



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUIZ FELIPE MAGALHÃES DE MELO**

**ANTROPOLOGIA, MORFOLOGIA E METAFILOSOFIA EM  
WITTGENSTEIN**

Salvador  
2019

**LUIZ FELIPE MAGALHÃES DE MELO**

**ANTROPOLOGIA, MORFOLOGIA E METAFILOSOFIA EM  
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize

Salvador  
2019

Magalhães de Melo, Luiz Felipe  
Antropologia, Morfologia e Metafilosofia em  
Wittgenstein / Luiz Felipe Magalhães de Melo. --  
Salvador, 2019.  
161 f.

Orientador: Rafael Lopes Azize.  
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia) -- Universidade Federal da Bahia,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

1. Wittgenstein. 2. Frazer. 3. Spengler. 4.  
Antropologia. 5. Morfologia. I. Azize, Rafael Lopes.  
II. Título.

**LUIZ FELIPE MAGALHÃES DE MELO**

**ANTROPOLOGIA, MORFOLOGIA E METAFILOSOFIA EM  
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Aprovada em** \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**Banca Examinadora**

Rafael Lopes Azize  
(UFBA - Orientador)

---

Silvia Faustino de Assis Saes  
(UFBA)

---

Diogo de França Gurgel  
(UFF)

---

## AGRADECIMENTOS

À Lívia pelo amor e companhia, sobretudo, pelas difíceis transições que ocorreram no início e no fim do mestrado. Agradeço também pela leitura da dissertação, mesmo quando estava prestes a defender a sua tese.

À minha mãe pelo suporte quanto ao agravamento dos problemas de saúde que me impediram de ter uma vida normal nos últimos anos.

Ao meu irmão e ao meu pai que, mesmo em situações adversas, assumiram algumas de minhas responsabilidades familiares neste período.

Aos colegas, Yves, Luize, Laiz, Daniela, Carla, Carol, Camila e Karla com os quais convivi neste período, seja pela companhia nas aulas, viagens ou passeios pela Barra. Agradeço também a Rafael Azevedo e à Carol Lima pelo apoio e pela ajuda com algumas questões burocráticas durante o mestrado. Agradeço à Laiz Fraga pelo mesmo motivo, mas também pela leitura de parte de meu texto da qualificação e pelos livros que pôde adquirir para mim enquanto estive nos EUA por ocasião de seu doutorado, uma vez que estavam indisponíveis no Brasil e eram essenciais para a minha pesquisa.

A Rafael Azize pela orientação, aulas e conversas; pela ajuda quanto aos aspectos burocráticos desta dissertação; pelos diversos textos emprestados ou disponibilizados; mas, principalmente, pelos conselhos acerca da vida profissional, sobre ser professor e pesquisador na universidade pública brasileira. Também lhe sou grato pela postura de liberdade de pensamento e benevolência quanto às minhas dificuldades particulares. Sem isso, não imagino como teria concluído esta dissertação.

Aos professores, Silvia Saes e Nicolas Viotti, que compuseram a banca examinadora de qualificação desta dissertação.

Aos professores, Silvia Saes e Diogo Gurgel, por aceitarem compor a banca examinadora de defesa desta dissertação.

Às comunidades da UEFS e da UFBA pela minha formação acadêmica e política.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudo e pesquisa concedida.

MAGALHÃES DE MELO, L. F. Antropologia, Morfologia e Metafilosofia em Wittgenstein. 2019. Orientador: Rafael Lopes Azize. 161 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

## RESUMO

O objeto desta dissertação é a dimensão filosófica e a dimensão metafilosófica das *Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* (1967) de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). As *Observações* correspondem a uma coleção de anotações filosóficas cuja relevância geral diante do conjunto da obra de Wittgenstein pode ser estabelecida: de um modo mais superficial, quanto à sua dimensão filosófica; e de um modo mais profundo, quanto à sua dimensão metafilosófica. Quanto à dimensão filosófica das *Observações*, isto é, quanto ao objeto da investigação filosófica de Wittgenstein, o texto pode ser lido enquanto uma crítica ao método antropológico empregado por J. G. Frazer (1854-1941) em sua obra-prima, a saber, *O Ramo de Ouro* (1890-1915). Quanto à dimensão metafilosófica das *Observações*, isto é, quanto ao método da investigação filosófica de Wittgenstein, o texto pode ser lido enquanto uma apropriação do método morfológico empregado por O. A. G. Spengler (1880-1936) e uma autocrítica ao antigo método filosófico empregado por Wittgenstein em seu primeiro livro de filosofia, a saber, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); mas, sobretudo, enquanto exercício para o emprego de um novo método filosófico, ainda em sua condição mais elementar, o qual viria a ser aperfeiçoado durante toda a filosofia tardia de Wittgenstein e seria declarado pelo próprio filósofo como o seu maior legado filosófico. Logo, nosso objeto não diz respeito apenas à natureza filosófica da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer, mas, à natureza metafilosófica da apropriação de Wittgenstein sobre a morfologia de Spengler e, sobretudo, da autocrítica à sua própria filosofia. O objetivo desta dissertação é investigar qual a relação da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer e da apropriação sobre a morfologia de Spengler com o emprego de seu novo método filosófico e com suas reflexões sobre a natureza da filosofia. Em outras palavras, se trata de mostrar como a dimensão filosófica e a dimensão metafilosófica das *Observações* se sobrepõe uma à outra; e como podemos apreender a segunda a partir da primeira. Portanto, esta dissertação foi dividida em duas partes: a primeira, dedicada às questões externas ao texto das *Observações*; e a segunda, dedicada às questões internas ao texto das *Observações*. A primeira parte foi dividida em dois capítulos: um sobre o contexto histórico do período intermediário da filosofia de Wittgenstein e o propósito que o conduziu à redação das *Observações*; e outro sobre os problemas que ocorreram no processo de edição e publicação das *Observações* a partir do *Espólio* que implicam em problemas relevantes para a sua exegese. A segunda parte também foi dividida em dois capítulos: um sobre a dimensão filosófica das *Observações*, isto é, sobre a crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer; e outro sobre a dimensão metafilosófica das *Observações*, isto é, acerca da apropriação de Wittgenstein sobre a morfologia de Spengler e a formação de um novo método filosófico.

Palavras-chave: Wittgenstein. Frazer. Spengler. Antropologia. Morfologia. Metafilosofia.

MAGALHÃES DE MELO, L. F. Anthropology, Morphology and Metaphilosophy in Wittgenstein. 2019. Advisor: Rafael Lopes Azize. 161 s. Dissertation (Master in Philosophy) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

## ABSTRACT

The object of this dissertation is the philosophical dimension and metaphilosophical dimension of Ludwig Wittgenstein's (1889-1951) *Remarks on Frazer's Golden Bough* (1967). The *Remarks* correspond to a collection of philosophical notes whose general relevance to the whole of Wittgenstein's work can be established: in a more superficial way, as to its philosophical dimension; and in a deeper way, as to its metaphilosophical dimension. As for the philosophical dimension of the *Remarks*, that is, as regards the object of Wittgenstein's philosophical investigation, the text can be read as a critique of the anthropological method employed by J. G. Frazer (1854-1941) in his masterpiece, namely *The Golden Bough* (1890-1915). As for Wittgenstein's method of philosophical investigation, the text can be read as an appropriation of the morphological method employed by O. A. G. Spengler (1880-1936) and a self-criticism of the old philosophical method employed by Wittgenstein in his first book of philosophy, namely, the *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); but above all as an exercise in the employment of a new philosophical method, still in its most elementary condition, which would be improved throughout Wittgenstein's late philosophy, and would be declared by the philosopher himself as his greatest philosophical legacy. Thus, our object concerns not only the philosophical nature of Wittgenstein's critique of Frazer's anthropology but also the metaphilosophical nature of Wittgenstein's appropriation of Spengler's morphology and, above all, self-criticism of his own philosophy. The objective of this dissertation is to investigate the relation of Wittgenstein's critique to Frazer's anthropology and the appropriation of Spengler's morphology with the employment of his new philosophical method and his reflections on the nature of philosophy. In other words, it is a question of showing how the philosophical dimension and the metaphilosophical dimension of the *Remarks* overlap each other; and how we can apprehend the second from the first. Therefore, this dissertation was divided in two parts: the first, dedicated to the questions external to the text of the *Remarks*; and the second, dedicated to the internal questions to the text of the *Remarks*. The first part was divided into two chapters: one on the historical context of the intermediate period of Wittgenstein's philosophy and the purpose that led him to the writing of the *Remarks*; and another on the problems that occurred in the process of editing and publishing the *Remarks* from the Wittgenstein's *Nachlass* that imply in problems relevant to their exegesis. The second part was also divided into two chapters: one on the philosophical dimension of the *Remarks*, that is, on Wittgenstein's critique of Frazer's anthropology; and another on the metaphilosophical dimension of the *Remarks*, that is, on Wittgenstein's appropriation of Spengler's morphology and the formation of a new philosophical method.

Keywords: Wittgenstein. Frazer. Spengler. Anthropology. Morphology. Metaphilosophy.

## LISTA DE ABREVIACÕES

### Para referências aos textos do *Espólio* de Wittgenstein:

- MS        Manuscrito (101-183).  
TS        Datiloscrito (201-246).  
D         Ditado (301-311).

Todas as abreviações acima fazem parte das seguintes referências:

WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein's Nachlass**: The Bergen Electronic Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Interactive Dynamic Presentation (IDP) of Ludwig Wittgenstein's Philosophical Nachlass**. Edição de Alois Pichler e Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB). Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Disponível em:  
<http://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner>.

### Para referências aos demais textos de Wittgenstein:

- BBB        WITTGENSTEIN, L. **The Blue and Browns Books**. Edição de Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1969 [1958].
- BT        WITTGENSTEIN, L. **The Big Typescript**: TS 213. Edição e Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- CV        WITTGENSTEIN, L. **Culture and Value**. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 [1977].
- LWPP I    WITTGENSTEIN, L. **Last Writings on the Philosophy of Psychology**. V. 1. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1982.
- LWPP II   WITTGENSTEIN, L. **Last Writings on the Philosophy of Psychology**. V. 2. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1992.
- MT        WITTGENSTEIN, L. **Movements of Thought: Diaries, 1930-1932, 1936-1937**. In: WITTGENSTEIN, L. **Ludwig Wittgenstein: public and private occasions**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 [1997], pp. 3-255. (Edição bilíngue: alemão e inglês)
- OC        WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1972 [1969].
- PG        WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Grammar**. Edição de Rush Rhees. Tradução de Anthony Kenny. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004 [1974].
- PH        WITTGENSTEIN, L. **Philosophy**. In: WITTGENSTEIN, L. **The Big Typescript**: TS 213. Edição e Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005, §§ 86-93, pp. 299-318.



- WITTGENSTEIN, L. *Philosophy*. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 158-199.
- PI WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Edição de P.M.S. Hacker e Joachim Schulte. Tradução de G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker e Joachim Schulte. 4ª Edição. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2009 [1953].
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Edição de G. E. M. Anscombe, Rush Rhees e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. 3ª Edição. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1968 [1953].
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1953]. (Coleção Os Pensadores)
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Marcos Montagnoli. 9ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2014 [1953]; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014 [1953]. (Coleção Pensamento Humano)
- PO WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
- PR WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Remarks**. Edição de Rush Rhees. Tradução de Raymond Hargreaves e Roger White. Chicago: The University of Chicago Press, 1975 [1964]; Oxford: Basil Blackwell, 1975 [1964].
- RC WITTGENSTEIN, L. **Remarks on Colour**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de L. L. McAlister and Margarete Schättle. Oxford: Blackwell, 1977.
- WITTGENSTEIN, L. **Anotações Sobre as Cores**. Edição e Tradução de João Carlos Salles. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- RFGB WITTGENSTEIN, L. Remarks on Frazer's *Golden Bough*. Tradução de John Beversluis. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1967], pp. 115-155.
- WITTGENSTEIN, L. **Observações Sobre "O Ramo Dourado" de Frazer**. Edição e Tradução de João José de Almeida. Porto: Deriva, 2011 [1967].
- WITTGENSTEIN, L. Observações Sobre "O Ramo de Ouro" de Frazer. Edição e Tradução de João José de Almeida. In: **Revista Adverbium**. V. 2. N. 2. 2007 [1967], pp. 186-231.
- RFM WITTGENSTEIN, L. **Remarks on The Foundations of Mathematics**. Edição de G. E. M. Anscombe, Rush Rhees e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1978 [1956].
- RPP I WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology**. V. 1. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1980.
- RPP II WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology**. V. 2. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1980.

- SRLF WITTGENSTEIN, L. Some Remarks on Logical Form. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1929], pp. 28-35.
- TLP WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de C. K. Ogden/F. P. Ramsay; Tradução de D. F. Pears/B. F. McGuinness. Disponível em: <http://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.html>.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Edição. São Paulo: Edusp, 2017 [1921].
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Edusp, 1968 [1921].
- VW WITTGENSTEIN, L, WAISMANN, F. **The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle**. Edição de Gordon Baker. Tradução de Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly e Vasilis Politis. New York: Routledge, 2004. (Edição bilíngue: alemão e inglês)
- ZT WITTGENSTEIN, L. **Zettel**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>12</b>
<b>PRIMEIRA PARTE: SOBRE AS QUESTÕES EXTERNAS AO TEXTO.....</b>	<b>26</b>
<b>1. AS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER E O PERÍODO INTERMEDIÁRIO DA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA .....</b>	<b>27</b>
1.1. A crítica moderada de Frank Ramsay ao antigo método filosófico de Wittgenstein ...	31
1.2. A crítica radical de Piero Sraffa ao antigo método filosófico de Wittgenstein .....	38
<b>2. AS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER E O ESPÓLIO DE WITTGENSTEIN: UMA ABORDAGEM EDITORIAL .....</b>	<b>45</b>
<b>SEGUNDA PARTE: SOBRE AS QUESTÕES INTERNAS AO TEXTO.....</b>	<b>75</b>
<b>3. A DIMENSÃO FILOSÓFICA DAS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER: A ANTROPOLOGIA COMO UMA MITOLOGIA DAS PRÁTICAS....</b>	<b>76</b>
3.1. A crítica de Wittgenstein ao método científico de Frazer: dogmatismo e visão científica de mundo.....	76
3.2. <i>O Ramo de Ouro</i> de Frazer e o método científico empregado por meio de uma hipótese evolutiva: uma antropologia das práticas mágicas e religiosas .....	99
<b>4. A DIMENSÃO METAFILOSÓFICA DAS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER: A FORMAÇÃO DE UM NOVO MÉTODO FILOSÓFICO.....</b>	<b>124</b>
4.1. <i>O Declínio do Ocidente</i> de Spengler e o método científico empregado por meio de uma analogia: uma morfologia da história .....	125
4.2. <i>As Observações Sobre “O Ramo De Ouro” De Frazer</i> de Wittgenstein o método filosófico empregado por meio de uma representação perspicua: uma análise comparativa da linguagem.....	138
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>152</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>157</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O método da filosofia é ouvir todas as vozes e reconciliá-las<sup>1</sup>

O objeto desta dissertação é a dimensão filosófica e a dimensão metafilosófica das *Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* (1967<sup>2</sup>) de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). As *RFGB* correspondem a uma coleção de anotações filosóficas cuja relevância geral diante do conjunto da obra de Wittgenstein pode ser estabelecida: de um modo mais superficial, quanto à sua dimensão filosófica; e de um modo mais profundo, quanto à sua dimensão metafilosófica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> **MS 109**, p 159, tradução nossa. No original: “*Die Methode der Philosophie ist, auf alle Stimmen zu hören & sie alle miteinander zu versöhnen*”.

<sup>2</sup> Embora as *RFGB* tenham sido publicadas apenas em 1967, a primeira parte do texto foi escrita ainda em 1931, enquanto a segunda parte foi escrita em algum momento entre 1936 e 1950.

<sup>3</sup> O termo “metafilosofia” foi empregado nesta dissertação em seu sentido mais genérico e ordinário conforme costuma ser empregado entre os estudiosos de filosofia, ou seja, enquanto atividade filosófica cuja investigação diz respeito à natureza da própria filosofia e suas condições de produção de conhecimento. Em outras palavras, se trata tanto de uma metodologia filosófica como de uma crítica dirigida à atividade filosófica, seja a do próprio autor, seja a de outros autores. A possibilidade de fazer uma crítica de natureza metodológica dirigida à própria atividade filosófica seria, entre outras coisas, o que tornaria o conhecimento filosófico distinto de outras formas de conhecimento, sobretudo, a ciência, uma vez que a partir dessas formas não existe uma convergência entre crítica e metodologia como ocorre tão naturalmente na filosofia. De modo geral, os estudiosos que concordam com essa perspectiva consideram a metafilosofia como uma atividade filosófica e metodológica ao mesmo tempo, mas há aqueles para os quais ela seria exclusivamente metodológica. Embora considerações de natureza metafilosófica estejam presentes na maioria das obras clássicas da filosofia, a preocupação com a distinção desse objeto parece ser uma questão bastante contemporânea, assim como o emprego do próprio termo “metafilosofia”. Não é difícil relacionar o advento desse interesse ao aparecimento da crítica à racionalidade, à ciência e à filosofia moderna feita por muitos filósofos na contemporaneidade. Evidentemente, cada autor tem um conceito sobre o que é a filosofia e como se deve empreender uma atividade filosófica. Alguns deles se aproximam do sentido que empregamos nesta dissertação e outros, não. Em se tratando de Wittgenstein, seria mais adequado apenas esclarecer que ele não parecia aprovar a ideia segundo a qual haveria a necessidade de se empreender uma investigação metafilosófica anterior à investigação filosófica propriamente dita, nem que esta seria uma atividade inferior àquela. De modo geral, alguns estudiosos entendem que a forma como Wittgenstein encarou a natureza da filosofia, a saber, enquanto um problema filosófico, seria uma prova de sua rejeição à possibilidade de se fazer metafilosofia – logo, de que não haveria uma dimensão metafilosófica em sua atividade –; outros estudiosos, porém, advertem que foi justamente por isso que ele acabou fazendo uma metafilosofia e que essa suposta rejeição nada mais seria do que apenas uma ressalva sobre o assunto – o que nos parece muito mais plausível, afinal, não é porque Wittgenstein fez uma ressalva ou até mesmo rejeitou a possibilidade de uma metafilosofia que ele não acabou fazendo uma na prática, no próprio ato, ou seja, ele cometeu uma contradição performativa. Curiosamente, o termo “metafilosofia” foi criado ainda na década de 1940 por Morris Lazerowitz (1907-1987), cuja inspiração foi Freud – sobretudo, por sua metapsicologia – e ninguém menos que o próprio Wittgenstein. Lazerowitz, no entanto, não empregava este conceito para se referir a uma atividade filosófica sobre a própria filosofia, ou a uma disciplina interna da filosofia, tal como seria a metafísica. A bem da verdade, o sentido contemporâneo de metafilosofia é muito semelhante ao sentido do que foi a metafísica em Aristóteles ou até mesmo em Kant, exceto pelo fato de se referir exclusivamente à filosofia e não às ciências. O sentido original de metafilosofia diz respeito a uma atividade não-filosófica, mas ainda metodológica, cujo propósito não seria exatamente resolver os problemas filosóficos, mas dissolvê-los: isto é, seria mostrar por meio do emprego correto de um método que eles não podem ser resolvidos porque não seriam problemas genuínos, mas pseudoproblemas cuja origem estaria em confusões criadas pelo mau uso da linguagem ordinária pelos filósofos. Logo, a metafilosofia de Lazerowitz parece corresponder ao que os estudiosos contemporâneos compreendem tanto pela noção de terapia como pela noção de método filosófico em Wittgenstein. Ironicamente, o sentido original da palavra “metafilosofia” cedeu lugar àquele uso ordinário da mesma palavra no meio filosófico. Em consequência disso, da semelhança de sentido com a metafísica e sua flagrante contradição com a ideia original de Lazerowitz, alguns estudiosos de Wittgenstein preferem conservar o sentido original da palavra “metafilosofia” substituindo-a por “antifilosofia”. (Cf. LAZEROWITZ, M. *Metaphilosophy*, pp. 1-17; LAZEROWITZ, M. *Freud and Wittgenstein*, pp. 18-42)

Quanto à dimensão filosófica das *RFGB*, isto é, quanto ao objeto da investigação filosófica de Wittgenstein, o texto pode ser lido enquanto uma crítica ao método científico e antropológico empregado por James George Frazer<sup>4</sup> em sua obra-prima, a saber, *O Ramo de Ouro* (1890-1915). Quanto à dimensão metafilosófica das *RFGB*, isto é, quanto ao método da investigação filosófica de Wittgenstein, o texto pode ser lido enquanto uma apropriação do método morfológico empregado por Oswald Spengler<sup>5</sup> e uma autocrítica ao antigo método filosófico empregado por Wittgenstein em seu primeiro livro de filosofia, a saber, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); mas, sobretudo, enquanto exercício para o emprego de um novo método filosófico, ainda em sua condição mais elementar, o qual viria a ser aperfeiçoado durante toda a filosofia tardia de Wittgenstein e seria declarado pelo próprio filósofo como o seu maior legado filosófico<sup>6</sup>. Logo, nosso objeto não diz respeito apenas à natureza filosófica da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer, mas, à natureza metafilosófica da apropriação de Wittgenstein sobre a morfologia de Spengler e, sobretudo, da autocrítica à sua própria filosofia.

