentido, tudo com o propósito de enxergar a totalidade fisionômica do caso de um modo bem diferente. Um achado muito importante para se compreender por que "*nós* trazemos as palavras de volta do seu uso metafísico para o cotidiano" (IF § 116) ou por que a "[a filosofia] ...deixa tudo como está" (IF § 124).

Na Parte II, Wittgenstein volta a Frazer cinco anos depois para refazer o mesmo caminho: observar o emprego da linguagem em vários e diferentes casos, e o consequente trabalho de dissolução de confusões filosóficas. Por exemplo, como as convicções dogmáticas de Frazer se desfazem mediante o método de proposição de hipóteses alternativas e variadas; como se descortinam, assim, as surpreendentes semelhanças e proximidades entre a magia e a ciência, ou entre o mito e a filosofia ocidental; mas também como coisas muito parecidas podem ser bem diferentes, depois de esclarecidas. Como se revelam, portanto, as ligações insuspeitas e inesperadas de conceitos aparentemente impolutos.

Espero que essa tradução alimente as discussões a respeito da obra e da filosofia de Wittgenstein, e sugira também a importância do *Nachlass.*

Os resultados desse trabalho são mais coletivos do que individuais. Foi fruto da atividade semanal de reflexão e crítica desenvolvida na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) pelo Grupo de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, coordenado pelo Professor Arley Ramos Moreno. Agradeço ao Prof. Moreno, portanto, e aos demais professores pesquisadores, Cristiane Gottschalk, Fernanda Reis, Graziela Laureano, Paulo Oliveira, e Rafael Ribeiro, a oportunidade de coligir, no diálogo coletivo, inúmeras e realmente preciosas sugestões filosóficas, linguísticas e de correção de tradução, depois que eles pacientemente se debruçaram sobre esse texto e o leram cuidadosamente. Sem isso, seria muito difícil ter conseguido dar conta da tarefa. Com isso, essa parte da pesquisa de pós-doutorado foi rapidamente concluída. Mas, evidentemente, os desacertos que porventura tenham passado são de minha exclusiva responsabilidade, assim como as hipóteses interpretativas que defendo. Espero que o leitor possa detectar falhas eventuais e sugerir-me as correções necessárias.

A Priscila Santos da Costa, e a varios outros estudantes da Unesp de Araraquara, onde trabalhava em 2007, devo grande parte do estímulo inicial.

Espero que a leitura de Wittgenstein também possa servir de estímulo ao pensamento do leitor, assim como a nós todos, de modos diferentes, nos tem servido.

João José R. L. de Almeida

BEMERKUNGEN ÜBER FRAZERS *THE GOLDEN BOUGH*

Ludwig Wittgenstein

I. Teil

[Ich glaube jetzt dass es richtig wäre ein <mein> Buch ~~über~~ mit Bemerkungen über die Metaphysik als eine Art der Magie zu beginnen.
Worin ich aber weder der Magie das Wort reden, noch mich über sie lustig machen darf.

Von der Magie müsste die Tiefe beibehalten werden. — Ja das Ausschalten ~~jeder~~ der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst.

(MS 110, p. 177)

Denn wenn ich damit anfing von der „Welt" zu reden (und nicht von diesem Baum oder Tisch) was wollte ich anderes als etwas Höheres in meine Worte bannen.]

(MS 110, p. 178)

Man muss beim Irrtum ansetzen und ihn in die Wahrheit überführen.

D.h. man muss die Quelle des Irrtums aufdecken, sonst nützt uns das Hören der Wahrheit nichts. Sie kann nicht eindringen, wenn etwas anderes ihren Platz einnimmt.

Einen von der Wahrheit zu überzeugen, genügt es nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muss den *Weg* vom Irrtum zur Wahrheit finden.

Ich muss immer wieder im Wasser des Zweifels untertauchen.

Frazers Darstellung der magischen und religiösen Anschauungen der Menschen ist unbefriedigend: sie lässt diese Anschauungen als *Irrtümer* erscheinen.

So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessiones* anruft?

OBSERVAÇÕES SOBRE *O RAMO DE OURO* DE FRAZER

Ludwig Wittgenstein

Parte I

[Creio agora que seria correto iniciar um <meu> livro ~~sobre~~ com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia. [18]

Ao fazê-lo, no entanto, eu não poderia falar a favor da magia nem fazer troça dela. [19]

A profundidade da magia teria que ser mantida. – Sim, pois a eliminação ~~de toda~~ da magia teria aqui o caráter da própria magia.[20]

(MS 110, p. 177)

Pois, se eu comecei a falar do "mundo" (e não desta árvore ou mesa), o que teria querido senão encantar com as minhas palavras algo de mais alto?][21]

(MS 110, p. 178)

Deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade.[22]

Isto é, deve-se expor a fonte do erro, senão de nada serve ouvir a verdade. Ela não pode penetrar quando outra coisa ocupa o seu lugar. [23]

Para convencer alguém da verdade, não é suficiente constatá-la, mas deve-se encontrar o *caminho* do erro para a verdade.[24]

Eu tenho que mergulhar repetidamente na água da dúvida.[25]

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.[26]

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*?

Aber — kann man sagen — wenn er nicht im Irrtum war, so war es doch der buddhistische Heilige — oder welcher immer — dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt. Aber *keiner* von ihnen war im Irrtum. Außer wo er eine Theorie aufstellte.

Schon die Idee, den Gebrauch — etwa die Tötung des Priester-königs — erklären zu wollen, scheint mir verfehlt. Alles was Frazer tut ist, sie Menschen, die so ähnlich denken wie er, plausibel zu machen. Es ist sehr merkwürdig, dass alle diese Gebräuche endlich so zusagen als Dummheiten dargestellt werden.

Nie wird es aber plausibel, dass die Menschen aus purer Dummheit //all das// tun.

Wenn er uns z.B. erklärt, der König müsse in seiner Blüte getötet werden,

(TS 211, p. 313)

weil nach den Anschauungen der Wilden sonst seine Seele nicht frisch erhalten würde, so kann man doch nur sagen: Wo jener Gebrauch und diese Anschauung zusammengehen, dort entspringt nicht der Gebrauch der Anschauung, sondern sie sind eben beide da.

Es kann schon sein, und kommt heute oft vor, dass ein Mensch einen Gebrauch aufgibt, nachdem er einen Irrtum erkannt hat, auf den sich dieser Gebrauch stützte. Aber dieser ~~Gebrauch~~ Fall besteht eben nur dort, wo es genügt den Menschen auf seinen Irrtum aufmerksam zu machen, um ihn von seiner Handlungsweise abzubringen. Aber das ist doch bei den religiösen Gebrauche eines Volkes nicht der Fall und *darum* handelt es sich eben um *keinen* Irrtum.

Frazer sagt, es sei sehr schwer, den Irrtum in der Magie zu entdecken — und darum halte sie sich so lange — weil z.B. eine Beschwörung, die Regen herbeiführen soll, früher oder später gewiss als wirksam erscheint. Aber dann ist es eben merkwürdig, dass die Menschen nicht früher darauf kommen, dass es ohnehin früher oder später regnet.

Ich glaube, dass das Unternehmen einer Erklärung schon darum verfehlt ist, weil man nur richtig zusammenstellen muss, was

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria.[27]

Já a ideia de querer explicar o costume[28] – talvez a morte do rei-sacerdote – me parece equivocada. Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele. É muito singular que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como estupidez.

Jamais seria plausível, porém, que as pessoas fizessem //tudo isso// por pura estupidez.

Quando ele nos explica, por exemplo, que o rei tinha que ser morto no seu auge,

(TS 211, p. 313)

porque caso contrário, segundo as concepções dos selvagens, a sua alma não se conservaria fresca,[29] então só se pode dizer: onde estes costumes e concepções andam juntos, então o costume não se origina da concepção, mas ambos já estão de fato ali.[30]

Pode bem ser, e ocorre muito hoje em dia, que uma pessoa abandone um costume depois que reconheceu um erro sobre o qual ele se ampara. Mas este ~~costume~~ caso só se dá onde chamar a atenção de uma pessoa sobre o seu erro for suficiente para demovê-la do seu modo de agir. Mas este não é o caso dos costumes religiosos de um povo, e, *por isso*, *não* se trata aqui de um erro.[31]

Frazer diz que é muito difícil descobrir o erro na magia – e por isso ela dura tanto – porque, por exemplo, uma conjuração para trazer chuva, deve, mais cedo ou mais tarde, certamente aparecer como eficaz.[32] Mas[33] então é muito estranho que as pessoas não notem mais cedo que, de todo modo, mais cedo ou mais tarde chove.

Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se *sabe*, e nada

man *weiß*, und nichts dazusetzen, und die Befriedigung, die durch die Erklärung angestrebt wird, ergibt sich von selbst.

Und die Erklärung ist es hier gar nicht, die befriedigt. Wenn Frazer anfängt und uns die Geschichte von dem Waldkönig von Nemi erzählt, so tut er dies in einem Ton, der zeigt, dass er fühlt und uns fühlen lassen will, dass hier etwas Merkwürdiges und Furchtbares geschieht. Die Frage aber „warum geschieht dies?" wird eigentlich dadurch beantwortet: Weil es furchtbar ist. Das heißt, dasselbe, was uns bei diesem Vorgang furchtbar, großartig, schaurig, tragisch, etc., nichts weniger als trivial und bedeutungslos vorkommt, *das* hat diesen Vorgang ins Leben gerufen.

(TS 211, p. 314)

Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben.

Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.

Jede Erklärung ist ja eine Hypothese.

Wer aber, etwa, von der Liebe beunruhigt ist, dem wird eine hypothetische Erklärung wenig helfen. — Sie wird ihn nicht beruhigen.

Das Gedränge der Gedanken, die nicht heraus können, weil sich alle vordrängen wollen und so am Ausgang verkeilen.

Wenn man mit jener Erzählung vom Priesterkönig von Nemi das Wort „die Majestät des Todes" zusammenstellt, so sieht man, dass die beiden Eins sind.

Das Leben des Priesterkönigs stellt das dar, was mit jenem Wort gemeint ist.

Wer von der Majestät des Todes ergriffen ist, kann dies durch so ein Leben zum Ausdruck bringen. — Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere.

acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação.[34]

E a explicação não é aqui de nenhum modo o que satisfaz. Quando Frazer começa a nos relatar a história do rei do bosque de Nemi, ele o faz num tom que mostra que ele sente, e nos quer fazer sentir, que aqui ocorre algo de estranho e temível. Mas a pergunta "por que isso ocorre?" só pode ser respondida na verdade por: por que isso é temível. Isto é, o mesmo que se nos apresenta nesse acontecimento como temível, grandioso, horripilante, trágico etc., não menos que trivial e insignificante, *isso* gerou esse acontecimento[35]

(TS 211, p. 314)

Aqui só se pode *descrever* e dizer: assim é a vida humana.

A explicação é, comparada com a impressão que a descrição nos causa, demasiado insegura.[36]

Toda explicação já é uma hipótese.[37]

Para quem, no entanto, porventura esteja intranqüilo com relação ao amor, uma explicação hipotética é de pouca ajuda. – Ela não vai tranqüilizá-lo.[38]

O aperto dos pensamentos que não podem vir para fora, porque todos querem empurrar-se para a frente e, assim, se trancam na saída. [39]

Se alguém coloca aquele relato do rei-sacerdote de Nemi junto com a frase "a majestade da morte", vê então que ambos são um só.[40]

A vida do rei-sacerdote apresenta aquilo que se diz com aquela frase.[41]

Quem é comovido pela majestade da morte, pode expressá-lo por meio de uma tal vida. – Isto também não é nenhuma explicação, claro, mas apenas substituir um símbolo por outro. Ou: uma cerimônia por outra.[42]

Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zu Grunde.

Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.

Man möchte sagen: Dieser und dieser Vorgang hat stattgefunden; lach', wenn Du kannst.

(TS 211, p. 315)

Die religiösen Handlungen, oder das religiöse Leben des Priesterkönigs ist von keiner andern Art, als jede echt religiöse Handlung heute, etwa ein Geständnis der Sünden. Auch dieses lässt sich „*erklären*" und lässt sich nicht erklären.

In effigie verbrennen. Das Bild der Geliebten küssen. Das basiert *natürlich nicht* auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild darstellt. Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr, es *bezweckt* gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt.

Man könnte auch den Namen der Geliebten küssen, und hier wäre die Stellvertretung durch den Namen klar.

Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in effigie.

Die Idee, dass man einen leblosen Gegenstand zu sich herwinken kann, wie man einen Menschen zu sich herwinkt. Hier ist das Prinzip das, der Personifikation.

Und immer beruht die Magie auf der Idee des Symbolismus und der Sprache.

Die Darstellung eines Wunsches ist, eo ipso, die Darstellung seiner Erfüllung.

Die Magie aber bringt einen Wunsch zur Darstellung; sie äußert einen Wunsch.

(TS 211, p. 316)

Num símbolo religioso não está posta nenhuma *opinião* como fundamento.

E só à opinião corresponde o erro.[43]

Poder-se-ia dizer: este e este acontecimento se realizaram; ri, se podes.[44]

(TS 211, p. 315)

A ação religiosa, ou a vida religiosa do rei-sacerdote não é de outro tipo que toda a ação religiosa autêntica de hoje, por exemplo de uma confissão de pecados. Também esta se pode "*explicar*" e não se pode explicar.[45]

Queimar em efígie.[46] Beijar a imagem da pessoa amada. É *claro* que isto *não* se baseia na crença em uma determinada efetividade sobre o objeto que a imagem apresenta. Isso só visa uma satisfação, e também a obtém. Ou melhor, isso *não visa* absolutamente nada; nós agimos assim mesmo e nos sentimos satisfeitos.[47]

Poder-se-ia também beijar o nome da pessoa amada, e aqui estaria clara a substituição pelo nome. [48]

O próprio selvagem, que aparenta matar seu inimigo, cuja imagem perfura, constrói realmente a sua cabana de madeira e entalha artisticamente a sua flecha, e nunca em efígie.[49]

A ideia de que se pode chamar a atenção de um objeto inanimado, como se chama a atenção de uma pessoa para si. Aqui, isso é o princípio da personificação.[50]

E a magia sempre repousa sobre a ideia do simbolismo e da linguagem.[51]

A apresentação de um desejo é, eo ipso, a apresentação da sua realização.[52]

A magia, claro, efetiva a apresentação de um desejo; ela exterioriza um desejo.[53]

(TS 211, p. 316)

Die Taufe als Waschung. — Ein Irrtum entsteht erst, wenn die Magie wissenschaftlich ausgelegt wird.

Wenn die Adoption eines Kindes so vor sich geht, dass die Mutter es durch ihre Kleider zieht, so ist es doch verrückt zu glauben, dass hier ein *Irrtum* vorliegt und sie glaubt, das Kind geboren zu haben.

Von den magischen Operationen sind die zu unterscheiden, die auf einer falschen, zu einfachen, Vorstellung der Dinge und Vorgänge beruhen. Wenn man etwa sagt, die Krankheit ziehe von einem Teil des Körpers in den andern, oder Vorkehrungen trifft, die Krankheit abzuleiten, als wäre sie eine Flüssigkeit oder ein Wärmezustand. Man macht sich dann also ein falsches, das heißt hier, unzutreffendes Bild.

Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit!

Frazer kann sich keinen Priester vorstellen, der nicht im Grunde ein englischer Parson unserer Zeit ist, mit seiner ganzen Dummheit und Flauheit.

Warum sollte dem Menschen sein Name nicht heilig sein können. Ist er doch einerseits das wichtigste Instrument, das ihm gegeben wird, anderseits wie ein Schmuckstück, das ihm bei der Geburt umgehangen wird.

Wie irreführend die Erklärungen Frazers sind, sieht man — glaube ich — daraus, dass man primitive Gebräuche sehr wohl selbst erdichten könnte und es müsste ein Zufall sein, wenn sie nicht irgendwo wirklich gefunden würden. Das heißt, das Prinzip, nach welchem diese Gebräuche geordnet sind, ist ein viel allgemeineres als Frazer es erklärt und in unserer eigenen Seele vorhanden, so dass wir uns alle Möglichkeiten selbst ausdenken könnten. — Dass etwa der König eines Stammes für niemanden sichtbar bewahrt wird, können wir uns wohl vorstellen, aber auch, dass jeder

(TS 211, p. 317)

Mann des Stammes ihn sehen soll. Das letztere wird dann gewiss nicht in irgendeiner mehr oder weniger zufälligen Weise geschehen dürfen, sondern er wird den Leuten *gezeigt* werden. Vielleicht wird

O batismo como lavagem. – Um erro se produz, antes de tudo, quando a magia é interpretada cientificamente.[54]

Se a adoção de uma criança ocorre de modo que a mãe a retira do seu vestido,[55] então é insano acreditar que existe aqui um *erro* e que ela acredita ter dado a luz à criança.

Deve-se diferenciar das operações mágicas aquelas que se baseiam numa falsa, demasiadamente simples, representação das coisas e processos. Se alguém talvez diz que a doença é tirada de uma parte do corpo para outra, ou acha dispositivos que a desviam, como se fosse um líquido ou um estado calórico. Então produz-se nesse momento, portanto, uma imagem falsa, o que quer dizer aqui desacertada.[56]

Que estreiteza da vida mental da parte de Frazer! E que impossibilidade de conceber uma outra vida diferente da inglesa do seu tempo!

Frazer não consegue pensar em nenhum sacerdote que não seja, fundamentalmente, um pároco inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade.[57]

Por que não deveria a pessoa poder ter o seu nome como sagrado? Por um lado, este é o instrumento mais importante que lhe é dado; por outro lado, é como uma jóia que lhe é pendurada quando nasce.

Quão enganosas são as explicações de Frazer, vê-se – creio eu –, em que se poderia muito bem inventar os próprios costumes primitivos, e teria que ser uma coincidência se eles não fossem realmente encontrados em algum lugar. Quer dizer, o princípio segundo o qual esses costumes são ordenados é muito mais geral do que na explicação de Frazer, e está na nossa própria mente, de modo que podemos por nós mesmos conceber todas as possibilidades.[58] – Que talvez o rei de uma tribo seja preservado da visão de todos, podemos muito bem conceber, mas também que todo

(TS 211, p. 317)

homem da tribo deva vê-lo. Este último poderia vir a ocorrer certamente não para qualquer um de modo mais ou menos casual, mas ele seria *mostrado* ao povo. Talvez não fosse permitido a ninguém tocar nele, talvez, no entanto, todos *tivessem* que tocá-lo. Pensemos que, depois da

ihn niemand berühren dürfen, vielleicht aber jeder berühren *müssen*. Denken wir daran, dass nach Schuberts Tod sein Bruder Partituren Schuberts in kleine Stücke zerschnitt und seinen Lieblingsschülern solche Stücke von einigen Takten gab. Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich.

Das Zeremonielle (heiße oder kalte) im Gegensatz zum Zufälligen (lauen) charakterisiert die Pietät.

Ja, Frazers Erklärungen wären überhaupt keine Erklärungen, wenn sie nicht letzten Endes an eine Neigung in uns selbst appellierten.

Das Essen und Trinken ist mit Gefahren verbunden, nicht nur für den Wilden, sondern auch für uns; nichts natürlicher, als dass man sich vor diesen schützen will; und nun könnten wir uns selbst solche Schutzmaßnahmen ausdenken. — Aber nach welchem Prinzip denken wir sie uns aus// nach welchem Prinzip erdichten wir sie //? Offenbar danach, dass alle Gefahren der Form nach auf einige sehr einfache reduziert werden, die dem Menschen ohne weiteres sichtbar sind. Also nach dem selben Prinzip, nach dem die ungebildeten Leute unter uns sagen, die Krankheit ziehe sich vom Kopf in die Brust etc., etc.. In diesen einfachen Bildern wird natürlich die Personifikation eine große Rolle spielen, denn, dass Menschen (also Geister) dem Menschen gefährlich werden können, ist uns // jedem // bekannt.

Dass der Schatten des Menschen, der wie ein Mensch ausschaut, oder sein Spiegelbild, dass Regen, Gewitter, die Mondphasen, der Jahreszeitwechsel, die Ähnlichkeit uns Verschiedenheit der Tiere unter einander und zum Menschen, die Erscheinungen des Todes, der Geburt und der Geschlechts-

(TS 211, p. 318)

lebens, kurz alles, was der Mensch jahraus jahrein um sich wahrnimmt, in mannigfaltigster Weise mit einander verknüpft, in seinem Denken (seiner Philosophie) und seinen Gebräuchen auftreten //eine Rolle spielen// wird, ist selbstverständlich, oder ist eben das, was wir wirklich wissen und interessant ist.

Wie hätte das Feuer oder die Ähnlichkeit des Feuers mit der Sonne verfehlen können auf den erwachenden Menschengeist einen

morte de Schubert, seu irmão cortou as suas partituras em pequenos pedaços, e deu aos seus discípulos preferidos alguns compassos desses pedaços. Este ato, como sinal de devoção, nos é compreensível *do mesmo modo* que o outro, as partituras intocadas, ninguém tendo acesso, preservadas. E se o irmão de Schubert as tivesse queimado, isso também seria compreensível como sinal de devoção.[59]

O cerimonial (quente ou frio), ao contrário do casual (morno), caracteriza a devoção.

Sim, as explicações de Frazer não seriam em absoluto nenhuma explicação se elas não apelassem em último termo para alguma inclinação em nós mesmos.[60]

O comer e o beber estão ligados ao perigo[61] não só para os selvagens, mas também para nós; nada mais natural que querer proteger-se dele; pois nós podemos conceber por nós mesmos essas medidas de segurança. – Mas segundo qual princípio nós as imaginamos// segundo qual princípio nós as inventamos //? Evidentemente de acordo com uma forma, depois que todos os perigos tiverem sido reduzidos a alguns muito simples, e que seja visível sem esforço pelas pessoas. Portanto, segundo o mesmo princípio pelo qual as pessoas incultas nos dizem que a doença passa da cabeça para o peito etc., etc. Nessas imagens simples a personificação, naturalmente, joga um grande papel, porquanto nos é // de todos // conhecido que os homens (portanto, espíritos) podem se tornar perigosos para os homens.[62]

Que a sombra de uma pessoa, que vemos como uma pessoa, ou a sua imagem no espelho, que chuva, trovoada, as fases da lua, a mudança das estações, a semelhança e a diferença dos animais entre si e com as pessoas, as manifestações da morte, o nascimento e a vida sexual,

(TS 211, p. 318)

em suma, tudo que as pessoas todos os anos percebem ao redor de si, e ligam de múltiplas maneiras entre si, é compreensível que se apresentem //joguem um papel// no seu pensamento (na sua filosofia) e nos seus costumes, ou é de fato isto o que nós realmente sabemos e é interessante.[63]

Como poderia o fogo ou a semelhança do fogo com o sol deixar de causar uma impressão no espírito desperto do homem? Mas não talvez

Eindruck zu machen. Aber nicht vielleicht „weil er sich's nicht erklären kann" (der dumme Aberglaube unserer Zeit) — denn wird es durch eine „Erklärung" weniger eindrucksvoll? —

Die Magie in "Alice in Wonderland" beim Trocknen durch Vorlesen des Trockensten was es gibt.

