

# RITO, MITO E SENTIDO NOS DIÁRIOS DE WITTGENSTEIN

(Rite, Myth and Sense in the Wittgenstein's Diaries)  
(Rito, Mito y Sentido en los Diarios de Wittgenstein)

João José Rodrigues Lima de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** Baseado em duas informações dadas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, uma, no prefácio, que declara ser a finalidade do livro dar prazer a quem o entende, e a outra, no final, que diz que as suas proposições são apenas contrassensos, este artigo examina e discute o sentido dos diários de Wittgenstein à luz do fato de que na fase posterior das suas investigações filosóficas o rito e o mito, ao contrário do que dizia o *Tractatus*, já não são mais contrassensos, embora a filosofia continuasse a ser, como antes, uma atividade não doutrinária. O foco da discussão consiste na avaliação da continuidade da estratégia ético/estética da filosofia wittgensteiniana, e, em consequência, em estabelecer uma diferença entre filosofia terapêutica e texto terapêutico. Pois, aparentemente, só na última opção seria mais coerente supor que ética e estética são uma coisa só.

**Abstract:** Based on two pieces of information given in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, one in the preface, which claims to be the purpose of the book to give pleasure to those who understand it, and the other in the end that says that its propositions are plain nonsense, this paper examines and discusses the sense of Wittgenstein's diaries in the light of the fact that in the later stage of his philosophical investigations the rite and the myth were no longer considered as nonsenses, although the philosophy remained, as before, a non-doctrinarian activity. The focus of the discussion consists in to evaluate the continuity of the ethical/aesthetical strategy in Wittgenstein's philosophy, and, for that reason, in establishing a difference between therapeutic philosophy and therapeutic text. Apparently, only the last option would be more coherent to assume that ethics and aesthetics are just one thing.

**Resumen:** Fundamentado en dos informaciones impartidas al lector en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, la primera, en el prefacio, que declara ser el propósito del libro dar placer a aquellos que lo entienden, y la segunda, al final del libro, que dice que todas sus proposiciones son absurdas, este artículo examina y discute el sentido de los diarios de Wittgenstein a la luz del hecho de que en la fase posterior de sus investigaciones filosóficas el rito y el mito, al revés de lo que decía el *Tractatus*, ya no eran más absurdos, aunque la filosofía siguiera siendo, como antes, una actividad no doctrinaria. El foco de la discusión consiste en la evaluación de la continuidad de la estrategia ético/estética de la filosofía de Wittgenstein, y, a consecuencia de esto, en establecer una diferencia entre filosofía terapéutica y texto terapéutico. Aparentemente, apenas en la última opción sería coherente suponer que ética y estética son una sola cosa.

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Unicamp, professor da Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp. E-mail: joaojose@unicamp.br. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5046328261778382>

## RITO, MITO E SENTIDO NOS DIÁRIOS DE WITTGENSTEIN

O menino canta canta  
 Uma canção que não tem sentido  
 Como não tem sentido o vento  
 Nem a minha nem a tua vida...  
 (Mário Quintana, *Canção de Beira de Estrada*)

No único livro que com toda sorte de incompreensões e dificuldades (cf. Monk, 1991, pp. 173-184, 201-208) Wittgenstein publicou em vida, está anotado que “o mundo é independente de minha vontade” (2001, § 6.373). Claro está, pelas primeiras sentenças do livro (§§ 1 - 1.21), que “mundo” ali não significa a totalidade das coisas, contando como “coisa” qualquer elemento que possamos considerar, mas uma bem mais restritiva “totalidade dos fatos”, isto é, unidades (elementares ou complexas) passíveis de representação conjunta numa totalidade. Só é “mundo” a totalidade do que for afigurado em proposições, e só é “realidade” a realidade empírica, aquela com a qual se enlaça a figuração (§ 2.1511) e pela qual determinamos a existência e a inexistência de estados de coisas (§ 2.06). “Mundo” no *Tractatus* vem a ser, pelo raciocínio, a totalidade da realidade (§ 2.063). Nesta totalidade é que minha vontade não conta. Se o mundo é, então, independente da minha vontade, a asserção soa, em princípio, como um choque de água fria no entusiasmo de todos aqueles que pensam no mundo como alguma coisa bem mais ampla do que um modelo especular no qual não cabe a vontade. Sobretudo para aqueles que depositam suas esperanças em poder, algum dia, modificar o mundo. A total independência deste com relação à nossa vontade é uma peça de informação, para o leitor desavisado, tão repentina e assustadora quanto a imprevisibilidade de um terremoto. Não há nenhum vínculo lógico entre vontade e mundo (§ 6.374). Não há, portanto, nenhuma coerção no campo ético. Para tudo o que se fizer, alguém pode legitimamente retrucar: “e daí?” (§ 6.422). O ético não pode ser reconhecido, não podemos *saber* se o que fizemos vale ou não a pena porque o único vínculo entre o saber e o que se sabe é o da necessidade lógica (§ 5.1362). Um saber e um reconhecimento éticos são tão destituídos de sentido quanto o ato: tudo o que acontece é meramente casual (§ 6.41). Sendo, porém, um fato, pode pelo menos ser afigurado em conexões lógicas e ter sentido. Se não, nada pode ser dito.

Uma pessoa honestamente imbuída de coragem e caráter suficientes para apetrechar-se rumo à árdua batalha de mudar a realidade, ao ouvir tais asserções recusar-se-ia a admiti-las com a mais total e sincera honestidade. Juntar e carregar esperanças é já por si mesma uma tarefa bastante penosa. Que adiantaria saber que nossa vontade é apenas um limite do mundo (§ 6.43)? Que tudo o que queremos não é passível de representação, não faz parte *do* mundo? Que o ideal de uma ação transformadora, ou o elenco de caros valores que prezamos, é algo que não pode ser dito? O que nestes casos menos se quer receber é alguma filosofia que pareça um completo desalento.