O objetivo desta dissertação é investigar qual a relação da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer e da apropriação sobre a morfologia de Spengler com o emprego de seu novo método filosófico e com suas reflexões sobre a natureza da filosofia. Em outras palavras, se trata de mostrar como a dimensão filosófica e a dimensão metafilosófica das *RFGB* se sobrepõe uma à outra; e como podemos apreender a segunda a partir da primeira. A bem da verdade, a literatura secundária a respeito das *RFGB* tende, na maior parte dos casos, a tratar apenas de sua dimensão filosófica e a somente mencionar, ou omitir, ou sequer notar, a sua dimensão metafilosófica – evitando assim se ocupar de maiores problemas hermenêuticos –; e, na menor parte dos casos, costuma reduzir toda a sua dimensão metafilosófica a um aspecto trivial de sua dimensão filosófica, embora isso ocorra justamente porque alguns estudiosos não identificaram nela os elementos concernentes ao novo método filosófico de Wittgenstein e os confundiram com os elementos presentes na crítica feita à Frazer. De fato, existem muitas

---

<sup>4</sup> James George Frazer (1854-1941) foi um famoso antropólogo e mitólogo escocês cuja pesquisa diz respeito, sobretudo, à antropologia social, à religião comparada e à mitologia. Ao lado de outros estudiosos, tais como Lewis Henry Morgan (1818–1881) e Edward Burnett Tylor (1832–1917), Frazer contribuiu para o estabelecimento da corrente teórica que corresponde ao que ficou mais conhecido como o evolucionismo cultural. Uma das principais teses de Frazer diz respeito à evolução das formas de produção de conhecimento humano desde a magia até a religião; e da religião até a ciência. Embora essa tese, de fato, esteja equivocada – como demonstrariam os antropólogos que lhe sucederam –, a distinção de Frazer entre a magia e a religião costuma ser mencionada como uma relação que ainda persiste. Curiosamente, essa distinção pode ser bem explicada em termos filosóficos na medida em que a produção de conhecimento a partir das práticas mágicas têm uma natureza imanente; e a produção de conhecimento a partir das práticas religiosas têm uma natureza transcendente; e, portanto, a ciência se assemelharia mais à magia do que com a religião – ao menos segundo a teoria de Frazer.

<sup>5</sup> Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) foi um historiador e filósofo alemão.

<sup>6</sup> Cf. GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**, p. 292.

interpretações sobre as *RFGB*, ou melhor, sobre a dimensão filosófica das *RFGB* – aparentemente, todas contraditórias entre si –, logo, não é realmente surpreendente que a dimensão metafilosófica do texto passe despercebida na leitura de muitos estudiosos, tampouco que a forma do texto filosófico seja confundida com o seu conteúdo, uma vez que, entre essas interpretações, existem aquelas que compreendem que as *RFGB* não seriam exatamente um texto de filosofia, mas de antropologia. Diante disso, esta investigação tem como um de seus propósitos apresentar a dimensão metafilosófica do texto de uma maneira mais clara e profunda, embora não desconsidere que as razões para a frequente omissão, na maioria dos casos, sejam em consequência de uma leitura do texto filosófico isolada de seu contexto correto ou feita a partir de um contexto incorreto – e esta impressão somente se fortalece quando notamos que os estudiosos que fizeram a sua leitura das *RFGB* a partir do contexto correto são os mesmos que fazem questão de mencionar a presença de elementos metafilosóficos no texto em vez de simplesmente os omitir, conquanto evitem se aprofundar a esse respeito devido as complicadas condições para iniciar uma investigação nesse sentido.

Logo, esta não é uma investigação que pretende produzir sobre o texto filosófico uma interpretação por meio do estabelecimento e da resolução de um conflito – muitas vezes artificial – entre dois aspectos centrais ao texto, mas pretende propor à comunidade wittgensteiniana a interpretação segundo a qual não haveria qualquer conflito entre essas duas dimensões das *RFGB* para ser resolvido – ao contrário do que acabou se estabelecendo, de uma maneira ou de outra, na literatura secundária a esse respeito. Isso, contudo, não é algo fácil de mostrar por meio de uma interpretação tradicional, dedicada apenas às questões internas do texto filosófico, mas exige do estudioso o emprego de recursos complementares à exegese, normalmente dispensáveis à uma investigação dessa natureza, bem o sabemos, mas para o caso das *RFGB* têm sido um expediente cada vez mais necessário e presente na literatura secundária – sem dúvida, porque resultou num debate muito mais rico sobre o assunto.

Para cumprir com este objetivo, organizamos a nossa investigação em duas partes: a primeira, será dedicada às questões externas ao texto das *RFGB* que de fato trouxeram consequências relevantes para a sua interpretação conforme a apreciação da própria comunidade wittgensteiniana; e a segunda, será dedicada às questões internas do texto das *RFGB* que foram estabelecidas pela literatura secundária por meio da produção de interpretações distintas e aparentemente concorrentes. A necessidade de se dedicar uma parte considerável desta investigação às questões externas ao texto, tem a ver com o fato de que a literatura secundária produzida sobre as *RFGB*, isto é, as interpretações feitas pelos estudiosos

de Wittgenstein, sofreram um processo de mudança radical depois que alguns estudiosos passaram a defender o estabelecimento de um período intermediário entre a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein – postura que se popularizou exponencialmente, sobretudo, após a publicação da edição eletrônica do *Espólio* de Wittgenstein, antes em condições pouco acessíveis aos estudiosos em geral.

As questões externas às *RFGB* podem ser resumidas segundo duas abordagens: uma histórica e uma editorial. A primeira, determina qual a natureza da atividade filosófica de Wittgenstein nas *RFGB* a partir dos acontecimentos concernentes ao período de sua redação, logo, circunscreve as *RFGB* no momento de transição entre a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein, ou seja, no período intermediário<sup>7</sup> da filosofia de Wittgenstein. O propósito dessa abordagem é determinar quais seriam as implicações disso para a exegese das *RFGB*, uma vez que sua redação aconteceu num período cujo estabelecimento na literatura secundária ainda está em disputa pelos estudiosos. A segunda, determina qual a natureza da atividade filosófica de Wittgenstein nas *RFGB* a partir da comparação com os demais textos escritos no período intermediário, mas, sobretudo, examina os problemas editoriais do texto a partir de suas fontes de origem no *Espólio*. O propósito dessa abordagem é determinar quais as implicações disso para a exegese das *RFGB*, cuja edição é considerada suspeita e objeto de sucessivas críticas na literatura secundária.

O período intermediário da filosofia de Wittgenstein foi estabelecido na literatura secundária, com algumas controvérsias, entre 1929 e 1936. Existem, porém, propostas para o estabelecimento de intervalos menores ou maiores que esse ainda sob apreciação da comunidade, embora todos eles comecem a partir de 1929 e não nenhum deles se estenda para além de 1940. Por isso, ainda não é possível fazer qualquer juízo seguro a esse respeito, exceto de que cada vez mais há um consenso sobre o estabelecimento do período intermediário a despeito de seus limites. Além disso, esse estabelecimento se fortaleceu à medida que foram publicados os textos de Wittgenstein escritos durante essa época, sendo as *RFGB* um deles. Nesse sentido, uma leitura comparativa entre os textos do período intermediário passou a ocorrer lentamente, num processo de revisão das leituras anteriores, que, por sua vez, geralmente eram feitas a partir do *TLP* ou das *PI* – e para os estudiosos que se dedicaram mais

---

<sup>7</sup> Apesar disso, as *RFGB* possuem uma segunda parte cuja data de redação ainda consta como indeterminada e pode variar de 1936 a 1950, logo, as anotações podem pertencer tanto ao período intermediário como à segunda filosofia de Wittgenstein. Para todos os efeitos, trataremos das *RFGB* como um texto escrito majoritariamente no período intermediário da filosofia de Wittgenstein, porém, não deixaremos de examinar com maior profundidade essa questão, mais adiante, no segundo capítulo desta dissertação.

recentemente ao período intermediário, esse método de leitura frequentemente induziu os estudiosos anteriores ao erro. Após a publicação da edição eletrônica do *Espólio*, esse processo se tornou muito mais sofisticado e permitiu não apenas uma revisão das interpretações feitas sobre os textos desse período, mas uma revisão das próprias edições enquanto tal. Nesse sentido, assim como o estabelecimento do período intermediário, a publicação da edição eletrônica do *Espólio* trouxe consequências relevantes para a exegese dos textos editados e publicados a partir dele: esses acontecimentos, portanto, modificaram não apenas a natureza das interpretações, mas o grau de profundidade delas sobre o texto filosófico.

Portanto, em se tratando da discussão contemporânea, as *RFGB* figuram entre as publicações mais controversas de Wittgenstein não apenas por problemas de ordem filosófica ou hermenêutica, mas também pelo modo como problemas de ordem histórica e editorial – normalmente encarados como problemas complementares e de segundo plano – passaram a colocar sob suspeita desde as edições e traduções das *RFGB* disponíveis para a comunidade wittgensteiniana até a literatura secundária produzida a seu respeito. Dito de outro modo, o desconhecimento sobre a natureza da filosofia de Wittgenstein no período em que o texto das *RFGB* foi escrito e dúvidas concernentes à credibilidade do processo editorial pelo qual passaram as fontes originais das *RFGB* até a sua publicação, acabaram por colocar em xeque a solidez das interpretações produzidas por muitos estudiosos de Wittgenstein, que, por qualquer razão, preferiram desconsiderar todos esses problemas na ocasião de compor suas pesquisas. Por esses motivos, concordamos que alguns esclarecimentos a esse respeito devem anteceder uma investigação e uma consequente exegese das *RFGB*.

As questões internas às *RFGB* podem ser resumidas segundo duas perspectivas: quanto à forma e quanto ao conteúdo. Estamos convencidos de que todos os problemas e confusões a propósito de uma interpretação das *RFGB* podem ser resumidos nesses termos. Por “forma” queremos expressar tanto o método de uma investigação como a sua apresentação por meio de um discurso, seja científico e antropológico para o caso Frazer, ou filosófico para o caso de Wittgenstein; e por “conteúdo”, tão somente o objeto ou tema cuja investigação um método foi empregado. No caso das *RFGB*, um método filosófico foi empregado para produzir uma crítica ao método científico e antropológico empregado por Frazer – e isso pode causar certa confusão, sobretudo, porque Wittgenstein fez apenas um exercício nesse sentido, sem maiores sofisticções discursivas, seja para apresentar ao leitor um texto sistematizado, seja para justificar a sua forma de filosofar. Afinal, as *RFGB* se tratam evidentemente de simples anotações de natureza particular escritas para servir a um propósito maior, qual seja, a redação



de um segundo livro de filosofia; no entanto, perante a apreciação crítica da comunidade wittgensteiniana, seria um erro grave inferir que a simplicidade na forma de apresentação das *RFGB* desmerece de alguma maneira a profundidade de seu conteúdo.

De fato, não foram poucas as confusões hermenêuticas concernentes às *RFGB*: a começar pelas interpretações que sequer notaram a preocupação de Wittgenstein com o seu método filosófico – embora elas ocorram desde o início das anotações –; ou aquelas que estabelecem uma equivocada relação de identidade entre o objeto de Wittgenstein e o objeto de Frazer a despeito de seus respectivos métodos de investigação. Não foi à toa, portanto, a necessidade desta investigação de fazer a distinção segundo a qual haveria uma dimensão filosófica e uma dimensão metafilosófica nas *RFGB*, uma vez que por meio dela é possível separar, com clareza, a crítica de Wittgenstein à Frazer e a autocrítica de Wittgenstein a si próprio. Mas, afinal, por que a literatura secundária tende a ignorar a autocrítica de Wittgenstein? Para responder a essa questão, teremos que considerar as diversas interpretações sobre a crítica de Wittgenstein.

De modo geral, a crítica de Wittgenstein à Frazer e o próprio texto das *RFGB* foram interpretados pelos estudiosos – tanto por aqueles interessados em Frazer como por aqueles interessados em Wittgenstein – de pelo menos cinco maneiras até a contemporaneidade, sendo que as duas primeiras rejeitam a natureza filosófica do texto, enquanto as três últimas a confirmam, embora de formas muito distintas. Na primeira, as *RFGB* foram interpretadas como uma simples revisão crítica sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer, tal como Wittgenstein de fato fizera sobre outro texto<sup>8</sup> – uma leitura simplesmente equivocada e até desconcertante. Na segunda, as *RFGB* não foram interpretadas como um texto de natureza filosófica, mas de natureza antropológica: as *RFGB* seriam um texto de metodologia da antropologia, uma vez que estaria disputando com Frazer a forma correta de explicar as práticas mágicas e religiosas que ele reuniu n’*O Ramo de Ouro* por meio de um método científico e antropológico. Mas, como Wittgenstein não era antropólogo, não empregava qualquer método antropológico e apenas criticava o texto de Frazer de uma perspectiva externa à própria antropologia, a segunda maneira rapidamente deu lugar à outra. Na terceira, as *RFGB* foram interpretadas como um texto de filosofia, mas como um texto de filosofia da religião porque estaria disputando com Frazer não mais um método antropológico, mas apenas o mesmo objeto – isto é, as práticas

---

<sup>8</sup> Wittgenstein escreveu uma revisão crítica a respeito do livro de Peter Coffey (1876-1943), intitulado *The Science of logic*. (Cf. WITTGENSTEIN, L. Review of P. Coffey, ‘The Science of logic’. In: **The Cambridge Review**. V. 34. N. 853. Cambridge: 1934, p. 351; Cf. WITTGENSTEIN, L. Review of P. Coffey, ‘The Science of logic’. In: **PO**, pp. 1-3)

mágicas e religiosas. Dito de outro modo, ambos estariam empregando métodos diferentes para explicar o mesmo objeto.

A quarta, seria aquela que se tornariam a mais popular entre os estudiosos de Wittgenstein, a saber, a interpretação segundo a qual as *RFGB* seriam um texto de filosofia da antropologia, uma vez que não investigavam as práticas mágicas e religiosas de outros povos, mas o próprio método científico e antropológico empregado por Frazer. Apesar disso, essa filosofia da antropologia era diferente de uma metodologia da antropologia porque não disputava uma forma correta de explicar cientificamente o objeto de Frazer, ao contrário, Wittgenstein o criticou porque, dadas as condições de seu método e de seu objeto, Frazer sequer poderia tentar explicá-lo: e tudo o que poderia fazer sobre ele seria tão somente descrevê-lo e nada mais. Por isso, a filosofia da antropologia presente nas *RFGB* poderia ser resumida numa crítica ao dogmatismo e à visão científica de mundo de Frazer – ou de uma forma mais ofensiva: como uma crítica ao cientificismo presente no método de Frazer.

A quinta, que é um tanto quanto dissociada das demais, ganhou muita força na comunidade wittgensteiniana a ponto de ser a única a realmente se estabelecer como uma alternativa à anterior, a saber, a interpretação segundo a qual as *RFGB* seriam um texto de filosofia da linguagem. Afinal, a forma como Wittgenstein critica as explicações científicas de Frazer sobre seu objeto correspondem, no fim das contas, a uma análise do emprego da linguagem; embora nesse caso isso ocorra de uma forma muito curiosa porque essa análise foi feita a partir de exemplos retirados das descrições e explicações científicas feitas por Frazer – algo que daria um caráter único ao texto, ao menos em relação aos demais textos que Wittgenstein escreveu durante o mesmo período e antes dele. Nessa leitura, o objeto de Wittgenstein nada teria a ver com antropologia nem com religião desde o início, mas apenas com o emprego da linguagem de uma forma científica e dogmática. Conquanto o propósito disso não esteja claro para os estudiosos, eles geralmente supõe que Wittgenstein estava fazendo um contraste entre o uso científico e o uso não científico da linguagem; ou entre o uso dogmático e o uso antidogmático da linguagem; considerando assim não apenas as questões linguísticas, mas as extralinguísticas – sobretudo porque os exemplos escolhidos por ele foram as práticas humanas reais descritas e explicadas por Frazer e não os habituais exemplos isolados na forma de uma proposição lógica. Além disso, nas *RFGB* há um evidente contraste de valor entre as descrições dos fatos e as explicações sobre os mesmos fatos feitas por Frazer: para Wittgenstein, a representação dos fatos só poderia ser feita corretamente enquanto respeitasse os limites de sua natureza prática; esta representação seria distorcida na medida em que sua

natureza prática seria convertida em teórica. Em outras palavras, essa é uma leitura que lê as *RFGB* como uma precursora das *PI* em muitos sentidos<sup>9</sup>.

Dentre as leituras acima, apenas as duas últimas, que interpretam as *RFGB* como um texto de filosofia da antropologia ou como um texto de filosofia da linguagem, representam leituras possíveis na contemporaneidade; e por isso mesmo foram as únicas que sobreviveram ao tempo e à apreciação crítica da comunidade wittgensteiniana. Porém, segundo a nossa própria interpretação, nenhuma delas está completamente correta: a leitura das *RFGB* como um texto de filosofia da antropologia está correta em interpretar que o objeto de Wittgenstein era o método científico de Frazer; mas falha na medida em que ignora o propósito de Wittgenstein com a crítica a esse objeto, qual seja, fazer uma crítica a si mesmo e a seu próprio método filosófico, isto é, se trata de aprender com os erros e com os acertos de Frazer para se apropriar de seu método, e não apenas de criticá-lo, digamos, como passatempo. Corrigindo essa falha, a filosofia da antropologia das *RFGB* funciona como introdução e caminho para uma camada mais profunda do texto, qual seja, a dimensão metafilosófica das *RFGB* – a qual traz unidade metodológica entre esse e os demais textos do período intermediário, e em alguma medida, até mesmo os une às *PI* e outros textos da filosofia tardia de Wittgenstein. A leitura das *RFGB* como um texto de filosofia da linguagem está correta em interpretar que Wittgenstein não está criticando a antropologia de Frazer de qualquer maneira, mas faz isso por meio da análise do emprego da linguagem em contraste com as práticas descritas e explicadas por Frazer; porém, falha na medida em que ignora que nas *RFGB* a linguagem não é tratada como um fim em si mesma, mas como um meio; ou seja, não é o objeto de Wittgenstein, mas faz parte do emprego de seu novo método filosófico, algo que pode ser mostrado mais facilmente deslocando a leitura das *RFGB* do contexto das *PI* para o contexto do período intermediário, e somente depois disso, deve-se voltar a considerar as *PI* – uma vez que, em filosofia, a ordem dos fatores pode, de fato, vir a alterar o produto. Corrigindo essa falha, a filosofia da linguagem das *RFGB* não se sustenta mais enquanto tal, mas passa a figurar como algo ainda mais importante, a saber, como a própria dimensão metafilosófica do texto. Logo, segundo a perspectiva desta investigação, não há qualquer conflito real entre as duas interpretações mais aceitas entre os intérpretes das *RFGB*, ao contrário, elas até se complementam.

---

<sup>9</sup> Embora seja um pouco irônico que, apesar disso, essa leitura ignore logo uma das relações mais debatidas a esse respeito por estudiosos de Wittgenstein, a saber, a interpretação segundo a qual a “perspectiva antropológica” das *PI* teria um claro precedente nas *RFGB*.

Nesse sentido, a maior falha de ambas leituras diz respeito ao fato de se excluírem mutuamente quando na verdade podem coexistir perfeitamente no mesmo espaço hermenêutico, embora alguns ajustes sejam necessários para que isso ocorra corretamente. Por exemplo, um ajuste importante diz respeito ao entendimento de que o texto não está dividido em trechos dedicados à filosofia da antropologia e trechos dedicados à metafilosofia: essas duas dimensões do texto se sobrepõem e se complementam na maioria dos casos, embora normalmente a primeira apareça de forma explícita e a segunda de forma implícita. Isso não deveria causar qualquer espanto na medida em que os textos filosóficos – assim como os científicos – geralmente são escritos sobre um pano de fundo metodológico: a questão é que em alguns textos esse pano de fundo eventualmente vem à tona e noutros, não. E as *RFGB* são um dos poucos textos de Wittgenstein em que esse pano de fundo realmente vem à tona, ainda que isso ocorra de uma forma menos explícita que em outros textos – a exemplo de *PH* e das *PI* –, afinal, o autor claramente não escreveu esse texto para explicar algo a um leitor, mas para lembrar algo a si mesmo.

Logo, o novo método filosófico dificilmente será explicado ou justificado por Wittgenstein: a melhor forma de compreendê-lo é comparando os trechos nos quais ele é descrito com os trechos nos quais ele é empregado como pano de fundo para a crítica à antropologia de Frazer. Em outras palavras, a dimensão metafilosófica das *RFGB* aparece implicitamente quando Wittgenstein emprega o novo método filosófico em sua crítica; e aparece explicitamente quando Wittgenstein reflete sobre a natureza da filosofia, ou quando critica o emprego do antigo método, ou quando descreve como deve ser o emprego do novo método. Nesse sentido, a literatura secundária tende a ignorar a autocrítica de Wittgenstein, seja em passagens implícitas ou explícitas, na mesma medida em que omite que boa parte das críticas dirigidas ao método de Frazer também foram dirigidas ao método do próprio Wittgenstein, logo, não é por acaso que a literatura secundária geralmente confunde o objeto da crítica e o objeto da autocrítica de Wittgenstein, ou melhor, os interpretam como sendo uma só e mesma coisa – porém, conquanto esta confusão prejudique uma leitura mais completa sobre a crítica, ela omite quase que totalmente a presença da autocrítica, mesmo quando se trata de trechos nos quais ela se torna explícita.

Em resumo, as *RFGB* são comentários críticos que visam dissipar as confusões criadas pelo cientificismo de Frazer, sobretudo, quando representa a magia e a religião como erros – ou versões rudimentares da ciência – por meio de explicações que para Wittgenstein nada explicariam, mas apenas revelariam aquelas práticas mágicas e religiosas sob o olhar de Frazer:

dito de outro modo, são interpretações particulares que adquirem, por meios inadequados, o caráter de conhecimento universal; e dizem muito mais sobre Frazer e sua forma de ver a si mesmo, sua cultura e seu mundo, do que sobre os costumes de outros povos. Para ilustrar melhor seu ponto de vista, Wittgenstein recorre às práticas mágicas e religiosas tal como foram retratadas nas *RFGB* e apresenta outras possibilidades interpretativas a respeito de seu sentido de modo que seja evidente, pela análise comparativa – e não mais lógica – da linguagem, que as considerações de Frazer não são as únicas possíveis, nem as mais aceitáveis; afinal, para o filósofo, as explicações de Frazer são produzidas muito mais a partir de interpretações preconceituosas do que a partir fatos científicos.