Bei der magischen Heilung einer Krankheit *bedeutet* man ihr, sie möge den Patienten verlassen.

Man möchte nach der Beschreibung so einer magischen Kur immer Sagen: Wenn *das* die Krankheit nicht versteht, so weiß ich nicht, *wie* man es ihr sagen soll.

Nichts ist so schwierig, als Gerechtigkeit gegen die Tatsachen.

Ich meine nicht, dass gerade das *Feuer* Jedem einen Eindruck machen muss. Das Feuer nicht mehr, wie jede andere Erscheinung, und die eine Erscheinung Dem, die andere Jenem. Denn keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen, dass ihm eine Erscheinung bedeutend wird. Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. Das ist wohl teils falsch, teils unsinnig, aber es ist auch etwas Richtiges daran.

Das heißt, man könnte ein Buch über Anthropologie so anfangen: Wenn man das Leben und Benehmen der Menschen auf der Erde betrachtet, so sieht man, dass sie außer den Handlungen, die man tierische nennen könnte, der Nahrungsaufnahme, etc., etc., etc., auch solche ausführen, die einen

(TS 211, p. 319)

ganz anderen //eigentümlichen// Charakter tragen und die man rituelle Handlungen nennen könnte.

Nun aber ist es Unsinn, so fortzufahren, dass man als das Charakteristische *dieser* Handlungen sagt, sie seien solche, die aus fehlerhaften Anschauungen über die Physik der Dinge entsprängen. (So tut es Frazer, wenn er sagt, Magie sei wesentlich falsche Physik, bzw. Falsche Medizin//Heilkunst//, Technik, etc..)

Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist, obgleich eine Meinung — ein Glaube — selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann.

"porque ele não consegue explicar" (a tola superstição do nosso tempo) – Pois isso seria menos impressionante por meio de uma "explicação"? –[64]

A magia em "Alice no País das Maravilhas" no secar pela leitura do mais seco que há.[65]

Pela cura mágica de uma doença dá-se-lhe a *entender* que deveria sair do paciente.

Na descrição de uma cura mágica, quer-se sempre dizer: se a doença não entende *isso*, então eu não sei *como* se dever dizer algo para ela.[66]

Nada é tão difícil como justiça diante dos fatos.[67]

Eu não quero dizer que o *fogo* tenha que causar diretamente alguma impressão a todos. O fogo não mais, como qualquer outro fenômeno, e um fenômeno para uma pessoa e outro para outra. Pois, nenhum fenômeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenômeno venha a ter um significado. Poder-se-ia quase dizer que "o homem é um animal cerimonial."[68] Isto é talvez em parte falso, em parte absurdo, mas aqui também há algo de correto.[69]

Isto é, poder-se-ia começar um livro sobre antropologia assim: quando se considera a vida e a conduta do homem sobre a terra, é possível ver que, além do que se pode denominar atividades animais, a alimentação etc., etc., etc., há também realizações que carregam um caráter

(TS 211, p. 319)

totalmente outro //específico// e que se poderiam denominar ações rituais.[70]

É, no entanto, absurdo que se diga, para continuar, que o característico *dessa*s ações seria que elas se originam de concepções errôneas sobre a física das coisas. (Assim faz Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou uma medicina//terapêutica//, uma técnica falsa etc.)[71]

Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito.[72]

Wenn man es für selbstverständlich hält, dass sich der Mensch an seiner Phantasie vergnügt, so bedenke man, dass diese Phantasie nicht wie ein gemaltes Bild oder ein plastisches Modell ist, sondern ein kompliziertes Gebilde aus heterogenen Bestandteilen: Wörtern und Bildern.

Man wird dann das Operieren mit Schrift- und Lautzeichen nicht mehr in Gegensatz stellen zu dem Operieren mit „Vorstellungsbildern" der Ereignisse.

Wir müssen die ganze Sprache durchpflügen.

Frazer: "... That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain; ..." Aber warum gebraucht Frazer denn das Wort "ghost"? Er versteht also sehr wohl diesen Aberglauben, da er ihn uns mit einem ihm geläufigen abergläubischen Wort erklärt. Oder vielmehr, er hätte daraus sehen können, dass auch in uns etwas für jene Handlungsweisen der Wilden spricht. — Wenn ich, der ich nicht glaube, dass es irgendwo menschlich-übermenschliche Wesen gibt, die man Götter nennen kann — wenn ich sage: „ich fürchte die Rache der Götter", so zeigt das, dass ich damit etwas meinen (kann), oder einer Empfindung Ausdruck geben kann, die nicht notwendig

(TS 211, p. 320)

mit jenem Glauben verbunden ist.

Frazer wäre im Stande zu glauben, dass ein Wilder aus Irrtum stirbt. In Volksschullesebüchern steht, dass Attila seine großen Kriegszüge unternommen hat, weil er glaubte, das Schwert des Donnergottes zu besitzen.

Frazer ist viel mehr savage, als die meisten seiner savages, denn diese werden nicht so weit vom Verständnis einer geistigen Angelegenheit entfernt sein, wie ein Engländer des 20sten Jahrhunderts. *Seine* Erklärungen der primitiven Gebräuche sind viel roher, als der Sinn dieser Gebräuche selbst.

Quando se toma como natural que o homem se diverte com sua fantasia, então se considera que esta fantasia não é como uma imagem pintada ou como um modelo plástico, mas como uma configuração complicada de componentes heterogêneos: palavras e imagens.[73]

Não mais se colocará então o operar com sinais escritos – e sonoros – como contrário ao operar com "imagens de representação" dos acontecimentos.[74]

Nós temos que arar toda a extensão da linguagem.[75]

Frazer: "... That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain; ..." ("...Que essas observâncias sejam ditadas pelo medo do fantasma do assassinado, parece certo;...")[76] Mas então por que usa Frazer a palavra "ghost" (fantasma)? Ele compreende, portanto, muito bem esta superstição, já que ele nos explica o que ela é com uma palavra supersticiosa e familiar para ele. Ou antes, ele teria que poder ver que também fala em nós algo em favor do modo de agir dos selvagens. – Quando eu, que não creio que haja em qualquer parte seres humanos sobre-humanos que possam ser chamados de deuses – quando digo: "temo a vingança dos deuses", isso mostra que eu (posso) quero dizer algo com isso, ou posso dar expressão a um sentimento, que não está necessariamente

(TS 211, p. 320)

ligado àquela crença.[77]

Frazer seria capaz de acreditar que um selvagem morre por equívoco. Nos livros de leitura da escola primária consta que Átila empreendeu sua grande expedição militar porque acreditava que possuía a espada do deus do trovão.

Frazer é muito mais *savage* (selvagem)[78] que a maioria dos seus *savages* (selvagens), pois estes não estariam tão longe da compreensão de uma questão mental remota quanto um inglês do século XX. *Suas* explicações das práticas primitivas são muito mais toscas que o próprio sentido dessas práticas.[79]

Die historische Erklärung, die Erklärung als eine Hypothese der Entwicklung ist nur *eine* Art der Zusammenfassung der Daten — ihrer Synopsis. Es ist ebenso wohl möglich, die Daten in ihrer Beziehung zu einander zu sehen und in ein allgemeines Bild zusammenfassen, ohne es in Form einer Hypothese über die zeitliche Entwicklung zu machen.

Identifizierung der eigenen Götter mit Göttern andrer Völker. Man überzeugt sich davon, dass die Namen die gleiche Bedeutung haben.

„Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz" möchte man zu der Frazerschen Tatsachensammlung sagen. Dieses Gesetz, diese Idee *kann* ich nun durch eine Entwicklungshypothese ausdrücken // darstellen// oder auch, analog dem Schema einer Pflanze, durch das Schema einer religiösen Zeremonie, oder aber durch die Gruppierung des Tatsachenmaterials allein, in einer „*übersichtlichen*" Darstellung.

(TS 211, p. 321)

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art wie

(TS 211, p. 281)

wir die Dinge sehen. (Eine Art der 'Weltanschauung' wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler)

Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verstehen // Verständnis //, welches eben darin besteht, dass wir die "Zusammenhänge sehen". Daher die Wichtigkeit des Findens von *Zwischengliedern*.

(TS 211, p. 282)

Ein hypothetisches Zwischenglied aber soll in diesem Falle nichts tun, als die Aufmerksamkeit auf die Ähnlichkeit, den Zusammenhang, der *Tatsachen* lenken. Wie wenn man eine interne

A explicação histórica, a explicação como uma hipótese da evolução, é só *uma* espécie de resumo dos dados – a sua sinopse. Assim como também é possível ver os dados na sua relação uns com os outros e resumi-los numa imagem geral, sem fazê-lo na forma de uma hipótese sobre a evolução temporal.[80]

Identificação dos próprios deuses com os deuses de outros povos. Nos convencemos de que os nomes têm o mesmo significado.[81]

"E assim o coro aponta para uma lei secreta",[82] poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta ideia, eu *posso* exprimir // apresentar// mediante uma hipótese evolutiva, ou também, em analogia com o esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, ou tão só pelo agrupamento dos materiais factuais somente, numa apresentação "*panorâmica*".[83]

(TS 211, p. 321)

O conceito de apresentação panorâmica[84] tem para nós[85] a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como

(TS 211, p. 281)

nós vemos as coisas. (Uma espécie de "visão de mundo" tal como é aparentemente típica do nosso tempo.[86] Spengler[87])

Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //,[88] que consiste precisamente em "ver as concatenações". Daí a importância do encontrar[89] os *elos intermediários*.[90]

(TS 211, p. 282)

Um elo intermediário hipotético, entretanto, nada deve fazer nesse caso senão dirigir a atenção para a semelhança, para a concatenação, entre os *fatos*. Como se uma pessoa, quisesse ilustrar //

Beziehung der Kreisform zur Ellipse dadurch illustrieren wollte // illustrierte //, dass man eine Ellipse allmählich in einen Kreis überführt; *aber nicht um zu behaupten, dass eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen.

Aber auch die Entwicklungshypothese kann ich als weiter Nichts sehen, als die «eine» Einkleidung eines formalen Zusammenhangs.

(TS 211, p. 322)

ilustrasse // uma relação interna da forma circular com a elipse, transformasse gradualmente uma elipse num círculo; *mas não para afirmar que uma certa elipse factualmente, historicamente, teria se originado de um círculo* (hipótese evolutiva), senão somente para aguçar nosso olho para uma concatenação formal.[91]

Mas eu posso ver também a hipótese evolutiva[92] como um Nada além, como[93] a «uma» vestimenta de uma concatenação formal.

(TS 211, p. 322)

Ich möchte sagen: nichts zeigt unsere Verwandtschaft mit jenen Wilden besser, als dass Frazer ein ihm und uns so geläufiges Wort wie “ghost” oder “shade” bei der Hand hat, um die Ansichten dieser Leute zu beschreiben.

(TS 211, p. 250)

Gostaria de dizer: nada mostra melhor nosso parentesco com aqueles selvagens do que Frazer ter à mão uma palavra tão familiar para ele e para nós como “ghost” (fantasma)ou “shade” (sombra), para descrever a maneira de ver daquela gente.[94]

(TS 211, p. 250)

(Das ist ja doch etwas anderes, als wenn er etwa beschriebe, die Wilden bildeten // bilden // sich ein, dass ihnen ihr Kopf herunterfällt, wenn sie einen Feind erschlagen haben. Hier hätte *unsere Beschreibung* nichts Abergläubisches oder Magisches an sich.)

(Claro que seria outra coisa se ele talvez descrevesse que os selvagens imaginavam // imaginam // que a sua cabeça cairia no chão se eles matassem um inimigo a pancadas. Aqui a *nossa descrição* não teria em si nada de supersticioso ou mágico.)[95]

Ja, diese Sonderbarkeit bezieht sich nur auf die Ausdrücke “ghost” und “shade”, und es wird viel zu wenig Aufhebens davon gemacht, dass wir das Wort „Seele”, „Geist” (“spirit”) zu unserem eigenen gebildeten Vokabular zählen. Dagegen ist eine Kleinigkeit, dass wir nicht glauben, dass unsere Seele isst und trinkt.

Na realidade, essa estranheza não se refere só às expressões “ghost” (fantasma) e “shade” (sombra), e muito pouca atenção se dá ao fato de que contabilizamos a palavra “alma”, “espírito” (“spirit”), no nosso próprio vocabulário culto. Comparado a isto, é uma ninharia o fato de que não acreditamos que nossa alma coma e beba.[96]

In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.

Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia.[97]

Austreiben des Todes oder Umbringen des Todes; aber anderseits wird er als Gerippe dargestellt, also selbst in gewissem Sinne tot. “As dead as death”. ‚Nichts ist so tot wie der Tod; nichts so schön wie die Schönheit selbst’. Das Bild, worunter man sich hier die Realität denkt ist, dass die Schönheit, der Tod, etc. die reine (konzentrierte) Substanz ist «die reinen (konzentrierten) Substanzen sind», während sie in einem schönen Gegenstand als Beimischung

Exorcismo da morte ou assassinato da morte;[98] mas, por outro lado, ela foi representada como um esqueleto, como algo morto em certo sentido. “As dead as death.” ‘Nada é tão morto como a morte; nada é tão belo quanto a própria beleza.’ A imagem sob a qual se pensa aqui a realidade é a de que a beleza, a morte etc. é a substância pura (concentrada) «são as substâncias puras (concentradas)», ao passo que ela«s» existe«m» como mistura em um objeto belo.[99] – Não reconheço

vorhanden ist «sind». — Und erkenne ich hier nicht meine eigenen Betrachtungen über ‚Gegenstand' und ‚Komplex'?

(TS 211, p. 251)

In den alten Riten haben wir den Gebrauch einer äußerst ausgebildeten Gebärdensprache.

Und wenn ich in Frazer lese, so möchte ich auf Schritt und Tritt sagen: Alle diese Prozesse, diese Wandlungen der Bedeutung, haben wir noch in unserer Wortsprache vor uns. Wenn das, was sich in der letzten Garbe verbirgt, der ‚Kornwolf' genannt wird, aber auch diese Garbe selbst, und auch der Mann der sie bindet, so erkennen wir hierin einen uns wohlbekannten sprachlichen Vorgang.

(TS 211, p. 281)

ø \ Ich könnte mir denken, dass ich die Wahl gehabt hätte, ein Wesen der Erde als die Wohnung für meine Seele zu wählen und dass mein Geist dieses unansehnliche (nicht-anziehende) Geschöpf als seinen Sitz und Aussichtspunkt gewählt hätte. Etwa, weil ihm

(MS 110 p. 253)

die Ausnahme eines schönen Sitzes zuwider wäre. Dazu müsste freilich der Geist seiner selbst sehr sicher sein.

ø\ Man könnte sagen „jeder Aussicht ist ein Reiz abzugewinnen", aber das wäre falsch. Richtig ist es, zu sagen, jede Aussicht ist bedeutsam für den der sie bedeutsam sieht (das heißt aber nicht, sie anders sieht als sie ist). Ja, in diesem Sinne, ist jede Aussicht gleich bedeutsam.

ø\ Ja, es ist wichtig, dass ich auch die Verachtung des Andern für mich «↓ mir» zu eigen machen muss, als einen wesentlichen und bedeutsamen Teil der Welt von meinem Ort gesehen.

(MS 110, p. 254)

ø\ Wenn es einem Menschen freigestellt wäre «↓ sich» in einen Baum eines Waldes geboren zu werden «gebären zu lassen»: so gäbe es Solche, die sich den schönsten oder höchsten Baum aussuchen würden, solche die sich den kleinsten wählten und solche die sich einen Durchschnitts- oder minderen Durchschnittsbaum wählen würden, und zwar meine ich nicht aus Philiströsität, sondern aus eben dem Grund, oder der Art von Grund, warum sich der Andre den höchsten gewählt hat. Dass das Gefühl welches wir für unser Leben

aqui minhas próprias observações sobre 'objeto' e 'complexo'?[100]

(TS 211, p. 251)

Nos antigos ritos temos o uso de uma linguagem de gestos extremamente cultivada.[101]

Quando leio Frazer gostaria de dizer a cada passo: todos esses processos, essas transformações do significado, nós temos ainda diante de nós na nossa linguagem verbal. Quando o que se dissimula no último feixe, no que é chamado de 'lobo do grão', mas também o próprio feixe e o homem que o ata,[102] reconhecemos aqui um processo da linguagem bem familiar.[103]

(TS 211, p. 281)

ø\ Eu poderia imaginar que teria tido a alternativa de escolher um ser da terra como moradia para a minha alma, e que meu espírito tivesse escolhido essa criatura pouco vistosa (não-atraente) como seu assento e ponto de vista. Talvez porque para ele

(MS 110 p. 253)

a escolha de um belo assento seria repugnante. Para isso, na realidade, o espírito teria que estar muito seguro de si.[104]

ø\ Poder-se-ia dizer que "toda vista tem a sua sedução", mas isso seria falso. O correto é dizer que toda a vista é significativa para aquele que a vê como significativa (o que não quer dizer que ele a veja como diferente do que é). E neste sentido, toda vista é igualmente significativa.[105]

ø\ Na verdade, é importante que eu também tenha que «↓ me» apropriar do desprezo dos outros por mim, como uma parte essencial e significativa do mundo vista do meu lugar.[106]

(MS 110, p. 254)

ø\ Se uma pessoa tivesse nascido «↓ se» «deixado nascer» livremente numa árvore de uma floresta: então haveria aqueles que selecionariam a árvore mais bela ou a mais alta, aqueles que escolheriam a mais baixa e aqueles que escolheriam uma árvore média ou menor que uma média; e entendo que eles o fariam não por filistinismo, mas pela razão, ou pelo tipo de razão, pelo qual o outro escolheu a mais alta. Que o sentimento que temos pela nossa vida seja comparável ao da pessoa que pôde escolher o seu ponto de vista no mundo, está na base, creio, do mito – ou

haben mit dem eines solchen Wesens, das sich seinen Standpunkt in der Welt wählen konnte, vergleichbar ist, liegt, glaube ich, dem Mythus — oder dem Glauben — zugrunde, wir hätten uns unsern Körper vor der Geburt gewählt.

(MS 110, p. 255)

ø\ Ich glaube, das Charakteristische des primitiven Menschen ist es, dass er nicht aus *Meinungen* handelt (dagegen Frazer). Ich lese unter vielen ähnlichen Beispielen von einem Regen-König in Afrika zu dem die Leute um Regen bitten, *wenn die Regenperiode kommt*. Aber das heißt doch, dass sie nicht eigentlich meinen, er könne Regen machen, sonst würden sie es in den trockenen Perioden des Jahres, in der das Land "a parched and arid desert" ist, machen. Denn wenn man annimmt, dass die Leute einmal aus Dummheit dieses Amt des Regenkönigs eingesetzt haben, so ist es doch gewiss klar, dass sie schon vorher die Erfahrung hatten, dass im März der Regen beginnt und sie hätten dann den Regenkönig für den übrigen Teil des Jahres funktionieren lassen. Oder auch so: Gegen morgen, wenn die Sonne aufgehen will, werden von den Menschen Riten des Tagwerdens zelebriert, aber nicht in der Nacht, sondern da brennen sie einfach Lampen.

ø [Wenn ich über etwas wütend bin, so schlage ich manchmal mit meinem Stock auf die Erde oder an einen Baum, etc. Aber ich glaube doch nicht, dass die Erde schuld ist, oder das Schlagen etwas helfen kann. „Ich lasse meinen Zorn aus". Und dieser Art sind alle Riten. Solche Handlungen kann man Instinkt

(MS 110, p. 297)

-Handlungen nennen. — Und eine historische Erklärung, etwa dass ich früher oder meine Vorfahren früher geglaubt haben, das Schlagen der Erde helfe etwas, sind Spiegelfechtereien, denn sie sind überflüssige Annahmen, die *nichts* erklären. Wichtig ist die Ähnlichkeit des Aktes mit einem Akt der Züchtigung, aber mehr als diese Ähnlichkeit ist nichts zu konstatieren.

Ist ein solches Phänomen einmal mit einem Instinkt, den ich selber besitze, in Verbindung gebracht, so ist eben dies die gewünschte «ersehnte» Erklärung; d.h. die welche das besondere puzzlement «diese besondere Schwierigkeit» löst. Und eine Betrachtung «weitere Forschung» über die Geschichte meines

da crença – de que escolhemos o nosso corpo antes do nascimento.[107]

(MS 110, p. 255)

ø\ Acredito que o característico do homem primitivo é que ele nunca age por causa de *opiniões*[108] (contra Frazer). Leio, entre muitos exemplos semelhantes, sobre um Rei da Chuva, na África, a quem o povo roga por chuva *quando chega o período das chuvas*.[109] Isso não significa, porém, que eles queiram propriamente dizer que ele possa fazer chover, se não eles o fariam no período mais seco do ano, em que a terra é "a parched and arid desert" (um queimado e árido deserto). Pois ao se admitir que o povo, certa vez, por estupidez, criou este encargo para o Rei da Chuva, nesse caso fica certamente claro que eles já tinham antes a experiência de que a chuva começa em março, e então teriam[110] posto o Rei da Chuva para funcionar na parte restante do ano. Ou então: pela manhã, quando o sol estiver por nascer, os homens celebram[111] o rito da alvorada, mas não à noite, quando simplesmente acendem as lâmpadas.[112]

ø [Quando estou furioso com algo, bato às vezes minha bengala na terra ou contra uma árvore etc. Mas não acredito que a terra seja culpada ou que a bengala possa ajudar em algo. "Descarrego minha fúria". E todos os ritos são desse tipo. Essas ações podem ser denominadas como ações

(MS 110, p. 297)

instintivas. – E uma explicação histórica do que talvez eu ou os meus antepassados acreditaram antes, de que bater na terra ajudava em algo, são fantasmagorias, são hipóteses supérfluas que *nada* explicam.[113] O importante é a semelhança do ato com o meu ato de castigar; porém, mais do que essa semelhança, nada se pode constatar. [114]

Uma vez que esse fenômeno é colocado em ligação com um instinto que eu mesmo possuo, então é precisamente esta a explicação desejada «almejada»; isto é, aquela que resolve o puzzlement (perplexidade) particular «esta dificuldade particular». E uma reflexão «pesquisa posterior» sobre a história do meu instinto move-se em outros

Instinkts bewegt sich nun auf andern Bahnen.