A tarefa da filosofia, entretanto, parece ser no *Tractatus* ainda mais irrealizável do que a transformação do mundo, que, afinal de contas, por bem ou mal, de vez em quando ocorre. O mundo, por princípio, não tem vontade, mas a lida da filosofia é com o pensamento, e este, naturalmente, é carregado de vontade. Superar a incompreensão,

persuadir e depois converter, o que depois veio a ser conhecido como a “luta contra o feitiço do entendimento” (Wittgenstein, 2009, § 109), pode ser uma incumbência ainda mais pesada do que o chamamento à transformação do mundo. Levando isso em conta, o ponto ao qual devemos prestar atenção é que talvez não seja mesmo por outro motivo que o autor já havia dito no prefácio que “este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso” (Wittgenstein, 2001, p. 131). É proposital o fato de que o seu livro não foi escrito para convencer ninguém de qualquer coisa. Tais atos de convencimento, a acreditar-se no que vem escrito no livro, tampouco teriam sentido. O autor, aparentemente, parte do princípio de que a batalha pela conquista do pensamento é, o mais das vezes, inglória e inútil. Por isto o texto nada tem a ensinar a ninguém, não se constitui num manual de filosofia e pretende somente, pelo que diz o mesmo prefácio, dar *diversão* ou *prazer* (*Vergnüen*) a quem já conhece o que nele está escrito.

Mas prazer – com o perdão da heresia – talvez seja a palavra mais importante do *Tractatus*. E aqui temos a chance de compreender por que e como tudo isto se liga ao rito, ao mito e ao seu sentido, conexão antes ausente na crítica da linguagem tractariana.

### **A crítica da linguagem no *Tractatus***

O livro de Wittgenstein repousa inadvertidamente sobre a ideia de que a nossa linguagem é lógica. O problema não é que ela não o seja, mas o de que o *Tractatus* vê uma *única* lógica na linguagem. Talvez inebriado pelo intenso trabalho de apropriação e transformação da herança fregeana e russeliana assumida no livro, herança depois macerada nos campos de batalha da guerra e no confinamento da prisão, e ainda temperada pelos arroubos, entusiasmos e depressões agudas da juventude, Wittgenstein acabou por tornar urgente a tarefa de traçar um limite para o pensar a fim de dissolver de uma vez por todas as confusões do pensamento, e, com isso, abandonar definitivamente a filosofia. Talvez toda esta convulsão emocional, muitas vezes ciclotímica, aliada ao açodamento, tenha criado uma crença imperceptivelmente acrítica numa lógica unilateral.

Todos os problemas do pensamento, supunha o jovem autor, eram devidos ao mau entendimento da lógica da nossa linguagem (Wittgenstein, 2001, § 4.003). Poder-se-ia, com isto, traçar um limite para a expressão do pensamento a partir de dentro desse limite, isto é, com a lógica, e mostrar que tudo que estivesse além desse limite não teria nenhum sentido, seria apenas contrassenso ou absurdo. Dentro do limite, teríamos a expressão do pensamento, que provém imediatamente do fato de que não podemos pensar nada ilógico (§§ 3.03-3.031). Não poderíamos, simplesmente, representar na linguagem algo que contradissesse as leis da lógica, da mesma forma que não seria possível representar com as coordenadas da geometria algo que contrariasse as leis do espaço (§ 3.032). Isto é considerado no livro como uma impossibilidade do dizer, de tal forma que se Deus criasse algo ilógico nos faltaria, para representá-lo, a capacidade de expressão.

Claramente, as expressões do pensamento só poderiam ser representações de fatos do mundo ou afigurações lógicas. Assim, é significativo também que aquilo que o *Tractatus* chama de “mundo” é condizente *apenas* com o que pode ser expresso ou representado: a totalidade dos fatos (§ 1.1). Podemos afigurar logicamente os fatos, e esta figuração, por sua vez, concordar ou não com a realidade. Uma figuração é um sentido (§ 2.221), ou melhor, representar os fatos é atribuir sentido, dar uma direção pela qual podemos verificar, pela comparação com a realidade, se o que foi dito é

verdadeiro ou falso. Portanto, a totalidade de pensamentos verdadeiros só pode ser *uma* figuração do mundo (§ 3.01).

Vê-se, por conseguinte, que a verdade e a falsidade de uma asseveração depende exclusivamente da lógica, da maneira como fatos são afigurados nas proposições através de uma relação isomórfica entre uma concatenação de coisas, nos fatos, com uma concatenação de nomes, nas proposições (§§ 2.16-2.17). Precisamente por isso é que o *Tractatus* diz que necessidades e impossibilidades são apenas propriedades lógicas (§ 6.375). Transpondo-nos para o lado das representações científicas, isso quer dizer que uma teoria científica não é mais que uma ficção bem construída, montada segundo o rigor das regras lógicas, passível de verificação, mas, finalmente, *só* uma hipótese. Como se fosse um eco de Hume, o livro repete que não sabemos se o sol se levantará amanhã (§ 6.36311) porque essa hipótese não deve, como necessidade lógica, ser confundida com uma realidade metafísica. Tudo o que podemos criar com a linguagem são modelos da realidade, verificáveis, naturalmente, mas não mais que figurações. Conforme diz o livro, “toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais” (§ 6.371). Poderíamos concluir, portanto, que tomar a ciência como explicação dos fenômenos é a forma da mitologia moderna, detemo-nos “diante das leis naturais como os antigos diante de Deus e do Destino” (§ 6.372).

As razões pelas quais o jovem Wittgenstein chega a tais conclusões estão expostas na filosofia da linguagem tractariana, que é um mito como todo outro mito. Mas o que o jovem Wittgenstein realmente quer fazer é concordar com seu leitor em que o sentido não se deve confundir com verdade. A forma da figuração, a forma lógica comum entre fatos e proposições, é o que finalmente dá sentido ao que pode ser dito, e a verdade fica dependente do sentido afigurado. Toda a nossa garantia de realidade, pela lógica, não avança além da linguagem, apenas resume-se a ela. Garante-se o sentido pelo estabelecimento de uma relação isomórfica e necessária entre linguagem e mundo. E nada poderia ser de outra maneira. Mas a verdade e a falsidade do mundo, assim como a própria ideia de mundo, são parte apenas da atividade linguística, não, propriamente, da realidade.