Por exemplo, o rito da morte do rei-sacerdote do bosque de Nemi; os ritos de controle mágico da chuva; ou até mesmo costumes que não nos parecem rituais como o ato de beijar a foto do ente querido ou de castigar um boneco no qual representamos o inimigo. Essas práticas não podem ser explicadas, apenas descritas. Todas visam o cumprimento de uma vontade, de um desejo, mas não qualquer desejo senão aquele de que o rito simplesmente se cumpra segundo os costumes, segundo a tradição. Logo, o sentido de tais práticas não corresponde sempre a um símbolo ou a uma expressão de um sentimento ou desejo, como normalmente seriam traduzidas por Frazer no melhor dos cenários. O rito tem um sentido dentro daquele contexto, porém, não tem uma causa que pode ser investigada e explicada tal como pretende Frazer. “A causalidade não tem um papel aqui”, diria Wittgenstein. A despeito disso, Frazer crê que a antropologia tenha o poder – mágico, segundo uma ironia sobre a metafísica feita num trecho suprimido das *RFGB* por Wittgenstein<sup>10</sup> – de fazer com que tais práticas tenham algum sentido causal fora de seu contexto. Tudo que se pode fazer sobre isso, no entanto, é descrever. Uma forma de apreender o real sentido de uma prática seria, antes de mais nada, apreender o contexto pragmático daquelas pessoas que a praticam, isto é, viver de algum modo segundo seus costumes e em sua comunidade, e apreender, portanto, sua cultura – e não aprender uma teoria, pois nada disso pode ser ensinado somente por meio de explicações, mas principalmente por meio de ações ou práticas circunscritas a um contexto adequado a elas; e, claro, a uma comunidade que dê sentido a elas. Frazer, no entanto, quando se refere aos povos sobre os quais descreveu suas práticas, apenas os fez parecer ridículos por sua própria incapacidade de a tudo isso compreender. Para Wittgenstein, a tentativa de mostrar tais práticas como erros porque não há nelas razões ou justificativas científicas plausíveis, simplesmente não faz qualquer sentido: e esse seria o verdadeiro erro nesse assunto.

---

<sup>10</sup> *RFGB*, p. 116.

Além disso, apesar de que nesta dissertação adotamos a medida segundo a qual a relação das *RFGB* com os textos concernentes à primeira filosofia e à segunda filosofia de Wittgenstein deveriam ser consideradas numa leitura comparativa somente após o mesmo ser feito em relação aos textos concernentes ao período intermediário, de forma alguma, isso quer dizer que não exista uma relação relevante entre os textos de períodos diferentes –, sobretudo, as *PI* –, mas quer dizer que antes do aparecimento das interpretações revisadas a partir daquelas questões externas às *RFGB*, as suas questões internas foram interpretadas de algumas formas, hoje sabemos, bastante inadequadas, tais como usar conceitos mencionados nas *PI* para explicar as *RFGB* sem fazer qualquer advertência nesse sentido ou ignorar o fato de que nas *RFGB* o processo de transição que culminaria nas *PI* mal havia começado – na verdade, há motivos suficientes para crer que esse foi um dos primeiros textos em que a passagem da primeira para a segunda filosofia de Wittgenstein finalmente ganhou vida própria, uma vez que Wittgenstein demorou algum tempo entre a desistência do projeto do *TLP* e a consciência sobre a natureza inicial do projeto posterior.

Por exemplo, justamente por estar situada no período intermediário é que as *RFGB* estão relacionadas ao *TLP* e as *PI* ao mesmo tempo: quanto ao *TLP*, as considerações sobre a inefabilidade do místico<sup>11</sup> são retomadas, mas ganham uma solução diferente daquela estabelecida sobre o silêncio, na medida em que o místico, embora não deva ser explicado tal como faria Frazer, ainda poderia ser descrito com sentido; e quanto às *PI*, a forma de dar sentido ao místico não seria tal como ocorre no *TLP*, ou seja, como representação do mundo segundo os limites da lógica da linguagem, mas segundo a pragmática linguística, isto é, como uma interpretação das atividades humanas tal como elas de fato ocorrem num dado contexto pragmático, logo, como práticas, rituais, cerimônias ou costumes – ideias que se assemelham muito ao que já aparece nas *RFGB* de uma forma mais rudimentar. O que mudaria entre o *TLP* e as *PI* segundo nos permite ver as *RFGB*, não é exatamente seu objeto ou tema de investigação, mas a forma por meio da qual Wittgenstein vê a própria atividade filosófica, isto é, seu método filosófico. O novo método de Wittgenstein, no entanto, não seria algo bem definido e bem-acabado, uma vez que faria parte dessa sua nova concepção de fazer filosofia encontrar o sentido das atividades no seu exercício, assim o próprio método seria aprimorado na medida em que o filósofo vienense o experimentava. As *RFGB*, portanto, além de uma crítica sobre o

---

<sup>11</sup> Assim como qualquer atividade filosófica, é claro que são possíveis várias interpretações sobre o *TLP*, mas não nos deixa de saltar aos olhos aquela que compreende uma leitura mística e oculta desse trabalho, uma vez que ao tentar limitar as possibilidades de dizer e mostrar o mundo à lógica da linguagem, talvez tudo aquilo que por tais limites não poderia ser dito, na verdade, seja tudo aquilo cujo sentido e necessidade de expressão se revele de maior importância para nós. (Cf. *PI*, §129.)

método presente n’*O Ramo de Ouro* de Frazer e uma autocrítica em relação ao método empregado no *TLP*, nos permite ver os momentos iniciais do novo método que Wittgenstein amadureceria nas *PI*; e talvez isso, de algum modo, nos permita um melhor entendimento acerca de sua segunda filosofia – e não apenas um entendimento do período intermediário a partir de sua segunda filosofia.

No fim das contas, a segunda filosofia de Wittgenstein – ao contrário da primeira – não é um contrassenso ao qual, depois de o usarmos como escada, devemos sobrepujar para ver o mundo corretamente, tampouco é ela própria uma forma de ver o mundo sobre a qual nada poderia ser dito com sentido. E dizer o mundo na filosofia tardia de Wittgenstein, nada mais seria do que descrevê-lo, isto é, apresentá-lo com sentido. Logo, se não apenas o sentido, mas também a verdade, mudam a partir de como vemos o mundo, a melhor de todas as vistas não seria outra senão aquela que fosse um panorama capaz de reunir, num golpe de vista só, as mais variadas formas de ver este mesmo mundo aparentemente isoladas e espalhadas por todo canto. Mas representar essa visão panorâmica é uma tarefa dispendiosa e ingrata quando feita por meio de um discurso lógico-argumentativo cuja formalidade, linearidade e dogmatismo não admite concorrência com outras formas de dizer o mundo. A melhor maneira que Wittgenstein encontrou de cumprir essa tarefa por meio deste seu panorama – tanto quanto fosse possível – foi por meio de um discurso descritivo sobre “uma porção de esboços de paisagens”, isto é, por meio de inúmeros retratos da vida humana reunidos como num álbum de fotografias e não poucas metáforas sobre o olhar. E muito embora essa filosofia nem sempre seja compreendida corretamente, Wittgenstein não apenas tomou o cuidado de empregar um método filosófico antidogmático, como também evitou o relativismo e a consequente multiplicação desenfreada do mundo para tantas vezes quantas fossem as diferentes formas de vê-lo: ao estabelecer o caráter público e comunitário das condições de sentido para o emprego da linguagem, Wittgenstein acabou vinculando toda essa pluralidade de perspectivas ao mesmo mundo.

De uma perspectiva mais contemporânea, o novo método filosófico de Wittgenstein não era parecido com o modelo procedural da lógica, nem com o das ciências exatas e tampouco o das ciências naturais; mas, se aproximava cada vez mais de algo parecido com as ciências humanas e sociais, afinal, para ele o método não era nada de muito complicado: apenas refletia a sua forma de pensar e de lidar com os problemas filosóficos que, uma vez evidentes, acabavam com sua paz de espírito. E se, por um lado, muitos dos conteúdos e temas filosóficos produzidos na segunda filosofia de Wittgenstein acabaram abandonados ou aparentam ter um caráter de trabalho inacabado, por outro lado, a sua forma ou método filosófico sofreu poucas alterações

em cerca de duas décadas de produção durante as quais tornou a surgir repetidas vezes. Em se tratando de Wittgenstein e sua eterna insatisfação com seus textos a ponto de frequentemente os suprimir, ou adiar publicações de tal modo que a maioria absoluta delas teve que ocorrer postumamente, a sobrevivência dos trechos nos quais as características de sua filosofia e método são mencionadas parece indicar que eles merecem uma leitura e uma investigação mais cuidadosa do que simplesmente citar o novo método como pano de fundo de uma investigação, por exemplo, acerca da filosofia da psicologia ou da filosofia da matemática em Wittgenstein, sem ao menos mostrar como o método de fato funciona na produção desse ou daquele conhecimento filosófico. Afinal, embora nem sempre seja respeitado, o acordo tácito segundo o qual a investigação acerca da forma precede a de seu conteúdo normalmente é um lugar-comum entre os intérpretes. Não é por acaso, portanto, que podemos interpretar o método filosófico de Wittgenstein de muitas formas possíveis, e para cada uma dessas formas, haverá uma maneira de se interpretar a sua produção filosófica, afinal, estar alheio à forma, na maioria das vezes, significa ter lido de qualquer maneira seu conteúdo – uma atitude cuja renúncia a um critério de medida implica tão somente em confusão hermenêutica para o próprio intérprete.

Assim, esta dissertação foi organizada em duas partes. A primeira parte foi dedicada exclusivamente às questões externas das *RFGB* e foi composta pelos dois capítulos iniciais: o primeiro capítulo, intitulado *As Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* e o período intermediário da filosofia de Wittgenstein: uma abordagem histórica, diz respeito a alguns acontecimentos concernentes ao período intermediário, sobretudo, ao problema do dogmatismo e à influência de Ramsay e Sraffa na mudança de perspectiva de Wittgenstein sobre sua filosofia; e, o segundo capítulo, intitulado *As Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* e o *Espólio* de Wittgenstein: uma abordagem editorial, diz respeito aos problemas concernentes às edições e publicações feitas a partir do *Espólio* que trouxeram consequências importantes para a literatura secundária sobre as *RFGB* e, portanto, para nossa investigação. A segunda parte foi dedicada exclusivamente às questões internas das *RFGB* e foi composta pelos dois capítulos finais: o terceiro capítulo, intitulado “A dimensão filosófica das *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*: a antropologia como uma mitologia das práticas”, diz respeito à natureza filosófica da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer e sua hipótese evolutiva, sobretudo, por causa do dogmatismo presente em seu método antropológico e em sua visão científica de mundo. O quarto capítulo desta dissertação, intitulado “A dimensão metafilosófica das *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*: a formação de um novo método filosófico”, diz respeito à natureza metafilosófica da apropriação de Wittgenstein sobre a



morfologia de Spengler e suas analogias, sobretudo, com o propósito de compor o seu novo método filosófico.

Como o dissenso entre as interpretações das *RFGB*, sobretudo, quando se trata de determinar sua dimensão metafilosófica – ou a inexistência dela –, ainda prevalece sobre qualquer consenso, é possível que nossas interpretações nem sempre se assemelhem às aquelas produzidas por nossos antecessores nesse mesmo empreendimento. Nesse caso, assim como J. A. Giannotti<sup>12</sup> – na ocasião de comparar o resultado de suas análises sobre Wittgenstein com as de seu mestre francês, Gilles-Gaston Granger –, compartilhamos a crença segundo a qual “[...] a maneira mais fiel de ser discípulo é trair”, isto é, produzimos nossa própria interpretação do texto em comparação com aquelas feitas por nossos antecessores mais relevantes, seja na concordância ou na discordância com eles – e, em se tratando de uma exegese, provavelmente faremos isso à contragosto de Wittgenstein. Esperamos, apesar de tudo, não ter cometido nenhuma injustiça ou negligência em nossa investigação, seja quanto à forma ou quanto ao conteúdo.

Por fim, acerca das dificuldades concernentes a uma interpretação das *RFGB* de Frazer enquanto um texto editado a partir do *Espólio*, compartilhamos de ideias semelhantes às de Luiz Henrique Lopes dos Santos no ensaio introdutório à sua tradução do *TLP*, a saber, a ideia segundo a qual um texto de filosofia produzido fora de um discurso lógico-argumentativo “[...] permite ao intérprete, no trabalho de reprodução articulada de sua significação, uma liberdade de movimentos diretamente proporcional ao risco de deformação que passa a correr”. Portanto, assim como o *TLP* ou até mesmo as *PI*, as *RFGB* não podem ser bem interpretadas se o leitor procurar em suas anotações analisar argumentos por meio de premissas e conclusões simplesmente inexistentes; ou esperar um manual de filosofia que já traga consigo sintetizadas as teses mais importantes do texto juntamente com explicações gerais sobre como elas devem ser lidas corretamente, poupando-lhe assim o trabalho de pensar por si só como provavelmente desejaria Wittgenstein. Logo, a natureza do texto – que somente muito aparentemente não passaria de uma breve crítica à antropologia de Frazer – não exige o leitor do exercício da atividade filosófica na ocasião de sua leitura e interpretação. Esta dissertação, portanto, foi escrita com este espírito.

---

<sup>12</sup> GIANNOTTI, J. A. **Breves considerações sobre o método de Wittgenstein**, p. 91.

**PRIMEIRA PARTE: SOBRE AS QUESTÕES EXTERNAS AO TEXTO**

## **1. AS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER E O PERÍODO INTERMEDIÁRIO DA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA**

O objetivo deste capítulo é apresentar, a partir de uma abordagem histórica, algumas razões, fatos e circunstâncias, que levaram Wittgenstein a investigar um novo método filosófico no período intermediário de sua filosofia, e, conseqüentemente, como isso o fez ler e criticar *O Ramo de Ouro* de Frazer nas anotações que foram editadas e publicadas posteriormente como as *RFGB*. Como existem diversas maneiras de se mostrar os mesmos acontecimentos – e como são muitos os acontecimentos –, preferimos adotar como fio condutor a mudança gradual na perspectiva filosófica de Wittgenstein conforme ele respondia – e reagia – às críticas feitas por Ramsay e Sraffa à filosofia do *TLP*. Entre outras coisas, essas críticas contribuíram para que Wittgenstein iniciasse, por conta própria, uma investigação sobre o método científico empregado por Frazer e outros autores, sobretudo, com o propósito de se apropriar deles para aprimorar o seu próprio método filosófico para lidar com objetos semelhantes àqueles investigados pela antropologia. Não foi por acaso, portanto, que essa mudança de perspectiva costuma ser retratada como a passagem de uma perspectiva “lógica” para uma mais “antropológica” de resolver problemas filosóficos. Este capítulo foi organizado em duas seções: a primeira, intitulada “A crítica moderada de Frank Ramsay ao antigo método filosófico de Wittgenstein”; e, a segunda, intitulada “A crítica radical de Piero Sraffa ao antigo método filosófico de Wittgenstein”. A primeira seção diz respeito ao despertar de Wittgenstein para o problema do dogmatismo em sua própria filosofia e a possibilidade de resolver o problema apenas reformando parcialmente a sua atividade filosófica conforme propusera Ramsay. A segunda seção diz respeito a decisão de Wittgenstein de enfrentar o problema do dogmatismo revolucionando totalmente a sua atividade filosófica conforme propusera Sraffa. Neste capítulo, no entanto, ainda não trataremos da leitura e crítica d’*O Ramo de Ouro* de Frazer feitas por Wittgenstein, mas apenas de algumas circunstâncias relevantes que antecederam e conduziram a isso.

Em 1919, um ano após o período em que participou como soldado na Primeira Guerra Mundial, ou seja, entre 1914 e 1918, um Wittgenstein marcado pela guerra e pela morte de entes queridos retorna à Áustria, abdica de sua rica herança em favor de seus irmãos e irmãs e entra num curso preparatório para se tornar professor. Entre 1920 e 1926, Wittgenstein trabalhou de fato como professor em escolas rurais de pequenos vilarejos da Áustria até desistir de vez do ensino escolar. Pouco antes e logo depois desse período, no entanto, Wittgenstein

arranjou uma ocupação terapêutica como jardineiro em monastérios. Entre 1926 e 1928, ao lado de Paul Engelmann<sup>13</sup>, se dedicou à arquitetura trabalhando tanto no projeto como na construção da casa de sua irmã Margaret Wittgenstein<sup>14</sup>. Nesse período, depois da redação final do *TLP* e antes do retorno à Cambridge, isto é, entre 1918 e 1929, Wittgenstein acreditava mesmo ter cumprido o que ele julgava ser o seu dever para consigo mesmo enquanto um gênio<sup>15</sup> e só se ocupou da filosofia novamente em duas situações: a primeira, diz respeito às críticas e correções necessárias à clareza do texto do *TLP* para a ocasião, quem sabe, de uma nova edição<sup>16</sup>; e a segunda, para atender a alguns assuntos com membros do Círculo de Viena que requisitavam sua atenção e presença. Aparentemente, esses pequenos desvios foram o suficiente para que Wittgenstein, num primeiro momento, reconhecesse e desejasse corrigir algumas falhas presentes no *TLP*; e, num segundo momento, abandonasse de vez a restauração do projeto antes visto, quanto à essência, como algo irretocável.

Assim, depois de pouco mais que uma década disperso em atividades outras e quase completamente alheio à filosofia desde a conclusão, em 1918<sup>17</sup>, do livro que teria resolvido de vez todos os problemas filosóficos, em 1929, Wittgenstein parte da Áustria e retorna à

---

<sup>13</sup> Paul Engelmann (1891-1965) foi um arquiteto austríaco. Engelmann foi pupilo do famoso arquiteto modernista Adolf Loos (1870-1933) com quem compartilhava de seu estilo funcionalista e preferências estéticas austeras – as quais, com a ajuda de Wittgenstein, empregou no projeto e na construção da casa de Margaret Wittgenstein. Engelmann também foi discípulo do famoso escritor, jornalista e poeta, Karl Kraus (1874-1936), a quem ajudou no período pós-guerra a reunir material para compor sua reconhecida propaganda anti-guerra.

<sup>14</sup> Margaret Stonborough-Wittgenstein (1882-1958), ou simplesmente “Gretl”, foi uma das irmãs de Wittgenstein ao lado de Hermine (1874-1950) e Helene (1879-1956). Aparentemente, pouco se sabe sobre suas atividades além de que foi provedora financeira da arte e cultura vienense durante grande parte de sua vida. Costuma-se mencionar apenas que posou para um retrato feito pelo famoso pintor Gustav Klimt (1862-1918) e que foi psicanalisada pelo próprio Sigmund Freud (1856-1939). No entanto, essa descrição de Margaret como mulher passiva não corresponde à realidade: Margaret era reconhecida como a maior intelectual da família Wittgenstein pelos próprios irmãos e irmãs; e, por isso mesmo, sua relação com Klimt, Freud e Kraus, entre outros, não era pautada por uma postura passiva, mas ativa e entusiasta diante da arte, da ciência e da política, uma vez que trabalhou para prover e divulgar todos os trabalhos visionários nos quais punha os olhos. Além disso, foi a maior referência cultural de Ludwig Wittgenstein em sua juventude. Wittgenstein, após a morte de seus pais Karl (1847-1913) e Leopoldine (1850-1926), e na ocasião de dividir a sua parte da herança entre os irmãos ainda vivos – Hermine, Helene, Margaret e Paul (1887-1961) –, deixou Margaret de fora, uma vez que ela já era demasiadamente rica. (MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, pp. 9, 16, 171)

<sup>15</sup> Ou nas palavras de Otto Weininger (1880-1903), filósofo austríaco cujas ideias sobre dever e genialidade assombraram Wittgenstein por toda a sua vida: “O dever é somente dever para consigo mesmo, o dever do ego empírico para o ego inteligível. Estes aparecem sob a forma de dois imperativos que sempre farão passar vergonha todo tipo de psicologismo – a lei lógica e a lei moral. [...] A Lógica e a Ética são fundamentalmente a mesma coisa, não são mais do que o dever para consigo mesmo. Elas celebram sua união pelo mais elevado serviço à verdade, que num caso é obscurecida pelo erro, e no outro por inverdades. [...] Somente através desta união vem a perfeição.” (WEININGER, O. **Sex and Character**, p. 159, tradução nossa)

<sup>16</sup> Uma edição revisada e corrigida que de fato veio a ser publicada apenas em 1933.