ø\ Kein geringer Grund d.h. überhaupt kein *Grund* kann es gewesen sein, was gewisse Menschenrassen den Eichbaum verehren ließ, sondern nur das, dass sie und die Eiche in einer Lebensgemeinschaft «Symbiose» vereinigt waren, also nicht aus Wahl sondern wie der Floh und der Hund «↓ in ihrer Entstehung vereinigt». (Entwickelten die Flöhe einen Ritus, er würde sich auf den Hund beziehen.) { mit einander entstanden}

ø\ Man könnte sagen, nicht ihre Vereinigung (von Eiche und Mensch) hat zu diesen Riten die Veranlassung gegeben, sondern vielleicht ihre Trennung. {sondern, in gewissem Sinne, ihre Trennung}.

ø\ Denn das Erwachen des Intellekts geht mit einer Trennung von dem ursprünglichen *Boden* der ursprünglichen Grundlage des Lebens vor sich. (Die Entstehung der *Wahl*.)

(MS 110, p. 298)

ø\ (Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)

(MS 110, p. 299)]

trilhos.[115]

ø\ Não pode haver o menor fundamento, isto é, absolutamente nenhum *fundamento* para que certas raças humanas venerem o carvalho,[116] senão somente a de que eles e o carvalho estivessem unidos em uma comunidade de vida «simbiose»; portanto, não por opção mas porque «↓ uniram-se na sua origem», como a pulga e o cão. (Se as pulgas desenvolvessem um rito, ele estaria relacionado ao cão.) {surgiram juntos}

ø\ Poder-se-ia dizer que não foi a sua união (entre o carvalho e o homem) o que deu motivo a esse rito, senão talvez a sua separação {senão, em certo sentido, a sua separação}.[117]

ø\ Pois o despertar do intelecto ocorreria com uma separação do *solo* originário, do fundamento originário da vida, de si. (O surgimento da *escolha*.)

(MS 110, p. 298)

ø\ (A forma do espírito que desperta é a veneração.)[118]

(MS 110, p. 299)]

II. Teil

[168

Dies ist natürlich nicht so, dass das Volk glaubt, der Herrscher habe diese Kräfte, der Herrscher aber sehr wohl weiß, dass er sie nicht hat oder es nur dann nicht weiß, wenn er ein Schwachkopf oder Narr ist. Sondern die Notion von seiner Kraft ist natürlich schon so eingerichtet, dass sie mit der Erfahrung — des Volkes und seiner — übereinstimmen kann. Dass dabei irgend eine Heuchelei eine Rolle spielt

(MS 143, p. 1)

ist nur wahr, sofern sie überhaupt bei dem meisten, was Menschen tun, nahe liegt.

169

Wenn ein Mensch in unserer (oder doch meiner) Gesellschaft zu viel lacht, so presse ich halb unwillkürlich die Lippen zusammen, als

Parte II

[168[119]

Isto, naturalmente, não quer dizer que o povo acredite que o soberano tenha tais poderes, e o soberano sabe muito bem que ele não tem, ou então ele só não sabe disso se for um imbecil ou um demente. É que a noção do seu poder é de tal modo estabelecida, que ela pode coincidir com a experiência – do povo e a sua. Que assim, de algum modo, a hipocrisia desempenha um certo papel,

(MS 143, p. 1)

só é verdadeiro na medida em que ela fica próxima da maioria das coisas que as pessoas fazem.[120]

169[121]

Quando uma pessoa na nossa (ou melhor, na minha) companhia ri muito, eu pressiono quase espontaneamente os meus lábios, como se acreditasse

glaubte ich, die seinen dadurch zusammenhalten zu können.

(MS 143, p. 2)

170

Der Unsinn ist hier, dass Frazer es so darstellt, als hätten diese Völker eine vollkommen falsche (ja wahnsinnige) Vorstellung vom Laufe der Natur, während sie nur eine merkwürdige Interpretation der Phänomene besitzen. D.h. ihre Naturkenntnis, wenn sie sie niederschrieben, würde von der unsern sich nicht *fundamental* unterscheiden. Nur ihre *Magie* ist anders.

(MS 143, p. 3)

171

"A network of prohibitions and observances of which the intention is not to contribute to his dignity..." Das ist wahr und falsch. Freilich nicht die Würde des Schutzes der Person wohl aber die — sozusagen — natürliche Heiligkeit der Gottheit in ihm.]

So einfach es klingt: der Unterschied zwischen Magie und Wissenschaft kann dahin ausgedrückt werden, dass

(MS 143, p. 4)

es in der Wissenschaft einen Fortschritt gibt, aber nicht in der Magie. Die Magie hat keine Richtung der Entwicklung, die in ihr selbst liegt.

(MS 143, p. 5)

[179

Wie viel mehr Wahrheit darin, dass der Seele dieselbe Multiplizität gegeben wird wie dem Leib als in einer modernen verwässerten Theorie.

Frazer merkt nicht, dass wir da Platos und Schopenhauers Lehre vor uns haben.

(MS 143, p. 6)

Alle kindlichen (infantilen) Theorien finden wir in der heutigen Philosophie wieder; nur nicht mit dem Gewinnenden des Kindlichen.

(MS 143, p. 7)]

614

Das Auffallendste schiene mir außer den Ähnlichkeiten die Verschiedenheit aller dieser Riten zu sein. Es ist eine Mannigfaltigkeit von Gesichtern mit gemeinsamen Zügen die da und dort immer wieder auftauchen. Und was man tun möchte, ist Linien ziehen, die die gemeinsamen Bestandteile verbinden. Es fehlt dann

que com isso ele poderia manter juntos os seus.[122]

(MS 143, p. 2)

170[123]

O absurdo consiste em que Frazer apresenta isso como se esses povos tivessem uma representação inteiramente falsa (ou até delirante) do curso da natureza, enquanto que eles só possuem uma interpretação peculiar dos fenômenos. Ou seja, se eles redigissem o seu conhecimento natural, não se diferenciaria *fundamentalmente* do nosso. Apenas a sua *magia* é diferente.[124]

(MS 143, p. 3)

171[125]

"A network of prohibitions and observances of which the intention is not to contribute to his dignity..." ("Uma rede de proibições e observâncias cuja intenção não é contribuir para a sua dignidade...") Isto é verdadeiro e falso. Decerto não a dignidade da proteção da pessoa, mas sim – por assim dizer – a santidade natural da divindade nele.][126]

Por simples que pareça: a diferença entre a magia e a ciência pode ser posta nos seguintes termos:

(MS 143, p. 4)

nesta existe um progresso, mas não na magia. Na magia não existe um rumo evolutivo que esteja nela mesma. [127]

(MS 143, p. 5)

[179[128]

Quanto mais verdade nisso, de que à alma seria dada a mesma multiplicidade que ao corpo, do que numa moderna teoria aguada.[129]

Frazer não nota que aqui temos diante de nós as doutrinas de Platão e Schopenhauer.[130]

(MS 143, p. 6)

Reencontramos todas as teorias ingênuas (infantis) na filosofia atual; somente não com o encantamento da ingenuidade.[131]

(MS 143, p. 7)]

614[132]

Fora as semelhanças, o que mais chama a atenção me pareceria ser a diferença entre todos esses rituais. É uma variedade de rostos com feições comuns[133] que sempre ressurgem cá e lá. E o que se gostaria de fazer, é puxar a linha que liga os componentes comuns.[134] Então ainda falta uma parte da reflexão, e esta é aquela que conecta tal imagem com

noch ein Teil der Betrachtung und es ist der, welcher dieses Bild mit unsern eigenen Gefühlen und Gedanken in Verbindung bringt. Dieser Teil gibt der Betrachtung ihre Tiefe.

(MS 143, p. 8)

In allen diesen Gebräuchen sieht man allerdings etwas, der Ideenassoziation *Ähnliches* und mit ihr Verwandtes. Man könnte von einer Assoziation der Gebräuche reden.

(MS 143, p. 9)

618

Nichts spricht dafür, warum das Feuer mit solchem Nimbus umgeben sein sollte. Und, wie seltsam, was heißt es eigentlich „es schien vom Himmel gekommen zu sein"? von welchem Himmel. Nein, es ist gar nicht selbstverständlich, dass das Feuer so betrachtet wird; — aber es wird eben so betrachtet.

(MS 143, p. 10)

618

Hier scheint die Hypothese erst der Sache Tiefe zu geben. Und man kann sich an die Erklärung des seltsamen Verhältnisses von Siegfried und Brunhild im neueren Nibelungenlied erinnern. Nämlich dass Siegfried Brunhilde schon früher einmal gesehen zu haben scheint. Es ist nun klar, dass, was diesem Gebrauch Tiefe gibt, sein *Zusammenhang* mit dem Verbrennen eines Menschen ist. Wenn es bei irgendeinem Fest Sitte wäre, dass Menschen (wie beim Roß-und-Reiter-Spiel) auf einander reiten, so würden wir darin nichts sehen als eine Form des Tragens, die an das Reiten des Menschen auf einem Pferd erinnert; — wüssten wir aber, dass es unter vielen Völkern Sitte gewesen wäre «↓ etwa» Sklaven als Reittiere zu benützen und so beritten gewisse Feste zu feiern, so würden wir jetzt in dem harmlosen Gebrauch unserer Zeit etwas Tieferes und weniger Harmloses entdecken. «sehen». «finden». Die Frage ist: haftet dieses — sagen wir — Finstere dem Gebrauch des Beltane Feuers wie er vor 100 Jahren geübt wurde (an sich) an, oder nur dann, wenn die Hypothese seiner Entstehung sich bewahrheiten sollte. Ich glaube, es ist offenbar die innere

(MS 143, p. 11)

Natur des «neuzeitlichen» Gebrauchs selbst, die uns finster anmutet, und die uns bekannten Tatsachen von Menschenopfern weisen nur die Richtung, in der wir den Gebrauch ansehen sollen. Wenn ich von

os nossos próprios sentimentos e pensamentos. Esta parte confere à reflexão a sua profundidade.[135]

(MS 143, p. 8)

Em todas essas práticas certamente vê-se algo que *se assemelha* com a associação de ideias e lhe é aparentado.[136] Poder-se-ia falar de uma associação de práticas.

(MS 143, p. 9)

618 [137]

Nada fala a favor de por que a fogueira deveria ser circundada com essa auréola. E que estranho, o que quer dizer na realidade "parece provir do céu"? De que céu? Não, não é de nenhum modo evidente que a fogueira venha a ser considerada assim – mas ela foi justamente considerada assim.[138]

(MS 143, p. 10)

618

Aqui a hipótese parece, antes de tudo, dar profundidade à coisa. E pode-se evocar a explicação da estranha relação de Siegfried e Brunilda na nova canção dos Nibelungos. A saber, que Siegfried parece já ter visto Brunilda uma vez antes. É claro agora que o que dá profundidade a esta prática é a sua *conexão* com a queima de uma pessoa.[139] Se fosse um costume de outro festival, em que os homens (como o jogo do cavaleiro e do corcel) cavalgam uns sobre os outros, então nada veríamos ali senão uma forma de transporte que lembra um homem andando a cavalo; — se, entretanto, soubéssemos que tinha sido o costume de muitos povos «↓ por exemplo» utilizar escravos como cavalgadura e assim celebrar certos festivais montados, então descobriríamos «veríamos» «encontraríamos» aqui agora, na prática inofensiva do nosso tempo, algo mais profundo e menos inofensivo. A pergunta é: esta coisa – digamos – tenebrosa se fixa à prática (em si) das fogueiras de Beltane, tal como ela foi executada há 100 anos, ou só quando a hipótese da sua origem fosse confirmada? Eu creio que isto é revelador da natureza interna

(MS 143, p. 11)

da própria prática «moderna», que nos parece tenebroso, e de que para nós fatos conhecidos de sacrifícios humanos indicam apenas a direção em que devemos ver tal prática.[140] Quando falo da natureza interna da

der inneren Natur des Gebrauchs rede, meine ich alle Umstände, in denen er geübt wird, und die in dem Bericht von so einem Fest nicht enthalten sind, da sie nicht sowohl in bestimmten Handlungen bestehen, die das Fest charakterisieren, als in dem was man den Geist des Festes nennen könnte, welcher beschrieben würde, indem man z.B. die Art von Leuten beschriebe, die daran teilnehmen, ihre übrige Handlungsweise, d.h. ihren Charakter; die Art der Spiele, die sie sonst spielen. Und man würde dann sehen, dass das Finstere im Charakter dieser Menschen selbst liegt.

(MS 143, p. 12)

619

Hier sieht etwas aus wie die Überreste eines Losens. Und durch diesen Aspekt gewinnt es plötzlich Tiefe. Würden wir erfahren, dass der Kuchen mit den Knöpfen in einem bestimmten Fall etwa «ursprünglich» zu Ehren eines Knopfmachers «zu seinem Geburtstag» gebacken worden sei und sich der Gebrauch dann in der Gegend erhalten habe, so würde dieser Gebrauch tatsächlich alles „Tiefe" verlieren, es sei denn, dass es in seiner gegenwärtigen Form an sich liegt. Aber man sagt in so einem Fall oft: „dieser Gebrauch ist *offenbar* uralt". Woher weiß man das? Ist es nur weil man historisches Zeugnis über derartige alte Gebräuche hat? Oder hat es noch einen andern Grund, einen den man durch Interpretation gewinnt? Aber auch, wenn die vorzeitliche Herkunft des Gebrauchs und die Abstammung von einem finstern Gebrauch historisch erwiesen ist, so ist es doch möglich, dass der Gebrauch heute *gar nichts* mehr Finsteres an sich hat, dass nichts von dem vorzeitlichen Grauen an ihm hängen geblieben ist. Vielleicht wird er heute nur mehr von Kindern geübt, die im Kuchenbacken und Verzieren mit Knöpfen wetteifern.

(MS 143, p. 13)

Dann liegt das Tiefe also nur im Gedanken an jene Abstammung. Aber diese kann doch ganz unsicher sein und man möchte sagen: „wozu sich über eine so unsichere Sache Sorgen machen «sorgen»" (wie eine rückwärts schauende Kluge Else). Aber solche Sorgen sind es nicht. — Vor allem: woher die Sicherheit dass ein solcher Gebrauch uralt sein muss (was sind unsre Daten, was ist die Verifikation)? Aber haben wir denn eine Sicherheit, können wir uns nicht darin irren und des Irrtums «↓ historisch» überführt werden?

prática, me refiro a todas as circunstâncias pelas quais ela é executada e que não estão compreendidas no relato desse festival, pois elas não consistem tanto em determinadas ações que a caracterizam, quanto nas que se podem denominar como o espírito do festival,[141] que seria descrito quando se descreve, por exemplo, o tipo de gente que dele participa, seus outros tipos de ação, isto é, seu caráter; o tipo dos jogos que eles costumam jogar. Então se veria que o tenebroso está no próprio caráter desses homens.[142]

(MS 143, p. 12)

619[143]

Aqui, algo parece com os restos de um sorteio. E por esse aspecto, de repente, isso ganha profundidade.[144] Se percebêssemos que o bolo teve de ser assado «originalmente» com botões, possivelmente em honra do fabricante de botões «no seu aniversário», e que a prática tivesse sido conservada na região, então essa prática de fato perderia toda a "profundidade", a não ser que ela residisse em si em sua forma presente.[145] No entanto, freqüentemente se diz num caso como esse: "essa prática é *evidentemente* muito antiga". De onde se sabe disso? Só porque se tem testemunho histórico sobre esse tipo de práticas antigas? Ou tem ainda um outro fundamento, um que se adquire por interpretação? Contudo, mesmo quando é historicamente provada a origem pré-histórica da prática e a sua filiação a uma prática tenebrosa, ainda assim é possível que hoje a prática *nada mais* tenha em si de tenebrosa, que nada do antigo horror fique nela retida. Talvez hoje ela só seja praticada por crianças que competem em assar bolos e ornamentá-los com botões.

(MS 143, p. 13)

Por isso, então, a profundidade está somente no pensamento de uma filiação. Entretanto, esta pode ser totalmente incerta, e poder-se-ia dizer: "para que tomar cuidados «ocupar-se» com uma coisa tão incerta" (como uma Elsa esperta[146] que olha para trás)? Mas não se trata de tais preocupações. – Sobretudo: de onde vem a segurança de que uma tal prática tem que ser muito antiga (quais são os nossos dados, qual é a verificação)? Entretanto nós temos uma segurança, não poderíamos estar equivocados e ter sido convencidos «↓ historicamente» de um equívoco?

Gewiss, aber es bleibt dann noch immer etwas, dessen wir sicher sind. Wir würden «↓ dann» sagen „Gut in diesem einen Fall mag die Herkunft anders sein, aber im allgemeinen ist sie sicher die vorzeitliche". Was uns dafür *Evidenz* ist, das muss die Tiefe dieser Annahme enthalten. Und diese Evidenz ist wieder eine «↓ nicht-hypothetische» psychologische. Wenn ich nämlich sage: das Tiefe an diesem Gebrauch liegt in seiner Herkunft, *wenn* es sich so zugetragen hat. So ~~muss~~ liegt also entweder das Tiefe in dem Gedanken an so eine Herkunft oder das Tiefe ist «↓ selbst» nur hypothetisch und man kann nur sagen: *Wenn* es sich so zugetragen

(MS 143, p. 14)

hat, so war das eine finstere tiefe Geschichte. Ich will sagen: Das Finstere, Tiefe liegt nicht darin, dass es sich mit der Geschichte dieses Gebrauches so verhalten hat, denn vielleicht hat es sich gar nicht so verhalten; auch nicht darin, dass es sich vielleicht oder wahrscheinlich so verhalten hat, sondern in dem, was mir Grund gibt, das anzunehmen. Ja woher überhaupt das Tiefe und Finstere im Menschenopfer. Denn sind es nur die Leiden des Opfers die uns den Eindruck machen? Krankheiten aller Art, die mit ebensoviel Leiden verbunden sind, rufen diesen Eindruck *doch* nicht hervor. Nein, dies Tiefe und Finstere versteht sich nicht von selbst, wenn wir nur die Geschichte der äußeren Handlung erfahren, sondern *wir* tragen es wieder hinein aus einer Erfahrung in unserm Innern.

Die Tatsache, dass das Los durch einen Kuchen gezogen wird, hat (auch) etwas besonders Schreckliches (beinahe wie der Verrat durch einen Kuss), und dass uns das besonders schrecklich anmutet, hat wieder eine wesentliche Bedeutung für die Untersuchung solcher

(MS 143, p. 15)

Gebräuche {eines solchen Gebrauchs}.

Es ist, wenn ich so einen Gebrauch sehe, von ihm höre, wie wenn ich einen Mann sehe, wie er bei «Gelegenheit» geringfügigem Anlass streng mit einem andern spricht, und aus dem Ton «↓ der Stimme» und dem Gesicht merke, dass dieser Mann bei gegebenem Anlass furchtbar sein kann. Der Eindruck, den ich hier erhalte, kann ein sehr tiefer und außerordentlich ernster sein.

Die *Umgebung* einer Handlungsweise.

Eine ~~Annahme~~ Überzeugung liegt jedenfalls den Annahmen über den Ursprung des Beltanefestes — z.B. — zu Grunde; die ist, dass solche Feste nicht von einem Menschen, sozusagen aufs Geratewohl,

Certamente, mas então permanece sempre, claro, alguma coisa da qual estamos seguros. Poderíamos, «↓ portanto», dizer: "Bem, nesse caso a procedência poderia ser outra, mas em geral ela é certamente a pré-histórica". Aquilo que para nós é uma *evidência* disto, tem que conter a profundidade dessa suposição. E essa evidência é novamente psicológica «↓ e não-hipotética».[147] Se eu digo, por exemplo: a profundidade nessa prática está na sua procedência, *se* ela aconteceu assim. Então, a profundidade ~~deve~~ está no pensamento de uma tal procedência, ou a profundidade é «↓ ela mesma» apenas hipotética e só se pode dizer: *se* isso aconteceu assim,

(MS 143, p. 14)

então foi uma história profunda e tenebrosa. Quero dizer: o tenebroso, o profundo, não reside no fato de ela ter ocorrido dessa forma, pois talvez ela não tenha ocorrido assim; nem tampouco que ela talvez ou realmente tenha sido assim, senão naquilo que me dá fundamento para isso supor tal suposição.[148] Claro, de onde vem na realidade o profundo e o tenebroso no sacrifício humano? São pois só os sofrimentos da vítima que nos impressionam? Doenças de todo tipo, que são ligadas a sofrimentos do mesmo tipo, não provocam *contudo* essa impressão. Não, esse profundo e tenebroso não são evidentes se nós só ficamos conhecendo a história da ação manifestada, pelo contrário *nós* o reintroduzimos a partir de uma experiência da nossa interioridade.[149]

O fato de que a sorte seja tirada de um bolo tem (também) algo de particularmente espantoso (próximo de uma traição por um beijo), e que isso nos cause a impressão de ser particularmente espantoso, tem novamente um significado essencial para a investigação dessas

(MS 143, p. 15)

práticas {de uma tal prática}.[150]

Quando vejo essa prática, ouço sobre ela, é como ver um homem que, por um «ensejo» motivo insignificante, fala severamente com outro, e notar, pelo tom «↓ de voz» e pelo rosto, que esse homem, em dada ocasião, pode ser horrível. A impressão que obtenho aqui pode ser de um tipo mais profundo e extraordinariamente sério.