Dadas, pois, as leis inerentes e incontestáveis da linguagem, e dadas certas vestimentas do uso ordinário e frouxo da fala e da linguagem (§§ 3.323, 4.002), além das nossas errôneas convicções quotidianas, resta ao livro, mostrar, e não dizer, posto que ele não tem função representativa nem quer convencer ninguém, as confusões de que toda a filosofia está repleta (§§ 3.323-3.324). O livro traça, desde dentro da linguagem, portanto, esses rigorosos limites entre o que pode ser dito e o que pode somente ser mostrado. O livro pretende *mostrar*. Mas, note-se bem, ele ao mesmo tempo também está fora do limite do sentido, pois, contraditoriamente, *diz*.

E neste ponto podemos legitimamente nos perguntar pela *ética* de um livro que impõe ao pensamento limites que ele mesmo desobedece (cf. Diamond, 2000). Todo o conteúdo do *Tractatus* é, se repararmos com atenção, um contrassenso. As noções de mundo, de sentido, de forma, de espaço lógico, de coisa, de fato, de figuração, nada disso poderia ter sido dito, pois esses conceitos não cumprem, pelas próprias normas elencadas no livro, a condição de representação. Confessadamente, o autor recomenda para aqueles que o entenderam (ao autor da ficção, note-se bem, àquela voz que explica e finge, já que não há nada para aprender no conteúdo do livro, nem ele poderia dizer qualquer coisa fora do que pode ser representado), que joguem a escada fora após ter subido por ela (Wittgenstein, 2001, § 6.54). Ponderar de pronto este detalhe pode também ser tão assustador e repentino quanto um tsunami, pois se o propósito do livro não é o ensino, não há dúvida, como o próprio Wittgenstein reafirma numa carta a

Ludwig von Ficker, de que o seu sentido, por estranho que pareça, é somente *ético* (1969, p. 35). No entanto, como pode um livro cujo exclusivo propósito é ético cometer a falta que ele mesmo pugna por não cometer?

### **Ética e estética são uma só**

Voltemos agora ao prazer, ou à fruição, de haver lido um livro sobre aquilo que mais ou menos já sabíamos de antemão. Como nada me foi ensinado de verdade, apenas vi de outra forma aquilo mesmo de que já tenho experiência, ou presenciei uma semelhança da minha própria experiência no livro, o que fiz foi apenas *ritualizar* o que já conheço. O prazer ou divertimento é decorrente desse ritual de leitura, de poder reviver e reatualizar pelas mãos do autor, deixando-me guiar pelas passagens por ele mesmo inventadas, as minhas próprias experiências de uma outra forma. A minha expectativa de leitor é desarrumada pelo texto, produz-se um desarranjo através do entendimento da leitura, para, logo depois, reacomodar-se tudo de volta do mesmo jeito que estava antes. Posso, então, pela fruição estética, ver o mundo de outra forma, sem que nada, de fato, tenha sido mudado.

Wittgenstein marcou em outras correspondências que o livro realmente tinha um caráter literário: “O trabalho é estritamente filosófico e ao mesmo tempo literário, mas não há nele nenhuma futilidade” (esta última palavra, na verdade, é *geschwefelt*: literalmente, na frase, “enxoframento”, cf. 1969, p. 33). Detalhe que também Frege, muito a contragosto, percebeu ao ler com estranheza o prefácio do *Tractatus*:

A satisfação de ler o seu livro não pode mais ser incitada, portanto, pelo conteúdo, já conhecido, mas pela forma impressa pela peculiaridade do autor. De modo que o livro é mais artístico que científico; aquilo que nele é dito fica por detrás do modo como é dito (Monk, 1991, p. 604).

Frege refere-se provavelmente à coexistência, como se fossem faces opostas da mesma lâmina, do dual dizer/mostrar, e talvez refira-se também às dezenas de frases de efeito, extremamente condensadas numa arquitetura rigorosa e sem qualquer ornamento, de que o *Tractatus* é farto. Ele, entretanto, não chega a intuir que o propósito era exatamente o estético e o ético, não o descritivo ou informativo. Para Wittgenstein, à diferença do que supõe Frege, filosofia não é ciência, nada tem a ver com a produção de um conhecimento objetivo, que é uma incumbência que somente pertence ao domínio das ciências naturais. Tampouco é dona de um método, porque cabe de fato às ciências naturais a capacidade de mostrar quando alguém não conferiu significado a certos sinais em suas proposições (Wittgenstein, 2001, § 6.53). À filosofia sobra apenas uma atividade indicativa contraposta à metafísica. Mas isto não tem sentido nenhum. A filosofia passa, então, de imediato, para o lado do inefável, do que apenas se mostra, da vontade, do sentimento místico e do sentimento do belo, e dissolve-se em silêncio. O que Frege tange mas realmente não agarra é a indissociabilidade entre o ético, o estético e o místico na sua admiração diante do mundo como totalidade limitada, o fato simples e surpreendente de *que* o mundo é, e a respectiva e relativa desimportância da pergunta sobre *como* é o mundo. Afinal, uma figuração é também uma ficção. Por mais perguntas que pudéssemos formular, jamais haveria aquela, a mais importante para o autor, cuja resposta não pode ser dada. Pelo dual dizer/mostrar, a solução do enigma da vida está claramente fora do espaço e do tempo (§ 6.4312).

Pois bem, se a representação é somente um modelo, isto é, se a realidade se lhe escapa enquanto se fecha em uma figuração, se a única realidade a que temos acesso realmente é somente aquela permitida como comparação pelo modelo, se, enfim, só temos hipóteses e nada garante, senão a necessidade lógica, que o sol se levantará

amanhã (§ 6.36311), por que uma ficção estética teria menos dignidade do que uma representação científica? Tudo seria uma questão de escolha: ou o rigor da lógica da representação ou a beleza dos atos éticos sem sentido. E não é inútil acrescentar que nada disso tem a ver com a defesa do contrassenso, ou do ceticismo, conforme queiramos colocar (cf. § 6.51), mas com a manifestação de uma filosofia da vontade, ou de uma filosofia do *ato*, por assim dizer, que se recusa a teorizações filosóficas. No *Tractatus*, como talvez também em toda a produção literária de Wittgenstein, a distância entre o ato e o ceticismo é o silêncio daquele. O ceticismo, como sabemos, pode ser tagarela, pode constituir-se em doutrina negativa e arregimentar seguidores. Mas no efeito estético de simular uma contradição, em fazer-nos tanger o campo em que tudo se dissolve numa desordem originária, o autor do *Tractatus* pretende, pelo estilo de contrassenso, pelo ritual que o leitor deve cumprir ao envederar pelas passagens por ele arquitetadas, liberá-lo de potenciais confusões metafísicas realistas, ocasionar o silencioso respeito ao mitológico e ao religioso, e despertá-lo para a urgência do dever, sem que qualquer sugestão seja realmente formulada. O *Tractatus* inteiro é uma peça de ficção cujo propósito é desfazer a ilusão da própria mitologia (certa e errada ao mesmo tempo, como diz o texto) ou da *Weltanschauung* moderna, em favor, talvez, da mitologia antiga (cf. § 6.372). Em tudo isso a única arma da batalha filosófica é a sedução estética.