<sup>17</sup> O *TLP* foi concluído ainda em 1918, mas devido à rejeição inicial que sofreu por parte de alguns editores, foi publicado pela primeira vez somente em 1921 ainda sob o título, em alemão, de *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Em 1922 foi publicada uma versão bilíngue na qual o texto em alemão foi acompanhado por uma tradução para língua inglesa e cujo título, entretanto, foi publicado em latim como *Tractatus Logico-Philosophicus*, conforme a sugestão de G. E. Moore. (MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**. p. 154)

Cambridge decidido a permanecer. Nessa ocasião, Wittgenstein foi muito bem recebido por John Maynard Keynes<sup>18</sup> e Frank Plumpton Ramsay<sup>19</sup>, além dos demais Apóstolos – a sociedade formada pela elite intelectual de Cambridge – do fim daquela década. Durante o longo período em que esteve ausente da universidade, isto é, desde 1913, “[...] Wittgenstein se tornou uma figura quase lendária entre a elite de Cambridge e o *TLP*, o centro das discussões intelectuais da moda”, tal como foi e continuaria a ser, de maneira muito semelhante, para o Círculo de Viena. Apesar da inesperada popularidade que alcançara seu livro entre os intelectuais de Cambridge, Wittgenstein revelaria a todos que decidiu retornar à atividade filosófica porque estava convencido de que o *TLP* não havia resolvido, afinal, todos os problemas filosóficos como ele havia imaginado.<sup>20</sup>

Entre o retorno de Wittgenstein à Cambridge e o aparecimento das primeiras ideias concernentes ao emprego de um novo método filosófico, ainda viriam a ocorrer alguns acontecimentos que acabariam por transformar a convicção segundo a qual o projeto original do *TLP* fracassara na certeza de que tais falhas estariam para além da possibilidade de qualquer reparo. Dentre esses acontecimentos certamente pesaram a rejeição de Wittgenstein à determinadas leituras a respeito do *TLP* – como aquela perpetuada pelo Círculo de Viena. Contudo, foram as críticas feitas por Frank Ramsay e Piero Sraffa<sup>21</sup>, assim como o evidente

---

<sup>18</sup> John Maynard Keynes (1883-1946) foi um economista inglês cujo trabalho fundou a corrente teórica da economia que ficou conhecida como Keynesianismo. Keynes era uma das figuras mais proeminentes dos Apóstolos em 1912 e foi um dos que aprovaram o ingresso de Wittgenstein na sociedade naquele momento. A relação com Wittgenstein, no entanto, era marcada pela polidez – algo que Wittgenstein normalmente desaprovava – e assuntos meramente profissionais ou burocráticos, sem espaço para uma proximidade fraterna, embora exemplos do auxílio e da gentileza do economista estejam sempre presentes na vida do filósofo. Foi, por exemplo, através da influência de Keynes que Russell conseguiu alguns privilégios para Wittgenstein enquanto ele estava preso em Monte Cassino, na Itália de 1919 durante a Primeira Guerra Mundial. Somente esse exemplo já nos parece suficiente para ilustrar e justificar uma certa vista grossa feita por Wittgenstein diante da polidez característica de Keynes. Monk comenta que agradava a Keynes manter uma relação de natureza distante porque sabia não dispor do tempo e da energia que Wittgenstein demandava numa amizade. (MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, pp. 161, 261-262)

<sup>19</sup> Frank Plumpton Ramsay (1903-1930) foi um filósofo, matemático e economista inglês. Ramsay, com apenas 19 anos, foi o primeiro tradutor do *TLP* para a língua inglesa e sua tradução fez parte da edição bilingue que foi publicada em 1922 por Charles Kay Ogden (1889-1957). Essa tradução foi posteriormente melhorada linha a linha com a ajuda do próprio Wittgenstein, seja por correspondências, seja pessoalmente quando Ramsay viajou para a Áustria em 1923 para se encontrar com o filósofo austríaco. Em 1929, quando Wittgenstein retornou à Cambridge, agora na condição de doutorando, Ramsey tornou-se então seu orientador. Embora, na prática, isso fosse apenas uma questão burocrática, uma vez que trabalhariam em termos de igualdade hierárquica nas tarefas do cotidiano e para a obtenção do grau de *Philosophiae Doctor* (Ph.D) para Wittgenstein, que devido à problemas financeiros, pretendia ser admitido como professor de filosofia em Cambridge o mais rápido possível. Em 1930, Ramsay adoeceu gravemente devido à icterícia e foi operado no Guy’s Hospital, mas faleceu por conta de complicações pós-operatórias. Wittgenstein esteve presente no leito de morte de Ramsey, cuja precocidade – observou uma amiga do casal Ramsay – o abalou profundamente. (MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, pp. 215-216; 258-259; 271-272; 289)

<sup>20</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, pp. 255-256, tradução nossa.

<sup>21</sup> Piero Sraffa (1898-1983) foi um economista italiano cujo trabalho fundou a corrente teórica da economia que ficou conhecida como Neo-Ricardianismo.

contraste entre elas, que cumpriram um papel ainda mais fundamental em relação à forma de Wittgenstein fazer filosofia no *TLP* e depois dele: a crítica de Ramsay, considerada moderada, apontava problemas mais específicos a respeito do conteúdo do *TLP* segundo os critérios estabelecidos pelo próprio método filosófico empregado no *TLP*, porém, recomendava a Wittgenstein encontrar uma solução a qual pudesse conservar essa mesma forma de fazer filosofia tanto quanto lhe fosse possível; e a crítica de Sraffa, considerada mais radical, apontava problemas mais gerais no próprio método filosófico empregado no *TLP* e para além dele, recomendando assim o abandono do texto e dessa forma de filosofar em favor de uma nova forma, a qual deveria ainda ser encontrada por Wittgenstein e apresentada, quem sabe, num novo livro de filosofia.

Não estaria equivocado, afinal, quem interpretasse que de uma maneira geral o período intermediário da filosofia de Wittgenstein representa o complicado processo em que ele deixou de exercer a atividade filosófica tal como recomendava Ramsay e passou a exercê-la tal como recomendava Sraffa. Por essa razão, Wittgenstein produziu uma quantidade considerável de anotações filosóficas, muitas das quais com o propósito de compor um esboço para o seu segundo livro de filosofia, mas cujas ideias foram mais cedo ou mais tarde abandonadas ou esquecidas conforme novas ideias lhe chamavam mais a atenção. As novas ideias não diziam sempre respeito a mudanças quanto ao objeto, mas a reflexões sobre o método pelo qual esses objetos poderiam ser analisados filosoficamente. Logo, como pano de fundo desse projeto para a redação de um segundo livro, havia uma investigação filosófica cujo propósito seria a formação e o emprego de um novo método filosófico. Parte dessa investigação diz respeito à leitura de autores cujo método e seu emprego interessavam à Wittgenstein, entre eles, veio a calhar o emprego do método científico na antropologia de Frazer n' *O Ramo de Ouro* – texto sobre o qual Wittgenstein não pudera simplesmente ler sem criticá-lo por meio de algumas anotações pessoais que, como sabemos, mais tarde seriam publicadas como as *RFGB*. Porém, anotações dessa natureza não foram feitas ou não foram encontradas sobre a maioria dos textos investigados com esse mesmo propósito. Apesar disso, ainda é possível identificar alguns dos textos pesquisados por Wittgenstein porque foram mencionados aqui e ali no *Espólio*. Algumas dessas menções estavam acompanhadas de mais algumas informações esclarecedoras e deixaram rastros para os estudiosos, como no caso de Spengler, autor tão relevante quanto Frazer em se tratando de uma investigação sobre o novo método de Wittgenstein, mas sobre o qual pouco foi dito além de mencionar a sua importância e somente isso: aparentemente porque, diferente de Frazer, com Spengler havia maior concordância durante boa parte da investigação.

De um certo ponto de vista, compreender a discordância de Wittgenstein com Frazer seria essencial para compreender a sua concordância com Spengler: e tudo isso, por sua vez, seria essencial para compreender o que Wittgenstein esperava cumprir com um novo método.

Por essas razões, as críticas de Ramsay e Sraffa foram o fio condutor de nossa abordagem histórica através do período intermediário até pouco antes do momento em que Wittgenstein finalmente leu e criticou *O Ramo de Ouro* de Frazer, embora esta não seja a única forma – e possivelmente nem seja a melhor – de contextualizar historicamente o mesmo processo de transição pelo qual passou a filosofia de Wittgenstein, mas foi uma forma que nos permitiu explicar o papel das *RFGB* nesse processo: ou seja, por qual razão a leitura e a crítica sobre a antropologia Frazer foi relevante para a investigação de Wittgenstein e sua mudança de perspectiva sobre sua própria atividade filosófica.

### 1.1. A crítica moderada de Frank Ramsay ao antigo método filosófico de Wittgenstein

Na ocasião de prefaciar, em 1945, uma versão ainda não publicada das *PI*, o filósofo vienense fez questão de mencionar e agradecer aos dois amigos cujas críticas colaboraram para a produção de seu novo livro de filosofia. O primeiro amigo foi Ramsay porque suas críticas permitiram a Wittgenstein ver e reconhecer os graves erros cometidos por ele próprio na produção da filosofia do *TLP*. Aparentemente, convencer a Wittgenstein disso foi algo que poucos ou talvez nenhum outro leitor do *TLP* daquele período pudera fazer com sucesso tão somente porque sequer notaram a presença dos erros – talvez por isso, o elevado valor das críticas feitas por Ramsay. Não foi à toa, portanto, que nas primeiras duas semanas logo após seu retorno à Cambridge, Wittgenstein hospedou-se na casa de Ramsay, amigo com o qual pôde manter, ao longo dos últimos anos, um constante e profícuo debate filosófico por meio de suas críticas, sobretudo, à filosofia do *TLP*.<sup>22</sup>

Mas, apesar de em seu agradecimento Wittgenstein<sup>23</sup> declarar que Ramsay contribuiu numa medida que ele mesmo mal poderia avaliar, o filósofo nem sempre pensou dessa forma a respeito das críticas de seu amigo, como adverte Ray Monk<sup>24</sup>, ao mencionar um trecho escrito por Wittgenstein num de seus diários, datado de 1929, e no qual ele pôde sim avaliar a contribuição de Ramsay: o diário revela que o filósofo considerava rasas as críticas de Ramsay na medida em que não sendo elas profundas o suficiente para apreender a raiz do problema,

<sup>22</sup> MONK, R. *Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 258-259; Cf. **PI**, p. 4.

<sup>23</sup> **PI**, p. 4.

<sup>24</sup> MONK, R. *Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 259-260; Cf. **MS** 107, p. 81.

também não poderiam oferecer uma solução direta ou imediata pra eles. O incômodo de Wittgenstein, na verdade, era para com o que seria uma impostura filosófica do jovem matemático, isto é, uma costumeira resistência deste para com o que seria, segundo aquele, a autêntica reflexão filosófica. Impaciente com essa atitude moderada – e às vezes até conservadora – de Ramsay, Wittgenstein chegou a ponto de o apelidar de “pensador burguês”, numa metáfora em alusão à limitada visão de Ramsay acerca do marxismo soviético – outro assunto da moda em Cambridge – e por sua incapacidade<sup>25</sup> de conceber outra forma de organização estatal distinta daquela na qual estava inserido na Inglaterra de 1929.<sup>26</sup>

Ramsay não era de todo modo um mau interlocutor. Ao contrário, ele cumpria o que era esperado dele com excelência: era um rigoroso leitor, revisor e crítico para textos de filosofia porque era capaz de bem interpretá-los em sua essência sem deixar passar despercebidos os problemas escondidos nos detalhes e, por isso mesmo, podia sugerir aprimoramentos relevantes. Duas provas indiscutíveis de que naquele período foi Ramsay quem melhor apreendeu o espírito filosófico do *TLP* – ao contrário, por exemplo, de leitores ilustres<sup>27</sup> como Bertrand Russell<sup>28</sup> e G. E. Moore<sup>29</sup> – podem ser conferidas, em primeiro lugar, numa revisão crítica escrita por Ramsay, intitulada *Critical notice of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"*<sup>30</sup>, publicada em 1923 pela revista *Mind*<sup>31</sup>; e em segundo lugar, na malsucedida resposta de Wittgenstein à essa revisão em *Some Remarks on Logical Form*<sup>32</sup>, texto que seria apresentado na mais importante conferência britânica de filosofia em 1929, a saber, a *Annual Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association*<sup>33</sup>, mas acabou sendo rejeitado

---

<sup>25</sup> A capacidade de apreender ou não que pensamos e agimos desse ou daquele modo de acordo com nossa imersão num dado contexto de atividade humana e, sobretudo, a capacidade de apreender que existem outros contextos para além daquele no qual estamos imersos, desde a mais singela prática familiar até toda a cultura de um povo, seriam questões que tomariam proporções filosóficas da maior importância na vida de Wittgenstein. A reflexão acerca dos limites da atitude dogmática de Ramsay parece ter sido um dos elementos que indicaram o caminho para uma atitude antidogmática presente desde a filosofia intermediária de Wittgenstein em diante.

<sup>26</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, pp. 246-247; Cf. **CV**, p. 17.

<sup>27</sup> Uma das famosas anedotas a respeito Wittgenstein conta que ao fim de sua defesa de doutorado, cuja banca examinadora foi composta por Russell e Moore, ele bate no ombro de ambos e comenta em tom de consolo: “não se preocupem, eu sei que vocês nunca entenderão”. (Cf. MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, p. 271)

<sup>28</sup> Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) foi um filósofo e matemático inglês. Foi também um dos fundadores da corrente teórica mais conhecida como a Filosofia Analítica.

<sup>29</sup> George Edward Moore (1873-1958) foi um filósofo inglês e um dos fundadores da corrente teórica mais conhecida como a Filosofia Analítica.

<sup>30</sup> Cf. RAMSAY, F. *Critical Notice of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"*. In: **Mind**. V. 32. N. 128. Oxford: Oxford University Press, 1923, pp. 465-478.

<sup>31</sup> A revista *Mind* é um respeitado periódico acadêmico da Oxford University. Entre 1921 e 1947 foi editada por ninguém menos que G.E. Moore.

<sup>32</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L. *Some Remarks on Logical Form*. In: **PO**, pp. 28-36.

<sup>33</sup> Não é por simples coincidência que a revista *Mind* e a *Mind Association* tem nomes semelhantes: essa sociedade, de fato, é responsável pela revista.



em favor de outro<sup>34</sup>, uma vez que Wittgenstein estava muito insatisfeito e convencido de que o texto havia falhado em responder satisfatoriamente à crítica de Ramsay. Além disso, o texto do jovem matemático não apenas foi capaz de elaborar uma crítica acerca do problema da exclusão das cores<sup>35</sup> no *TLP* – cuja solução, ao que parece, não poderia ser encontrada sem que a estrutura lógica tão essencial ao *TLP* desse lugar à física – como também pôde mostrar alguns elementos da má interpretação de Russell sobre o *TLP*, por exemplo: quando ele afirma equivocadamente que Wittgenstein estaria preocupado com “[...] as condições que teria que cumprir uma linguagem logicamente perfeita”<sup>36</sup> logo no início de sua famosa introdução ao *TLP*.<sup>37</sup>

Para Wittgenstein, porém, apesar de todo seu talento como crítico, Ramsay não era capaz de ver algo maior para além do texto e produzir algo original, em grande medida porque só era capaz de ver o mundo através da perspectiva alheia e nunca por si próprio. Não poderia, nesse caso, oferecer uma nova perspectiva sobre as questões para as quais conduziram o autor e sua filosofia à crise porque as possibilidades de reparo das ideias mais essenciais já se estagnaram. Além disso, sequer era capaz de perceber ou aceitar quando isso de fato ocorria. Diante de problemas cuja solução dependia da renúncia às ideias mais essenciais ao texto, a atitude de Ramsay era de conservá-las e tentar resolver, em cooperação com o autor, todos os problemas sem modificar a estrutura básica do texto a ponto de ter que desistir de um projeto filosófico original e começar um projeto novo. Dito de outro modo, apesar de ser ele próprio o responsável por parte das críticas que abalaram os fundamentos do *TLP*, Ramsay se limitava a moderar acerca da necessidade de modificações radicais ao invés de sugeri-las ou produzir ele próprio uma resposta filosófica autêntica. Tais características, contudo, não representam qualquer demérito profissional para Ramsay como exegeta, uma vez que se espera esse tipo de talento, evidentemente, do próprio autor e filósofo e não de seu leitor e crítico.<sup>38</sup>

É verdade, contudo, que esse era o ponto de vista intransigente de Wittgenstein diante da postura de Ramsay contra a desistência do projeto do *TLP* em favor de outro cuja estrutura filosófica Wittgenstein ainda não fazia qualquer ideia. Embora essa atitude de Ramsay seja útil ao historiador da filosofia para estabelecer uma narrativa capaz de ilustrar um dos momentos exemplares do despertar de Wittgenstein contra o dogmatismo, o ponto de vista do filósofo austríaco sobre a suposta falta de originalidade de Ramsay parece completamente injustificável

---

<sup>34</sup> Um texto sobre o conceito do infinito na matemática cujo conteúdo nada se sabe por que acabou sendo perdido para posteridade. (MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, p. 273)

<sup>35</sup> Cf. *TLP*, 6.375 e 6.3751.

<sup>36</sup> RUSSELL, B. Introdução. In: *TLP*, p. 107.

<sup>37</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 215-216; 272-273.

<sup>38</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 275-276.

diante dos fatos. As razões pelas quais Ramsay adotou essa postura parecem ter muito mais a ver com seu próprio projeto de empregar a filosofia do *TLP* como critério para demonstrar os fundamentos lógicos da matemática do que por falta de criatividade ou originalidade filosófica: se, por um lado, a despeito do *TLP* ele já havia produzido por si só alguns textos<sup>39</sup> relevantes de filosofia, matemática e, sob a influência de Keynes, até de economia; por outro lado, o *TLP* de fato era o pano de fundo filosófico de seu mais primoroso projeto para “[...] restaurar a credibilidade da abordagem de Frege<sup>40</sup> e Russell acerca dos fundamentos da matemática”<sup>41</sup> e, evidentemente, a renúncia absoluta ao *TLP* arruinaria os fundamentos filosóficos sobre os quais Ramsay pretendia erguer seu futuro edifício teórico. Portanto, o interesse em salvar seu próprio projeto lógico-matemático nos parece então uma razão muito mais plausível para insistir na sustentação do *TLP* do que simplesmente crer na opinião segundo a qual Ramsay não possuía qualquer originalidade enquanto autor.<sup>42</sup>

Entretanto, correção semelhante serve para o ponto de vista atribuído à Wittgenstein: a narrativa segundo a qual a reclamação dele se dirigia à falta de originalidade de Ramsay também nos parece um pouco exagerada, uma vez que ela não diz respeito exatamente ao conteúdo original de todos os seus trabalhos, mas seria melhor posta em termos de uma desaprovação somente quanto àquele novo projeto de Ramsay em particular, no qual ele se apropria do *TLP* para tentar estabelecer os fundamentos lógicos da matemática. Sobre isso, Wittgenstein não desaprova a apropriação do *TLP* em si, mas o fato de que a capacidade de Ramsay para ler e interpretar corretamente os textos de filosofia aumentava conforme a sua capacidade para filosofar por conta própria diminuía. E por isso mesmo o pensamento de Ramsay havia se tornado dogmático demais para ver que a exequibilidade de seu projeto lógico-matemático estava condicionada ao abandono do *TLP* tão somente porque desde o princípio ambos eram incompatíveis.

Uma prova de que Wittgenstein estava com a razão e que o projeto lógico-matemático de Ramsay estava mesmo fadado ao fracasso por razões concernentes ao dogmatismo de seu autor, foi o aparecimento de um problema acerca da noção de definição identitária a partir da qual a teoria das funções relativa ao projeto de Ramsay teria sido construída. Em resumo, a teoria

---

<sup>39</sup> Cf. RAMSAY, F. P. **Foundations**: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics. New Jersey: Humanities Press, 1978.

<sup>40</sup> Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) foi um filósofo e matemático alemão. Foi considerado um predecessor de Russell, Moore e Wittgenstein na fundação da corrente teórica mais conhecida como a Filosofia Analítica.

<sup>41</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 244-245.

<sup>42</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 244-246.

dependia de uma função que firmava uma relação de identidade entre as proposições lógicas e as proposições matemáticas<sup>43</sup> para declarar estas como tautológicas, condição que no *TLP* está restrita somente àquelas quando todas as proposições elementares que lhe compõem enquanto proposição complexa forem verdadeiras, logo, não fazia sentido tentar estabelecer os fundamentos lógicos da matemática a partir do *TLP*, uma vez que nele se estabelecia justamente a distinção de natureza irrevogável entre a lógica e a matemática. Para Wittgenstein, sequer importava se era o *TLP* ou Ramsay que estava com a razão a esse respeito, mas tão somente a incapacidade de Ramsay em aceitar que um dos dois estava necessariamente errado. Nesse caso, diferente daquela ocasião sobre o problema da exclusão das cores, evidentemente, foi Ramsay que não pôde manter ilesas algumas das ideias mais caras ao *TLP* e, ao mesmo tempo, conservar seu projeto. Apesar de não haver compatibilidade teórica entre o *TLP* e o projeto de Ramsay, as objeções e críticas de Wittgenstein não o convenceram a abandonar nem o *TLP* nem o seu projeto: o jovem matemático era, no fim das contas, mais intransigente que o próprio Wittgenstein.<sup>44</sup>

Essa atitude a qual desaprova Wittgenstein parece ser incoerente com aquele crítico cujo talento pôde, melhor do que qualquer filósofo, interpretar e encontrar nos detalhes a necessidade de aperfeiçoamento no *TLP*, entretanto, seria justamente por falta de originalidade – não quanto à produção de conteúdo, mas quanto à forma dessa produção – que Ramsay, em primeiro lugar, não pôde distinguir o aperfeiçoamento do texto de sua perpetuação dogmática; e, em segundo lugar, não pôde abandonar as ideias do *TLP* nem quando seu próprio autor já as abandonara: eis um esboço da distinção<sup>45</sup> wittgensteiniana entre a atitude antidogmática que deve ter um filósofo da atitude dogmática que costuma ter seu estudioso.