O *entorno* de uma maneira de agir.[151]

Uma ~~suposição~~ convicção, em todo caso, serve como fundamento para suposições sobre, por exemplo, a origem do Festival de Beltane; que é a de que esse festival não foi inventado por nenhuma pessoa por acaso,

erfunden werden, sondern eine unendlich viel breitere Basis brauchen, um sich zu erhalten. Wollte ich ein Fest erfinden, so würde es baldigst aussterben oder aber auf solcher Weise modifiziert werden, dass es einem allgemeinen Hang der Leute entspricht.
Was aber wehrt sich dagegen anzunehmen, das Beltanefest sei immer in der gegenwärtigen (oder jüngstvergangenen) Form gefeiert worden? Man möchte sagen: Es ist zu sinnlos, um so erfunden worden

(MS 143, p. 16)

zu sein. Ist es nicht, wie wenn ich eine Ruine sehe und sage: das muss einmal ein Haus gewesen sein, denn niemand würde einen so beschaffenen Haufen behauener und unregelmäßiger Steine errichten? Und wenn gefragt würde: Woher weißt du das, so könnte ich nur sagen: Meine Erfahrung mit den Menschen lehrt es mich. Ja selbst da, wo sie wirklich Ruinen bauen, nehmen sie die Formen von eingestürzten Häusern her.
Man könnte auch so sagen: Wer uns mit der Erzählung vom Beltanefest einen Eindruck machen wollte, brauchte jedenfalls die Hypothese von seiner Herkunft nicht zu äußern, sondern er brauchte uns nur das Material (das zu dieser Hypothese führt) vorlegen und nichts weiter dazu sagen. Nun möchte man vielleicht sagen: „Freilich, weil der Hörer, oder Leser, den Schluss selber ziehen wird!" Aber muss er diesen Schluss explizite ziehen? Also, überhaupt ziehen? Und was ist es denn für ein Schluss? Dass das oder jenes *wahrscheinlich* ist?! Und wenn er den Schluss selber ziehen kann, ~~warum~~ wie soll ihm der Schluss einen Eindruck machen? Was ihm den Eindruck macht, muss doch das sein, was *er* nicht gemacht hat! Impressioniert ihn also erst die geäußerte ~~oder jede~~ Hypothese (ob von ihm oder andern geäußert) oder schon das Material zu ihr?

(MS 143, p. 17)

Aber könnte ich da nicht ebenso gut fragen: Wenn ich sehe, wie einer umgebracht wird, — impressioniert mich da einfach, was ich sehe, oder erst die Hypothese, dass hier ein Mensch umgebracht wird?
Aber es ist ja nicht einfach der Gedanke an die mögliche Herkunft des Beltanefestes, welcher den Eindruck mit sich führt, sondern, was man die ungeheure Wahrscheinlichkeit dieses Gedankens nennt. Als das, was vom Material hergenommen ist.
So wie das Beltanefest auf uns gekommen ist, ist es ja ein Schauspiel

digamos, mas é preciso uma base infinitamente mais ampla para conseguir isso. Se eu quisesse inventar um festival, ele se extinguiria muito rápido ou então se modificaria de tal forma que corresponderia a uma inclinação geral das pessoas.[152]
O que nos previne, porém, contra a suposição de que o Festival de Beltane tivesse sido sempre celebrado na forma presente (ou do passado recente)? Poder-se-ia dizer: é muito sem sentido para ter sido

(MS 143, p. 16)

inventado assim. Não é como quando vejo uma ruína e digo: isso deve ter sido alguma vez uma casa, pois ninguém teria erguido um monte já formado de pedras talhadas e irregulares? E se me perguntassem: como é que sabes disso, só poderia então dizer: minha experiência com as pessoas me ensinou. Sim, mesmo onde realmente se constroem ruínas, elas tomam a forma de casas desmoronadas.[153]

Poder-se-ia também dizer assim: quem quisesse nos impressionar com o relato do Festival de Beltane, não precisaria, em todo caso, externar a hipótese da sua origem, ele só precisaria nos apresentar o material (que conduz à sua hipótese) e não dizer nada mais sobre isso.[154] Então se poderia talvez dizer: "Sem dúvida, porque o ouvinte, ou leitor, vai tirar a conclusão por si mesmo!" Mas ele tem que tirar essa conclusão explícita? Tem mesmo que tirá-la? E que tipo então de conclusão é essa? Que esta ou aquela é *provável*?! E se ele pode tirar a conclusão por si mesmo, ~~por que~~ como deve a conclusão impressioná-lo? O que lhe impressiona tem que ser aquilo que *ele* não fez! Impressionou-o, portanto, primeiro a hipótese expressa ~~ou toda~~ (por ele ou por outro), ou já o material referente a ela?

(MS 143, p. 17)

Mas não poderia eu igualmente perguntar: se vejo alguém sendo assassinado – isso me impressiona simplesmente porque vejo ou vem primeiro a hipótese de que aqui uma pessoa é assassinada?[155]

Mas não é simplesmente o pensamento da possível origem do Festival de Beltane que leva consigo a impressão, senão o que se chama de monstruosa probabilidade desse pensamento. Como aquilo que é tirado do material.[156]
Assim como o Festival de Beltane chegou até nós, ele seria um

und ähnlich wie wenn Kinder Räuber spielen. Aber doch nicht so. Denn wenn es auch abgekartet ist, dass die Partei, die das Opfer rettet, gewinnt, so hat doch was geschieht noch immer einen Temperamentszusatz, den die bloße schauspielerische Darstellung nicht hat. — Aber auch wenn es sich bloß um eine ganz kühle Darstellung handelte, würden wir uns doch beunruhigt fragen: was soll diese Darstellung, was ist ihr *Sinn*?! Und sie könnte uns abgesehen von jeder Deutung dann durch ihre eigentümliche Sinnlosigkeit beunruhigen. (Was zeigt, welcher Art der Grund so einer Beunruhigung sein kann.) Würde nun etwa eine harmlose Deutung gegeben: Das

(MS 143, p. 18)

Los werde einfach geworfen, damit man das Vergnügen hätte, jemandem damit drohen zu können, ins Feuer geworfen zu werden, was nicht angenehm sei; so wird das Beltanefest allerdings viel ähnlicher einem jener Belustigungen, wo einer der Gesellschaft gewisse Grausamkeiten zu erdulden hat, und die, so wie sie sind, ein Bedürfnis befriedigen. Und das Beltanefest würde durch so eine Erklärung auch wirklich jedes Geheimnisvolle verlieren, wenn es eben nicht selbst in der Handlung wie in der Stimmung von solchen gewöhnlichen Räuberspielen etc. abwiche.

Ebenso, dass Kinder an gewissen Tagen einen Strohmann verbrennen, auch wenn dafür keine Erklärung gegeben würde, könnte uns beunruhigen. Seltsam dass *ein Mensch* festlich «↓ von ihnen» verbrannt werden sollte! Ich will sagen: die Lösung ist nicht beunruhigender als das Rätsel.

Warum soll es aber nicht wirklich nur (oder doch zum Teil) der *Gedanke* sein, der mir den Eindruck gibt? Sind denn Vorstellungen nicht furchtbar? Kann mir bei dem Gedanken, dass der Kuchen mit den Knöpfen einmal dazu gedient hat, das Todesopfer auszulosen, nicht schaurig zumute werden? Hat nicht der *Gedanke*

(MS 143, p. 19)

etwas Furchtbares? — Ja, aber das, was ich in jenen Erzählungen sehe, gewinnen sie doch durch die Evidenz, auch durch solche, die damit nicht unmittelbar verbunden zu sein scheint, durch den Gedanken an den Menschen und seine Vergangenheit, durch all das Seltsame, das ich in mir und dem andern sehe, gesehen und gehört

espetáculo e se assemelharia a quando as crianças brincam de ladrão. Mas não é assim. Pois mesmo estando combinado que a equipe que consegue salvar a vítima ganha, ainda assim o que ocorre tem sempre um acréscimo de vivacidade que a mera apresentação dramática não tem. – Porém mesmo quando se trata apenas de uma apresentação totalmente fria, nos perguntamos com inquietação: o que quer dizer esta apresentação, qual é o seu *sentido*?! E ela poderia, independentemente de qualquer interpretação, nos inquietar pela sua própria falta de sentido. (O que mostra que tipo de fundamento pode ter uma tal inquietação).[157] Suponhamos talvez agora uma interpretação inócua: o

(MS 143, p. 18)

sorteio é simplesmente feito, e com isso haveria divertimento em alguém poder ser ameaçado de ser jogado no fogo, algo que não seria agradável; assim, o Festival de Beltane seria muito semelhante a quaisquer diversões em que certas atrocidades da sociedade têm que ser toleradas e, tais como são, satisfazem uma necessidade. Com uma explicação como essa, o Festival de Beltane perderia realmente todo o mistério, se ele mesmo não se afastasse tanto da ação quanto da atmosfera de familiaridade de brincadeiras como as de ladrão etc.[158]

Tal como se as crianças em certos dias queimassem um espantalho, não havendo para isso nenhuma explicação, o que nos deixaria intranqüilos. Estranho que *uma pessoa* deva ser queimada festivamente «↓ pelos seus»! Quero dizer: a solução não é mais inquietante que o enigma.[159]

Por que não deve ser realmente só o *pensamento* (ou ao menos parcialmente) que me impressiona? Não são as representações, com efeito, temíveis? Eu poderia pretender que não fosse horripilante o pensamento de que o bolo com botões foi servido para sortear a morte da vítima? Não tem o *pensamento*

(MS 143, p. 19)

algo de temível? – Sim, mas o que vejo nesses relatos é obtido, claro, pela evidência, mas também por aquela que não parece estar imediatamente ligada a eles: pelo pensamento sobre o homem e seu passado, por toda a estranheza[160] que vejo, vi e ouvi em mim e no outro.[161]

habe.

(MS 143, p. 20)

[640

Das kann man sich sehr gut denken — und als Grund wäre etwa angegeben worden, dass die Schutzheiligen sonst gegeneinander ziehen würden und dass nur einer die Sache dirigieren könne. Aber auch das wohl nur eine (nachträgliche) Ausdeutung des Instinkts.

Alle diese *verschiedenen* Gebräuche zeigen, dass es sich hier nicht um die Abstammung des einen vom andern handelt,

(MS 143, p. 21)

sondern um einen gemeinsamen Geist. Und man könnte alle diese Zeremonien selber erfinden (erdichten). Und der Geist, aus dem man sie erfände, wäre eben ihr gemeinsamer Geist.

641. Die Verbindung von Krankheit und Schmutz. „Von einer Krankheit reinigen".

Es liefert eine einfache kindliche Theorie der Krankheit, dass sie ein Schmutz ist, der abgewaschen werden kann.

Wie es „infantile Sexualtheorien gibt", so überhaupt infantile Theorien. Das heißt aber nicht, dass alles was ein Kind tut *aus* einer

(MS 143, p. 22)

infantilen Theorie als seinem Grund hervorgegangen ist.

Das Richtige und Interessante ist nicht zu sagen, das ist aus dem hervorgegangen, sondern: es könnte so hervorgegangen sein.

(MS 143, p. 23)

643

Dass das Feuer zur Reinigung gebraucht wurde, ist klar. Aber nichts kann wahrscheinlicher sein, als dass die denkenden Menschen Reinigungszeremonien, auch wo sie ursprünglich nur als solche gedacht gewesen wären, später mit der Sonne in Zusammenhang gebracht haben. Wenn sich einem Menschen ein Gedanke aufdrängt (Feuer-Reinigung) und einem ein anderer

(MS 143, p. 24)

(Feuer-Sonne), was kann wahrscheinlicher sein, als dass sich einem Menschen beide Gedanken aufdrängen werden. Die Gelehrten, die immer *eine* Theorie haben möchten!!!

(MS 143, p. 20)

[640[162]

Isso pode muito bem ser pensado – e talvez fosse dado como fundamento que os santos protetores, em caso contrário, entrariam em conflito, porque só um poderia ser o dirigente. Mas isso também é só uma interpretação (posterior) do instinto.[163]

Todas essas *diferentes* práticas mostram que não se trata aqui da filiação de uma a outra,

(MS 143, p. 21)

mas de um espírito comum. Poder-se-ia inventar (fabricar) todas essas mesmas cerimônias. E o espírito pelo qual se as inventaria, seria precisamente o seu espírito comum.[164]

641.[165] A ligação entre doença e sujeira. "Limpar de uma doença".[166]

Uma teoria infantil e simplória da doença nos é fornecida, a de que ela é uma sujeira que pode ser lavada.

Assim como existem "teorias sexuais infantis", também há teorias infantis em geral. Isso não quer dizer que tudo o que uma criança faz, saia *de* uma

(MS 143, p. 22)

teoria infantil tomada como seu fundamento.[167]

O correto e interessante não é dizer: isto saiu daquilo, senão: poderia ter saído assim. [168]

(MS 143, p. 23)

643[169]

Que o fogo tenha sido usado para a purificação, está claro. Porém, nada pode ser mais provável do que o fato de que as pessoas que pensam associaram mais tarde as cerimônias de purificação ao sol, mesmo onde originalmente elas tinham sido pensadas só no sentido de purificação. Se um pensamento se impõe a uma pessoa

(MS 143, p. 24)

(fogo-purificação) e a um outro se impõe outro pensamento (fogo-sol), o que pode ser mais provável que a uma pessoa se imponham dois pensamentos?[170] Os eruditos que sempre gostariam de ter *uma* teoria!!![171]

Die *gänzliche* Zerstörung durch das Feuer anders als durch Zerschlagen Zerreißen etc. muss den Menschen aufgefallen sein.
Auch wenn man nichts von einer solchen Verbindung des Reinigung und Sonne Gedankens wüsste, könnte man annehmen, dass er irgendwo wird aufgetreten sein.

(MS 143, p. 25)

680 "soul-stone" Da sieht man, wie eine solche Hypothese arbeitet.

(MS 143, p. 26)

681
Das würde darauf deuten, dass hier eine Wahrheit zu Grunde liegt und kein Aberglaube. (Freilich ist es dem dummen Wissenschaftler gegenüber leicht, in den Geist des Widerspruchs zu verfallen.) Aber es kann sehr wohl sein, dass der völlig enthaarte Leib uns in irgend einem Sinne den Selbstrespekt zu verlieren verleitet. (Brüder Karamasoff) Es ist gar kein Zweifel, dass eine Verstümmelung, die uns in unseren

(MS 143, p. 27)

Augen unwürdig, lächerlich, aussehen macht, uns allen Willen rauben kann, uns zu verteidigen. Wie verlegen werden wir manchmal — oder doch viele Menschen (ich)— durch unsere physische oder ästhetische Inferiorität.

(MS 143, p. 28)]

A destruição *total* pelo fogo, em vez de por esquartejamento, rompimento etc., deve ser sido notada pelas pessoas.
Mesmo se não houvesse conhecimento de um tal pensamento de ligação entre purificação e sol, seria possível supor que ele de alguma maneira se apresentaria.[172]

(MS 143, p. 25)

680[173] "soul-stone" ("pedra-alma"). Aqui se vê como trabalha uma tal hipótese. [174]

(MS 143, p. 26)

681[175]
Isso indicaria[176] que há como fundamento uma verdade e não uma superstição. (Na realidade, diante do cientista tolo, é fácil cair no espírito contestatório.)[177] Mas poderia muito bem ser o caso de que o corpo completamente sem cabelos nos nos induzisse em algum sentido a perder o auto-respeito. (Irmãos Karamazoff.) Não há dúvida de que uma mutilação que aos nossos

(MS 143, p. 27)

olhos parece indigna, risível, pode roubar toda a vontade de nos defender. Como muitas vezes nos constrangemos – ou pelo menos muitas pessoas (eu) – por causa da nossa inferioridade física ou estética.[178]

(MS 143, p. 28)]

---

[1] *Nachlass* (espólio) é o nome em alemão pelo qual ficou conhecido o conjunto de textos manuscritos e datilografados que constitui o legado literário de Wittgenstein. Os Wittgenstein's Archives, da Universidade de Bergen, fizeram uma publicação digital desses papeis: The Bergen Electronic Edition. Oxford University Press, 2000.
[2] "The Wittgenstein Papers". *In*: KLAGE, J, & NORDMANN, A. (eds.) *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publising Company, pp. 480-506.
[3] Esta divisão entre os exegetas é mencionada várias vezes na literatura especializada. Veja-se Stephen Hilmy (*The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Basil Blackwell, 1987, pp. 16-19), Robert Fogelin ("Two Wittgensteins". In: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, pp. 205-222), David Stern ("How Many Wittgensteins?". In: PICHLER, Alois & SÄÄTELA, Simo (eds.) *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*. Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, n. 17, pp.164-188), Phil Hutchinson & Rupert Read ("Toward a Perspicuous Presentation of "Perspicuous Presentation". In: Philosophical Investigations 31 (2) 2008: pp. 141-160), entre outros.
[4] Cf. Pichler, Alois. *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: vom Buch zum Album*, Amsterdan: Rodopi, 2004. Em setembro de 2008, no âmbito do V Colóquio Nacional/II Colóquio Internacional Wittgenstein (IFCH-Unicamp), Arley Moreno propôs um conceito de "álbum" que, à diferença de Pichler, implica, entre outras coisas, tomar as *Investigações* como chave para abrir o *Nachlass* e participar do espírito do ritual terapêutico wittgensteiniano através dos seus diários (MORENO, Arley R. "Como ler o álbum?". In: *Como ler o álbum?*, ed. Arley R. Moreno. Campinas: CLE, pp. 131-182). Esta tradução segue a proposta de Moreno (álbum visto como ritual de

escritura), o que não significa dizer que ela não atenda, talvez em parte, a proposta de Pichler (álbum como características imanentes ao texto das IF que podem ser encontradas em outros textos de Wittgenstein): se, por um lado, busquei apresentar todas as variantes encontradas nos originais, como tentativas de pensar de outra forma o mesmo tema, por outro lado, mantive-me restrito tanto quanto possível à base original selecionada por Rush Rhees, em vez de apresentar como base da Parte I exclusivamente o MS 110. Minhas razões são as seguintes: já que esta tradução não consegue ser um encontro com a terapia de Wittgenstein no seu nível mais profundo e mais ritualístico possível, posto que esse ideal, no caso particular deste texto, é irrealizável – certamente o MS 110 já é uma segunda escrita realizada a partir de anotações originais hoje já perdidas –, preferi acompanhar, junto com as traduções em outras línguas (espanhol, inglês e francês), as mesmas fontes originais que eles e facilitar, assim, uma comparação crítica. Por isto fica aqui a sugestão de que o leitor mergulhe por sua própria conta nas águas mais profundas das dúvidas de Wittgenstein e da prática diária de seu ritual terapêutico: a tradução serve também como convite para ir ao manuscrito original (MS 110) e participar mais ativamente do "espírito do álbum".

[5] KLAGE, J. & NORDMANN, A. (eds.) Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing, 1993, pp. 118-155.

[6] *Observaciones a la "Rama Dorada" de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos, reimpressão da 2ª. ed, 2001.

[7] *Remarques sur Le Rameau D'Or de Frazer*. Paris: Editions L'Age d'Homme, 1982.

[8] "A Critical Note on the Editions of Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*". *In*: Wittgenstein Studies 2/95.

[9] FRAZER, James G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. New York: The Macmillan Company, 1922 [1940].

[10] Cf. RHEES, R. (ed.) *Recollections of Wittgenstein*. Op. cit., p. 220, nota 16.

[11] Cf. DRURY, M. O'C. "Conversations with Wittgenstein". In: RHEES, R. (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford U. Press, 1984, p. 119.

[12] *In*: Synthese XVII (1967): p. 234.

[13] Nedo, Michael (ed.). *Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe*. *Einführung/Introduction*. Wien, New York: Spring Verlag: 1993, p.37.

[14] A história do "S" como "schlecht" começou como pura especulação, mas já se fixou na exegese como uma realidade: tanto Joachim Schulte (Cf. *Experience & Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press, p. 5) quanto os editores do *The Big Typescript*, Luckhardt, C. & Aue, M., (cf. WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript. TS 213*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. vii) repercutem a mesma ideia.

[15] Discussão que aparece com ainda mais detalhes na página 156 do TS 242 (versão intermediária das IF), que contém a parte final do § 219, o § 220 e parte do § 221.

[16] MS 109, p. 200; CV, pp. 7-8.

[17] Cf. KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 19.

[18] Wittgenstein pretende, já em 1931, publicar seu livro. Pretende começá-lo com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia. Obviamente, a ironia é dirigida contra o cientificismo *à la* Frazer. Não se trata apenas do fato de que a magia que é metafísica, como querem cientificistas do tipo de Frazer, mas de que qualquer atividade gramatical é, por si mesma, metafísica. Portanto, também o cientificista é um metafísico. A gramática é um conjunto de relações internas que guia as nossas ações, tal como um manual de "como fazer". O novo livro de Wittgenstein, por isso, não mais silenciaria sobre a metafísica como algo do que não se pode falar, tal como foi no *Tractatus*. O metafísico, o gramatical, é a linguagem tomada em ação, vista na sua prática, portanto merecedora de objeções dialógicas quando se trata, por exemplo, do uso da metafísica como magia: o caso de Frazer, por exemplo, que trata hábitos gramaticais (a magia) de modo metafísico e ao mesmo tempo com um tom de desdém.

[19] Isto é, a filosofia deve deixar tudo como está (cf. IF § 124). Ela não descobre nada, nem nada fundamenta, faz apenas "descrições". A intervenção dialógica, ou a chamada "terapia", não consiste em propor novas teses sobre a metafísica ou sobre a magia, sua finalidade é apenas solucionar os problemas causados pelas ilusões gramaticais ao deixar claro os pontos cegos em que uma tese já não mais faz sentido.

[20] Descrever, no caso de nosso autor, significa mostrar claramente as conexões gramaticais. Na aplicação desse método, porém, a profundidade da gramática deve ser mantida; eliminar a magia é reincidir na magia. Lembremos que, em 1931, Wittgenstein contava já quatro anos de discussão filosófica com Schlick e com Waismann, os principais representantes do círculo de Viena. Esta corrente, inspirada pelo *Tractatus*, desenvolveu um método de eliminação da metafísica pela análise da linguagem. Para um outro ponto de vista acerca de "profundidade", cf., abaixo, notas 135, 142, 144, 145, 147, 148 e 152.