### **As pulgas e o cão**

Quando disse acima que o rito, o mito e o seu sentido é uma conexão ausente na crítica da linguagem do *Tractatus*, evidentemente isso não significa que esses elementos já não se *mostrassem* na forma das suas proposições. Pois, como podemos constatar, o problema do jovem Wittgenstein é deixar o ritual e a mitologia como contrassensos, ou como silêncios absolutos, por ver-se compelido a aplicar de maneira rígida o dualismo dizer/mostrar. O mitológico reserva-se no *Tractatus* como contraparte silenciosa de uma única, límpida e cristalina lógica que essencializa a linguagem. Mas não que o ético, o estético e o místico, junto com a vontade transcendental, não fossem a parte mais importante, e o principal objetivo, do livro. De fato, como condição de possibilidade (§ 6.421), como decisão que afeta o lógico como *uso* (§§ 3.326-3.328), é que se toca no ético como diferença de mundo (§ 6.43). Contudo, por uma série de razões cujos detalhes podemos deixar para outro artigo, dez anos depois da publicação do *Tractatus* as convicções linguísticas de Wittgenstein se modificaram. Em 1931 vemo-lo digladiando contra James Frazer, o famoso antropólogo inglês do começo do século XX, exatamente pelo *sentido* do mito. Num dos seus diários de então ele anota: “se as pulgas desenvolvessem um rito, ele estaria relacionado com o cão” (Wittgenstein, 2011, p. 53). O intuito é precisamente defender a ideia de que um ritual e uma mitologia *têm sentido* dentro do contexto em que se originam, e *não* numa lógica externamente imposta a eles.

A questão que estou tentando responder é: como foi possível dar continuidade a uma filosofia do ato dando sentido ao que antes era puro contrassenso? Seria agora possível, dez anos depois, discorrer sobre o mitológico? Descrevê-lo e explicá-lo? Fundamentar a ética e o ato da vontade? A ontologia semântica do *Tractatus* teria doravante sentido *também* como uma espécie de mitologia moderna?

Veremos que não. Permanece ainda o dual dizer/mostrar, a ênfase sobre a forma, a ideia de limite, a centralidade do ético e a recusa de teorias filosóficas, tudo isso porém apoiado agora sobre uma ficção conceitual flexibilizada e ainda mais radicalmente assentada no *uso*. Em lugar do lógico como abstração, Wittgenstein o

tornou concreto no conceito de *gramática* ou, o que é o mesmo, promoveu a prevalência pragmática das formas da linguagem ordinária como fundamento dos nossos atos, inclusive no emprego de conceitos teóricos e científicos, e também inclusive no conceito do lógico e da linguagem. Fundamento, porém, no cerne da linguagem, imbricado na aplicação dos conceitos, costurado numa relação interna em que linguagem e ação não se separam, e não no sentido metafísico de um *primus movens*, de uma causa primeira e anterior de todas as causas. Trata-se aqui do pressuposto tácito sem o qual o ato linguístico, a expressão do conceito, não poderia ser cometido. De fato, não há um fundamento real, mas um ponto além do qual não se pode justificar um ato. A diferença consiste em tratar um certo fenômeno como *sintoma*, como quando dizemos “suas amígdalas estão infeccionadas porque apresentam uma vermelhidão”, ou como *critério*, quando dizemos que “só há uma infecção nas amígdalas se o tecido apresentar uma vermelhidão”. Evidentemente, há uma flutuação entre sintoma e critério, segundo o uso (Wittgenstein, 2009, § 354). Mas, no primeiro caso, o fato é utilizado como amostra empírica que corrobora uma suspeita, trata-se de uma evidência; no segundo caso, a amostra empírica não é mais empírica, é linguística, porque faz parte de um sistema de regras que se satisfaz em si mesmo. O critério é um ato de inauguração gramatical. No primeiro caso, a sentença funciona como *proposição empírica*; no segundo caso, como *proposição gramatical*. Por isso é que dizemos gramaticalmente, logo após uma série de perguntas sobre o que justificaria o nosso conceito: “isso é simplesmente o que faço!” (*idem*, § 217). Desse ponto de vista, a forma do conceito no uso é sem justificação, não se explica, faz-se pela aplicação de regras que se explicam apenas como parte de um entorno, de uma envolvimento (Wittgenstein, 2011, p. 65), de um contexto vivencial que fornece uma estrutura sem a qual o conceito não existiria. Este é o seu fundamento, por assim dizer. Um entorno de proposições linguísticas gerais, herdadas na cultura como “imagens de mundo”, que formam um pano de fundo contra o qual distingo o verdadeiro do falso (Wittgenstein, 1990, § 94). Proposições como “esta é a minha mão”, “o mundo existe há mais de 100 anos”, “nada aparece e desaparece sem uma causa”, “ninguém nunca esteve em Marte”, “o homem pisou na lua”, “as torres gêmeas desabaram num ataque terrorista e suicida”, “o branco é mais claro do que o preto”, “as teorias científicas devem ser simples e simétricas”, “a experiência se repete sempre da mesma maneira”, expressões que se justificam por si mesmas, que expressam uma lógica e que fazem parte da “racionalidade”, do arcabouço cultural herdado no mundo ocidental contemporâneo, digamos assim. As proposições gramaticais não podem ser postas em dúvida quando se ocupam como emprego de conceitos teóricos ou empíricos.