Além disso, para Wittgenstein, a postura dogmática de Ramsay não lhe parecia – à maneira de Weininger – o resultado uma condição subjetiva, tal como uma falha intelectual a qual seria também uma falha moral; nem de uma condição objetiva, tal como o simples desejo de cumprir um rito e ter mais um trabalho reconhecido pela comunidade formada pelos filósofos acadêmicos e profissionais – isto é, os exegetas e historiadores da filosofia – a qual pertencia e estimava; mas a qual Wittgenstein definitivamente desprezava como uma atividade filosófica inautêntica – inclusive, expressando seu orgulho de ter lido poucos filósofos ao declarar que quanto mais os lia, piores seus pensamentos ficavam<sup>46</sup>. À primeira vista, é um pouco estranho

<sup>43</sup> As proposições matemáticas são descritas no *TLP* como “equações” ou “pseudo-proposições”. (Cf. **TLP**, 6.2)

<sup>44</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 244-246; **TLP**, 4.64, 4.461, 4.464, 6.2, 6.21, 6.22.

<sup>45</sup> Cf. MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 495-496.

<sup>46</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 495-496; **MS 135**, p. 51v.

que Wittgenstein não tenha encerrado a questão apenas adotando algumas das explicações anteriores – às quais, não por acaso, tem muito a ver com a sua forma de pensar as posturas dos intelectuais conforme a época do *TLP* e das *PI*, respectivamente –, sobretudo, porque elas responsabilizariam a Ramsay por sua atitude dogmática, algo que parece realmente justo. Também é curioso que ele também não tenha simplesmente passado a tratar a leitura de Ramsay como trataria as leituras feitas, por exemplo, pelo Círculo de Viena e por alguns de seus companheiros de Cambridge ligados à Filosofia Analítica, ou seja, como uma má leitura.

Mas, o conflito com a postura de Ramsay não deixava de ser uma forma de conflito de Wittgenstein para consigo mesmo enquanto filósofo: o fato é que para Wittgenstein a responsabilidade pelo problema a respeito do dogmatismo no *TLP* era e só poderia ser sua própria, uma vez que estava convencido de que a filosofia presente no *TLP* era por si só dogmática, a despeito das possíveis deformações da leitura alheia. Dito de outro modo, o caso é que da perspectiva de Wittgenstein, Ramsay não fez uma leitura dogmática do *TLP*, nem foi a comunidade acadêmica a qual Wittgenstein tanto desconfiara que o obrigara a fazer tal leitura: foi o próprio Wittgenstein que escreveu o conteúdo do *TLP* daquela forma, e Ramsay apenas havia o lido corretamente como sempre o fizera. Por isso, o caso da leitura de Ramsay merecia um tratamento distinto daquelas leituras as quais Wittgenstein se dera ao trabalho apenas de desqualificar enquanto tal ou até mesmo de desqualificar o seu leitor: este foi um problema ao qual Wittgenstein se viu obrigado por si próprio a resolver de uma forma ou de outra.

Apesar de tudo, Ramsay contribuiu de modo involuntário para que Wittgenstein pudesse ver, por ele próprio, que uma nova perspectiva sobre a sua forma de fazer filosofia precisava ser adotada. Se Wittgenstein não podia ver a si mesmo enquanto via, isto é, se era cego para o fato de que só podia ver através de uma determinada perspectiva dentre muitas outras possíveis, foi através de Ramsay que ele pôde notar que estavam ambos presos sob um mesmo ponto de vista filosófico. O embate contra o dogmatismo viria a marcar a filosofia tardia de Wittgenstein de muitas formas, embora os contornos da questão apenas muito gradualmente fossem se tornando aparentes para ele. A contribuição de Ramsay em sua forma de ver o mundo e no exercer de sua atividade filosófica foi, nesse sentido, algo que Wittgenstein parece ter notado a relevância somente bem mais tarde, embora ainda a tempo de se tornar grato por isso com o andamento de seu novo projeto em filosofia. Em resumo, a diferença entre os dois naquele momento era porque para Ramsey havia apenas uma perspectiva válida para a atividade filosófica enquanto que para Wittgenstein parecia não haver qualquer uma – ele estava aprisionado num entre-lugar, num interstício no qual renunciara a um projeto, mas não via com

clareza como iniciar outro, sobre temas semelhantes ou não, sem criar os mesmos problemas e reproduzir os mesmos erros desde sua concepção original.

Portanto, para Wittgenstein, a crítica de Ramsay ao *TLP* era rasa e tudo o que ela poderia fazer seria apenas apontar os problemas e erros presentes no texto. A profundidade que Wittgenstein esperava de Ramsay estava em encontrar a raiz dos problemas e dela retirar a sua solução direta. A noção do que seria uma crítica rasa e do que seria uma crítica profunda para Wittgenstein pode causar estranheza na medida em que Ramsay faz exatamente tudo aquilo o que qualquer estudioso de filosofia consideraria como uma crítica suficientemente profunda e especializada. No entanto, a profundidade crítica a qual Wittgenstein esperava de Ramsay, ele tampouco pudera encontrar sozinho naquele momento. Talvez porque essa profundidade crítica não estava oculta em problemas particulares presentes aqui e ali no conteúdo do texto filosófico, mas manifesta em problemas mais gerais em toda a forma do autor filosofar. Ramsay definitivamente não estava procurando solucionar algo num sentido tão geral – ou seja, profundo – sobre a filosofia de Wittgenstein. E não apenas isso: embora Ramsay realmente tenha adotado uma atitude dogmática quanto à apropriação da filosofia do *TLP* em seu projeto lógico-matemático, ironicamente, as críticas “rasas” de Ramsay ao *TLP* foram um exemplo de antidogmatismo, uma vez que elas convenceram até mesmo a Wittgenstein de sua validade exatamente porque mostraram os problemas e erros do *TLP* segundo os critérios do próprio *TLP*, isto é, sem adotar um critério externo de outra filosofia para fazer valer a sua crítica à força e a despeito do texto criticado.

No fim das contas, quem sabe, a desaprovação de Wittgenstein com a atitude de Ramsay tenha a ver com a possibilidade – mais “autoritária” – de que o filósofo esperava que o jovem matemático participasse de seu novo projeto em vez de se dedicar ao seu próprio, ainda mais quando os projetos possuem uma natureza tão conflitante; ou talvez seja mais plausível que a desaprovação de Wittgenstein tenha mais a ver com a possibilidade – mais “libertária” – de que ele esperava que Ramsay apenas abandonasse logo o *TLP*, assim como ele mesmo fez, e se dedicasse a fazer algo novo por si só. Talvez por desconfiança das leituras dogmáticas feitas sobre o *TLP* que Wittgenstein<sup>47</sup> tenha dito no prefácio das *PI* que “não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio”.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *PI*, p. 4.

<sup>48</sup> MONK, R. *Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 275-276.

## 1.2. A crítica radical de Piero Sraffa ao antigo método filosófico de Wittgenstein

O segundo amigo ao qual Wittgenstein mencionou no prefácio às *PI* – ao contrário do primeiro – parece fazer parte daqueles críticos capazes de mostrar, por meio de suas objeções, uma crítica mais radical à sua filosofia tanto quanto um caminho para a sua solução. Em seu agradecimento à Sraffa, Wittgenstein<sup>49</sup> declara dever ao estímulo de suas críticas as ideias mais fecundas de seu novo livro. Pode passar despercebido – embora evidente – que esse agradecimento possui propositalmente um maior grau de reconhecimento do que aquele feito à Ramsay. A honestidade, ou melhor dizendo, a sinceridade de Wittgenstein, é quase uma compulsão contra qualquer polidez e cuja prova, um tanto quanto constrangedora, temos quando ele declara que é ainda mais grato à sua crítica do que àquela feita por Ramsay.

Para todos os efeitos, Sraffa não apenas seria um melhor crítico do que Ramsay, ao menos segundo as impressões do próprio Wittgenstein, mas também não seria, de fato, um “pensador burguês”: Sraffa colaborava com o Partido Socialista Italiano por meio de publicações em revistas dirigidas ao movimento operário e sindical, e após comprometer toda sua carreira na Itália ao publicar uma crítica às políticas fascistas de Mussolini, acabou imigrando para Inglaterra a convite de Keynes, evitando assim o cárcere sob um regime autoritário. E muito embora não fosse ele próprio um marxista<sup>50</sup>, ainda pesava contra si o fato de estar colaborando com o seu amigo Antonio Gramsci<sup>51</sup>, famoso filósofo marxista e político comunista que naquele momento era mantido prisioneiro na Itália. Foram nessas circunstâncias, e por meio da amizade com Keynes, que Sraffa veio a conhecer Wittgenstein em Cambridge ainda em 1929.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *PI*, p. 4.

<sup>50</sup> Ao contrário de como geralmente é apresentado por estudiosos de Wittgenstein, Sraffa não era exatamente um marxista, mas sim o que hoje seria mais bem descrito como um marxiano. Enquanto um marxista normalmente seria descrito como um militante de um partido político cujo projeto deve ser orientado pela tradição filosófica e econômica iniciada pela obra de Karl Marx (1818-1883), o marxiano poderia ser descrito como um estudioso – ortodoxo ou heterodoxo – dessa mesma tradição. É muito comum que os marxianos também sejam marxistas, mas o oposto não parece ser tão comum por diversas razões. Sraffa, entretanto, seria um bom exemplo de um marxiano que não era um marxista. Na verdade, a influência das obras de Marx em sua militância política e em seus estudos econômicos ficariam em segundo plano diante de suas leituras críticas a respeito da obra de David Ricardo (1772-1823), as quais resultariam mais tarde num de seus livros mais famosos, a saber, *Production of Commodities by Means of Commodities* (1960). Entretanto, isso não quer dizer que Sraffa não fosse de fato um socialista ou comunista, mas apenas que no contexto político de alguns países, tais como a Inglaterra, parece ser comum confundir essas categorias com a do marxismo. De um modo geral, a distinção entre um marxista e um marxiano não é um consenso bem estabelecido – embora seja cada vez mais empregada pela comunidade acadêmica –, e provavelmente existem muitas discordâncias a respeito de seus sentidos a depender da perspectiva de cada uma das divisões presentes em toda a tradição marxista e marxiana. (Cf. SRAFFA, P. **Production of Commodities by Means of Commodities**: Prelude to a Critique of Economic Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1960)

<sup>51</sup> Antonio Francesco Gramsci (1891-1937) foi um filósofo e político italiano.

<sup>52</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, p. 260.

Ao contrário do caso da crítica moderada de Ramsay, a literatura secundária sobre a crítica radical de Sraffa é escassa, sobretudo, porque faltam fontes pelas quais os estudiosos poderiam investigar com maior profundidade algo a esse respeito. Mesmo nas *PI* não há qualquer outra menção à Sraffa além daquela feita no prefácio. Por esse motivo, a relação de Wittgenstein e Sraffa costuma ser descrita pelos estudiosos de ambos autores como algo intrigante ou enigmático, e as investigações nesse sentido acabam se resumindo em fazer especulações sobre a contribuição de Sraffa por meio de um comparativo com a contribuição de Ramsay; ou tão somente em descrever algumas anedotas famosas a esse respeito; ou simplesmente se evita o assunto mesmo quando ele parece ser imprescindível à investigação.

Por exemplo, para Monk, a diferença central entre Sraffa e Ramsay, diz respeito ao apego deste aos detalhes a ponto de perder de vista a totalidade que aquele outro era capaz de apreender num golpe de vista só: “ao contrário de Ramsay, Sraffa tinha o poder de forçar Wittgenstein a revisar, não esse ou aquele ponto, mas toda sua perspectiva”. E como bom exemplo desse poder que possuía Sraffa de provocar uma mudança de perspectiva, os estudiosos de Wittgenstein geralmente contam a famosa anedota segundo a qual, em meio a um debate, Wittgenstein diz a Sraffa que “uma proposição deve ter a mesma forma lógica [...] que aquilo que ela descreve”, e, em resposta, o economista italiano fez um gesto napolitano que consistia em passar a ponta dos dedos no queixo e retrucou: “qual é a forma lógica disso?”.<sup>53</sup>

Em outro exemplo desse contraste, Monk descreve o fato de que Wittgenstein costumava contar a seus outros amigos que suas conversas com Sraffa o faziam sentir-se como uma árvore cujos galhos foram todos cortados – obviamente, com o propósito de fazer galhos mais novos e mais fortes crescerem no lugar dos velhos –, o que denotaria o processo de renovação ao qual as conversas com Sraffa traziam às suas ideias. Mas, além da provável referência de Wittgenstein aos períodos nos quais trabalhou como jardineiro, a metáfora dos galhos também se refere àquelas anotações nas quais Wittgenstein declara que as críticas de Ramsay eram rasas por não serem capazes de encontrar a raiz do problema nem apontar a sua solução, uma vez que nessa mesma anotação também havia uma analogia sobre o crescimento distorcido de uma árvore em torno de um nó – seguida de um desenho de um tronco nesse mesmo estado –, algo que ocorre justamente quando os galhos não são cortados e acabam caindo depois de apodrecer e morrer, e, portanto, este seria o efeito das críticas de Ramsay às suas ideias. Realmente não é difícil perceber, como quer sugerir Monk, que os debates entre Wittgenstein e seus dois principais interlocutores segundo o prefácio às *PI* simbolizam uma questão interna do filósofo

---

<sup>53</sup> MONK, R. **Wittgenstein**: The Duty of Genius, pp. 260-261, tradução nossa.

em romper com sua primeira filosofia, ainda que naquele momento não pudesse ver tão claramente que haveria uma segunda.<sup>54</sup>

Entretanto, embora essas anedotas e as comparações com a crítica moderada de Ramsay nos sirvam para ilustrar a relevância da crítica radical de Sraffa para Wittgenstein, ainda assim elas não descrevem a crítica em si, como ela foi capaz de apreender a raiz do problema presente na filosofia do *TLP* e tampouco a sua solução: tudo o que se pode apreender desses exemplos é que a crítica profunda de Sraffa era na verdade uma crítica mais geral à própria forma de Wittgenstein filosofar. E talvez a melhor pista para compreender a crítica de Sraffa seja, ao mesmo tempo, o maior mistério: se trata de mais um episódio descrito por Monk<sup>55</sup> no qual Wittgenstein teria dito a Rush Rhees “[...] que a coisa mais importante que ele ganhou conversando com Sraffa foi uma forma ‘antropológica’ de ver os problemas filosóficos”.

Se fazia parte do enigma posto aos historiadores da filosofia e da economia até mesmo a simples existência de uma relação intelectual profícua entre o filósofo austríaco e o economista italiano, a menção de Wittgenstein a uma forma “antropológica” parecia bagunçar as peças desse quebra-cabeças de uma vez por todas, não fosse o trabalho dos exegetas em investigar e estabelecer uma possível relação com a segunda filosofia de Wittgenstein. Nesse caso, estava claro que havia uma relação de identidade entre a mudança de perspectiva que Sraffa provocara em Wittgenstein e a tal forma “antropológica” de ver os problemas filosóficos. Mas ainda restava mostrar que essa mudança foi a mesma responsável pela passagem da primeira filosofia para a segunda filosofia de Wittgenstein – e se isso for mesmo verdade, não teria sido pequena a contribuição de Sraffa.

A bem da verdade, a dificuldade maior não seria mostrar, como prova da relevância da crítica de Sraffa, que a forma “antropológica” de lidar com problemas filosóficos estava presente nas *PI* – para isso bastaria analisar o emprego de conceitos fundamentais, por exemplo: as noções de uso, de jogos de linguagem e de forma de vida. Logo, a dificuldade maior seria mostrar todo o processo no qual essa mudança de perspectiva teria ocorrido nos textos não publicados de Wittgenstein escritos no período intermediário de sua filosofia, uma tarefa complicada tanto pela natureza das fontes como pela natureza do período.

Não foi à toa, por exemplo, que ao apresentar a relação de Wittgenstein com a antropologia, Hans-Johann Glock<sup>56</sup> declara que Wittgenstein fez duas contribuições à

<sup>54</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, p. 260-261; **MS 107**, p. 81.

<sup>55</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, p. 261, tradução nossa.

<sup>56</sup> GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**, p. 35.



metodologia da antropologia: a primeira, com a crítica dirigida à antropologia d’*O Ramo de Ouro* de Frazer; e a segunda, com o emprego da noção de forma de vida. A primeira contribuição pode ser encontrada nas *RFGB* que, como sabemos, é uma fonte bibliográfica escrita majoritariamente durante o período intermediário; enquanto a segunda contribuição pode ser encontrada nas *PI* tanto quanto em suas versões prévias<sup>57</sup>. Entretanto, a literatura secundária sobre Wittgenstein costumava interpretar essa mudança de perspectiva ou essa forma “antropológica” de ver os problemas filosóficos somente a partir de uma chave de leitura estabelecida em seu ponto de chegada, isto é, em sua segunda filosofia. Nesse caso, todo o processo da mudança acaba sendo colocado em segundo plano ou simplesmente omitido, mesmo quando ele parece ser a peça que faltava para completar o quebra-cabeças sobre a crítica de Sraffa, e, portanto, sobre a gênese dessa nova forma de Wittgenstein fazer filosofia.

Como foi dito anteriormente, a literatura secundária sobre Wittgenstein costumava produzir interpretações dessa maneira, sobretudo, porque durante muito tempo as fontes originais do período intermediário sequer estavam acessíveis para o estudioso de Wittgenstein e, portanto, a melhor forma – e talvez a única que podiam empregar naquelas circunstâncias – de interpretar textos que não fossem nem o *TLP* nem as *PI*, era simplesmente os ler a partir dos critérios de medida estabelecidos por uma dessas duas fontes como pano de fundo. Logo, se há algo nas *RFGB* que torne claro qualquer coisa sobre a crítica de Sraffa e a mudança de perspectiva sofrida pela forma de Wittgenstein fazer filosofia, a literatura secundária simplesmente não notaria as questões relacionadas à forma e investigaria apenas as semelhanças e diferenças de conteúdo em relação ao *TLP* e, principalmente, às *PI*. Em todo o caso, nos últimos anos parece que esse costume tem passado por uma mudança a fim de favorecer uma interpretação mais equilibrada de outros textos de Wittgenstein sem recorrer à necessidade de os subordinar ao *TLP* nem às *PI*, porém, sem tampouco ignorá-los – postura que nos parece ser a mais sensata e correta.

---

<sup>57</sup> Nos referimos às versões prévias, isto é, aos textos inacabados – porém, não abandonados – cuja versão final foi editada e publicada postumamente como as *PI*; e não aos diversos textos inacabados e abandonados que Wittgenstein escrevera com o propósito de publicar como seu segundo livro de filosofia, mas que não se tratam de uma versão anterior das *PI*, tais como aqueles que foram editados e publicados postumamente como *PR*, *PG*, *BT* e até mesmo *BBB* – embora esses dois últimos tenham uma relação bem mais próxima com as *PI* do que os demais, uma vez que alguns de seus trechos ou mesmo ideias, de fato, foram reproduzidos nas diversas fontes de origem do *Espólio* que mais tarde seriam publicadas como as *PI*. Uma investigação completa sobre todo o processo de edição e publicação das *PI* certamente seria uma das mais complicadas de todo o *Espólio* justamente porque as *PI* possuem versões prévias, revisões, prefácios e até uma tradução para o inglês, todos espalhados por diversos manuscritos e datiloscritos, inclusive, com o agravante de que alguns deles foram perdidos e outros foram incluídos e depois excluídos parcialmente dessas versões.

Nesse sentido, o período marcado desde as tentativas de correção até a renúncia ao projeto do *TLP* e o período marcado pela inclusão de uma perspectiva antropológica ao método filosófico de Wittgenstein se sobrepõe em alguma medida, o que certamente denota um caráter experimental e transitório à filosofia produzida no período intermediário. Em outras palavras, se é verdade que a passagem da primeira filosofia para a segunda filosofia de Wittgenstein não ocorreu imediatamente, mas progressivamente; também é verdade que esse processo não foi um movimento linear nem uniforme: o resultado disso foram várias versões de uma filosofia cada vez mais distante do *TLP* e cada vez mais próxima das *PI*, porém, não a ponto de justificar a sua permanência no período concernente à segunda filosofia de Wittgenstein.

Em consequência das críticas de Sraffa, a atividade filosófica de Wittgenstein entrou numa fase mais experimental cuja marca poderia ser resumida nas diversas tentativas de escrever um segundo livro de filosofia. Mas, para o bem e para o mal, nas muitas versões daquilo que deveria ser o seu segundo livro – e em alguns textos independentes a esse projeto –, Wittgenstein ainda se ocuparia de conteúdos idênticos ou semelhantes aos do primeiro livro: logo, entre os novos e velhos objetos estavam presentes aqueles concernentes à lógica; à ética; à estética, à filosofia da lógica; à filosofia da linguagem; à filosofia da matemática; à filosofia da psicologia; à filosofia da mente, à filosofia da antropologia e à filosofia da religião.

Apesar de tratar, em grande medida, dos mesmo temas, Wittgenstein escreveria sobre eles de uma forma distinta, uma vez que estava convencido de que o fracasso em reparar o projeto filosófico anterior tinha a ver com uma questão ainda mais profunda do que aquelas relativas à natureza dos objetos filosóficos sobre os quais ele costumava refletir: empreender uma investigação filosófica sobre os mesmos conteúdos sem cometer os mesmos erros de sua investigação anterior, era um objetivo que Wittgenstein não poderia cumprir sem antes revolucionar sua própria forma de fazer filosofia – ou o que ele mesmo chamou de seu método filosófico. Por esses motivos, além de anotações sobre objetos típicos de sua filosofia e ao lado de anotações de ordem crítica ou metodológica sobre como fazer ciência, aparecem algumas anotações de ordem crítica ou metodológica sobre como fazer filosofia. Logo, uma filosofia da filosofia, ou de uma forma mais elegante: uma metafilosofia. Nesse sentido, em meio às reflexões de Wittgenstein sobre este ou aquele objeto, é possível encontrar amiúde reflexões sobre o método filosófico e a natureza da filosofia.