[21] O *Tractatus* inicia, justamente, falando sobre “o mundo” (TLP §§ 1-1.1), para depois, ao final, falar do seu sentimento como totalidade limitada (§ 6.45), isto é, o místico. Este, segundo o *Tractatus*, não se deriva daquele. No TLP, o mundo é a totalidade dos fatos (§ 1.1), e o místico, como sentimento dessa totalidade, é o limite desse mundo. Como limite, o místico não está no mundo, e sobre o mundo, representado pelas proposições lógicas, nada se pode *dizer* acerca disso. Aqui vige a doutrina tractariana da diferença entre o dizer e o mostrar. Só as proposições, entidades lógicas que representam os fatos, porque compartilham com o mundo uma forma lógica (e porque, por isso, têm sentido), dizem algo acerca do mundo. O místico, assim como o estético e o ético, apenas se mostram nesse limite. O místico, o ético e o estético são, para o TLP, transcendentais, são condições de possibilidade do mundo, mas não têm uma forma lógica. São partes, na verdade, de uma *vontade transcendental* (TLP §§ 6.421, 6.423). Esta visão do "mundo" como totalidade limitada foi estabelecida pelo jovem Ludwig já em 1916 (cf. NB, p. 83), e por ali podemos compreender mais claramente do que se trata. Nos NB, o jovem Wittgenstein faz uma diferença entre "uma coisa entre outras coisas" e "uma só coisa", uma estufa, por exemplo, que poderia contemplar atenta e fixamente, de maneira exclusiva, apagando todos os outros objetos ao seu redor, para apreender-lhe as malhas estruturais. Se tomo essa estufa como uma coisa separada de todo o resto, tenho nela "um mundo", completamente diferente do outro mundo ordinário de todas as outras coisas em conjunto. Neste mundo primário, o espaço e o tempo físicos não contam. E, neste sentido, aquela estufa seria um mundo como totalidade limitada, ou, como diz o TLP § 1, o mundo como "tudo o que é o caso". O que Wittgenstein tenta dizer agora, é que com a palavra "mundo" ele tentava, no *Tractatus*, fazer uma espécie de magia para seduzir, encantar, e cativar "algo de mais alto" (TLP § 6.42), o que não poderia ser feito através de proposições empíricas, simplesmente. Por isso, naquela ocasião, ele não falava da árvore, da mesa, ou da estufa. Usava proposições lógicas, que representam o mundo primário, o mundo que é o caso, e que, ao descrever o mundo, *mostram* o sentido, isto é, aquilo que não se pode dizer, como limite do mundo. O *Tractatus* era também, a seu modo, metafísico e mágico.

[22] Erro? Verdade? Mais tarde Wittgenstein utilizará palavras como "confusão" e "esclarecimento", mais estreitamente correlacionadas a regimes gramaticais. Por ora, o tom parece ser mais fortemente socrático. Comparando Sócrates a Wittgenstein, temos em comum entre os dois filósofos pelo menos quatro características filosóficas: (i) uma espécie de *technê* maiêutica, um método para conseguir que o interlocutor extraia de si suas próprias confusões filosóficas; (ii) temos igualmente o fato de que para ambos a filosofia não consiste somente em um corpo de doutrinas, mas é realmente um modo de viver; (iii) o fato de que em filosofia já sabemos tudo o que já deveríamos saber, restando apenas a tarefa de trazer à consciência esse saber; (iv) além do fato de que tanto Sócrates quanto Wittgenstein assumem a postura de um filósofo que sabe que nada sabe. Contudo, as diferenças entre ambos são também vastas: Sócrates considera que nada sabe, assim como ninguém sabe nada; Wittgenstein outorga o saber à primazia da primeira pessoa – quem sabe é só aquele que fala; Sócrates acredita que no mundo celestial há uma última e definitiva palavra sobre a verdade; nas *Investigações*, no entanto, não existe a voz da verdade – a voz da correção nunca representa a última palavra de nada, senão a flexibilização das disposições dogmáticas, e, geralmente, a sua última palavra é a apresentação de um paradoxo (paradoxo da ostensão (IF § 28), paradoxo do seguimento de regras (IF § 201), paradoxo da intencionalidade (IF § 433) etc.); além disso, a voz da correção não pode ser confundida exatamente com Wittgenstein, porque pode misturar-se de tal modo a outras vozes nos diálogos, que ocasionalmente a perdemos de vista – características de um *diálogo polifônico* de tipo bakhtiniano, no qual é impossível identificar firme e claramente qualquer uma das vozes, e no qual é impossível subsumir qualquer tipo de doutrina positiva. Segundo Norman Malcolm, Wittgenstein observou uma vez, numa aula, que havia uma similaridade entre a sua concepção de filosofia e a doutrina socrática de que o conhecimento é reminiscência. Mas ele também achava que havia outras coisas envolvidas naquela doutrina (cf. Malcolm, Noman. *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*. London: Oxford University Press, 1977, p. 51).

[23] O que temos aqui é provavelmente a ideia socrática de "limpar o terreno" antes que a verdade possa penetrar. Há uma certa semelhança de família entre o método terapêutico de Wittgenstein e a psicanálise: no MS 110, p. 230 (1931), ele dizia que "Nós só podemos, então, persuadir o outro do erro quando ele reconhece (realmente) essa expressão como a correta expressão do seu sentimento. A saber, só quando ele a reconhece como tal é que ela é a expressão correta (psicanálise)". Em 1931, o método era o de traçar ou retratar a fisiognomia do equívoco. (Sobre a "fisiognomia", cf. notas 82 e 87). Estas mesmas frases são transpostas para o BT, p. 303 (TS 213, p. 410), em 1933. Mas ainda em 1938, no MS 158, p. 34r, nosso filósofo escreve: " Eu não estou lhe ensinando nada; eu estou tentando persuadi-lo a <u>fazer</u> algo. O que nós fazemos é muito mais parecido à Psicanálise do que você poderia dar-se conta". Persuadir, antes que convencer, é atuar sobre a *vontade*, não sobre o intelecto, método também utilizado na psicanálise (cf. LC, pp. 27-28). Mas uma semelhança de família entre a psicanálise e o método filosófico wittgensteiniano não deve ser confundida com uma igualdade. Tratam-se apenas de traços parecidos. É sabido que Wittgenstein ficou extremamente furioso somente com a sugestão, publicada num artigo de divulgação da

filosofia britânica contemporânea em 1946, de que “na sua concepção, a filosofia era uma forma de psicanálise” (cf. Malcolm, N. *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*. London: Oxford University Press, 1977, pp. 56-57). Malcolm ouviu pelo menos duas vezes Wittgenstein atacar explicitamente esse tipo de aproximação, dizendo que ela se baseava numa confusão. A sua forma de filosofia e a psicanálise eram, a seu ver, “técnicas diferentes” (*idem*, p. 57).

[24] Isto é, há que se encontrar o método apropriado que conduza à mudança. Mais tarde, nas IF (§ 133), Wittgenstein dirá: "não há *um* método de filosofia; há vários métodos, de certo modo diferentes terapias."

[25] Mergulhar repetidamente na água da dúvida é o procedimento terapêutico da filosofia. Não pela própria dúvida, nem pela relatividade dos conceitos, mas apenas contra a nossa irrefreável tendência à generalização e ao dogmatismo. Por isso, o filósofo só se sente à vontade no "caos conceitual". Levando os conceitos problemáticos, aqueles com os quais não nos sentimos satisfeitos, até ao paradoxo, até o ponto de suspensão do seu sentido, pode-se chegar a relativizar a sua universalidade e a sua necessidade. Ficamos livres para escolher. Cf. tb. SC § 613:"Aqui parece que uma dúvida se estende sobre tudo e se precipita no caos." E mais ainda em CV, p. 65: "Para filosofar deve-se descer ao caos, e ali sentir-se bem".

[26] Se compararmos esse "erro", que aparece como resultado de um modo de apresentação, e o "erro" mencionado dois parágrafos acima, concluiremos que o erro depende da voz que o enuncia.

[27] Nos três últimos parágrafos temos uma amostra do estilo de diálogo polifônico consagrado no "álbum" (as IF, e, por extensão, o *Nachlass*). Há "erro" aqui em quatro perspectivas: primeiro, o erro como efeito aparente de uma apresentação; segundo, uma voz pergunta se Agostinho estava, então, errado quando invocava a Deus; terceiro, outra voz ainda cogita que se Agostinho não estava errado, então os outros santos, de concepções diferentes, estavam; e, finalmente, a voz do terapeuta, que afirma que o erro não é a prática religiosa em si, mas a afirmação de uma teoria.

[28] A palavra alemã *Gebrauch* (uso, prática, costume) só se tornará um termo técnico nas IF (cf. § 43: "O significado de uma palavra é o seu uso (*Gebrauch*) na linguagem") – cf. tb. BB, p. 69. "Termo técnico", deve-se esclarecer, não de uma nova teoria linguística, mas do seu método filosófico terapêutico. Aqui, neste contexto, a traduziremos por "costume". Mas não se pode deixar de pensar também que o termo técnico wittgensteiniano *Gebrauch* tem a ver com o fato de que o uso das palavras seja um rito, um costume no sentido antropológico do termo.

[29] Cf. FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. New York: The Macmillan Company, 1922 [1940], p. 268: "...entretanto, ainda que nos pareça estranho, o seu costume de pôr à morte o rei divino assim que ele mostrasse sinais de má saúde ou força debilitada, provinha diretamente da sua profunda veneração por ele e da sua profunda ansiedade em preservá-la..."

[30] Uma teoria não dá origem a nenhuma prática, mas ambas já são dadas de maneira associada. Aqui a concepção (*Anschauung*) se contrapõe à explicação (*Erklärung*), método de Frazer. Uma *Weltanschauung*, como se verá na nota 85 abaixo, não é apenas um modo de ver as coisas típico do nosso tempo, pode servir também como uma forma unificada de ver gramáticas em correlação com o seu mundo e a sua prática, uma "forma de apresentação" com finalidade terapêutica, uma maneira de ver as coisas tal como funcionam na prática, uma forma de descrever a linguagem em correlação com o mundo. Wittgenstein vai conceber a filosofia, a partir de então, como uma tentativa de fornecer uma visão panorâmica das gramáticas, uma descrição delas, não uma explicação aos moldes científicos (cf. § 122 das IF). Em SC, o derradeiro escrito, aparece também o conceito de "imagem de mundo", *Weltbild*, uma maneira gramatical, imanente à prática, de ver as coisas (§§ 93-95), isto é, o pano de fundo herdado, o substrato indubitável de todas as afirmações, que nem sequer se menciona, pelo qual distingo o verdadeiro do falso, o certo do errado, ou o normal do patológico. As proposições capazes dessas distinções são como uma "mitologia", cuja função é semelhante a das regras de um jogo. Posto que as proposições gramaticais ou *Weltbilder* são também visões unilaterais, exclusivistas, elas são também uma possibilidade de cegueira para outros aspectos. A filosofia não consegue convencer ninguém acerca de outras formas do certo e do errado, ou do verdadeiro e do falso, ou do normal e do patológico: só pode esperar modificar, se for o caso, por *conversão* (SC § 612). A “apresentação panorâmica” é o método usado por Wittgenstein para efetuar essa conversão nos casos de confusões conceituais. Em SC aparece também a palavra *Weltanschauung* para designar uma visão unificada do mundo: No § 422 de SC, quando Wittgenstein percebe que suas afirmações soam a pragmatismo, ao mesmo tempo se vê atravessado por uma espécie de *Weltanschauung*.

[31] "Erro" se refere a fatos; religiões e costumes são normas. Para o texto referido de Frazer, cf. *op. cit.*, p. 264: “Mas a reflexão e a pesquisa nos devem demonstrar que temos, para com os nossos predecessores, uma dívida em relação a muita coisa que consideramos como nossa, e que seus erros não eram extravagâncias intencionais ou delírios de insanidade, mas simplesmente hipóteses, que, como tais, se justificavam na época em que foram propostas, mas que uma experiência maior mostrou serem inadequadas. Só pela prova sucessiva das hipóteses e pela rejeição do que é falso é que a verdade se revela finalmente. Afinal de contas, o que chamamos de verdade é apenas a hipótese que se supõe funcionar melhor. Portanto, ao examinarmos as opiniões e práticas de épocas e raças mais rudes, bem faríamos em olhar com tolerância para os seus erros como deslizes inevitáveis na busca da verdade, e em conceder-lhes o benefício daquela tolerância de que nós mesmos talvez necessitemos algum dia: *cum excusatione itaque veteres audiendi sunt*.”

[32] Cf. *id.*, p. 59: “Uma cerimônia que pretenda fazer o vento soprar ou a chuva cair, ou um trabalho para matar um inimigo, será sempre seguida, cedo ou tarde, pela ocorrência que ela pretende trazer à realidade; e o homem primitivo pode ser desculpado por considerar a ocorrência como um resultado direto da cerimônia e a melhor prova possível da sua eficácia.”

[33] Neste ponto começa a falar uma outra voz.

[34] De maneira distinta tanto da fase tractariana, quando o filósofo identificava lógica com linguagem, quanto da sua fase intermediária, em que procurava encontrar a lógica numa variedade de aplicações possíveis dentro de um sistema interligado de proposições, a chamada “fase fenomenológica” de 1929, agora passa a ser *a prática* que fornece a sua própria lógica. Em termos mais exatos, a lógica se torna *gramática*. No MS 110, p. 99, o filósofo afirma: "Tudo o que nós podemos oferecer de interesse lógico é a descrição da linguagem – A isto pertence tudo o que podemos dizer para a explicação do seu emprego." A descrição é, por isso, uma espécie de "explicação gramatical", ou um esclarecimento do funcionamento da linguagem num caso particular. É neste sentido que "vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação". Na descrição gramatical nada se descobre, nem nada se acrescenta de novo. Organiza-se, pela descrição, o que já se sabe. O intuito é que um olhar mais atento perceba o caráter gramatical da prática, e não confunda o gramatical, uma cadeia de razões, com o científico, que lida com o empírico e com associações causais de extensão infinita. A forma de "explicação" que utiliza Frazer é a empirista do tipo causal, cujo modelo é a ciência. O antropólogo supõe que os selvagens estejam pensando em termos de causas e efeitos, utilizando a dança da chuva com o objetivo de provocar uma mudança meteorológica. No entanto, trata-se antes de uma expressão daquela cultura, uma prática que se encontra gramaticalmente associada à mudança da estação ou do clima. Desse ponto de vista, constitui um erro buscar explicações adicionais. Quer dizer, o ponto do questionamento de Wittgenstein não é se os selvagens acreditavam mesmo ou não na eficácia causal da dança da chuva, o que, de resto, nem importa, mas o de projetar sobre eles algo que é nosso, criando confusões gramaticais. Por isso a filosofia não deve descobrir nada de novo, encontrar o que lá não está: a satisfação da sua necessidade lógica deve bastar-se com a descrição do que já se sabe. Postular nos selvagens a ideia de causa e efeito nada diz sobre eles, mas revela, ao contrário, a nossa forma de ver o mundo. Em outras palavras, uma descrição gramatical dos selvagens deveria ocupar-se apenas em dizer como suas expressões organizam a experiência de uma determinada forma, interrelacionam os seus objetos, e autorizam transformações lógicas sobre eles.

[35] Não há uma causa que origina o comportamento dos selvagens. Tudo ocorre dentro da sua própria forma de vida: todos concordamos e entendemos imediatamente, sem apelo a qualquer tipo de segunda reflexão, que tudo aquilo é temível. O fato de estarmos numa forma de vida nos faz ver as coisas como horripilantes ou como triviais, segundo o caso, e tudo isso faz parte da vida, simplesmente.

[36] Porque a explicação fica, simplesmente, sem conexão com os fatos descritos. Nela flagra-se um salto ilógico, uma espécie de *non sequitur*.

[37] Dizer, por exemplo, que a dança da chuva é uma estupidez já é uma hipótese. A dança da chuva é estupidez de acordo com a visão do intelectual inglês do começo do século XX. Os seus critérios de racionalidade, ou de finalidade de uma dança, ou de cientificidade, ou de meteorologia, não são satisfeitos por essa prática. Por isso, o modelo explicativo de Frazer confunde regimes gramaticais, lançando um modelo hipotético onde só caberia uma descrição.

[38] O amor, como a magia, a dança da chuva, um aperto de mãos, um meneio de saudação, não pode ser considerado como verdadeiro nem falso – tratam-se de *expressões*.

[39] Nas IF § 339, Wittgenstein nos diz que "Um modo de expressão inadequado é um meio seguro de ficar metido numa confusão. Ele tranca, de certo modo, a saída dela." No caso de Frazer, trata-se de uma proliferação de hipóteses com um consequente engarrafamento de ideias. Não há mais saída da confusão por conta do excesso de hipóteses.

[40] A vida do rei-sacerdote é um conceito que só se compreende com a "majestade da morte"; este é o seu critério, ele a esclarece imediatamente. Tomado em separado, fora do seu contexto, entende-se como estupidez a morte de um rei no seu auge.
[41] No caso do rei-sacerdote de Nemi, aquilo que dele se diz e a sua própria vida fazem parte da mesma composição. A harmonia entre pensamento e realidade é gramatical.
[42] Uma forma de agir é um conjunto de símbolos, não uma interpretação. O filósofo não dará, por isto, nenhuma interpretação sobre os fatos, não tentará explicar "o que eles querem dizer". Eles não querem, em princípio, dizer nada. Trata-se apenas de descrever, dizer como esses símbolos agem, substituir um símbolo por outro ou uma cerimônia por outra. Existe uma concepção de seguir uma regra que não é uma interpretação (IF § 201).
[43] A religião é parte de uma "forma de vida" e, nesse sentido, não descreve a realidade nem pretende ser conhecimento a respeito de qualquer coisa. Crenças religiosas acerca da criação do universo, da existência de milagres, de anjos e de seres divinos não são opiniões; apenas expressam o compromisso daqueles que creem com a sua forma de vida particular. Uma opinião descreve a realidade, está sujeita a erro; mas quando o religioso diz, por exemplo, "tudo na vida está nas mãos de Deus", expressa, com isso, a sua segurança e imperturbabilidade diante das contrariedades do cotidiano. Estava Agostinho errado? No § 241 das IF, em resposta a uma voz que pergunta se é o acordo entre as pessoas que decide o que é o certo e o errado, a voz do terapeuta diz: "Certo e errado é o que as pessoas *dizem*; e as pessoas concordam na *linguagem*. Isto não é acordo de opiniões, mas de forma de vida." Mais sobre "opinião" nas notas 72 e 167.
[44] A possibilidade de rir ou não depende da maneira como se compreende a questão. Vejamos: um acontecimento se realizou, e outro acontecimento também se efetuou; o filósofo apenas os apresenta, não levanta hipóteses. O riso advém de uma hipótese, de uma interpretação.
[45] Uma confissão é um comportamento que exprime valores religiosos, tal como o faz a ação do rei-sacerdote. Não são convicções que podem ser postas à prova. A explicação de uma confissão, por conseguinte, não é um explicação real. Seria apenas a proposição de definições e a imposição de normas.
[46] Cf. FRAZER, J. *Op. cit.*, p. 13: "Por exemplo, quando um índio Ojiwa deseja fazer mal a alguém, ele faz uma pequena imagem de madeira do seu inimigo e espeta uma agulha na sua cabeça ou coração, ou ele atira uma flecha nela (...) ...mas se ele pretende matar logo a pessoa, ele queima ou enterra o boneco... "
[47] Queimar uma efígie ou beijar a imagem da pessoa amada não podem querer dizer mais nada do que já mostram esses atos no seu próprio contexto. Não são atos que pretendem uma determinada efetividade. Eles valem por si. No interior de uma forma de vida, fazemos as coisas porque as fazemos. Se nos for perguntado por que o fazemos, podemos justificar com um certo número de razões. Num certo ponto, contudo, essa cadeia de razões termina, e dizemos, simplesmente, isso é assim. IF § 217: "Se esgotei as justificações, alcancei assim a rocha dura e a minha pá entorta. Sou, então, inclinado a dizer: 'Simplesmente ajo assim.'" Wittgenstein defende, desse modo, a preponderância da prática sobre a teoria e, por conseguinte, uma espécie de filosofia do ato sem teoria da ação.
[48] Diferentes tipos de atos, e, portanto, ações com características semelhantes. Mas também aqui sem a ideia de efetividade.
[49] O selvagem sabe distinguir, como qualquer um de nós no nosso contexto, o que é uma atitude simbólica e uma ação real.
[50] Em CV, p. 22, a palavra "personificação" é usada para se referir ao poder mistificador da própria linguagem: "O poder da linguagem de fazer tudo parecer o mesmo, que é mais claramente evidente no *dicionário* e que torna a personificação do *tempo* possível: algo não menos notável do que poderia ter sido a transformação de constantes lógicas em divindades." O que o selvagem faz é similar ao que o jovem Wittgenstein havia feito com as suas constantes lógicas. A exclusão de cores (TLP § 6.3751), por exemplo, devia ser decidida sintaticamente. Mais tarde, em 1929, Wittgenstein percebeu que, do ponto de vista sintático, nada podia ser feito a respeito de cores e de extensões em geral: constantes lógicas eram impotentes para evitar a contradição (cf. SLF).
[51] Mais acima Wittgenstein havia mencionado a substituição de um símbolo por outro, ou de uma cerimonia por outra (*setzen etwas für ein anderes*); depois citou a substituição da pessoa amada pelo nome (*Stellvertretung* – substituição, suplência, representação). Na época do *Tractatus*, nosso autor fazia uma diferenciação técnica importante entre duas formas de "substituições": primeiro, um nome "substitui" (*vertreten*, "representa")um objeto; em segundo lugar, um signo pode substituir (*ersetzen*) outro se ambos têm o mesmo símbolo. A diferença entre signo e símbolo têm implicações especiais para a ideia de substituição *salva veritate* e para a ideia de constante lógica e de forma proposicional geral. Para o *Tractatus*, signos são apenas inscrições gráficas ou sons perceptíveis, e símbolo é o signo que tem com a realidade uma relação projetiva. Posto em outros termos, o símbolo é o expresso do signo (TLP § 3.31). Desse modo, na proposição "Rosa é rosa" (TLP § 3.323), temos símbolos e significados diferentes para os mesmos signos, já que a primeira palavra é um nome que designa uma pessoa, e a segunda, uma cor. Uma ressalva: no *Tractatus* nomes só

têm significado e proposições, por outra parte, só têm sentido, e, como uma proposição é uma articulação de nomes, os nomes só têm significado no contexto de uma proposição (TLP § 3.3). Dado o fato de que uma expressão (ou um símbolo) assinala uma forma e um conteúdo (TLP § 3.31), é pela forma lógica, compartilhada entre o expresso na proposição e a realidade, que se dá a possibilidade da tradução ou da substituição de signos por outros signos com a mesma expressão. A expressão é *constante* na forma, tudo o mais é *variável* (TLP § 3.312): (p v q) e (~(~p & ~q)), por exemplo, expressam o mesmo símbolo. E ainda mais um dado foi introduzido pelo autor do *Tractatus*: como a expressão pressupõe a forma de todas as proposições em que pode aparecer, é possível traçar, no máximo grau de abstração, a forma proposicional geral. A única constante lógica, de fato, o que todas as proposições têm em comum, a chamada essência da proposição, é a forma proposicional geral (TLP § 5.47).