O cão, por exemplo, é a certeza da pulga, a sua existência não é questionável, nem a ideia de que o sangue canino é o alimento. A pulga praticamente não teria outra opção senão pensar em consonância com suas crenças, todas originadas em harmonia com o seu envolvimento, já que desde o nascimento sempre viveu entre os pelos de um cão. As crenças da pulga são o conjunto de tudo aquilo que ela sabe com grau de certeza indubitável. O mundo da pulga está correlacionado ao cão pela sua própria origem. Seria estranho, obviamente, descrever o seu comportamento pela lógica clássica e desenraizada do seu contexto de vida, se quisermos que a explicação tenha algum sentido.

Esta é precisamente, dez anos depois da publicação do *Tractatus*, a crítica a Frazer, o antropólogo inglês do começo do século XX que, em vez de buscar alguma explicação do ritual do carvalho no contexto vivencial dos europeus primitivos, isto é, no fato de que no passado esta árvore era abundante nas florestas da Europa, concebe a mitologia dos povos antigos como uma tola superstição. Os antepassados de Frazer veneravam o carvalho por ser sempre esta, precisamente, a árvore escolhida como alvo

dos raios durante as grandes tempestades, fato que esses povos atribuíam a uma predileção amorosa dos deuses:

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 1940, pp. 708-709).

Baseado nas pesquisas científicas modernas, Frazer qualifica a mitologia dos antigos como pueril. A ciência pode explicar, opina o antropólogo vitoriano, a predileção dos raios pela atração elétrica daquele tipo de árvore. O padrão de medida de Frazer é no fundo parecido com o do motorista das nossas grandes cidades, que sempre acha que o carro que anda mais devagar do que o dele é conduzido por um idiota, e o carro que anda mais rápido, por um louco irresponsável. Frazer aplica nas outras culturas uma métrica hipostasiada. A parvoíce dos antigos europeus é uma visão decorrente dos parâmetros lógicos e científicos que pertencem ao contexto de Frazer, não ao contexto dos seus antepassados, onde uma mitologia como essa era a opção mais perfeitamente natural:

Não pode haver o menor *fundamento*, isto é, absolutamente nenhum fundamento, para que certas raças humanas venerem o carvalho, senão somente a de que eles e o carvalho estivessem unidos numa comunidade de vida «simbiose»; portanto, não por opção mas porque «↓ se uniram na sua origem», como a pulga e o cão. (Wittgenstein, 2011, p. 53)

Como vemos, para o Wittgenstein posterior a mitologia tem um sentido dado dentro do contexto. Portanto, dentro de correlações internas possíveis de serem estabelecidas ali e de serem descritas numa interpretação daquelas regras. O vínculo lógico entre vontade e mundo pode ser, então, restabelecido, desde que a lógica desça do seu pedestal e se misture com o entorno dos múltiplos e diferentes casos em que se manifesta a linguagem: “Na nossa linguagem está assente toda uma mitologia.” (2011, p. 47). Ao contrário do que pressupunha antes o jovem autor, o contrassenso só aparece quando desvinculamos o lógico da prática, tal como Frazer, que, como o típico inglês do século XX (2011, p. 35), descaracteriza o sentido do ritual e do mito dos seus ascendentes porque age como o motorista no trânsito das grandes cidades. Digamos, então, que para o Wittgenstein que retornou à filosofia o sentido do mundo não está mais fora do mundo, mas na prática de tudo aquilo que com sentido possamos chamar de mundo: “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?” (*idem*, p. 27).<sup>2</sup>

Toda essa mitologia está assentada na nossa linguagem, mas, tal como já havia sido sugerido no *Tractatus*, de uma maneira boa ou ruim, a depender do *uso*. Uma “imagem de mundo” (*Weltbild*) como a de que a chuva e a dança tribal estão associadas, por exemplo, ou a de que a Terra existe há muito tempo, não é parte, em geral, daquilo que conhecemos pela evidência experimental, mas das convicções que herdamos na cultura com grau de certeza (Wittgenstein, 1990, § 92). Seria difícil imaginar, naqueles contextos, ou nos nossos, por que alguém haveria de acreditar no contrário (*idem*, § 93). As imagens de mundo, à diferença das “visões de mundo” (*Weltanschauungen*), são parte do uso cotidiano da gramática. Pertencem a um grande sistema de regras de jogos de linguagem que não precisam necessariamente ser explícitas, pois são

<sup>2</sup> O verbo “encantar” no original é *bannen*, que tem o duplo sentido de “capturar” e “banir”: precisamente a estratégia ético/estética utilizada pelo *Tractatus* com o conceito de “mundo”, mas que agora se reatualiza com novas ficções conceituais, como já veremos.

apreendidas de maneira prática, em conjunto com uma série de proposições empíricas, talvez como uma grande rede de convicções que não podemos descrever cabalmente, mas que conformam, de fato, uma estrutura (*ibidem*, § 102). São convicções tão arraigadas nas nossas maneiras de fazer perguntas e dar respostas que nem sequer as levamos em consideração. Simplesmente não duvidamos, na prática de medir, por exemplo, da rigidez de nossas réguas, e, no ensino de história, de que é certo que Napoleão foi um rei da França, ou de que diante de mim há um computador no qual digito a palavra “letra” que tem, de fato, cinco letras. Essas proposições não fazem parte das linhas de nenhum raciocínio, não são sequer tocadas, permanecem nos nossos arrazoados de uma maneira tácita (*ib.*, § 103) e nada mais são que *trivialidades*. Há uma relação entre imagens de mundo e proposições testáveis na medida em que distinguir o verdadeiro do falso pressupõe uma série dessas certezas indubitáveis (*ib.*, § 94).

A lógica da mitologia comporta, portanto, o seu sentido, que, claro, não é o mesmo sentido da lógica clássica. Que sentido, então? Em qualquer caso de proferimento linguístico devemos procurar os acordos tácitos associados ao emprego dos conceitos envolvidos nas sentenças e descrever essas formas: o sentido estará ligado ao uso. Mas para que buscar o sentido no uso?