Wittgenstein, porém, nunca viria a concluir o seu segundo livro: em vez disso, ele deixou inúmeros textos inacabados ou abandonados, alguns deles de fato correspondiam ao mesmo projeto das *PI* e outros tantos a projetos diferentes – alguns dos quais foram editados e

publicados postumamente, por exemplo: *Philosophical Remarks* (1964), *Philosophical Grammar* (1974) e *The Big Typescript* (2005). Apesar disso, foram nessas circunstâncias que entre uma e outra ideia, surgiram – ainda que um tanto quanto embaçados – os contornos daquilo que nos seria apresentado somente com a publicação póstuma das *PI* em 1953, uma vez que Wittgenstein faleceria dois anos antes, ainda em 1951.

No fim das contas, a pergunta sobre como a crítica radical de Sraffa ao antigo método filosófico empregado por Wittgenstein no *TLP* o conduziu ao novo método filosófico empregado nas *PI*, só poderá ser respondida com o estabelecimento das fontes bibliográficas escritas no período intermediário perante a comunidade filosófica estudiosa de Wittgenstein – algo que, por sua vez, ainda está sob investigação e debate. Entretanto, com o progresso contemporânea dessas investigações e o acesso às fontes bibliográficas escritas no período intermediário, é possível empreender uma abordagem um pouco diferente do que aquela que simplesmente comparar os conteúdos dessas fontes com a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein, ou tão somente descrever as contribuições de Wittgenstein à questões concernentes, na maioria das vezes, à essa ciência ou àquela filosofia: se o que está em jogo é um novo método filosófico, talvez seja melhor mudar nosso ponto de vista sobre o conteúdo dos textos de Wittgenstein observando, antes de mais nada, a sua forma – isto é, o emprego de um método numa investigação filosófica.

Por exemplo, aquela tese interpretativa apresentada por Glock segundo a qual Wittgenstein teria contribuído com a metodologia da antropologia ao criticar *O Ramo de Ouro* de Frazer nas *RFGB*, além de estar equivocada na medida em que as *RFGB* dizem respeito a um texto de filosofia – e não de metodologia<sup>58</sup> – da antropologia, omite o fato de como a leitura e a crítica desse texto também contribuíram para a sua própria metodologia filosófica. Em outras palavras, o filósofo não se dedicou à leitura do antropólogo apenas por curiosidade ou tão somente para criticá-lo como um passatempo – como uma leitura restrita ao conteúdo do texto parece realmente indicar –, mas para investigar justamente o método científico e antropológico empregado por Frazer na produção de conhecimento. E qual seria o propósito

---

<sup>58</sup> Apesar disso, seria justo apresentar a ressalva segundo a qual Glock parece empregar o termo “metodologia da antropologia” como um sinônimo de “filosofia da antropologia”. Porém, esse é um descuido na medida em que o primeiro termo encerra apenas o estabelecimento de regras e procedimentos técnicos para a produção de conhecimento a partir de experimentos de natureza científica sobre os fatos; enquanto que o segundo termo diz respeito à crítica de natureza filosófica à antropologia em muitos aspectos, inclusive, os metodológicos – o que também não deve ser confundido com uma antropologia filosófica cujo objeto é a natureza do ser humano. Curiosamente, a mesma distinção não serve para “metodologia filosófica” e “metafilosofia” – isto é, uma filosofia da filosofia –, uma vez que, em se tratando de filosofia, a sua metodologia coincide com a crítica de natureza filosófica a respeito da própria atividade filosófica. Esta, inclusive, é uma categoria de produção de conhecimento sobre a qual a filosofia pode encerrar como seu objeto, mas a ciência, por exemplo, não.

dessa investigação? Ora, apreender algo sobre a forma antropológica com a qual Frazer investiga seu objeto e talvez se apropriar dela, com os ajustes necessários, para o emprego em filosofia. De fato, a crítica dirigida à Frazer não deixa de ser também uma autocrítica dirigida à Wittgenstein. Nesse caso, uma leitura restrita ao conteúdo corre sempre o risco de interpretar que o objeto de Wittgenstein é o mesmo objeto de Frazer, a saber, as práticas mágicas e religiosas, quando na verdade o objeto de Wittgenstein é o método de Frazer. Inclusive, esse não seria o único caso: no próprio texto, Wittgenstein revela que lia a Spengler e Goethe<sup>59</sup> com o mesmo propósito, isto é, o de investigar seus respectivos métodos de investigação, embora não tenham sido produzidas ou encontradas anotações dessa natureza sobre eles, apenas alguns breves comentários aqui e ali – o que reforça o caráter único das *RFGB* como uma chave de leitura para o método filosófico de Wittgenstein por meio da crítica ao método antropológico de Frazer.

Portanto, as críticas de Ramsay e Sraffa contribuíram de modos distintos para que Wittgenstein iniciasse uma investigação sobre um novo método filosófico e para que ele começasse a escrever o seu segundo livro de filosofia. Dentre essas tentativas, o exemplo das *RFGB* nos é caro porque em suas anotações é possível ver essa investigação passar da filosofia à metafilosofia enquanto confronta à antropologia de Frazer, provavelmente em busca dessa forma “antropológica” de encarar os problemas filosóficos inspirada por Sraffa. O texto das *RFGB*, no entanto, geralmente é interpretado como um texto que trata exclusivamente de filosofia da antropologia, ou de filosofia da linguagem, e até mesmo de filosofia da religião, mas raramente como um texto que também trata de metafilosofia. Isso não surpreende na medida em que esse texto, na maioria das vezes, foi lido isoladamente em relação às atividades exercidas por Wittgenstein no período intermediário ou foi lido superficialmente apenas para dar suporte à leituras a respeito de outros textos; além de ter sofrido com edições problemáticas desde a primeira publicação – Motivo pelo qual, antes de tratarmos do conteúdo do texto, trataremos do processo editorial e suas implicações para a exegese do texto no próximo capítulo.

---

<sup>59</sup> Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi um famoso escritor e poeta alemão cuja obra literária cumpriu um papel central ao Romantismo Alemão, embora tenha se dedicado em alguma medida às ciências naturais, a exemplo de sua morfologia das plantas e de sua teoria das cores – não por acaso, ambas seriam investigadas por Wittgenstein em momentos diferentes de sua vida.

## 2. AS OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER E O ESPÓLIO DE WITTGENSTEIN: UMA ABORDAGEM EDITORIAL

O objetivo deste capítulo é apresentar, a partir de uma abordagem editorial, como o processo de edição e publicação das fontes de origem das *RFGB* a partir do *Espólio* de Wittgenstein se tornou um problema incontornável para a exegese do texto filosófico. Dito de outra forma, apresentamos uma revisão crítica das edições com o propósito de estabelecer algumas das consequências para a exegese das *RFGB* em meio às disputas entre estudiosos e curadores pelo controle e validação das interpretações dos textos de Wittgenstein. Além disso, apresentamos de forma geral a perspectiva editorial dos curadores em comparação com a de alguns estudiosos e como isso se resolveu de alguma maneira com a publicação da edição eletrônica do *Espólio*, assim como as leituras que passaram a ser rejeitadas e aquelas que se consolidaram durante esse processo.

Poucos meses antes de seu falecimento em 1951, Wittgenstein confiou, por meio de um testamento, os direitos autorais sobre a coleção de seus textos e documentos ainda não publicados – isto é, seu legado literário – a três herdeiros, os quais doravante passariam a cumprir a função de seus curadores e, portanto, encarregados da tarefa de organizar, editar e publicar a partir do legado literário conforme julgassem melhor. Como se sabe, o legado literário de Wittgenstein passaria a ser mais conhecido entre os estudiosos de sua filosofia – ou como preferem eles próprios, os wittgensteinianos – e pela comunidade filosófica em geral simplesmente como o *Espólio*<sup>60</sup> de Wittgenstein. Também é de conhecimento comum que os

---

<sup>60</sup> O *Espólio* – ou *Nachlass*, no original em alemão – é o legado literário de Wittgenstein, isto é, a coleção de textos e documentos não publicados de Wittgenstein e dos quais fazem parte manuscritos; datiloscritos; ditados diretos – reproduzidos com maior grau de fidelidade –; ditados indiretos – reproduzidos com menor grau de fidelidade –, tais como notas de aulas ou de conversas feitas por estudantes e amigos; e correspondências. Os textos e documentos do *Espólio* somam cerca de vinte mil páginas – 83 manuscritos, 45 datiloscritos e 11 ditados – muitos dos quais permanecem inéditos, conquanto alguns deles já foram editados, traduzidos e publicados pelos curadores originais desde que assumiram tal responsabilidade, como é o caso das *Investigações Filosóficas*, publicadas em 1953, e o caso das *Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*, publicadas em 1967. Os textos e documentos que compõem o *Espólio* foram organizados e listados no famoso catálogo de G. H. von Wright, intitulado *The Wittgenstein Papers*, em 1969 – embora com algumas revisões e expansões em 1982 e em 1993. Originalmente, os itens do catálogo foram listados e identificados tão somente por meio de um número em série: logo, os manuscritos foram numerados do 101 ao 182; os datiloscritos, do 201 ao 245; e os ditados, do 301 ao 311. Entretanto, na ocasião de mencionar os itens fora da listagem, seja em trechos do próprio catálogo ou mesmo em outros de seus trabalhos, Von Wright frequentemente se referia a eles por meio de uma abreviação que representava a categoria a qual a fonte pertencia seguida de sua numeração: logo, os manuscritos também foram nomeados do MS 101 ao MS 182; os datiloscritos, do TS 201 ao TS 245; e os ditados, do D 301 ao D 311. Nesse sentido, foi esta última forma que se popularizou entre os wittgensteinianos e acabou se tornando a forma padrão para se fazer referência às fontes que compõem o *Espólio*, embora seja possível encontrar as duas formas em uso. Apenas o MS 183 foi adicionado ao *Espólio* após a última revisão do catálogo e por esse motivo não consta nele. As correspondências, no entanto, receberam um tratamento diferente daquele dado aos demais itens: foram listadas separadamente no Apêndice II do catálogo apenas as fontes nas quais elas foram organizadas, editadas e publicadas em conjunto, sem nada que indique algo sobre elas isoladamente – vez ou outra, esta e mais algumas outras

três herdeiros e curadores originais do *Espólio* foram Rush Rhees<sup>61</sup>, G. H. von Wright<sup>62</sup> e G. E. M. Anscombe<sup>63</sup> – todos antigos estudantes com os quais Wittgenstein estabeleceu, mais do que uma relação meramente profissional, uma ligação genuinamente fraterna. Dali em diante, portanto, foram produzidas e publicadas por eles próprios, em conjunto ou isoladamente – e às vezes em parceria com outros editores e tradutores –, a maioria das edições e traduções feitas a partir do *Espólio* disponíveis para a comunidade acadêmica mesmo na contemporaneidade.

Em 1967, G. H. von Wright e Norman Malcolm<sup>64</sup> supervisionaram a produção de uma versão em microfilme do *Espólio* sob os cuidados da Cornell University, em Nova Iorque, Estados Unidos. Esta versão ampliou o acesso dos estudiosos de Wittgenstein pela facilidade em produzir ou reproduzir fotocópias comuns dos textos, além de preservar o material original de possíveis perdas e desastres<sup>65</sup>. Em 1969, convencidos de que, em se tratando do *Espólio*, todo cuidado do mundo ainda seria pouco, os curadores doaram todas as fontes originais que possuíam para a Wren Library, no Trinity College. Curiosamente, foram alguns erros no catálogo criado pela Cornell University que levaram Von Wright a criar seu próprio catálogo<sup>66</sup>.

---

questões, causaram confusão na literatura secundária sobre se as correspondências fazem ou não fazem parte do *Espólio*. Como todos os itens pertencentes a categoria dos ditados são, na verdade, manuscritos ou datiloscritos, o uso da abreviação “D” tem caído em desuso entre alguns estudiosos e vem sendo substituída por “MS” ou “TS” a depender da fonte de origem, porém, sem prescindir da numeração do catálogo. Portanto, é possível encontrar referências tais como MS 301 ou TS 302, por exemplo. Existem, no entanto, outros catálogos e propostas de estudiosos para revisar e atualizar o catálogo de Von Wright, sobretudo, com o estabelecimento de uma série numérica exclusiva para os ditados indiretos e correspondência, assim como a inclusão de uma lista mais elaborada e completa das principais edições e traduções já publicadas a partir do *Espólio* – conquanto a versão de 1993 do catálogo apareça seguida de um breve adendo nesse sentido. Embora para muitos estudiosos os textos não editados e publicados pelo próprio autor façam parte de uma categoria que deve ser desprezada enquanto fonte bibliográfica, por diversas razões, este nem sempre é o caso para literatura filosófica ou mesmo a científica: a depender da recepção e do julgamento da comunidade acadêmica, é possível que fontes dessa natureza se revelem um recurso inestimável para pesquisa, ainda que tardiamente. Talvez conte como prova disso, o fato de que em 2017 o *Espólio* de Wittgenstein foi inscrito para compor a *Memory of the World List* da UNESCO, ao lado de outros documentos cujo valor é considerado inestimável para a humanidade. (Cf. Von WRIGHT, G. H. *The Wittgenstein papers*. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1969], xiii; pp. 480-482; Cf. WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition**. Oxford: Oxford University Press, 2000)

<sup>61</sup> Rush Rhees (1905-1989) foi um filósofo americano e curador do legado literário de Wittgenstein.

<sup>62</sup> Georg Henrik von Wright (1916-2003) foi um filósofo finlandês e curador do legado literário de Wittgenstein. Além de herdar os direitos autorais sobre o *Espólio*, Von Wright também “herdou” a cadeira de Wittgenstein em Cambridge.

<sup>63</sup> Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919-2001) foi uma filósofa irlandesa e curadora do legado literário de Wittgenstein.

<sup>64</sup> Norman Malcolm (1911-1990) foi um filósofo americano.

<sup>65</sup> Apesar de todo o cuidado dos curadores, as fontes originais que correspondem ao MS 126, MS 127, MS 139b, MS 142, TS 204, TS 201b, ao TS 234 e ao D 301 já constavam como perdidas. Apesar disso, algumas fotocópias, sejam as normais ou aquelas em microfilme, sobreviveram; e apenas o TS 234 e o D 301 não foram publicados posteriormente na edição eletrônica do *Espólio*, porém, já haviam sido publicadas anteriormente em edições impressas: o TS 234 corresponde à segunda parte da versão final das *PI*; e o D 301 corresponde ao segundo apêndice, intitulado “*Notes Dictated to G. E. Moore in Norway*”, editado e publicado em *Notebooks: 1914-1916*.

<sup>66</sup> Cf. Von WRIGHT, G. H. *The Wittgenstein papers*. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1969], pp. 480-506.

Após a virada do século e do milênio, dois eventos modificariam consideravelmente a recepção da comunidade wittgensteiniana sobre literatura primária publicada a partir do *Espólio* e, conseqüentemente, a literatura secundária produzida a seu respeito, quais sejam, a publicação de uma edição eletrônica do *Espólio* e a sucessão da curadoria do *Espólio*.

Portanto, em primeiro lugar, depois de algumas tentativas fracassadas – empreendidas pelos curadores e alguns estudiosos – de editar e publicar o *Espólio* em sua totalidade, foi publicada uma edição eletrônica do *Espólio* em 2000, com os textos transcritos e digitalizados, sob a curadoria da Bergen University<sup>67</sup>, na Noruega. E, em segundo lugar, após o falecimento dos três curadores originais – o que ocorrera somente com a morte de Von Wright em 2003 –, a posse dos direitos autorais<sup>68</sup> sobre o *Espólio* de Wittgenstein e, conseqüentemente, a sua curadoria, passaram para o Trinity College<sup>69</sup> da Cambridge University, na Inglaterra. Logo, o período no qual o *Espólio* esteve sob a curadoria dos três herdeiros originais começou desde o falecimento de Wittgenstein, em 1951, e foi até o falecimento de G. H. von Wright, em 2003; e o período no qual o *Espólio* passou à curadoria do Trinity College começou ainda em 2003 e permanece até o presente – algo que não deve mudar mesmo com o passar do tempo devido à natureza institucional dessa curadoria.

Durante a primeira curadoria<sup>70</sup>, as investigações empreendidas na literatura secundária sobre a filosofia de Wittgenstein estavam circunscritas, num primeiro momento, ao *TLP*; e, num segundo momento, às *PI*. Em outras palavras, a maioria dos estudiosos só produzia

---

<sup>67</sup> O curador da edição eletrônica do *Espólio* da Bergen University é Alois Pichler, um estudioso de Wittgenstein que vem se dedicando a expandir, por meio das tecnologias da informação, o acesso da comunidade wittgensteiniana às edições e publicações feitas a partir do *Espólio*.

<sup>68</sup> Contudo, é importante não confundir a posse dos direitos autorais com a posse das versões originais dos textos e documentos, uma vez que depois de alguma circulação entre diversos proprietários além dos curadores – tais como Paul Engelmann, Moritz Schlick, Bertrand Russell, além de alguns dos familiares de Wittgenstein –, os originais passaram a ser mantidos por cinco instituições distintas, quais sejam: Trinity College – em Cambridge, Inglaterra; Austrian National Library – em Viena, Áustria; Bodleian Library – em Oxford, Inglaterra; Noord Hollands Archief – em Haarlem, Holanda; e Bertrand Russell Archives, McMaster University Library – em Hamilton, Canadá.

<sup>69</sup> O Trinity College da Cambridge University é governado por um *Master* – isto é, algo mais ou menos equivalente a um reitor – e por 190 ou mais *Fellows* – isto é, algo mais ou menos equivalente aos membros de um conselho superior de ensino e pesquisa. Portanto, a curadoria do *Espólio* não está mais sob a responsabilidade de um grupo pequeno de herdeiros, mas de todo um conselho formado pelo *Master* e *Fellows* do Trinity College. Além disso, para ajudar em decisões a respeito das edições e publicações do *Espólio*, o Trinity College formou uma comissão de consultores composta por renomados pesquisadores em filosofia, quais sejam: Peter Hacker, Joachim Schulte, Nicholas Denyer, Anthony Kenny e Anselm Müller.

<sup>70</sup> Para facilitar distinções – e evitar confusões – entre as políticas editoriais apoiadas pelos curadores originais e os contemporâneos, de agora em diante denominaremos o período da curadoria de Rush Rhees, G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, de primeira curadoria ou curadoria original de Wittgenstein; e o período da curadoria do Trinity College como a segunda curadoria. A curadoria da Bergen University é independente das demais, embora exista uma colaboração mútua com o objetivo de preservar o *Espólio*. Além disso, essa distinção também foi útil para distinguir as interpretações sobre as *RFGB* presentes na literatura secundária em geral, uma vez que houve uma mudança nos resultados das leituras após a publicação da edição eletrônica do *Espólio*.

conhecimento sobre a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein a despeito do esforço dos curadores em publicar a partir de todo o *Espólio*. Somente após o fim da primeira curadoria foi que apareceram investigações acerca do estabelecimento de uma terceira filosofia de Wittgenstein<sup>71</sup> – a partir de *OC* e mais um conjunto de textos tais como *RC*, *ZT*, *RPP I*, *RPP II*, *LW I*, *LW II* e até mesmo a segunda parte<sup>72</sup> das *PI* – e de uma filosofia intermediária entre a primeira e a segunda – a partir das *RFGB*, *SRLF*, *PR*, *PG*, *BT*, etc. Porém, isso ocorreu não por causa do estabelecimento dessa ou daquela fonte bibliográfica em particular – como foi o caso para o *TLP* e para as *PI* –, mas em consequência do estabelecimento do próprio *Espólio* como um todo: desde a edição e publicação póstuma das *PI* pelos curadores originais, o legado literário vem se estabelecendo gradualmente perante a comunidade wittgensteiniana, deixando a posição de fonte complementar – ou mesmo supérflua – e passando à posição de fonte sem a qual nenhuma pesquisa séria sobre a filosofia de Wittgenstein poderia nem deveria ser feita – talvez isso seja um exagero, mas para nós é inegável que foi essa postura que a literatura secundária em geral passou a adotar durante a segunda curadoria – não por acaso, em franca oposição à primeira.

Porém, como o estabelecimento do *Espólio* enquanto fonte bibliográfica foi realmente muito gradual, sobretudo, por causa da desconfiança acerca da natureza póstuma e inacabada de suas edições e publicações, inicialmente, não era incomum que alguns wittgensteinianos manifestassem a opinião segundo a qual nenhuma outra fonte bibliográfica senão o *TLP* – e, com ressalvas, as *PI* – deveriam compor uma investigação sobre a filosofia de Wittgenstein. Se, por um lado, é verdade que o *TLP* foi único<sup>73</sup> livro de filosofia que Wittgenstein publicou

---

<sup>71</sup> A exemplo de Danièle Moyal-Sharrock em sua antologia *The Third Wittgenstein*. Em resposta a isso, Nuno Venturinha não apenas discorda do estabelecimento de um terceiro Wittgenstein, como também sugere que o segundo está mal estabelecido: ele suspeita que a edição das *PI* foi mais arbitrária do que normalmente se assume e que não corresponde, em sua maior parte, ao que deveria ser o segundo livro de Wittgenstein. Da mesma forma, ele coloca sob suspeita as edições em *OC* e *RC*. Se a suspeita dele estiver correta, isso quer dizer que boa parte dos trechos que foram suprimidos das *PI* e foram posteriormente publicados noutra lugar – sobretudo, aqueles sobre filosofia da matemática e sobre filosofia da psicologia –, na verdade fariam parte de um mesmo livro inacabado, e, portanto, tudo que Moyal-Sharrock defende como uma terceira filosofia de Wittgenstein, ainda faria parte da segunda, ainda que esteja muito mal estabelecida conforme a interpretação de Venturinha. (Cf. MOYAL-SHARROCK, D (Org.). **The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004; Cf. VENTURINHA, N. Against the Idea of a “Third” Wittgenstein. In: HRACHOVEC, H.; PICHLER, A.; WANG, J. (Org.). **Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium**. Kirchberg am Wechsel: ALWS, 2007)

<sup>72</sup> Após a publicação da quarta edição das *PI*, cuja edição e tradução de G. E. M. Anscombe foram revisadas por P. M. S. Hacker e Joachim Schulte, a segunda parte das *PI* passaram a ser denominadas como “*Philosophy of Psychology – A Fragment*”.