Nada mais disso está pressuposto quando Wittgenstein em 1931 fala de simbolismo e de linguagem. Nem mesmo as palavras utilizadas por Wittgenstein têm qualquer peso técnico (cf. IF § 105). O problema com o simbolismo aparece quando nosso autor se dá conta de que a sua concepção fixa da lógica, a rigidez da sua visão de linguagem, deixa conceitos psicológicos sem explicação ocultos por detrás da sua teoria, como o conceito de "pensamento", por exemplo, pressuposto pela figuração dos fatos na proposição (TLP § 3). O conceito de pensamento estaria, por assim dizer, escondido por detrás da ideia tractariana de simbolismo; ele o explica, lhe dá estofo, mas ele mesmo não se explica. No MS 110, p. 18, Wittgenstein se mostra insatisfeito com essa imprecisão: "Nenhum processo psicológico pode simbolizar melhor que signos que estão sobre um papel." Os processos psicológicos ficavam de fora da linguagem porque a sua antiga concepção de linguagem era essencialista e fixa; mas em 1931 essa concepção de linguagem já havia mudado. Agora é a prática, o uso da linguagem, em suas variadas e múltiplas aplicações, que fornece a sua própria forma e simbolismo, a sua própria gramática. A forma e o simbolismo dos processos psicológicos são os seus múltiplos usos dentro das diversas formas de vida. A magia tem também a sua forma e o seu simbolismo na maneira como ela se pratica naquelas sociedades. E isto é que é o importante, pois é o terapêutico. Se Frazer tivesse visto que "a magia sempre repousa sobre a ideia do simbolismo e da linguagem" não a teria visto pela ótica de uma "crença", do que pode ser verdadeiro ou falso, mas pela sua forma naquele contexto: como uma gramática. Cf. a nota 52 para mais informação sobre "simbolismo".

[52] Por que seria a apresentação de um desejo, pelo seu próprio ato, a apresentação da sua realização? Ora, o que poderia ser um desejo senão aquilo que poderia "ser apresentado" como desejo numa forma de vida? A apresentação de um desejo não pode ser a apresentação de uma interpretação (cf. IF § 201). Nada que não fosse clara e instintivamente compreendido como "desejo" poderia apresentar-se como tal. Faz parte da nossa gramática do desejo, portanto, querer algo que nos falte (o que não significa aqui confundir "desejo" com "falta", talvez à maneira da teoria de Lacan). Para o desejo, o requisito da falta em nossa cultura é, pois, gramatical. Mas também o é o requisito do objeto que preencheria a aspiração proferida, e, neste sentido, a apresentação de um desejo é também a apresentação da sua realização. Na seção 24 do BT, Wittgenstein informa em letras datilografadas que "o símbolo (o pensamento), parece ser, como tal, algo não preenchido". Abaixo, em letras manuscritas, ele segue dizendo que "o desejo parece já saber o que o preencherá ou o preencheria; a proposição, o que a faria verdadeira, mesmo se nada ali houvesse!" E, em seguida, ele se pergunta: "De onde vem este determinar que ainda não está ali? – Esta ordem despótica?" (BT, p. 73 [TS 213, p. 91r]). Faz-se sentir aqui uma extensão da discussão do conceito de “conceito” de Frege para áreas mais pragmáticas. Em Frege o conceito é uma entidade relacional insaturada que deve ser preenchida por um objeto que o satisfará ou não. Conceitos, tanto para Kant como para Frege, são regras lógicas. Daí esta “determinação”, este caráter de “necessidade”, esta sensação de que “não poderia ser diferente”, que, afinal de contas, não é mais que uma exigência da lógica ou da gramática. Isto quer dizer, na prática, que todos os elementos que servem como amostras daquilo que representaria um "verdadeiro desejo", "um real desejo", são instrumentos da linguagem, isto é, são os seus meios de apresentação (*Mittel der Darstellung* – cf. IF § 50), dos quais não há sentido em duvidar, nem dizer que sejam certos ou errados. Ao revés: os meios de apresentação são os instrumentos para medir o acerto das ações. Por isso é que quando o desejo se apresenta, junto com ele já se apresenta também a sua realização – o que Wittgenstein chama de "exigência despótica" ou "a dureza do *müssen* (o "ter de", a necessidade) lógico" (IF § 437).

[53] Mas aqui a própria magia deve ser entendida como meio de apresentação de um desejo, como gramática do desejo. O que ela faz é apresentar esse desejo como já realizado.

[54] Seria tão errado interpretar o nosso batismo como lavagem, quanto interpretar cientificamente a cerimônia deles.

[55] Cf. FRAZER, J. *Op. cit.*, p. 15: “...na Bulgária e entre os turcos da Bósnia... uma mulher tomará um menino que ela pretende adotar, e o empurrará ou o puxará de dentro das suas roupas; depois disso, ele será sempre considerado como seu verdadeiro filho, e herda toda a propriedade dos seus pai adotivos.”

[56] A magia é diferente da representação demasiadamente simples das coisas e dos processos, em resumo, das falsas imagens. As falsas imagens são hipóteses, e as operações mágicas são expressões de uma cultura. Wittgenstein faz uma distinção gramatical entre duas atitudes que podem, até mesmo, conviver numa mesma pessoa. Não é descabido imaginar um mago de um cultura iletrada que ao mesmo tempo pretenda fazer das suas operações uma forma de explicação nomológico-causal.
[57] A estupidez e a debilidade são a da religião numa era, para Frazer, de plena cientificidade. Os sacerdotes de lá, porém, são como párocos daqui assentados em sua escala evolutiva natural.
[58] *Erdichten*: "fabricar, inventar, imaginar, idear, fingir". A forma de organização do objeto de estudo é comum ao leitor e ao cientista. Isto é, feita a partir do mesmo sistema de referência, dos mesmos princípios gerais. Trata-se da mesma gramática. O curioso é que inventamos na nossa própria alma e realmente encontramos em outras formas de vida. Claro, estes são acordos mais profundos que mero acordo de opiniões (cf. IF § 241). As explicações de Frazer são enganosas porque, na verdade, estão sendo fabricadas segundo uma lógica que nos é familiar. Não são hipóteses, portanto.
[59] Ninguém pode tocar o rei, assim como ninguém pode ter acesso às partituras de Schubert. São ambos atos compreensíveis como sinal de devoção, não como atitudes que visam efetuar transformações no mundo empírico.
[60] Por isso as explicações de Frazer só podem ser quentes ou frias, nunca mornas. O seu princípio é geral, toca nos nossos acordos mais profundos, acordos de linguagem. Sendo acordos gramaticais, sendo atos cerimoniais, tem que haver envolvimento. O que Frazer diz só faz sentido para nós porque apela para tudo aquilo que nós já sabemos; trata-se de ressonância.
[61] Cf. FRAZER, J. *Op. cit.*, p. 198: "Na opinião dos selvagens os atos de comer e beber estão ligados a um perigo especial; pois nessas horas a alma pode escapar da boca, ou ser extraída pelas artes mágicas de um inimigo presente. (...)"
[62] Um princípio geral comum a nós e às pessoas dessas comunidades: um homem é perigoso para outro homem. Todos os perigos são reduzidos a alguns poucos, e tornam-se identificáveis e visíveis sem esforço depois de personificados.
[63] Os fatos gerais da natureza têm um papel importante nas nossas gramáticas, pois sobre eles repousam as nossas formas de vida, com base neles as nossas *Weltbildern* se ligam de múltiplas e variadas maneiras, e são fatos que constituem a base de tudo aquilo que acreditamos naturalmente (cf. IF §§ 25, 415). Dessa forma, revela-se que a concepção de uma autonomia da gramática não coloca Wittgenstein como um idealista, nem como cético, relativista, e nem tampouco como um realista metafísico; a base é sempre o empírico, porém organizado pela gramática. (Cf. tb. sobre a história natural como uma das bases para a composição gramatical, as notas 117 e 172).
[64] A suposição é a de não causar nenhum tipo de impressão no homem a semelhança do fogo com o sol. Nessa hipótese, tal fato ocorreria, talvez, não por causa do fato de haver uma explicação para essa semelhança: nada depõe a favor do fato de que ser menos impressionante se deve a ser explicável.
[65] Wittgenstein se refere a uma observação do personagem do rato no capítulo III de *Alice no País das Maravilhas*, de Lewis Carroll. Estando todos os animais e Alice molhados à beira do lago, discutindo como fariam para secarem-se, o Rato repentinamente bradou: "Sentem-se, todos vocês, e ouçam-me! Eu vou fazê-los secar". E pôs-se a contar uma história. Naturalmente, o ato de contar uma história não secou ninguém. Todos se irritaram ainda mais. Wittgenstein nota que a magia é o próprio texto de Carroll, que se refere à leitura, uma coisa seca, como instrumento para secar os personagens úmidos. Nosso filósofo faz também essa observação com uma frase seca, muito seca. Um ritual mágico explorado na literatura.
[66] Personificação da doença: ela não sai porque é surda, teimosa ou tosca.
[67] A doença, a cura, o secar, a magia, são gramáticas: os fatos apenas as confirmam, porque há uma relação interna entre a empiria e o pensamento que se organizam numa forma de apresentação da realidade. A dificuldade só aparece para quem está de fora, para quem não participa da atividade, para quem não tem com ela um envolvimento especial. Este vê os fatos de outra forma, com outro arranjo, organizado de maneira distinta, pelas lentes de outra gramática. Não vê o que há de semelhante entre nós e os primitivos, por exemplo. Vê que os assim chamados primitivos seriam menos evoluídos. E nessa atitude existe a possibilidade de se cometer uma injustiça: entre a gramática e o fato, escolhe-se sempre a gramática; porém esta escolha não deveria ser um juízo de valores (cf. CV, p. 8). Aqui está a dificuldade de ser justo diante dos fatos e todo o sentido da investigação gramatical do filósofo. Revela-se, portanto, a preponderância da ética na atitude filosófica de Wittgenstein. Esta preocupação em ser justo está também mencionada no MS 115, p. 81 (cf. a citação de Rush Rhees no prefácio do BB , p. viii): "Quando descrevo certos jogos de linguagem simples, não é o

caso de se descrever com eles «a partir deles» os processos «↓reais» da nossa linguagem ~~normal~~ «desenvolvida» – o que só ~~leva~~ «levaria» a injustiças (Nicod & Russell). ~~Coloco, porém, os jogos de linguagem como objetos de comparação.~~ Pelo contrário, deixamos os jogos simplesmente como estão. Eles devem só irradiar o seu efeito clarificador sobre os nossos problemas". A injustiça de Nicod e Russell é também a injustiça de Spengler, a de utilizar a analogia como algo real, empírico, e não exclusivamente como objeto de comparação: "Nós só podemos mesmo evitar a injustiça – ou a vacuidade das nossas afirmações, no momento em que colocarmos o ideal na nossa reflexão como aquilo que ele *é*, a saber, como objeto de comparação – por assim dizer, como padrão de medida –, & não como o preconceito ao qual tudo *deve* se conformar. Este é, na verdade, o dogmatismo no qual a filosofia tão facilmente pode decair. Mas então qual é a relação entre uma reflexão como a de Spengler & a minha?A injustiça de Spengler: O ideal nada perde da sua dignidade se ele for colocado como princípio da forma de reflexão. Uma boa unidade de medida" (CV, pp. 30-31). A injustiça é o dogmatismo; portanto, para ser justo diante dos fatos deve-se ter o cuidado de diferenciar o gramatical do empírico. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 70, 82, 89, 90, 95, 114, 115, 140 e 142.

[68] Wittgenstein, no alemão, escreve o verbo no "subjuntivo II", e caracteriza, assim, uma fala indireta, uma outra voz, aquela que diz que "o homem é um animal cerimonial", como se fosse um antropólogo brandindo uma hipótese para contrapôr-se a Frazer. O espírito do homem desperta e atribui significação a fatos que em si nada têm de misterioso, o espírito desperta e transforma o mundo indiferente numa *ordo amoris*: o homem é *como se fosse* um animal cerimonial.

[69] E agora vem a resposta: sendo em parte falso, em parte absurso, talvez tenha algo de correto. Essa resposta caracteriza plenamente o tipo de filosofia que pratica Wittgenstein: a autoterapia. Nosso filósofo jamais terá a mesma atitude de Frazer: propor hipóteses, levantar novas teses antropológicas. Não se proíbe que alguém proponha novas teses, mas Wittgenstein, pessoalmente, fica muito incomodado em assumir generalizações.

[70] O fato de que Wittgenstein não proponha teses em filosofia não impede que outros o façam: eis aqui uma sugestão para um livro de antropologia. As ações rituais nos dizem que a história simbólica do homem não é a mesma coisa que a sua história natural. A primeira está na ordem das relações internas, não na ordem empírica, o reino das causas e efeitos. Tratam-se de gramáticas. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 82, 89, 90, 95, 114, 115, 140 e 142.

[71] Em FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit*., p. 11, pode-se ler que "A magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva".

[72] Wittgenstein descreve como é uma ação ritual, a sua diferença específica. Ela não pode ser verdadeira nem falsa. Por isso é errôneo conceber que uma ação ritual seja como uma física primitiva das coisas. Não é disso que se trata. Porém, mesmo uma opinião, uma crença, algo que se submete ao tribunal da verdade, pode ser vista como uma ação ritual. Ao conceber a gramática como um rito, Wittgenstein se despede do *Tractatus*. Mais sobre "opinião" nas notas 43 e 167.

[73] Pelo modelo projetivo tractariano, os sinais afiguram ou exprimem a realidade, e há entre a realidade e os sinais (os símbolos expressivos) isomorfismo (cf. TLP, §§ 3.11-3.12). Mas a fantasia aqui mencionada não é como esse modelo plástico ou como uma imagem pintada; não há nela qualquer isomorfismo, mas uma configuração bem mais complicada. Isto é, uma pessoa se diverte plenamente com coisas que lhe fazem pleno sentido, sem que essas coisas necessariamente tenham que obedecer à bipolaridade das proposições tractarianas.

[74] No *Tractatus*, Wittgenstein concebia que a linguagem era um traje que disfarçava o pensamento (cf. TLP, § 4.002). Cf. tb. BB, pp. 6 e 16, sobre a ideia do "pensar" como atividade essencialmente ligada a signos. A atividade de pensar, no Tractatus, é essencialmente lógica. Se não há muita lógica na linguagem natural, a função do filósofo é esclarecer o que há de lógico disfarçado pela vestimenta da linguagem. Agora, no entanto, o operar com sinais escritos e sonoros, isto é, no senso estrito do verdadeiro ou falso, não é mais oposto a qualquer outra forma de pensar, daquelas formas de pensar que não têm necessariamente a forma da proposição bipolar.

[75] Linguagem e pensamento não mais se separam. Há portanto uma imensa extensão da linguagem que deve ser arada, já que não mais se restringe ao verdadeiro ou falso.

[76] Cf. FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.*, p. 212, onde se lê "dos fantasmas do assassinado", em vez de "do fantasma do assassinado", como anota Wittgenstein.

[77] As observâncias dos primitivos são compreensíveis para o ocidental médio, porque guardamos superstições perfeitamente similares às deles.

[78] Wittgenstein trocou *Wilder*, em alemão, por *savage*, em inglês, para acentuar a ironia.

[79] Não é bem o primitivo que é tosco, mas a mitologização de um princípio de cientificidade inaplicável a um ritual. Frazer generaliza o modelo científico do século XX.

[80] Uma hipótese de evolução só se aproveita por sua forma, sem o conteúdo espelhado como verdade. Como veremos adiante, uma visão sinóptica pode ser utilizada como modelo descritivo-gramatical. Para isto, deve-se retirar o conteúdo dogmático presente, por exemplo, na linha evolucionista.
[81] Mas não é a mesma coisa: um deus de outro povo evoca usos e costumes completamentes distintos. A mesma palavra, "neve", por exemplo, não tem o mesmo sentido para o esquimó e o siberiano.
[82] Verso de Goethe que aparece no poema „Die Metamorphose der Pflanzen" (A Metamorfose das Plantas). Uma folha única daria origem a todos os vegetais, segundo uma lei secreta. Trata-se da ideia da *Urpflanze*, a planta primordial, uma realidade espiritual, não sensível, arquetípica, que não pode ser alcançada pelo puro sentido, mas apenas pelo pensamento que, desarmado de pressuposições, faz correlações entre o perceptível, seu entorno variável e o desenvolvimento evolutivo do protótipo. Isto é, uma visão é alcançada desde que essas correlações sejam estabelecidas. Vê-se então que esse arquétipo universal pode sofrer um sem-número de transformações, dando origem à extrema variedade de entes vegetais. Mas todas essas metamorfoses decorrem das leis formativas internas presentes na planta primordial. Leis de natureza orgânica e formal, não de natureza mecânica e matematizável. Não são tampouco as influências exteriores que transformam esse arquétipo, mas o que já está presente nele mesmo. As influências externas apenas fazem com que suas forças plasmadoras internas se manifestem de um modo peculiar. São essas forças internas – e somente elas, segundo Goethe – o princípio constitutivo das plantas. Para vê-las é mais apropriado ao cientista um caráter poético e profundo que um procedimento exato e naturalista. Trata-se de enxergar a "natureza viva", e trocar a alternativa "verdadeiro/falso" pela disjunção "superficial/profundo". (Cf. mais comentários de Wittgenstein sobre *A Metamorfose das Plantas* como uma *apresentação panorâmica*, no ditado a Weissmann denominado *Unsere Methode*: In: BAKER, Gordon (ed.). *The Voices of Wittgenstein, The Vienna Circle*. London: Routledge, 2003, p. 310.)Essa maneira imanente ao orgânico de ver a biologia, a morfologia, repercutiu fortemente na visão de história como fisiognomia, a morfologia própria da história que trata a cultura como organismo, defendida por Oswald Spengler; este, como veremos, o grande inspirador de Wittgenstein para o conceito de "apresentação panorâmica". Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 68, 89, 90, 95, 114, 115, 140 e 142. Sobre "fisiognomia", cf. notas 23 e 87.
[83] No começo da página 322 do TS 211 há uma observação entre parênteses que diz "duas observações". Certamente se referem ao conceito de "apresentação panorâmica" apresentado anteriormente nas páginas 281 e 282 do mesmo texto datilografado. No MS 110 todo esse corpo textual estava junto (cf. p. 257), e foi separado no processo de datilografia. Já no *Big Typescript* (TS 213) esses dois parágrafos, ainda separados do seu entorno inicial, passaram a compor e a dar título a um dos capítulos mais importantes do livro, o § 89 sobre o método da filosofia.
[84] A expressão "apresentação panorâmica" (*übersichtliche Darstellung*) vai aparecer como um importante conceito das *Investigações Filosóficas* (cf. IF, § 122), para onde este parágrafo foi finalmente transcrito depois de algumas reformulações.
[85] Esse "nós" pode ser tanto o uso do plural majestático, para expressar a importância ritual de um dos conceitos mais caros da filosofia posterior de Wittgenstein, como também pode indicar a inseparabilidade entre o eu que se manifesta e a forma de vida da qual é parte integrante. A apresentação panorâmica "marca, designa, indica, especifica, caracteriza" (*bezeichnen*) a nossa forma de apresentação (*Darstellungsform*), isto é, a maneira como enxergamos todas as coisas. Em outras palavras, trata-se de um conceito terapêutico, cujo objetivo é nos fazer ver a forma como vemos, ver o que o olho não vê: os seus pontos cegos. Como isto é feito? O papel da voz terapêutica é idealizar novas maneiras de ver as mesmas coisas, propor analogias, ilustrações, exemplos, para que o olho veja diferente, e recubra-se, caso queira, pelo interior de outros limites. Wittgenstein passou de uma atividade filosófica de esclarecimento, no *Tractatus*, para uma atividade filosófica terapêutica. Mais que isso, criou um método de dissolução de dogmatismos, de quebra da vontade de generalização e de unilateralidade, através da proposição de novas conexões, novas analogias, novas maneiras de ver e de correlacionar os mesmos dados empíricos.
[86] Está claro para Wittgenstein que uma filosofia só tem sentido se expressar e problematizar valores do seu tempo.
[87] A forma de pensar cósmico-orgânica proposta por Spengler em *O Declínio do Ocidente*, a "fisiognomia", inspirada na morfologia vegetal de Goethe, e que estuda as culturas como organismos em ascensão ou decadência, foi a base de Wittgenstein tanto para o conceito de "apresentação panorâmica" quanto para a sua oposição entre cultura e civilização (esta última, segundo Spengler, a forma decadente que assumiu a nossa cultura). A fisiognomia é uma morfologia descritiva e criativa, ao contrário da sistemática, que é uma morfologia mecânica feita para descobrir leis e relações causais. Esta experiência é científica, a outra é vital; na primeira há um distanciamento, na

outra, envolvimento; a primeira preocupa-se apenas com a precisão e a quantificação, enquanto que a outra é decididamente metafísica e artística. "Descritiva e criativa, a fisiognomia é a arte do retrato transferida para o domínio espiritual", diz Spengler (*In*: *The Decline of the West*. New York: Alfred Knopff, 1939, p. 101). Sobre "fisiognomia", cf. tb. notas 23 e 82.