A preocupação central da filosofia de Wittgenstein não são as imagens de mundo ou mitologias nas quais toda a nossa linguagem está naturalmente assentada, mas as *Weltanschauungen*, o desvio da gramática para um uso metafísico (Wittgenstein, 2009, § 116). No *Tractatus*, a *Weltanschauung* moderna funda-se na ilusão de que as leis naturais são a explicação dos fenômenos, e, como tais, são intocáveis (§§ 6.371-6.372). Nos diários, tanto em 1931 quanto em 1951, Wittgenstein critica não só a conversão do gramatical em explicação, para isso foi criado o *método de apresentação panorâmica* (Wittgenstein, 2009, § 122), mas estende sua preocupação inclusive para os seus próprios conceitos metodológicos (cf. 2011, p. 45; 1990, § 422). A preocupação central da filosofia de Wittgenstein é, sem dúvida, terapêutica. O que não quer dizer, como veremos, que ela se converta em filosofia terapêutica.

### **O sentido do rito e do mito**

Podemos agora retomar a ideia do prazer da leitura de trivialidades que sempre soubemos, ao reencontrar um entusiasmado Wittgenstein que acabava de conceber um novo *método* para a sua filosofia em 1931, justamente no contexto em que escrevia suas reflexões sobre Frazer:

Ele disse que o que estava fazendo era uma “nova matéria”, e não meramente um estágio de um “desenvolvimento contínuo”; de que havia agora, em filosofia, uma “torção” no “desenvolvimento do pensamento humano”, comparável à que ocorreu quando Galileu e seus contemporâneos inventaram a dinâmica; que um “novo método” havia sido descoberto, tal como havia ocorrido quando “a química evoluiu da alquimia”; e que agora era possível pela primeira vez haver filósofos “hábeis”, mesmo que no passado tivesse existido “grandes” filósofos (Moore, 1966, p. 315).

Se Josef Rothhaupt (cf. 2010) estiver certo, deu-se nesta época a primeira tentativa de escrever um livro depois do *Tractatus*. Foi o que este estudioso chama de *Kringel-Buch*, o conjunto de observações nos manuscritos da época que estão marcados com um pequeno círculo cortado por um traço. No geral, este conjunto de reflexões tem um caráter parecido com as *Vermischte Bemerkungen* (que entre nós veio a ser chamado de *Cultura e Valor* (Wittgenstein, 1998)), que são um conjunto de pensamentos que tratam não somente de conceitos filosóficos tradicionais, mas estendem-se também a considerações sobre arte, ética, sociedade e cultura. Se juntarmos a descoberta do novo

método com o desejo de publicar um novo livro como esse, teremos um motivo bastante razoável para tanto entusiasmo.

O método recém descoberto cuida, justamente, de colocar em tela um panorama de tudo aquilo que já sabemos desde sempre:

O conceito de apresentação panorâmica tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como nós vemos as coisas. (...) Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância do encontrar os *elos intermédios*. (2011, p. 45; tb em 2009, § 122)

O objetivo é o de localizar nessa totalidade o ponto da nossa inquietude filosófica, a razão da nossa ansiedade metafísica, o ímpeto de generalização que dirige as nossas perguntas, para que sejamos curados dessa desordem, seja pela constatação de que a pergunta não é permitida na gramática, seja pelo encontro de uma resposta possível à pergunta dentro da gramática (cf. Moore, 1966, p. 316). A exposição em tela daquilo que é o trivial justifica-se pela dificuldade da sua percepção. Justifica-se também porque ele está ligado a um imenso patrimônio de valores da cultura, a uma constelação de conhecimentos tácitos que nunca pode ser completamente clara para o usuário. O que nos é familiar parece esconder-se de por causa sua própria proximidade (Wittgenstein, 2009, § 129). O que Wittgenstein realmente conseguiu nas suas observações sobre Frazer foi reencaixar em *parâmetros concretos* os objetivos que ele já buscava antes, mas por meios abstratos, no *Tractatus*: curar a inquietude metafísica pela exibição do emprego, às vezes mal-ajambrado, das nossas ficções: “Nada é mais importante do que a construção de conceitos fictícios que sobretudo nos ensinam a compreender os nossos”, disse o filósofo num manuscrito tardio (Wittgenstein, 2000, MS 137, p. 78b).

As ficções conceituais do seu novo método consistem entretanto de três diferentes estruturas ou subsistemas que não devem ser separados entre si, sob pena de perdermos o sentido do ritual e do mitológico nos seus diários: (1) o conteúdo consiste na apresentação constante de experimentos mentais que nos colocam em situações inusitadas para ver como se aplicam nossas regras conceituais; (2) este conteúdo atualiza um método de filosofia, a apresentação panorâmica, que revela as conexões mediante as quais vemos as coisas, a nossa forma de representação ou a nossa gramática; e, (3) o conteúdo e a forma não têm sentido senão como parte integrante dos diários de Wittgenstein. Estes diários contêm um estilo dialógico sem o qual este conteúdo naquela forma perderia o seu sentido próprio.

### **Conteúdo, forma e estilo**

Quanto ao conteúdo (1), somos colocados permanentemente diante de situações estranhas, tais como medir com uma régua elástica (Wittgenstein, 1964, I, § 5), encontrar um vendedor de frutas que usa uma tabela para interpretar cada signo de uma frase escrita num papel (Wittgenstein, 2009, § 1), pegar uma cadeira que aparece e desaparece (*idem*, § 80), ver uma poltrona que pensa consigo mesma (*ibidem*, § 361), presenciar um leão que fala (2009, PPF § 327). Neste sentido, Wittgenstein achava que “somente quando se pensa ainda mais loucamente que os filósofos é que se pode resolver seus problemas” (2000, MS 137, p. 102a). Problemas como a perturbação proveniente, por exemplo, da pergunta “se só eu posso sentir a minha dor, não a dor do outro, então o que significa saber que o outro está com dores?”. Uma pergunta que revela uma confusão entre uma impossibilidade lógica e uma física na qual a dor é tomada como um objeto (cf. Wittgenstein, 1965, p. 56). O mesmo que ocorre na asserção de que “o desejo é uma eterna inquietude”, onde uma generalização ilegítima

esquece os variados e distintos casos concretos em que a palavra “desejo” pode ser usada com sentidos bem diferentes (*idem*, pp. 21-22). O método de apresentação panorâmica nesses casos desvela uma lógica do ato: as conexões pressupostas no uso das sentenças e na maneira como dispomos e apresentamos as nossas questões. Os experimentos mentais, nesses casos, têm o objetivo de expor o gramatical e suas ilusões, confusões e compulsões nos atos de linguagem.