<sup>73</sup> Os textos e documentos publicados pelo próprio Wittgenstein foram listados no Apêndice I do catálogo de G. H. von Wright, intitulado *The Wittgenstein Papers*, e são: *Review of P. Coffey, ‘The Science of logic’*, de 1913 – uma revisão crítica; *Logisch-philosophische Abhandlung*, de 1921 – a primeira edição do *TLP* no original em alemão; *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1922 – a primeira edição bilíngue, em alemão e em inglês, do *TLP* que de fato viria a ser lida e debatida pela comunidade acadêmica daquele período; *Wörterbuch für Volks- und*



durante toda a sua vida, por outro lado, não é verdade que este foi o único livro de filosofia que ele desejou publicar. Pouco menos que uma década após a publicação de seu primeiro livro, Wittgenstein decidiu empreender um novo projeto filosófico e tentou, à exaustão, escrever um segundo livro de filosofia, o qual nunca veio a terminar. Uma parte significativa do *Espólio* diz respeito a essas tentativas fracassadas, sobretudo, aquelas fontes cuja datação pode ser estabelecida no período intermediário da filosofia de Wittgenstein.

Apesar disso, o fracasso em terminar seu segundo livro não tinha exatamente a ver com a qualidade do conteúdo produzido desde então: em primeiro lugar, porque Wittgenstein não estava satisfeito com o método empregado em sua investigação filosófica, algo que prejudicava o sentido do conteúdo ao qual desejava expressar, e, portanto, não foram poucas as tentativas de expressar a mesma ideia de muitas formas distintas, o que resultou tanto na produção de muitos trechos semelhantes – cujo sentido não era exatamente o mesmo –, como na redação de trechos isolados e desconexos – cuja a ordem mais correta para a publicação confundia até mesmo seu próprio autor –; e, em segundo lugar, porque devido a tudo isso, a quantidade de conteúdo produzida foi elevada demais para editar adequadamente o livro da forma como ele gostaria de publicar e, portanto, ele não conseguiu organizar – isto é, selecionar e ordenar – mesmo aqueles trechos os quais considerou satisfatórios, embora tenha criado até um procedimento específico para cumprir essa tarefa – o que resultou justamente na compilação de muitos manuscritos em datiloscritos. Ao que parece, mesmo em seus últimos momentos de vida, ele não abandonou o desejo de ter o seu novo livro acabado e publicado, mesmo que imperfeito segundo seus critérios. Nesse sentido, pressentindo a morte, foi que Wittgenstein finalmente elegeu seus legatários e confiou a eles a difícil tarefa à qual não foi capaz de completar em vida.

Portanto, dentre as publicações feitas pelos curadores a partir do *Espólio* e do período intermediário que correspondem a uma dessas tentativas de escrever um segundo livro de

---

*Bürgerschulen*, de 1926 – um dicionário escolar; *Some Remarks on Logical Form*, de 1929 – um artigo cuja apresentação para uma conferência nunca chegou a acontecer; e, por último, *A Letter to the Editor*, de 1933 – uma carta para o editor da revista *Mind*. Embora Wittgenstein tenha publicado outros textos, sejam sobre filosofia ou qualquer outro tema, a afirmação segundo a qual “o *TLP* foi o único livro de filosofia publicado por Wittgenstein durante toda a sua vida” segue verdadeira. Apenas por simples confusão ou distração aos detalhes que alguns estudiosos afirmam que “o *TLP* foi o único texto publicado por Wittgenstein” ou que “o *TLP* foi o único texto de filosofia publicado Wittgenstein” – a primeira simplesmente não é verdadeira conforme a lista acima, apesar de ser aqui e ali tão comumente reproduzida; e a segunda não é verdadeira por causa da publicação de *Some Remarks on Logical Form*, muito embora essa publicação tenha ocorrido em circunstâncias um tanto quanto indiretas, uma vez que ocorreria por meio dos anais de um congresso a despeito do arrependimento do Wittgenstein a esse respeito. No fim das contas, o *TLP* foi o único dentre estes cuja relevância para a história da filosofia foi considerada substancial pela comunidade filosófica e acadêmica em geral. (Cf. Von WRIGHT, G. H. **The Wittgenstein Papers**, p. 505)

filosofia, figuram as *Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* entre uma das mais controversas não apenas pela natureza singular de seu conteúdo, mas também porque nenhuma de suas edições pôde se estabelecer perante a comunidade wittgensteiniana enquanto fonte bibliográfica suficientemente segura, tanto para pesquisa quanto para tradução, mesmo na contemporaneidade.

O texto das *RFGB* foi publicado originalmente Rush Rhees em três edições diferentes: a primeira, é uma edição do original em alemão publicada na revista *Synthese* em 1967<sup>74</sup> – esta foi a primeira publicação das *RFGB*; a segunda, é uma tradução para o inglês feita por A. C. Miles publicada na revista *The Human World* em 1971<sup>75</sup>, mas cuja edição foi revisada e abreviada<sup>76</sup> por Rhees – esta foi a primeira tradução das *RFGB*; e, a terceira, é uma edição bilíngue publicada pela *Brynmill* em 1979<sup>77</sup> que reúne lado a lado as duas edições anteriores,

---

<sup>74</sup> Cf. WITTGENTEIN, L. Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*. Edição de Rush Rhees. In: **Synthese**. N. 3. V. 17. Dordrecht: 1967, pp. 233-253. Convém notar que o título desta primeira edição é ligeiramente diferente das que lhe sucederam, uma vez que as demais excluíam o artigo da língua inglesa “The”, seja nas edições em alemão ou em suas traduções para o inglês – inclusive, nas edições bilíngues – portanto, o título do texto nas edições posteriores passaria a ser “*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*” no original e “*Remarks on Frazer’s Golden Bough*” na tradução para o inglês.

<sup>75</sup> Cf. WITTGENTEIN, L. *Remarks on Frazer’s Golden Bough*. Tradução de A. C. Miles. Edição de Rush Rhees. In: **The Human World**. V. 3. Swansea: 1971, pp. 28-39. Observamos que parte da literatura secundária têm reproduzido equivocadamente que a tradução desta edição teria sido feita por John Beversluis e não por A. C. Miles. A origem do erro está num catálogo publicado em 1993 por Michael Biggs e Alois Pichler, que além de confundir os tradutores, também omite a edição na qual de fato está presente a tradução de John Beversluis. A confusão foi feita provavelmente porque a tradução de Beversluis foi publicada em 1979, ou seja, no mesmo ano em que a tradução de A. C. Miles foi publicada novamente numa edição bilíngue produzida por Rush Rhees. O maior prejuízo desta confusão, no entanto, foi fazer parecer com que duas traduções diferentes fossem tomadas como iguais, sobretudo quando estas edições são raras e estão esgotadas a ponto de não estarem diretamente acessíveis para a maioria dos estudiosos, senão indiretamente por meio das referências de outras publicações ou catálogos nos quais se propõe justamente a organizar num único documento tais informações editoriais, normalmente indisponíveis, e torná-las acessíveis à comunidade – como é o caso da maioria das edições das *RFGB* anteriores à edição bilíngue de Klagge e Nordmann, publicada em 1993. Este erro foi corrigido dois anos depois, em 1995, num artigo de Andrzej Orzechowski e do próprio Alois Pichler dedicado exclusivamente à crítica das edições das *RFGB* publicadas até aquele período, embora sem qualquer destaque para a questão – talvez porque os autores não notaram o erro anterior e a correção posterior ocorrera por mero acaso. Apesar disso, a confusão continuou a ser reproduzida em alguma medida pela comunidade, uma vez que um catálogo que reúne informações importantes sobre as publicações, edições e traduções feitas a partir do *Espólio* de Wittgenstein consideradas mais relevantes até aquele momento – a ponto de ser considerado um complemento ao famoso catálogo de Von Wright –, obviamente, é uma fonte bibliográfica muito mais consultada e de uso mais geral para o estudioso de Wittgenstein do que uma revisão crítica dedicada especificamente às edições das *RFGB*. (Cf. ORZECOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on The Editions of Wittgenstein’s *Remarks on Frazer’s Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995; Cf. BIGGS, M.; PICHLER, A. Wittgenstein: Two Source Catalogues and a Bibliography. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 7. Bergen: 1993)

<sup>76</sup> As supressões desta edição abreviada são consideráveis e foram feitas no fim da primeira parte, no início e no fim da segunda parte das *RFGB*. As supressões foram consideradas controversas pela comunidade wittgensteiniana por não terem sido declaradas nem justificadas por Rush Rhees. Para mais detalhes sobre as supressões de Rhees, Cf. WESTERGAARD, P. K. Thirteen Loose Sheets of Varying Size: on part II of Bemerkungen über Frazer’s “*The Golden Bough*”. In: ALBINUS, L.; ROTHHAUPT, J. G. F.; SEERY, A. **Wittgenstein’s Remarks on Frazer: The Text and the Matter**. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 291-309.

<sup>77</sup> Cf. WITTGENTEIN, L. **Bemerkungen über Frazers Golden Bough / Remarks on Frazer’s Golden Bough**. Tradução de A. C. Miles. Edição de Rush Rhees. Doncaster: The Brynmill Press, 1979.

mas cuja edição do original em alemão foi revisada e abreviada por Rhees em adequação à revisão e abreviação já feitas por ele próprio na edição anterior – esta foi a primeira edição bilíngue das *RFGB*.<sup>78</sup>

Além disso, o texto das *RFGB* foi editado por Rhees em duas partes, cada qual disposta segundo o período de redação das fontes de origem que as compõem. A primeira parte<sup>79</sup> é composta por fragmentos de texto retirados do TS 211<sup>80</sup> e do MS 110. O MS 110 contém anotações feitas por Wittgenstein no período entre dezembro de 1930 e julho de 1931 em todas

<sup>78</sup> Cf. ORZECOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on The Editions of Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V.2, 1995; Cf. BIGGS, M.; PICHLER, A. Wittgenstein: Two Source Catalogues and a Bibliography. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 7. Bergen: 1993.

<sup>79</sup> Observamos que parte da literatura secundária têm incluído o TS 213 – ou *The Big Typescript* – como uma das fontes de origem da primeira parte das *RFGB*, ao lado do MS 110 e do TS 211. À primeira vista, essa inclusão nos parece claramente equivocada, mas não pudemos determinar com certeza, por meio das informações editoriais disponíveis, se o TS 213 foi ou não foi empregado como fonte para edição e publicação das *RFGB*. A razão pela qual existe dúvida está na possibilidade de que Rhees tenha editado as *RFGB* com alguns trechos do TS 213 (pp. 433-434) a despeito de sua presença no TS 211 (pp. 205-206, 281) e no MS 110 (pp. 250-251, 256). De fato, não encontramos qualquer menção do próprio Rhees a esse respeito – talvez exista em alguma nota introdutória feita por ele nas edições mais antigas –, mas provavelmente a informação foi repercutida na literatura secundária pelo catálogo de Michael Biggs e Alois Pichler publicado em 1993. Ao contrário de outros problemas desse catálogo concernentes às *RFGB*, para esse caso não ocorreu uma correção ou pelo menos uma advertência – mas aparecem novos erros – na revisão crítica das edições das *RFGB* publicada em 1995 por Andrzej Orzechowski e pelo próprio Alois Pichler. Talvez porque os autores simplesmente não entendam isso como um erro, embora também não expliquem o porquê de indicar o TS 213 no lugar do TS 211. Curiosamente, no catálogo de Von Wright consta que algumas páginas do original do TS 211 foram perdidas, mas poderiam ser identificadas no TS 213. O catálogo informa ainda que algumas fotocópias foram inseridas no lugar das páginas perdidas do original, no entanto, isso ainda não deixa claro se a origem dessas fotocópias foram outras fotocópias do TS 211 – cujas páginas perdidas do original foram identificadas por meio do TS 213 – ou se foram fotocópias do próprio TS 213. Mas mesmo que fosse possível confirmar que o TS 211 foi completado com fotocópias de trechos semelhantes do TS 213, ainda assim, não poderíamos confirmar quais trechos foram esses e, consequentemente, se correspondem mesmo àqueles editados nas *RFGB*. Se a resposta para essa questão pudesse ser determinada, talvez pudesse explicar também por que algo semelhante ocorre com alguns trechos do MS 110 a despeito de sua presença no TS 211, uma vez que supostamente eles só deveriam aparecer nas *RFGB* quando não estivessem presentes no TS 211. Logo, apesar de ser verdade que no TS 213 realmente estejam presentes alguns dos trechos publicados nas *RFGB*, de modo geral, estes foram selecionados e reproduzidos por Wittgenstein a partir do TS 211, que, por sua vez, possui os mesmos trechos reproduzidos a partir do MS 110, embora com algumas correções e modificações pouco relevantes. Como nas edições as quais tivemos acesso a maioria dos editores confirmam a informação segundo a qual a primeira parte das *RFGB* foi composta apenas pelo MS 110 e pelo TS 211, não nos parece fazer sentido estabelecer o TS 213 como fonte original das *RFGB* apenas porque este datiloscrito reproduz – noutro contexto – dois ou três parágrafos do TS 211 que ocasionalmente viriam a ser publicados como parte das *RFGB*. Afinal, se este fosse o caso, alguns dos trechos das *RFGB* que foram retirados do TS 211 e que foram reproduzidos posteriormente no TS 213 também podem ser encontrados em outras fontes, tais como o MS 142, TS 220, TS 226 e finalmente na seção §122 das *PI*, portanto, não faria qualquer sentido seguir essa lógica e mencionar cada uma dessas fontes como uma das fontes de origem das *RFGB*. (Cf. Von WRIGHT, G. H. **The Wittgenstein Papers**, p. 499; Cf. ORZECOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on The Editions of Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995; Cf. BIGGS, M.; PICHLER, A. Wittgenstein: Two Source Catalogues and a Bibliography. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 7. Bergen: 1993; para rastrear as fontes empregadas na seção §122 das *PI* mencionadas acima, Cf. BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II: Exegesis §§1-184**, p. 198)

<sup>80</sup> No prefácio da edição bilíngue das *RFGB* de Klagge e Nordmann o TS 221 é apresentado equivocadamente no lugar do TS 211 como uma das fontes de origem da primeira parte do texto, ao lado do MS 110. Provavelmente um simples erro de digitação.

as suas 300 páginas. O conteúdo das anotações é de ordem filosófica a respeito de temas diversos, embora com um tom mais casual e pessoal típicos de um diário. As observações sobre o primeiro volume d’*O Ramo de Ouro* foram escritas por Wittgenstein somente a partir de junho de 1931 enquanto Maurice Drury lia o texto em voz alta; havendo interrupções apenas para eventual discussão – algo que, em se tratando de Wittgenstein, acontecia o tempo todo. E assim como ocorre com alguns dos outros assuntos presentes no manuscrito, as anotações sobre *O Ramo de Ouro* Frazer não estão presentes exatamente no mesmo contexto, ou seja, estão isoladas entre si e espalhadas<sup>81</sup> aqui e ali pela segunda metade do manuscrito.<sup>82</sup>

O TS 211 contém a versão datilografada de trechos do MS 109, MS 110, MS 111, MS 112, MS 113 e o início do MS 114, que foram selecionados, organizados e reproduzidos por Wittgenstein num mesmo documento, um calhamaço de 771 páginas. Como sua composição foi feita a partir de muitas fontes, a datação do TS 211 foi determinada conforme os manuscritos que o compõe, portanto, ele foi composto entre 1931 e 1932. Ao contrário do MS 110, no TS 211 a maioria das anotações de Wittgenstein sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer foram agrupadas e reproduzidas num mesmo contexto, embora numa ordem diferente, com algumas correções e outras modificações pouco relevantes. No entanto, algumas anotações permaneceram isoladas, enquanto outras sequer foram selecionadas para compor o TS 211 e podem ser encontradas apenas no MS 110.<sup>83</sup>

Convém notar que da mesma forma que os fragmentos que foram retirados do MS 110 não foram reproduzidos exatamente na mesma ordem e contexto no TS 211, os fragmentos que foram retirados do MS 110 e do TS 211 também não foram reproduzidos exatamente na mesma ordem e contexto nas *RFGB*. Além disso, a primeira parte das *RFGB* é composta majoritariamente por trechos do TS 211, exceto por algumas inclusões de trechos originários do MS 110 que não estão presentes no TS 211, sobretudo, no início e no fim da primeira parte das *RFGB* – embora a depender da edição os trechos do início apareçam fora do texto principal, numa nota introdutória do editor; e a depender da edição os trechos do fim sequer apareçam, uma vez que foram suprimidos sem aviso pelo editor. Portanto, os trechos das *RFGB* cuja fonte não é o TS 211, sem exceção, terão como fonte o MS 110; e os trechos das *RFGB* que podem

---

<sup>81</sup> A tarefa de estabelecer com precisão a ordem e o contexto para alguns dos manuscritos presentes no *Espólio* de Wittgenstein pode ser mais difícil do que se imagina, uma vez que um texto pode ter uma ordem distinta daquela que aparenta ser a mais óbvia: por exemplo, no catálogo de Von Wright consta que o texto da página 1 a 31 do MS 110 continua da página 272 até o fim do MS 109 e depois é retomado a partir da página 31 do MS 110. (Cf. Von WRIGHT, G. H. *The Wittgenstein Papers*, p. 493)

<sup>82</sup> Cf. Von WRIGHT, G. H. *The Wittgenstein Papers*, p. 486.

<sup>83</sup> Cf. Von WRIGHT, G. H. *The Wittgenstein Papers*, p. 490.

ser encontrados em outras fontes além do TS 211 ou MS 110, são apenas reproduções de trechos do TS 211 reaproveitados posteriormente noutro contexto e com outros propósitos – embora por meio dessas reproduções seja possível notar, em alguma medida, o movimento que Wittgenstein fez da sua primeira filosofia para a segunda.

A segunda parte das *RFGB* diz respeito apenas ao MS 143. Este manuscrito, que na verdade costuma ser melhor descrito como “treze folhas soltas e de tamanhos variados”, são anotações feitas à lápis por Wittgenstein sobre *O Ramo de Ouro* que foram encontradas posteriormente por Elizabeth Anscombe sem nada que indique com exatidão algo sobre a data de sua redação. Sobre isso, geralmente se reproduz a vaga especulação de Rush Rhees<sup>84</sup> segundo a qual as anotações foram escritas “não antes de 1936, e, provavelmente, após 1948”<sup>85</sup>, entretanto, em resposta a essa vagueza alguns estudiosos costumam evocar a inferência de Michael Nedo<sup>86</sup> – feita a partir de uma investigação mais elaborada – segundo a qual as anotações provavelmente foram escritas ainda em 1936 – e, assim como aquelas da primeira parte, estas pertenceriam ao período intermediário.

Além de uma nota introdutória em inglês escrita por Rhees, todas as edições reproduzem alguns trechos d’*O Ramo de Ouro* de Frazer sobre os quais Wittgenstein comenta e reflete, embora a cada edição ocorra a inclusão de um ou outro trecho. Essas inclusões ocorreram de forma progressiva porque na primeira edição das *RFGB* só se reproduziu os trechos indicados na segunda parte do texto pelo próprio Wittgenstein, enquanto nas edições posteriores foram acrescentados aqueles trechos da primeira parte os quais, mesmo não sendo indicados por Wittgenstein, foram encontrados por Rhees na obra de Frazer. Há duas razões para originalmente haver referências aos trechos d’*O Ramo de Ouro* apenas na segunda parte das *RFGB*: a primeira, porque as fontes das quais foram retiradas a primeira e a segunda parte das *RFGB* foram escritas em momentos distintos; a segunda, porque Wittgenstein escreveu as anotações da primeira parte indiretamente, isto é, a partir da leitura da edição padrão d’*O Ramo de Ouro* feita em voz alta por um de seus estudantes; enquanto que as anotações da segunda parte foram escritas diretamente a partir da leitura da edição abreviada d’*O Ramo de Ouro* que Wittgenstein já dispunha nessa ocasião. Portanto, a primeira e a segunda parte das *RFGB* não

---

<sup>84</sup> **RFGB**, p. 115.

<sup>85</sup> Nesse caso, a segunda parte do texto poderia pertencer ao final do período intermediário ou ao período que diz respeito à suposta terceira filosofia de Wittgenstein.