[88] Vê-se aqui Wittgenstein preocupado com o conceito de "compreender", que será amplamente discutido nas décadas de 30 e 40 – cf., p. exemplo, IF §§ 150, 182, 513, 532, entre muitos outros lugares. Antes, no TLP, a compreensão estava pressuposta no uso ou nas operações que fazemos com os sinais proposicionais (TLP § 4.024), assim como o sentido, o significado e a representação. O TLP falava apenas desses conceitos como efeitos decorrentes de atos ou operações no interior da linguagem – operar com os sinais e os conectivos. Mas os estados mentais correspondentes às operações lógicas, isto é, a psicologia, ficava como que no fundo daquilo que a linguagem mostra mas não pode dizer. Agora vemos a compreensão como um ato lingüístico próprio, como preenchimento simbólico, através do estabelecimento de elos intermediários, à maneira de uma rede de conexões que se organiza no interior de uma gramática. Não é psicologia, é linguagem ainda, mas não precisa mais ficar oculto como um conceito apenas pressuposto no uso dos sinais.

[89] Entenda-se bem, esse "encontrar" não é uma descoberta científica. Trata-se de estabelecer as relações internas, gramaticais, constituintes de uma certa maneira de ver as coisas. O ato de compreender, por excelência gramatical, é a operação constituinte dessas relações, que proporcionam uma visão. No § 122 das IF, ao lado de *Findens* (encontrar) vamos encontrar uma novidade: o substantivo *Erfindens* (inventar). Ele forma uma aliteração com *Findens* e ao mesmo tempo esclarece a que tipo de atividade está o nosso autor se referindo. Em BB, p. 28, Wittgenstein afirma explicitamente que “inventar” os casos também faz parte do seu método filosófico. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 70, 82, 90, 95, 114, 115, 140 e 142.

[90] Como se vê no parágrafo seguinte, os elos intermediários são analogias sem qualquer peso ontológico. Sua única função é conduzir, dirigir a atenção para uma relação interna qualquer de um objeto, aguçar o olho para detalhes até então imperceptíveis. A visão panorâmica é a descoberta desses detalhes, dessas concatenações, dessas relações estabelecidas por elos intermediários. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 95, 114, 115, 140 e 142.

[91] O propósito da visão panorâmica é aguçar o olho para achar os elos intermediários. Mas este conceito não é uma hipótese empírica, factual. Aguçar o nosso olho é apresentar a visão de um aspecto, a sua forma.

[92] A hipótese evolutiva, por exemplo, é um elo intermediário. Não há nela, portanto, nada de científico. Ela é importante, justamente, por permitir uma outra visão das coisas. Esse é o caso também, como dirá Wittgenstein muitas vezes, das hipóteses de Freud (cf. LC, pp. 18-28; 41-52). Mais sobre Freud nas notas 115 e 168.

[93] Uma apresentação panorâmica está estreitamente relacionada ao "ver como". A percepção de conclusões gramaticais permite também, se quisermos, variar a vontade e ver as mesmas coisas sob outro aspecto, alcançar outras conclusões. Nos anos 40 Wittgenstein irá explorar profundamente o conceito de "visão de aspectos", o "ver" e o "ver como" (cf. IF, Parte II, cap. XI). Observe-se que Wittgenstein trocou o artigo definido pelo indefinido, mais coerente com as variações do seu pensamento.

[94] O nosso parentesco com eles é aqui o "elo intermediário". Nós os entendemos porque nossas superstições são tão supersticiosas quanto as deles. Um elo intermediário é um nada, apenas uma vestimenta, nada tem a ver com causalidade física. O que ecoa em nós é apenas o simbólico, o gramatical.

[95] Uma descrição se abstém de hipóteses, traça apenas relações internas no interior de uma visão panorâmica. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 90, 114, 115, 140 e 142.

[96] A quantidade de superstições que trazemos incorporadas ao vocabulário pode ser muito maior do que nos damos conta. Elas se depositam nas formas de nossas expressões cotidianas. Dizemos, muito naturalmente, por exemplo, frases como "minha auto-estima é baixa", "seus atos falhos são amostras de um recalque insconsciente", "sua libido é reprimida", todas pertencentes, hoje, mais que ao jargão da psicanálise, também à psicologia popular. Essas formas de expressão têm suas funções na linguagem, elas não são inúteis, mas são superstições similares às dos selvagens de Frazer. Como tudo isso é superabundante também na nossa cultura, é uma ninharia o fato de que não acreditamos mais que a nossa alma coma e beba.

[97] No capítulo sobre "filosofia" do *Big Typescript* (TS 213), o subtópico onde essa mesma sentença reaparece intitula-se "A Mitologia nas Formas da Nossa Linguagem. ((Paul Ernst.))" (BT, pp. 317-318 [TS 213, pp. 433-435]). Cf. tb. SC, §§ 95, 97. Nossas gramáticas são a nossa mitologia. Não há nada ruim nisso, mas o perigo aparece quando tomamos o mitológico como algo empírico ou real, como algo além do que um simples objeto de comparação.

[98] "...em muitos lugares as meninas crescidas, com a ajuda dos jovens rapazes, vestem uma figura de palha com roupa de mulher e o carregam para fora da vila no cair da tarde. Nos limites da vila, eles tiram a roupa do boneco, rasgam em pedaços, e espalham os fragmentos pelos campos. Isto é chamado de 'enterrar a morte'". FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.* , p. 309. Cf. pp. 307-311 sobre as práticas de exorcismo da morte.

[99] Tratam-se de normas, medidas-padrão, imagens ideais pelas quais pensamos a realidade e definimos, por elas, o que é belo, o que é a morte etc. São os casos mediante os quais posso definir propriedades dos objetos, mas que neles mesmos não podem ser definidas.

[100] De acordo com o atomismo lógico tractariano, o objeto é simples. Por isso, todo enunciado sobre complexos pode ser decomposto em enunciados sobre as suas partes constituintes (cf. TLP §§ 2.02 e 2.0201), e a proposição pode ser, assim, completamente analisada (TLP § 3.201). Aparentemente, Frazer pensa em "morte" ou "beleza" também como objetos simples, sem misturas, condição de pureza que facilita a relação referencial da linguagem ao mundo. Entretanto para o "belo", como objeto simples, isso não é possível. O "belo" não é puro, mesmo que o admitamos como simples. O que fazer nos casos em que a linguagem se aplica ao mundo e nossos antigos ideais de pureza se desvanecem? Presenciamos aqui a autoterapia com relação aos conceitos tractarianos, pois se o objeto , antes da sua aplicação, pode ser completamente analisado, o mesmo aparentementemente não se dá quando partimos do caso para tentar encontrar o objeto simples do pensamento.

[101] O gesto faz sentido, no entanto não é necessário que corresponda a um fato.

[102] "Em uma ou outra dessas formas, muitas vezes se acredita que o espírito está presente no grão (espírito do grão), e deve ser pego ou morto no último feixe. Se um animal escapa diante do ceifeiro quando o grão está sendo cortado, e se um ceifeiro fica doente no campo, supõe-se que ele topou sem querer com o espírito do grão, que puniu, assim, o intruso profano. Diz-se que 'o lobo-centeio tomou posse dele', 'o bode-colheita deu um empurrão nele'. A pessoa que corta o último grão ou ata o último feixe, toma o nome do animal, como lobo-centeio, porca-centeio, bode-aveia, e assim por diante, e mantém o nome às vezes por um ano". FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.* , p. 447.

[103] No MS 110, p. 256, de onde esse parágrafo foi originalmente escrito antes de compor o TS 211, Wittgenstein fala da linguagem gestual, das transformações de significado na linguagem verbal, de que a linguagem é uma incorporação de antigos mitos, e de que o rito dos antigos mitos era uma linguagem. O que há de comum em tudo isso é a preocupação com o gramatical, isto é, de investigar o sentido vinculado à prática, e de que, nestes termos, as palavras parecem ganhar significados diferentes de acordo com o uso que delas se faz em contextos determinados, de que talvez o simbolismo incorpore materiais que lhe estão ao alcance, na sua forma de vida. Não haveria, assim, nada de etéreo, fora do tempo e do espaço, mágico, ou dotado de pureza cristalina (cf. IF § 108). Ora, o espírito do ceifeiro, é o espírito do grão. Não poderia ser de outro lugar. Quem fica doente no campo, ou um animal se lhe escapa, compreende imediatamente que isso é devido a um problema com o espírito do grão: a sua atividade parece ser também a sua simbologia, e talvez seja por ela que a comunidade se expressa e se comunica. Sendo assim, não se trata de mágica nem de controle da natureza.

[104] Isto é, ele teria que aguentar ou assumir as consequências de sua escolha.

[105] O leitor deve considerar o parentesco conceitual do termo "vista" (*Aussicht*), aqui utilizado, com o termo "forma de apresentação" (*Darstellungsform* – IF § 122), que vem a ser a maneira como necessariamente vemos as coisas, engajados que estamos numa gramática. Cf., acima, a nota 85.

[106] Wittgenstein chama a atenção para o compromisso ético: não adianta assumir uma atitude e recusar as consequências que lhe estão correlacionadas. O comprometimento deve ser total para que a atitude tenha sentido.

[107] As razões presentes no mito da escolha do corpo antes do nascimento são semelhantes (ou bem familiares) às razões da escolha de árvores mais altas, mais baixas etc.

[108] "Opinião", neste contexto, significa aquilo que pode ser provado, isto é, o que pode ser verdadeiro ou falso.

[109] FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.*, p. 107: “De algumas das tribos do Alto Nilo se conta que eles não têm rei no sentido comum; as única pessoas que eles reconhecem como tais são os Reis da Chuva, *Mata Kodou*, que são creditados com o poder de fazer chover no tempo apropriado, isto é, na estação das chuvas. Antes das chuvas começarem a cair no fim de março, o país é um deserto queimado e árido; e o gado, que conforma o principal bem do povo, perece por falta de capim. Assim, quando chega o fim de março, cada chefe de família dirige-se ao Rei da Chuva e lhe oferece uma vaca para que ele possa fazer cair as águas benditas do céu sobre os pastos marrons e secos.”

[110] Aqui acato uma sugestão do Prof. Paulo Oliveira (CEL-Unicamp), e opto por uma das possibilidades de tradução. É que o verbo *haben*, posto no subjuntivo pelo autor, daria margem para duas escolhas interpretativas: a primeira, de um discurso indireto, que descreve a ação dos outros, e, nesse caso, pensaríamos que aquelas pessoas colocaram realmente o Rei da Chuva para fazer chover na parte seca do ano; e a segunda, a de uma possibilidade, pela qual se entende que se eles tivessem tomado essa atitude, estariam realmente sendo estúpidos, tal como Frazer os descreveu. Fica claro, pelo contexto próximo, que esclarece que o rito da alvorada só é celebrado quando o sol está por nascer, e não à noite (porque não haveria sentido), que aqueles homens utilizavam o Rei da Chuva como celebração do que eles já sabiam que ia ocorrer em março: a chuva.

[111] A concepção de uma celebração desfaz a ideia de uma hipótese causal, de controle do tempo pelas práticas de magia. A "celebração" entra em contraste e por oposição à ideia de "opinião".

[112] "Assim como o mágico pensa que pode fazer chover, também imagina que pode causar o brilho do sol, acelerar ou deter o seu caminho." Cf. *ib*., pp. 78-80, sobre as várias formas de controle mágico do sol.

[113] Os ritos são também jogos de linguagem: as explicações para o comportamento regrado chegam ao fim em um dado momento. Tratam-se de reações instintivas ao que está dado na cultura. Mas o interessante aqui é notar que os jogos de linguagem também são ritos. Assim, como se vê no § 145 das IF, a capacidade de um aluno aprender as regras da contagem e do cálculo depende menos da explicação que das reações no ambiente; ou, como no § 284 do mesmo livro, nossas reações ao que está vivo ou morto são completamente diferentes, e dessas reações depende o conceito e a compreensão da palavra "dor". O mesmo sucede com a palavra "memória", que, mais que relações neuronais, são "reações de memória" (§ 343), e, neste sentido, diferem completamente dos objetos físicos (cf. § 571). Diante de reações naturais, as hipóteses explicativas são supérfluas. Esse parágrafo demonstra que Wittgenstein tem realmente uma filosofia do ato, não uma teoria da ação linguística tal como as que se poderiam encontrar em vários filósofos da linguagem ordinária. A diferença entre ato e ação é que no primeiro caso não há pensamento, há uma reação ou há um impulso; enquanto que no segundo caso, trata-se do que se pode descrever de acordo com uma regra. Fechar a porta, por exemplo, é um ato cuja ação pode ser descrita de acordo com uma intencionalidade. Se a filosofia de Wittgenstein é a do ato, antes que da ação, para ele é também muito importante, no sentido terapêutico, estabelecer uma distinção clara entre a regra e sua interpretação (cf. IF § 201: "O que se mostra é que há uma concepção de regra que *não* é uma interpretação, senão que de caso a caso, na aplicação, se expressa o que denominamos como 'seguir a regra' e como 'agir contra ela'"). Mais acerca da diferença entre instinto e interpretação, na nota 163 abaixo.

[114] Várias semelhanças que existem, por exemplo, entre os membros de uma família se sobrepõem e se entrecruzam: estatura, traços fisionômicos, modo de andar, cor dos olhos, temperamento etc. Essas características comuns são como fios que sobrepassam uma fibra. Porém, nada disso implica uma identidade suficiente o bastante para caracterizar uma hipótese. É apenas uma "semelhança de família". Como tal, ela serve para traçar as correlações internas entre os comportamentos, constatar determinadas fisionomias, saber como reagir ao aspecto vislumbrado, saber como tratá-lo, mas não é uma explicação científica em termos de causa e efeito. Sobre o conceito de "semelhança de família", cf. IF § 67. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 90, 95, 115, 140 e 142.

[115] Faz-se a correlação com uma vivência familiar, e esse seria precisamente o tipo de conhecimento que resolve a dificuldade particular. A explicação que leva em consideração a história particular do fato ou da pessoa, tal como na psicanálise ou no marxismo, porém sem transformar a explicação em ciência, como quiseram igualmente Freud e Marx (mais sobre Freud nas notas 92 e 168). Esse outro caminho, o da ciência da natureza, não tem ligações internas, são causas, relações que estabelecemos no mundo empírico, isto é, secundariamente, e relações em que o ser humano não está mais envolvido porque não lhe dizem mais respeito. Observe-se que não há condenação do modelo causal por si mesmo, senão da transposição desse modelo para o domínio simbólico. Sobre gramática como estabelecimento de relações internas, cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 90, 95, 114, 140 e 142.

[116] "Esta peculiaridade da árvore tem sido estabelecida de maneira similar por séries de observações intituídas em anos recentes por pesquisadores científicos que não as sustentam com teorias mitológicas. Conquanto possamos explicá-la, seja pela mais fácil passagem de eletricidade pela madeira do carvalho do que por outra madeira, seja de outro modo, o fato em si pode ter atraído a atenção de nossos rudes antepassados, que habitavam em vastas florestas que então cobriam uma grande parte da Europa; e eles podiam, naturalmente, dar conta disso, à sua maneira religiosa simples, supondo que o grande deus-céu, a quem eles adoravam e cuja terrível voz eles ouviam no ribombar do trovão, amava o carvalho acima de todas as árvores do bosque e muitas vezes descia para ele da nuvem escura no raio de um relâmpago, deixando um sinal da

sua presença ou da sua passagem no tronco rachado e escurecido, e na folhagem destruída. Daí em diante, essas árvores seriam circuladas por um nimbo de glória como assentos visíveis do deus-céu trovejante." FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit*., pp. 708-709.

[117] A simbiose homem/carvalho ou pulga/cão são fatos dados na história geral da natureza. O rito só pode se desenvolver a partir daquilo que já se encontra correlacionado de alguma maneira. Seria estranho se fosse o contrário, que o rito tivesse unido aqueles elementos. (Cf, tb. notas 63 e 172).

[118] O rito nasce quando ocorre o espanto ou a surpresa de não estarem mais juntos aqueles que não andavam separados. A veneração, então, cria a cultura, que é a celebração das coisas que deveriam estar sempre unidas, correlacionadas, tal como estiveram na origem, e tal como fica expresso pela mitologia.

[119] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit.*, p. 168: "Num certo estágio da sociedade primitiva, se pensa freqüentemente que o rei ou o sacerdote seja dotado de poderes sobrenaturais ou seja a encarnação de uma divindade, e de modo consistente com esta crença, supõe-se que o curso da natureza esteja mais ou menos sob controle..."

[120] Na vida prática é mais fácil supor a suspensão da descrença e uma certa noção de cumplicidade que nos leva a aceitar o véu do palco ficcional. Tal como na anedota do rei nu, teríamos que supor uma grande ingenuidade por parte daquele que revela a verdade diante de um acordo tácito de conveniências.

[121] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit.*, p. 169: "Em tempos antigos, ele era obrigado a sentar no trono por algumas horas toda manhã, com a coroa imperial na sua cabeça, mas sentar completamente como uma estátua, sem mover mãos ou pés, cabeça ou olhos, nem, na realidade, qualquer parte do seu corpo, porque, dessa forma, imaginava-se que ele podia preservar a paz e a tranqüilidade no seu império..."

[122] A analogia funciona quando entendemos que o comportamento ritualizado do rei-estátua é semelhante a muitos que ocorrem no âmbito privado no interior da nossa própria cultura.

[123] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit., p.* 170: "O poder de dar ou de reter a chuva é atribuído a ele, e ele é o senhor dos ventos..."

[124] Crítica da representação falsa atribuída aos outros. Na realidade, eles são muito semelhantes a nós no sentido em que também praticamos a nossa magia. Há toda uma mitologia nas formas da nossa linguagem (cf. acima, nota 96).

[125] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit., p.* 171: "Um rei deste tipo vive cercado por uma etiqueta cerimoniosa, uma rede de proibições e observâncias cuja intenção não é contribuir para a sua dignidade, muito menos para o seu conforto, mas restringi-lo de uma conduta que, por incomodar a harmonia da natureza, poderia envolvê-lo, ao seu povo e ao universo numa catástrofe comum. Longe de lhe acrescentar conforto, estas observâncias, por impedir os seus próprios atos, aniquila a sua liberdade e freqüentemente torna a própria vida, cujo objeto é preservá-la, um peso e uma amargura para ele."

[126] Há um aspecto verdadeiro e outro falso: é verdade que o rei, como pessoa, está incomodado; e falso, porque a rede de proibições e observâncias contribui para dignificar outra coisa – a divindade nele. Pelo segundo ponto de vista, o aspecto é positivo.

[127] Colocando um ritual ao lado do outro, obtemos uma comparação entre a magia e a ciência: ambas são completamente diferentes sob o aspecto do progresso. Por isso não podemos falar em evolução na magia. Mas a palavra "progresso" faz ecoar também o moto de Nestroy nas IF, que reza:"O que, em geral, o progresso tem em si, é que ele parece muito maior do que realmente é." E, nesse sentido, a filosofia está mais para o lado da magia do que da ciência. Contudo, a filosofia tampouco é magia, são duas coisas diferentes também, já que a filosofia se ocupa com as diferentes possibilidades das coisas, inclusive da magia. Um pouco mais de reflexão sobre o "progresso" encontramos numa anotação de 1930 (MS 109) que deveria servir como prefácio ao novo "livro" de Wittgenstein, jamais publicado senão como "álbum" (cf. CV, p. 9). Para o autor, o progresso se caracteriza como *a forma* da civilização, que ele combate: "Nossa civilização se caracteriza pela palavra progresso. O progresso é a sua forma, não uma das suas propriedades, que ela faz progredir. Ela é tipicamente construtiva. A sua *atividade* é construir uma estrutura cada vez mais complicada. E mesmo a claridade serve só a esse fim & não é um fim em si mesma. Para mim, ao contrário, a claridade, a transparência, é um fim em si mesma. Não me interessa construir um edifício, senão ter transparente para mim os fundamentos de possíveis edifícios. Meu objetivo é, portanto, outro do que aquele dos cientistas & o meu movimento de pensamento se diferencia do deles." Quase no final da sua vida, ele ainda se pergunta, ironicamente, se há progresso na filosofia: "A filosofia não fez nenhum progresso?- Se alguém se coça no lugar em que lhe dá comichão, deve-se ver algum progresso? Não seria uma coceira autêntica, ou um autêntico comichão? E não poderia esta reação à irritação perdurar por muito tempo antes que alguma medida contra o comichão fosse encontrado?" (CV, p. 98).