Quanto à forma (2), podemos dizer de que os conceitos forjados para facilitar a aplicação do seu método são também, tal como anteriormente no *Tractatus*, meras ficções:

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. (Wittgenstein 1998, p. 30)

Os novos conceitos linguísticos de Wittgenstein, tais como os de “jogos de linguagem”, “gramática”, “seguimento de regras”, “sentido como uso”, assim como antes, não pretendem estabelecer nenhuma semântica pragmática ou fundar qualquer conhecimento sobre a prática da linguagem ou sobre a sua lógica. A filosofia nunca foi usada por Wittgenstein como proposta doutrinária. A única pretensão sempre foi a de forjar uma arquitetura na qual as nossas próprias exigências fossem surpreendidas em flagrante:

Lembre-se que nós às vezes requeremos uma explicação não por causa do conteúdo mas da forma. Nossa pretensão é arquitetônica; a explicação um tipo de moldura aparente que nada acrescenta (Wittgenstein, 2009, § 217).

Essas ficções conceituais atuam em conjunto com a variação do pensamento provocada pela multidão dos mais diferentes experimentos mentais de que os seus diários estão repletos. A explicação que procura a forma, não o conteúdo, elabora-se sobre os fios desses conceitos fictícios, perguntando-se em cada caso sobre a regra, o sentido, a aplicação, a conexão lógica ou a sua falta em cada uma dessas variações sobre um dado tema.

Mas, finalmente, quanto ao estilo (3), é preciso aqui seguir uma sugestão de Denis Paul (2007, pp. 23ss) e tratar toda a produção pós-tractariana de Wittgenstein como um só bloco literário, uma só obra de arte, e não como diferentes livros, e considerar que os diários de Wittgenstein são o elemento mais importante desses sistemas de ficções conceituais. São essas dezenas de diários, escritos entre 1929 e 1951, que sempre pretenderam ser um novo livro mas que nunca o conseguiram, que conformam um estilo literário capaz de veicular a filosofia própria de Wittgenstein. Este corpo textual é o suporte que comporta as outras duas estruturas e lhes dão o seu pleno sentido terapêutico. Os diários comportam o estilo de álbum que, como tal, deve ser respeitado. O importante aqui, portanto, é não confundir o texto terapêutico com uma filosofia terapêutica.

### **Dialogismo e terapia**

Se levamos em conta outro comentário de Moore, podemos considerar que a estratégia ético-estética de Wittgenstein nos diários permanece a mesma que no *Tractatus*: “Imagino que foi em relação à necessidade de uma sinopse de trivialidades que ele achava que a filosofia era similar à ética e à estética” (Moore, 1966, p. 317). Mas o abstracionismo decorrente da sua anterior concepção exclusivista de linguagem deu lugar a uma preponderância do concreto e do diferenciado no qual a “discussão era essencial” (*idem*, p. 316). O seu novo método de apresentação panorâmica, cujos fins

não são doutrinários mas terapêuticos, obriga à criação de um ambiente dialógico e inconclusivo nos quais se desenrolam múltiplos jogos de linguagem e uma imensa variedade de experimentos fictícios. Como é comum nos casos em que se escreve para si mesmo, originou-se naturalmente um ambiente dialógico naqueles textos nos quais, literalmente, várias vezes digladiam a respeito de um variadíssimo número de temas filosóficos.

O problema foi que Wittgenstein durante muito tempo tentou publicar um livro que recolhesse o essencial de suas observações filosóficas. Testemunho disso são os vários prefácios do tão acalentado “livro” que vão desde 1930 (Wittgenstein, 1998, p. 8) até 1948 (*idem*, p. 75). Após a tentativa acima descrita como *Kringel-Buch*, encontramos no *Big Typescript*, de 1933 (Wittgenstein, 2005), um grande repositório sistematizado de fontes de discussão filosófica para a publicação desse livro. Uma segunda tentativa de publicar um livro ocorreu no longo processo de composição das próprias *Investigações Filosóficas*, um trabalho realizado entre 1936 e 1948. Todavia, Wittgenstein nunca logrou seu intento porque nunca chegou a dar-se por satisfeito com os resultados do que mandava datilografar depois de muitos meses, às vezes até anos, de elaboração manuscrita. Começava sempre a reescrever por cima do texto datilografado e, em seguida, iniciava dali um novo manuscrito.

No prefácio de 1945, escrito para as *Investigações Filosóficas*, lemos que o que o autor considerava ser um livro de verdade comportaria “pensamentos que se sucederiam uns aos outros, de acordo com o tema, numa sequência natural e sem lacunas” (Wittgenstein, 2009, p. 3). Entretanto, nesse mesmo prefácio ele confessa que após várias tentativas de soldar os seus resultados numa totalidade sistematizada o máximo que conseguiu foram observações filosóficas que não podiam ser forçadas numa única direção, contra a sua própria natureza. Portanto, essas observações constituíam somente “esboços de paisagens” mal desenhados e incompletos, que podiam ser abordados de qualquer direção pelo leitor. O livro, na realidade, não podia ser, pela sua própria constituição, nada mais do que um *álbum*.

Quando abrimos esse álbum, em qualquer página que quisermos, o que reencontramos ali são, na verdade, os diários. Nada há, nas *Investigações Filosóficas*, que seja fundamentalmente diferente do que se encontra nos diários. Uma grande conversa, muitas vezes interrompida de súbito, entre diferentes vozes, que também muitas vezes não conseguimos identificar completamente de quem são, e que se entretêm com diversos temas de filosofia tradicional. O tema da referência ostensiva, da significação, da intuição, da experiência privada, da consciência e do pensamento, e muitíssimos outros que aparecem nos diários, e que, nesse imenso diálogo polifônico, vão sendo colocados em perspectiva sinóptica para que se mostre a sua natureza gramatical e as impossibilidades e possibilidades daí decorrentes. Reencontramos o método de apresentação panorâmica e sua aplicação no interior de discussões e exemplos inusitados, que é o seu meio ambiente mais propício.

Evidentemente, nada daquilo tem a ver com um diálogo socrático. Segundo Wittgenstein, Sócrates sempre reduz o sofista ao silêncio e depois tenta mostrar triunfalmente que nenhum de nós nada sabe sobre nada (Wittgenstein, 1998, p. 64). Nos diários, entretanto, tal como no *Tractatus*, não se trata do que não se sabe, mas do que se sabe há muito tempo; tratam-se das trivialidades que acompanham o nosso pensamento e de confusões que invariavelmente aparentam um caráter de profundidade:

Os resultados da filosofia são a descoberta de algum puro contrassenso e calombos que o entendimento adquire ao bater contra os limites da linguagem. Os calombos nos permitem reconhecer o valor de cada descoberta (Wittgenstein, 2009, § 119).

O método tenta mostrar no interior de uma discussão que a gramática é profunda porque vincula-se organicamente à cultura, mas quando se tenta transformar o gramatical em explicação dá-se lugar a uma incômoda obscuridade. Evidentemente, também, esses diálogos presentes nos diários são quase sempre conversas de Wittgenstein consigo mesmo (Wittgenstein, 1998, p. 88), o que nos leva a perguntar, então, qual seria o proveito em lê-los:

Eu não tenho nenhum direito de publicar um livro no qual simplesmente as dificuldades que senti estão expressas e mastigadas. Pois essas dificuldades são, na realidade, interessantes para mim, que nelas me meti, e não necessariamente para a humanidade <<os outros>>. Elas são particularidades do meu pensamento, são parte da minha formação. Elas pertencem, digamos, a um diário, não a um livro. E mesmo que este diário pudesse alguma vez ser interessante para alguém, ainda assim não o publicaria. Não são as minhas dores de estômago que são interessantes, mas os meios – if any – que encontrei contra elas. (MS 136, p. 114a, em Wittgenstein, 2000).

Podemos reconhecer aqui os mesmos parâmetros recomendados ao leitor do *Tractatus*. Este não será o leitor em busca de novas informações, porque estas, simplesmente, não se encontram no texto. O leitor dos diários não tem as dores de estômago de Wittgenstein. O leitor ideal, ao revés, será aquele que pode reatualizar um ritual, e revisitar velhas e conhecidas mitologias, com o exclusivo intuito de obter prazer. As dores de estômago não são as dele, ele não pode senti-las, mas pode, contudo, lembrar das suas, e entender como o autor fez para livrar-se das dele. Os diários são nada mais que puras ficções filosóficas, e o seu propósito, como sempre, continua a ser ético e estético: trata-se de reconhecer as mitologias nas quais a nossa linguagem está assente e decidir livremente a respeito delas, sem deixar que nenhuma ilusória compulsão lógica dirija a vontade.

O que encontramos tanto nos diários quanto no *Tractatus* são *textos terapêuticos*: quem entende o autor, na dor lida sente bem aquelas que ele ou ela não tem. A função principal do texto terapêutico não é a de ser interpretado, pois ele não quer convencer ninguém de nada, mas apenas modificar a vontade daquele que já pode interpretá-lo. Para isso, os meios utilizados pelo texto são meras construções ficcionais, vividas na dramaturgia das discussões filosóficas, todas elas arquitetadas para capturar a vontade do leitor.

Nada disso seria propriamente uma filosofia terapêutica, porque simplesmente não há ali nenhuma filosofia a ser aplicada. Apenas um método e um ritual no qual ficções conceituais se atualizam num ambiente de disputa dialógica inventado pelo texto. Se há uma filosofia em Wittgenstein, esta reduz-se ao seu método eminentemente antifilosófico. A leitura é difícil, as sentenças, enigmáticas e condensadas, e a discussão, bastante opaca para os não iniciados. Mas depois de haver subido pela escada e sobrepujado todas as dificuldades, o leitor deve, como recomenda o prefácio das *Investigações Filosóficas*, pensar por conta própria os problemas ali suscitados. A terapia, finalmente, não é nada mais do que um efeito da leitura do confronto entre mitologias, as do leitor e as do autor dos diários. A terapia não consiste na exposição de um corpo doutrinário, nem em alguma espécie de psicanálise filosófica que possa ser aplicada em geral a conceitos empregados por outras pessoas em outros contextos filosóficos. Não existe a crítica da filosofia de Sócrates, de Russell, de Frazer, de James e da de Köhler, mas a crítica da filosofia de Sócrates, Russell, Frazer, James e Köhler que está assente na *nossa* linguagem. Dá-se o fato de que apenas nos diários se mantém a solidariedade do ético e do estético, mas não fora dele. Fora dele o ritual desaparece. O ritual é a autoterapia, a criação de um ambiente dialógico e polifônico pelo qual podemos, se quisermos, reviver nossas próprias mitologias que não são, fora do seu uso, boas ou más. A filosofia de Wittgenstein é, assim, presa *do* seu estilo.

## Referências Bibliográficas

- DIAMOND, Cora. “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*”. In: Crary, Alice & Read, Rupert (orgs.) *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173.
- FRAZER, James. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. New York: The Macmillan Company, 1940.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1991
- MOORE, George. “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”. In: *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin Ltd, 2<sup>nd</sup>. ed., 1966, pp. 247-318.
- PAUL, Denis. *Wittgenstein’s Progress: 1929-1951*. Bergen: The Wittgenstein Archives, 2007.
- ROTHHAUPT, Josef. “Wittgenstein at Work: Creation, Selection and Composition of ‘Remarks’”. In: VENTURINHA, Nuno (ed.) *Wittgenstein After His Nachlass*. London: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 51-63.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Eds. G. H. von Wright & Walter Methlagel. Salzburg: Otto Müller, 1969
- \_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições Setenta, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains*. Translated by P. Winch. Revised by A. Pichler. London: Blackwell, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Wittgenstein’s Nachlass*. University of Bergen Electronic Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Big Typescript. TS 213*. Edited and translated by C. Grant Luckhardt & Maximilian A. E. Aue. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Revised 4<sup>th</sup> edition. Translation: Anscombe, G., Hacker, P. & Schulte, J. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Observações sobre “O Ramo Dourado” de Frazer*. Tradução de João José de Almeida. Porto: Deriva Editores, 2011.