[128] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit., p.* 179: “Os malaios concebem a alma humana como um pequeno homem... que corresponde... ao homem em cujo corpo reside...”
[129] Quer dizer, as nossas modernas teorias suprimem a multiplicidade ao reduzir tudo a somente uma hipótese.
[130] Paralelo entre a magia e a filosofia: a mesma multiplicidade entre alma e corpo.
[131] A filosofia, um pouco mais séria, só não tem o encantamento infantil porque perdeu a veneração.
[132] Entre as páginas 609-614, Frazer descreve “As Fogueiras da Quaresma”, referindo-se a vários rituais com fogueiras em regiões centrais da Europa, como Áustria, Suíça, Alemanha, o Tirol, onde se queimam espantalhos para conjurar os roubos, a esterilidade, a má colheita, feitiços contra o semeador etc. Uma das principais é o Festival de Beltane, celebrado até fins do século XVIII nas Terras Altas da Escócia no 1º de maio, quando se acendiam fogueiras de Beltane (cf. tb. nota 138). Segundo o tradutor francês de *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer* (Paris: Editions L'Age d'Homme, 1982, p. 28), estas velhas cerimônias de origem druídica evocavam manifestamente sacrifícios humanos. Se acendia um grande fogo com meios bastante primitivos (esfregando madeira de carvalho, por exemplo), para proteger as pessoas e os animais de epidemias provocadas pelos feiticeiros do campo. Cozia-se, em seguida, um grande bolo de aveia, leite e ovos para ser dividido entre todos os participantes. Um dos pedaços era enegrecido num carvão, e aquele que o retirasse ao acaso era ameaçado de ser atirado ao fogo e não era salvo senão no último instante, ou então deveria saltar três vezes através das chamas (cf. tb. notas 138 e 140).
[133] Uma diferença produzida no interior das semelhanças de família.
[134] Impulso a generalizar, mas se perderia imediatamente a variedade.
[135] Foi nesse mesmo ano de 1936 que Wittgenstein formulou a frase que iria se consignar no § 111 das IF: "Os problemas, que se originam de uma má interpretação das nossas formas de linguagem, têm o caráter de *profundidade*." (MS 142, p. 104) Vemos então que a profundidade tem uma dupla face: há uma ilusão de profundidade originada por más interpretações, e há uma profundidade ritualística e vivencial quando permanecemos no interior e na riqueza das diferentes práticas, isto é, estabelecendo nossas conexões na superfície das coisas, sem generalização dos pontos semelhantes através de uma hipótese descolada da realidade. Neste caso, perderíamos o colorido existencial da coisa (Cf. também as notas 20, 142, 144, 145, 147, 148 e 152).
[136] A concordância se faz com a palavra *etwas* (algo). Este "algo" que é visto conforma o princípio da analogia.
[137] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit.*, p. 618: “...Tão logo algumas faíscas eram emitidas por meio de fricção violenta, eles aplicavam uma espécie de agárico que cresce em velhas bétulas e é muito combustível. Esta fogueira tinha a aparência de provir imediatamente do céu e múltiplas eram as virtudes atribuídas a ela...”
[138] Parece que Frazer não consegue enxergar o espetáculo fascinante que ele mesmo descreve. Falta vibração emocional à sua narrativa, que procura provar inocuamente que os primitivos são tolos, quando estão na realidade celebrando um rito carregado de veneração.
[139] Cf. FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit.*, p. 618: “...a pessoa que oficiou como mestre de festa, produziu um grande bolo assado com ovos e cortado sobre a beirada em curva, chamado *am bonnach beal-tine* – isto é, o bolo de Beltane. Ele foi dividido numa série de pedaços e distribuído em grande forma para a companhia. Havia um pedaço em particular que quem pegasse era chamado de *cailleach beal-tine* – isto é, o *carline* de Beltane, um termo de grande reprovação. Depois de ser conhecido, parte da companhia lançava mão dele e fingia colocá-lo na fogueira... E enquanto a festa ainda estava fresca na memória do povo, eles ainda falavam do *cailleach beal-tine* como morto.”
[140] A natureza interna da nossa prática moderna é que projeta o tenebroso no Festival de Beltane. Quer dizer, olhando e interpretando os outros revelamo-nos a nós mesmos em nossa prática (a natureza interna), pois somos nós que, por algum motivo, e numa rede interna de organização do pensamento, fixamos o tenebroso à prática do Festival. Cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 90, 95, 114, 115 e 142.
[141] A natureza interna é o que Wittgenstein chama de "o espírito do Festival". E aqui *o espírito* é muito importante, porque nesses princípios dinâmicos impessoais e imateriais concretizados numa cultura constitui-se o gramatical. Em que consiste o espírito? Ele não se reduz, por exemplo, a determinadas ações que são o relato do Festival. O espírito é outra coisa: engloba tudo o que as pessoas fazem no contexto da sua ação, os outros jogos que eles jogam, as suas atitudes, os seus gestos, e também o

nosso próprio relato dessas ações, a nossa projeção aliada ao que vemos nessas festas. E, agora sim, veríamos o tenebroso no próprio caráter desses homens. O aspecto gramatical mostra como utilizamos nossas ferramentas lingüísticas. Trata-se do ato, do ver, antes que da descrição da ação, que já é outra coisa, posterior ao ato.

[142] O que é o realmente profundo nesse caso? A hipótese apenas *parece* dar profundidade à coisa. Mas o profundo realmente é a conexão que conseguimos fazer entre nossas vivências e as dos outros povos, não as conexões externas estabelecidas pela hipótese entre a coisa e uma lei universal descolada das vivências. Em BB, p. 18, Wittgenstein escreve: "Os filósofos veem constantemente o método da ciência diante dos seus olhos, e são tentados irresistivelmente a perguntar e responder questões da maneira como faz a ciência. Essa tendência é a real fonte da metafísica, e leva o filósofo a uma completa obscuridade. Eu quero dizer aqui que nunca pode ser o nosso trabalho reduzir algo a algo, ou explicar qualquer coisa. A filosofia realmente *é* 'puramente descritiva'." Cf. tb., sobre "profundidade", as notas 20, 135, 144, 145, 147, 148 e 152; sobre "gramática como estabelecimento de relações internas", cf. tb. notas 67, 70, 82, 89, 90, 95, 114, 115 e 140.

[143] FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.*, p. 619: "...eles dividem o bolo em tantas porções, similares quanto possível umas às outras em tamanho e forma, quantas pessoas existem na companhia. Então eles mancham uma dessas porções com carvão, até que ela esteja perfeitamente negra. E colocam todos os pedaços do bolo dentro de uma touca. Todos, de olhos vendados, tiram uma porção. Aquele que segura a touca deve ficar com o último pedaço. Aquele que tirar o pedaço negro será a pessoa *devotada* a ser sacrificada a *Baal*..."

[144] Torna-se profundo por causa da nossa atitude diante da coisa, pela relação que estabelecemos com a coisa, que é de tipo interno, não de tipo empírico (externo). Mais sobre "profundidade" nas notas 20, 135, 142, 145, 147, 148 e 152.

[145] Isto é, a não ser que a profundidade residisse ali, na sua forma presente. Mas evidentemente a presença do fabricante de botões faz com que a coisa perca imediatamente a sua profundidade. Por este motivo é que a profundidade é um certo tipo de atitude que assumimos com o objeto, com a coisa, uma relação que estabelecemos artificialmente e que é de tipo interno. Mais sobre "profundidade" nas notas 20, 135, 142, 144, 147, 148 e 152.

[146] „Die Kluge Else" (Elsa esperta) é um dos contos dos irmãos Grimm. Essa moça se ocupava sempre com questões supérfluas que a levavam a tomar atitudes extravagantes. Tendo ido buscar cerveja na adega para os convivas do jantar em que foi pedida em casamento, olhava ociosamente para cá e para lá enquanto cumpria o mandado, e reparou que o seu pretendente havia pendurado uma picareta no teto. Elsa então imaginou que a picareta poderia possivelmente matar por acidente um filho que eles tivessem no futuro, e começou a chorar copiosamente. De outra feita, começou a perguntar às pessoas se ela era mesmo a Elsa ou não, porque despertou do sono com uma rede de sinetas presa ao seu corpo e não se reconheceu.

[147] Quando se trata de uma gramática, não de uma hipótese científica, contamos alguma coisa, por ação da nossa própria vontade, como evidência para outra coisa. Por isso torna-se profundo: mobilizamos uma evidência psicológica com vistas ao fim que pretendemos. E a profundidade situa-se na razão (*Grund*), no fato de que a suposição fica, assim, fundamentada. Mas atenção: não devemos confundir um objeto psicológico, mobilizado na gramática, com a psicologia, que conta o objeto psicológico como um fato interior. A gramática não é, de nenhum modo, psicológica: é a prática da linguagem, pública por excelência. Conferir um pouco mais sobre o ato gramatical na nota 155. Mais sobre "profundidade" nas notas 20, 135, 142, 144, 145, 148 e 152.

[148] Se algo realmente aconteceu assim ou não, importa pouco para que algo seja um bom candidato a fundamento (*Grund*) de uma suposição. É o fundamento que calça a profundidade. Mais sobre "profundidade" nas notas 20, 135, 142, 144, 145, 147 e 152.

[149] Mais uma vez, "uma experiência da nossa interioridade que nós reintroduzimos na história", só pretende ressaltar o caráter gramatical da ação. Não se trata de psicologia. Wittgenstein só está demonstrando que o profundo e o tenebroso só são evidentes depois de uma certa organização do material interno e externo, digamos assim, em uma rede de correlações.

[150] O que faz parecer espantoso, nesse caso, é aproximar "bolo", uma coisa festiva, de "morte", algo triste e incompreensível, ou "beijo", um ato amoroso, de "traição", um ato de desprezo ou vingança.

[151] Note-se o papel decisivo do contexto para o o significado de um objeto. Para que um homem possa ser considerado "horrível", apenas pelo tom de voz e pelo seu rosto, o contexto tem que jogar um papel decisivo para a determinação do significado. No § 539 das IF, Wittgenstein repete quase o mesmo argumento, dizendo que a imagem de um rosto sorrindo pode ser vista como amigável ou malévola, bastando para isso estender o contexto em que ela se enquadra de uma determinada maneira ou de outra, sem

que seja preciso tocar na imagem do rosto sorrindo. Notemos também como veio se alterando, no decurso do pensamento de Wittgenstein, a aplicação do famoso Princípio do Contexto, de Frege (*Fundamentos da Aritmética* §§ 60-62). Para Frege, uma palavra só tem sentido no contexto da proposição; para o TLP (§ 3.3), igualmente, o nome só tem significado no contexto da proposição. Agora, na fase tardia, o Princípio do Contexto é pragmático, é a linguagem vista como uma atividade em conjunto com outras atividades, e é neste contexto pragmático, como aplicação de regras, que as palavras ganham, em geral, significado. Este procedimento não é, entretanto, uma proposição de princípios doutrinários para a determinação do sentido na linguagem. Tudo o que Wittgenstein deseja é alcançar um método para nos devolver a tranquilidade roubada por inquietações filosóficas: "Nós juntamos uma forma de linguagem com o seu entorno (*Umgebung*), nós vemos a gramática da nossa linguagem contra o pano de fundo de jogos similares e aparentados, e isto bane a intranquilidade" (In: BAKER, Gordon (ed.). *The Voices of Wittgenstein, The Vienna Circle*. London: Routledge, 2003, p. 310 – *Unsere Methode*).

[152] Uma suposição tomada como fundamento não é uma operação que pode ser inventada por uma pessoa só. A profundidade gramatical é então um processo coletivo, mesmo que praticado por um homem só. Mais sobre "profundidade" nas notas 20, 135, 142, 144, 145, 147 e 148.

[153] Exatamente por isso o fundamento de uma suposição não precisa ser necessariamente verdadeiro: verdade e sentido são entidades linguísticas diferentes. Mesmo que construíssemos artificialmente um conjunto de ruínas em dado local, elas tomariam naturalmente a forma de casas destruídas pelo tempo.

[154] É interessante ver como a interrelação dizer/mostrar permanece ainda forte no Wittgenstein da fase posterior. No TLP, as proposições, ao compartilhar uma mesma forma lógica com os fatos, dizem algo sobre o mundo que representam, mas também mostram, no seu papel transcendental, no modo como se organizam como condição da linguagem e do dizer, como limite do mundo, algo que não pode ser dito, algo no plano da ética, da estética ou do místico, que é mais fundamental do que o que se pode dizer. Na fase posterior, por volta de 1932, Wittgenstein retomava a questão do seguinte modo: "Na arte é difícil dizer algo tão bom quanto: nada dizer" (CV, p. 26; MS 156, p. 57r). Ele repetiu no novo contexto pragmático a sua interrelação dizer/mostrar. E aqui, neste parágrafo, vemos também um pouco mais dessa filosofia: mostrar é uma espécie de prevenção contra a formulação de hipóteses, que parecem sempre ir além do que seria realmente o adequado em termos éticos. Desse modo, o antropólogo só precisaria, na verdade, organizar o seu material de uma certa forma e apresentá-lo descritivamente: nós compreendemos uma forma de apresentação precisamente quando ela está muito próxima de nós. Compreendemos Frazer porque a sua cultura está mais próxima de nós do que os primitivos que ele descreve. Mas quando Frazer formula juízos, quando nos propõe hipóteses sobre as pessoas que descreve, nos coloca como muito distantes do que descreve.

[155] É claro que a pergunta formulada por essa voz é meramente retórica. Ninguém que vê uma pessoa assassinada vai pensar primeiro numa hipótese sobre o assassinato: a reação de horror é imediata e sem reflexão. Essa voz tenta dissolver o problema da hipótese. Aqui não se *vê* algo *como*, aqui simplesmente se *vê*, é o *ato*. Neste ato, o fato já é tomado em si como evidência, sem que para isso precise ser formulada uma hipótese. Cf. a nota 147 para a questão das evidências gramaticais.

[156] Nós projetamos a nossa experiência no que vemos: por isso nos impressiona.

[157] O acréscimo ou a perda de sentido está ligado aqui à vivacidade, o que é independente da interpretação que podemos fazer do evento ou da apresentação. O fundamento é, portanto, a organização do sentido.

[158] A ação e a atmosfera não fazem parte da explicação, e é por isso que o Festival não perde o seu mistério. Alguma coisa continua, então, diferente na explicação. Para haver mistério tem que haver diferença; no entanto, para ser entendido, tem que haver semelhança. O que gera a inquietação é o fato de parecer e ao mesmo tempo ser diferente.

[159] É tão inquietante a solução quanto o enigma.

[160] O estranho é aquilo que se afasta, aquilo que se distancia, aquilo que incomoda justamente porque difere. O estranhamento explica o afastamento do Festival de Beltane, e isso causa o mistério.

[161] Existe neste parágrafo, novamente, todo um diálogo entre diferentes vozes que, mais tarde, em 1937, Wittgenstein irá aceitar como "natureza da sua investigação" e "inclinação natural do seu pensamento" , e incorporar ao texto das IF como uma característica formal do "álbum" (cf. prefácio das IF)– algo que certamente não aparece na forma composicional do que ele pensava que um "livro" deveria ser (tal como o *Big Typescript* (TS 213)). Neste diálogo, uma das vozes defende que é o *pensamento* a causa do efeito de alguma coisa ser tomada como "impressionante" pelas pessoas, e a outra voz opina que devem ser as *representações* aquilo que torna alguma coisa

realmente temível para nós. Existe aqui uma referência implícita a disputas doutrinárias internas ao TLP. No § 3 deste livro, o jovem Wittgenstein dizia que o pensamento é "a figuração lógica dos fatos", enquanto que a representação, assim como a compreensão e o sentido, são efeitos meramente psicológicos daquilo que a figuração representa ("...a situação no espaço lógico, a existência e inexistância de estados de coisas" (TLP § 2.11)). A proposição mantém uma relação representativa com a realidade, e é assim que se forma tanto o pensamento como a representação, o sentido, a compreensão e o significado. Estas entidades são concebidas, assim, como atividades mentais atividadas pela forma composicional dos sinais quando os colocamos em operação. Evidentemente, não há nada de psicológico no TLP, nem qualquer recurso à psicologia; mas existe, claro, um pressuposto mentalista para que os sinais ganhem vida no sentido, na compreensão, na atividade de representação e, portanto, sejam o que se poderia chamar de "pensamento" ou uma "figuração lógica dos fatos". No presente diálogo está implícita então uma disputa com uma visão tractariana ainda dependente de pressupostos mentalistas. Wittgenstein reconheceu esse defeito em 1931, no MS 110, p. 230, quando disse: "Acredito que aquele erro consiste na ideia de que o significado de uma palavra é a representação que acompanha a palavra". O mentalismo estava escondido por detrás da aplicação dos sinais como que a garantir o sentido da proposição, como se o sentido, a compreensão, o significado ou a representação estivessem fora da linguagem, como uma "metalógica". E para Wittgenstein, já em 1931, "Assim como não há metafísica, não há metalógica. A palavra 'compreender', a expressão 'compreender uma proposição', não é metalógica, mas uma expressão como outra qualquer da linguagem" (MS 110, p. 189). Em nosso diálogo polifônico aparece, por isso, uma terceira voz, a terapêutica, e quando começa a falar ("– Sim, mas o que vejo nesses relatos..."), dissolve a disputa doutrinária com aquilo que poderia ser o *espírito* (como veremos no parágrafo seguinte) daquele relato. O espírito do relato é ao mesmo tempo um conceito vago e ateórico, porém pragmático e inegável. Ele é composto pelas evidências perfeitamente visíveis do relato, mas também por aquilo que não é nele imediatamente visível: o pensamento sobre o homem e seu passado (a história), pela estranheza que se vê nele e em mim, pela que já se viu e ouviu antes também em mim e no outro. Isto é, por todo o contexto, pelo entorno, pela forma de vida que engloba o relato. Todo este conjunto, justificável na linguagem, não fora dela, é o gramatical, a concepção da linguagem como parte de uma multiplicidade de atividades no interior de uma forma de vida. Esse pano de fundo da nossa atividade linguística não pode ser explicado como uma teoria, mas permite a descrição de uma ação como uma atividade desempenhada em conformidade com regras, embora o ato, a práxis, tenha sempre preeminência sobre as regras (cf. IF §§ 201-202).

[162] FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.*, p. 640: "Várias regras eram também dispostas quanto ao tipo de pessoas que poderiam ou deveriam acender a fogueira necessária. Algumas vezes se dizia que as duas pessoas que puxavam a corda que enroscava o rolo deveriam ser sempre irmãos ou deveriam ter o mesmo nome de batismo..."

[163] Note-se que aqui estão diferenciadas a interpretação e o instinto, tal como ela já havia feito em 1931 (MS 110, pp. 297-298) e como já comentamos na nota 113, acima. O ritual, a gramática, tem a ver com as reações instintivas, com o que é imediato, e não com as interpretações que lhe estão ligadas, que são posteriores.

[164] O espírito de alguma coisa não se diz, só se mostra. Trata-se de um conceito vago e, por isso mesmo, preciso para este tipo de situação. Pois só quando se compartilha o mesmo espírito entende-se o sentido da coisa. O conceito de espírito está também ligado ao conceito de uso, é o uso que me dá o espírito porque esse uso só tem sentido no interior de uma forma de vida: são as diferentes práticas que mostram que se trata de um espírito comum, pelo fato de não haver entre elas hierarquia, não haver filiações, e pelo fato de que mesmo que eu inventasse agora uma cerimônia nova, só poderia fabricá-la dentro desse espírito comum. Como já havia dito Wittgenstein acerca do espírito em 1931, poder-se-ia até dizer que o homem é uma espécie de "animal cerimonial" (cf. notas 64 e 68); e que esse espírito se desperta na veneração (cf. nota 118). Em 1936, nosso filósofo retomou suas reflexões sobre o espírito cerimonial do homem ao comentar a natureza interna do Festival de Beltane, que não está compreendida nos relatos desse festival nem nas ações que o caracterizam (cf. nota 141). O espírito só se mostra quando entendemos o tipo de gente que dele participa, seus outros tipos de ação, o seu caráter, os outros tipos de jogos que eles costumam jogar, todo esse conjunto sociale histórico que engloba as atitudes humanas, que é dado numa prática e que não pode ser previsto nem serve como explicação científica, já que são correlações internas que estabelecemos quando o descrevemos.

[165] FRAZER, James G. *The Golden Bough*. *Op. cit.*, pp. 640-641: "...tão logo o fogo no forno doméstico tivesse sido ateado pelo acendedor, um pote cheio d'água era colocado nele, e a água assim aquecida era depois aspergida sobre as pessoas infectadas com a praga ou sobre o gado que estava maculado com sarna."

[166] A ligação entre doença e sujeira, e, por conseguinte, o ato de limpar uma doença, não é uma superstição, é um ritual.

[167] Quando uma criança (ou um selvagem) age, isso não quer dizer que haja necessariamente uma teoria por detrás da ação. As pessoas não costumam agir por causa de opiniões (cf. notas 43 e 72)

[168] O evolucionismo de Frazer é tão parecido com a visada cientificista (e também evolucionista) da teoria da sexualidade freudiana, que dificilmente Wittgenstein não estaria fazendo aqui uma aproximação por semelhança de família. Mas tudo isso está implícito, não é em nada aparente. O argumento segue-se assim: (1) Nos é fornecida uma teoria simplória e infantil da doença, uma teoria ingênua, a de que uma doença pode ser lavada. (2) Há "teorias sexuais infantis", ou seja, não é que haja teoria sobre a sexualidade infantil, como a de Freud, mas que há teorias que crianças podem ter sobre a sexualidade; por exemplo, a de que quando nascemos somos trazidos por uma cegonha. (3) Assim como essas teorias sexuais infantis, ingênuas, há também teorias infantis, ingênuas, em geral. (4) Mas nem tudo o que uma criança faz (ou um selvagem faz) é ingênuo por si mesmo. (5) Portanto, o correto (o que dá conta realmente dos fatos) e o interessante (o que não fecha toda a história apenas em um sentido), não é ser taxativo, mas permitir uma margem de relativização para os nossos sentidos. E esta é a crítica a Frazer, não o fato de que ele faz teorias sobre a evolução do pensamento do homem, mas a de que estas teorias são dogmatizadas pela aparência de cientificidade e, talvez, pela aparência de seriedade. Mais sobre Freud nas notas 92 e 115.

[169] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit., p.* 643: "...o Dr. Westermack argumentou poderosamente a favor de uma teoria da purificação apenas... Contudo, o caso não é tão claro a ponto de justificar-nos a desconsiderar a teoria solar sem discussão..."

[170] Não há ponto de interrogação no manuscrito original, mas a sintaxe alemã é clara na forma de uma pergunta porque antecipa, como marca sintática, o pronome interrogativo – coisa que não ocorre nas línguas românicas.

[171] Agora são três pontos de exclamação, o que denota o incômodo de Wittgenstein com a tendência dos eruditos a pensar que a resposta a uma questão só pode ser única.

[172] É o mesmo caso da simbiose entre o homem e o carvalho, ou entre a pulga e o cão, já comentados em 1931 (cf. notas 63 e 117): a própria história natural é fator decisivo na composição das correlações gramaticais que transforma-se-ão eventualmente em ritos.

[173] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit., p.* 680: "Na Nova Bretanha existe uma sociedade secreta... Na sua entrada, todos os homens recebem uma pedra em forma de ser humano ou de animal, e se acredita que daí em diante a sua alma estará entrelaçada de alguma forma com a pedra."

[174] É o mesmo tipo de ligação que se faz como no modelo anterior, entre fogo e purificação e entre fogo e sol.

[175] FRAZER, James G. *The Golden Bough. Op. cit.*, pp. 680-681: "...é costume pensar-se que os poderes maléficos de bruxas e feiticeiros residem nos seus cabelos, e que nada poderia impressionar os perversos enquanto eles mantivessem os seus cabelos. Por isso, era costume na França depilar o corpo todo das pessoas acusadas de bruxaria antes de enviá-las ao carrasco."

[176] O uso do subjuntivo II em alemão para este verbo, mostra que a verdade enunciada pela citação de Frazer à qual o verbo se refere, serve tanto para Wittgenstein, que a lê, quanto para Frazer, que a escreveu. Em termos mais diretos, a verdade referida pela citação de Frazer deveria ser visível também para Frazer.

[177] O espírito contestatório é o problema de Frazer, a sua obsessão pela generalização, pois o que ele prefere ver como superstição é algo que ele mesmo aceitaria pacificamente como verdade.

[178] Percebemos tranquilamente a verdade deles por ser muito próxima da nossa, como a nossa é próxima da de Dostoievsky. Humilhado, o homem perde não só a sua dignidade mas também a sua força.