<sup>86</sup> Cf. NEDO, M. Einführung / Introduction. In: WITTGENSTEIN, L. **Wiener Ausgabe / Vienna Edition**, p. 37.

apenas foram escritas em momentos distintos, mas também foram escritas a partir de versões bem diferentes d'*O Ramo de Ouro*.<sup>87</sup>

Apesar das revisões feitas nas duas últimas edições das *RFGB* – as de 1971 e 1979 – terem realizado correções necessárias em relação à primeira edição – a de 1967 –, ambas não foram muito bem recebidas pela comunidade estudiosa de Wittgenstein, porém, não exatamente por causa das traduções feitas por A. C. Miles – como num primeiro e superficial exame pareceria ser a diferença mais evidente –, mas por causa das supressões feitas por Rush Rhees na ocasião de abreviá-las para publicação. Ao que parece, nesse caso, a comunidade wittgensteiniana tolerou mais os erros de edição e tradução do que as supressões – talvez porque aqueles, desde os mais corriqueiros até os mais graves, eram conhecidos, enquanto que estas não foram justificadas e sequer declaradas; e, sobretudo, porque numa época em que o acesso do estudioso ao *Espólio* era, por muitas razões, limitado e difícil, lhes fosse mais fácil contornar – e, portanto, perdoar – os erros presentes do que os trechos ausentes. Por essas razões, mesmo com todos os erros e sem dispor de uma tradução – ao menos para o inglês – publicada numa edição isolada ou bilíngue, a primeira edição acabou se tornando a referência bibliográfica principal para pesquisa e tradução em contraste com as demais, entretanto, isso não deve ser confundido nem com seu estabelecimento enquanto fonte considerada segura perante a comunidade wittgensteiniana – entre todas, ela era apenas a menos suspeita e controversa –, nem com seu estabelecimento enquanto a edição mais popular perante a comunidade filosófica e acadêmica em geral – durante algum tempo esta seria a edição bilíngue publicada pela *Brynmil* em 1979. Apesar disso, com dificuldade variável a depender do trecho em análise, tanto os erros como as supressões podem ser contornados por meio do exame atento do *Espólio*, sobretudo, na contemporaneidade, quando as limitações e dificuldades do estudioso de Wittgenstein em relação ao *Espólio* não mais dizem respeito à acessibilidade, mas tão somente à exegese, edição e tradução.<sup>88</sup>

Antes da morte de Rush Rhees, em 1989, apenas duas publicações das *RFGB* – ou pelo menos em se tratando daquelas editadas no original em alemão ou traduzidas para o inglês<sup>89</sup> –

---

<sup>87</sup> Cf. ORZECOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on the Editions of Wittgenstein's Remarks on Frazer's *Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995.

<sup>88</sup> Cf. ORZECOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on the Editions of Wittgenstein's Remarks on Frazer's *Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995.

<sup>89</sup> A bem da verdade, houve traduções, por exemplo, para o francês e para o espanhol naquele período e antes da morte de Rhees, mas não pudemos determinar se foram essas as primeiras publicações em seus respectivos idiomas por dificuldades de acesso à estas fontes ou pelo menos às informações sobre suas edições originais. De qualquer modo, o que é mais relevante para nosso estudo não é exatamente a quantidade nem a qualidade das traduções feitas do alemão para idiomas além do inglês e do português – embora isso de fato nos importe quando comparamos as traduções umas com as outras, além de estabelecer em maior ou menor grau a recepção da comunidade

foram feitas por editores e estudiosos que não eram os próprios curadores de Wittgenstein, embora, é claro, com a devida permissão deles: a primeira, é uma nova tradução para o inglês feita por John Beversluis que foi publicada numa antologia de ensaios da literatura secundária sobre Wittgenstein organizada por C. G. Luckhardt em 1979<sup>90</sup>; a segunda, foi uma nova edição do original em alemão feita por Joachim Schulte que foi publicada numa antologia da literatura primária de Wittgenstein organizada pelo próprio Schulte em 1989<sup>91</sup>. A tradução de Beversluis foi feita a partir da primeira edição das *RFGB* feita por Rhees com algumas correções inéditas e a inclusão de mais alguns trechos d’*O Ramo de Ouro*, enquanto a edição de Schulte, apesar de fazer algumas correções também inéditas e traduzir os trechos d’*O Ramo de Ouro* do inglês para o alemão, reproduziria as supressões feitas nas duas últimas edições de Rhees. Desde então, a primeira edição e publicação das *RFGB*, isto é, a edição de Rhees publicada pela revista *Synthese*, e a nova tradução de Beversluis, viriam a ser as preferidas dos leitores e estudiosos de Wittgenstein.

Talvez por isso, alguns anos após a morte de Rush Rhees, o texto das *RFGB* recebeu de James Klagge e Alfred Nordmann uma nova edição bilíngue que foi publicada numa antologia da literatura primária<sup>92</sup> de Wittgenstein, intitulada *Philosophical Occasions*, em 1993<sup>93</sup>. Nesta edição, o texto no original em alemão é mais uma revisão da edição publicada por Rhees na

---

wittgensteiniana fora do eixo anglófono e germanófono –, mas o grau de fidelidade das demais edições com as de Rhees, isto é, se as traduções também representam novidades editoriais relevantes ou se apenas reproduzem e conservam as edições anteriores como exige a política editorial dos curadores para conceder sua permissão para publicação. Nesse sentido, não se tem notícia de traduções cujas edições confrontaram a política editorial dos curadores e, conseqüentemente, seus direitos autorais, e, a despeito disso, ainda foram publicadas. Abaixo seguem exemplos das edições e traduções mais antigas em francês e espanhol (castelhano), respectivamente, as quais tivemos acesso: Cf. WITTGENTEIN, L. **Remarques Sur "Le Rameau d'Or" de Frazer**. Tradução de Jean Lacoste. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 1982; embora esta última seja muito claramente a edição mais bem estabelecida em língua francesa, há uma versão da mesma tradução publicada anteriormente, mas não como um livro e sim como artigo, Cf. WITTGENTEIN, L. Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer. Tradução de Jean Lacoste. In: **Actes de La Recherche en Sciences Sociales**. Vol. 16. 1977. pp. 35-42; Cf. WITTGENTEIN, L. **Observaciones a la "Rama Dorada" de Frazer**. 2ª Edição. Madrid: Tecnos Editorial, 1992; embora esta última seja a edição mais bem estabelecida em língua espanhola e com a ressalva segundo a qual não pudemos determinar a data de sua primeira edição, há uma tradução para o espanhol publicada anteriormente que, diferente do caso francês, não é uma versão da mesma tradução, Cf. WITTGENTEIN, L. **Comentarios Sobre la "Rama Dorada"**. Tradução de Javier Esquivel. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985.

<sup>90</sup> Cf. WITTGENTEIN, L. Remarks on Frazer’s *Golden Bough*. Tradução de John Beversluis. In: C. G. Luckhardt. **Wittgenstein Sources and Perspectives**. Sussex: Cornell University Press; Harvester-Wheatsheaf, 1979, pp. 61-81.

<sup>91</sup> Cf. WITTGENTEIN, L. Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: WITTGENTEIN, L. **Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften**. Edição de Joachim Schulte. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 29-46.

<sup>92</sup> Com a exceção das notas de G. E. Moore sobre as aulas de Wittgenstein, Cf. MOORE, G. E. Wittgenstein’s lectures in 1930-33. In: **PO**, pp. 45-114.

<sup>93</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L. Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* / Remarks on Frazer’s *Golden Bough*. Tradução de John Beversluis. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions**: 1912-1951. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1967], pp. 115-155.

revista *Synthese* e cuja tradução para o inglês corresponde a uma revisão da tradução feita anteriormente por Beversluis. Entretanto, numa seção dedicada aos adendos e correções disponível no apêndice da antologia, os editores creditaram algumas dessas correções à edição publicada por Joachim Schulte<sup>94</sup>. A revisão desta edição, além de realizar novas correções, possui algumas características distintivas: a nota introdutória desta edição foi escrita por seus próprios editores, logo, não corresponde a uma reprodução das notas introdutórias de Rhees; nesta edição foram reestabelecidos os trechos das *RFGB* anteriormente suprimidos por Rhees em suas duas últimas edições e também foram indicados, com precisão, quais foram eles; esta edição também indica e reproduz em notas de rodapé os trechos d'*O Ramo de Ouro* de Frazer conforme as edições de Rhees, mas, em complemento à elas, faz referência às duas versões d'*O Ramo de Ouro* de Frazer as quais Wittgenstein empregou como fonte, isto é, a versão padrão e a versão abreviada.

Não é segredo algum, portanto, que a principal razão pela qual Klagge e Nordmann rejeitaram as duas últimas edições de Rhees e preferiram reestabelecer sua primeira edição a partir de uma nova revisão, foi o número considerável de trechos os quais Rhees suprimiu das *RFGB* sem apresentar qualquer justificativa para isso, além de sequer informar o leitor sobre as supressões – muito embora, de qualquer maneira, isso não fosse escapar ao crivo da comunidade wittgensteiniana. Provavelmente a edição de Schulte e a tradução de A. C. Miles foram rejeitadas pelo mesmo motivo, uma vez que também são versões abreviadas das *RFGB*. Além disso, como a tradução de Beversluis foi a única feita a partir da primeira edição das *RFGB* publicada na revista *Synthese*, necessitando apenas de alguns ajustes menores para se adequar à nova publicação, não nos parece que havia outra escolha possível aos editores. Sem dúvida, esta edição foi a mais bem-sucedida em aspectos editoriais e, conseqüentemente, bem recebida pela comunidade acadêmica porque, entre outras coisas, adotou tanto a edição quanto a tradução preferida pela comunidade estudiosa de Wittgenstein até aquela ocasião. Apesar disso, assim como ocorreu com a primeira edição das *RFGB*, talvez seja prudente o entendimento segundo o qual este sucesso ocorrera em mais consequência de uma reprovação das demais possibilidades editoriais até então disponíveis, do que em consequência de uma aprovação, por assim dizer, real e bem estabelecida, perante apreciação crítica da comunidade wittgensteiniana.

As razões para essa prudência são justificáveis uma vez que outros problemas editoriais permanecem desde a publicação original das *RFGB*, alguns deles com implicações adversas para a exegese do texto, por exemplo: não identificar trechos reproduzidos na primeira parte

---

<sup>94</sup> Cf. **PO**, p. 512.



das *RFGB* que estão presentes em mais de uma fonte original no *Espólio*, isto é, possuem mais de uma versão, e assim, ao menos informar se há diferenças relevantes entre elas; omitir os problemas concernentes à datação indeterminada e à ordenação suspeita da segunda parte do texto; omitir as questões sobre a frágil unidade estabelecida entre a primeira e a segunda parte do texto – não apenas porque provém de fontes originais e períodos de redação distintos no *Espólio*, mas também por diferenças interpretativas quanto ao seu conteúdo e tema – algumas tão profundas que para alguns comentadores, a exemplo de P. K. Westergaard<sup>95</sup>, isso poderia justificar uma separação definitiva entre ambas –; omitir qual o critério para reproduzir ou não reproduzir os trechos e a ordem dos trechos conforme encontrados nas fontes originais presentes no *Espólio*; omitir que houve arbitrariedade na seleção dos trechos a fim de induzir esta ou aquela leitura; omitir que houve reprodução de alguns trechos das *RFGB* em outras publicações póstumas tais como o *BT* e as *PI*, as quais reforçam a interpretação segundo a qual haveria um pano de fundo comum, nesse caso, uma dimensão metafilosófica nas *RFGB* que excede a dimensão filosófica estabelecida pela crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer; omitir a relação das *RFGB* com outros textos e documentos de Wittgenstein cujo período de redação seria mais ou menos paralelo às *RFGB*, tais como as *PR* e a *PG*, ou até mesmo aqueles textos que discutiriam sobre as *RFGB* e seu conteúdo, sobretudo, algumas notas de aulas e conversas, tais como as notas de G. E. Moore<sup>96</sup> sobre as aulas de Wittgenstein; etc.

Evidentemente, a existência da maioria desses problemas não estava tão pública e manifesta até a consolidação de um certo processo de “democratização” do acesso ao *Espólio*, pelo qual ele pôde finalmente ser examinado não apenas pelos curadores e por uma minoria de estudiosos – mais para fins de edição e tradução do que para a pesquisa propriamente dita –, mas também pelos demais estudiosos de Wittgenstein – agora sim, mais para fins de estudo e pesquisa –, daí a sua importância ter crescido exponencialmente conforme a evolução das formas de acesso – desde as fontes originais até as versões armazenadas em microfilme e, mais recentemente, a celebrada edição eletrônica.

Depois da edição de Klagge e Nordmann não foram publicadas edições realmente novas das *RFGB* e as novas traduções, exceto por se tratarem de traduções para idiomas diferentes do inglês, acabaram apenas reproduzindo esta edição – que apesar de tudo ainda é uma versão corrigida e aprimorada das edições de Rhees – como condição sem a qual sua publicação não

---

<sup>95</sup> Cf. WESTERGAARD, P. K. Thirteen Loose Sheets of Varying Size: On Part II of *Bemerkungen Über Frazer's "The Golden Bough"*. In: ALBINUS, L.; ROTHHAUPT, J. G. F.; SEERY, A. **Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter**. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 291-309.

<sup>96</sup> Cf. MOORE, G. E. **Wittgenstein's Lectures in 1930-33**, pp. 106-107.

seria autorizada pelos curadores, ainda que o *Espólio* estivesse perfeitamente acessível ao editor ou tradutor. Ao menos, nada indica que foram feitas traduções indiretas e de segunda mão, mesmo que para o estudioso cada vez mais exigente de Wittgenstein, talvez não seja um exagero dizer que ler uma tradução direta feita nessas condições – isto é, feita a partir de uma fonte previamente editada e não da fonte original do *Espólio* – encerre um efeito muito semelhante ao incômodo de se ver obrigado a ler e usar uma tradução indireta, seja para fins de ensino ou pesquisa.

Dentre as novas publicações cujas edições e traduções das *RFGB* estão disponíveis para o estudioso em Wittgenstein, há uma cuja edição e tradução para o português<sup>97</sup> foram feitas por João José de Almeida e publicada, há algum tempo, em 2011<sup>98</sup>. À princípio, esta publicação possui a melhor edição das *RFGB* por diversas razões: É bilíngue; indica a fonte e a página de cada trecho do *Espólio* diretamente no texto – embora também não indique quando o trecho possui reproduções ou versões anteriores ou posteriores no *Espólio*; conserva a diagramação do texto conforme sua disposição no *Espólio*; possui pouco menos que duas centenas de notas explicativas cujo volume ocupa cerca de um terço do livro – este foi um recurso rejeitado pelos curadores para a maioria das edições e, por isso, é o grande diferencial desta; reproduz as convenções editoriais estabelecidas pela edição eletrônica do *Espólio* para sinalizar diretamente no texto as variações<sup>99</sup> típicas das fontes originais antes de sofrer qualquer edição; para o bem e para o mal, esta edição e tradução foram feitas sobretudo em adequação à edição de Rhees publicada na revista *Synthese*, mas também levando em conta os aprimoramentos presentes nas demais edições e traduções disponíveis; aparentemente, foram feitas as correções pendentes apontadas por Andrzej Orzechowski e Alois Pichler<sup>100</sup>; foram reproduzidos os trechos d’*O Ramo de Ouro* assim como nas edições anteriores, sobretudo, como na edição de Klagge e Nordmann. De modo geral, a edição de J. J. de Almeida, de fato, atualiza as *RFGB* em diversas correções indicadas pela comunidade que ainda não haviam sido feitas, porém, com exceção da novidade da inclusão das notas explicativas e de sua extensão, essas correções são pormenores diante de uma edição que ainda conserva a estrutura – controversa, porque arbitrária –

<sup>97</sup> Há na verdade duas versões dessa tradução: uma versão eletrônica em português do Brasil e uma versão impressa em português de Portugal.

<sup>98</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L. **Observações Sobre “O Ramo Dourado” de Frazer**. Tradução de João José de Almeida. Porto: Deriva, 2011 [1967].

<sup>99</sup> Mais adiante ficará claro que essa característica corresponde mais à versão diplomática do que à versão linear das fontes originais das *RFGB* no *Espólio*. Algo que também faz dessa edição, se não exatamente melhor, certamente inédita e alternativa às demais.

<sup>100</sup> Cf. ORZECHOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on the Editions of Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995;

estabelecida por Rhees: fato que ao ser admitido por seu editor, o leva também a recomendar uma leitura das *RFGB* paralela ao *Espólio*. Ou seja, no fim das contas, as fontes originais ainda são imprescindíveis para pesquisa, assim como a edição de Klagge e Nordmann para quem deseje participar do debate sobre as *RFGB* em nível internacional. Em outras palavras, para uma investigação mais completa e profunda sobre as *RFGB*, o estudioso brasileiro deve, necessariamente, dispor pelo menos do MS 110, MS 143 e do TS 211 da edição eletrônica do *Espólio*; da edição bilíngue de Klagge e Nordmann – com tradução para o inglês –; e, finalmente, da edição bilíngue de J. J. de Almeida – com tradução para o português.

Apesar do bom resultado com a edição, ainda é cedo para dizer o mesmo a respeito de sua tradução, sobretudo porque não há qualquer consenso sobre o sentido dos principais conceitos filosóficos presentes nas *RFGB* mesmo no original em alemão, tampouco sobre como traduzi-los não apenas para o português, mas para qualquer idioma. As dificuldades para estabelecer as traduções para os conceitos das *RFGB* são diversas, mas sobressai-se o fato de que eles apareçam espalhados aqui e ali pelo *Espólio* de Wittgenstein, ou seja, estão presentes em fontes originais diversas, algumas já publicadas, e a depender dos editores e tradutores, os conceitos podem aparecer traduzidos de muitas formas, inclusive, algumas aparentemente contraditórias entre si.<sup>101</sup> O maior exemplo disso é a noção de *übersichtliche Darstellung* que em português foi traduzida como “representação perspicua”, “representação panorâmica”<sup>102</sup>, “apresentação panorâmica”<sup>103</sup>, “visão ou apresentação sinóptica”<sup>104</sup>, “exposição de conjunto”<sup>105</sup> e “visão simultânea do todo e das partes”<sup>106</sup>; e em inglês foi traduzida como “*perspicuous representation*”<sup>107</sup>, “*surveyable representation*”<sup>108</sup>, “*synoptic view or presentation*”<sup>109</sup> e “*bird’s eye view*”<sup>110</sup>. À primeira vista, já se pode perceber que há uma divergência para a tradução de *Darstellung* como “apresentação” ou como “representação” porque alguns tradutores defendem que há uma diferença relevante de sentido entre os termos. Noutro golpe de vista,

---

<sup>101</sup> Cf. MARTIN, C. G. **Wittgenstein on Perspicuous Presentations and Grammatical Self-Knowledge**, p. 80.

<sup>102</sup> Tradução de Carlos Bruni presente nas *Investigações Filosóficas*.

<sup>103</sup> Tradução de João José de Almeida presente nas *Observações sobre “O ramo dourado” de Frazer*.

<sup>104</sup> Tradução alternativa feita por vários estudiosos em artigos publicados a despeito das traduções feitas a partir das fontes primárias de Wittgenstein. Aparentemente, em concordância com traduções análogas para o inglês.

<sup>105</sup> Tradução de Marcos Montagnoli presente nas *Investigações Filosóficas*.

<sup>106</sup> Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves presente nas *Observações Filosóficas*. Embora esta seja uma tradução indireta de uma tradução feita para o inglês por Raymond Hargreaves e Roger White do mesmo texto.

<sup>107</sup> Tradução de G. E. M. Anscombe presente em *Philosophical Investigations*.

<sup>108</sup> Tradução de P.M.S. Hacker e Joachim Schulte presente em *Philosophical Investigations*. Embora esta seja uma tradução revisada a partir daquela feita anteriormente por G. E. M. Anscombe.

<sup>109</sup> Tradução alternativa feita por vários estudiosos em artigos publicados a despeito das traduções feitas a partir das fontes primárias de Wittgenstein.

<sup>110</sup> Tradução de Raymond Hargreaves e Roger White presente em *Philosophical Remarks*.

apesar das variadas opções, percebe-se que a tradução para *übersichtliche* pode ser mais ou menos resumida ao sentido de “clara” e ao sentido de “geral”, duas qualidades que denotam características aparentemente contrárias, mas que devem convergir em *übersichtliche Darstellung*. Além dessas, há outras opções ainda mais problemáticas e confusas – tal como “surveyable” cuja tradução não facilita a escolha do tradutor nem quando feita indiretamente para o português –. Esses exemplos, portanto, já demonstram mais ou menos qual o grau de dificuldade – ou pelo menos o grau de confusão e dissenso – para traduzir ou interpretar as *RFGB*.

Além disso, a edição e tradução de J. J. de Almeida<sup>111</sup> se distingue das demais por ressaltar o fato de que a edição eletrônica do *Espólio* não apenas expandiu o acesso dos editores, tradutores e pesquisadores ao legado literário de Wittgenstein, como também aprimorou as formas pelas quais as edições, traduções e pesquisas poderiam ser feitas: há nela duas versões transcritas a partir dos originais ou *fac-símiles*<sup>112</sup>, a saber, a versão diplomática e a versão linear<sup>113</sup>. A versão diplomática é uma transcrição “suja”, isto é, uma transcrição que conserva as características do texto tal como podem ser encontradas nos originais ou *fac-símiles*. Logo, a transcrição diplomática pode conter: anotações laterais ao texto principal, embora nem sempre em complemento à ele; acréscimos e supressões de frases ou palavras feitas diretamente no texto; algumas pequenas correções que podem, inclusive, se sobrepor; muitas rasuras; o emprego de símbolos cujo significado ainda é motivo de debate; anotações feitas num “código secreto”<sup>114</sup> que Wittgenstein costumava empregar vez ou outra, seja em meio às demais, seja

<sup>111</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L. **Observações Sobre “O Ramo Dourado” de Frazer**, p. 16.

<sup>112</sup> Ou seja, as fotocópias digitalizadas do *Espólio*. Além das transcrições, as fotocópias também estão disponíveis para consulta na edição eletrônica do *Espólio* publicada pela Bergen University. As fotocópias digitalizadas substituíram progressivamente as fotocópias microfilmadas do *Espólio* que estavam disponíveis para consulta presencial, sobretudo, nas universidades de Cornell e Cambridge. As fotocópias microfilmadas de Cambridge são menos conhecidas pelos estudiosos de Wittgenstein do que as fotocópias de Cornell, mas, apesar disso, depois que a Bergen University adquiriu uma cópia em 1993, foram elas que abriram o caminho para a edição eletrônica do *Espólio*. Segundo Peter Cripps, a versão de Cambridge era melhor do que a de Cornell de duas formas: a primeira, porque era uma versão “suja”, isto é, correspondia ao que viria a ser a versão diplomática da edição eletrônica do *Espólio*; e a segunda, porque incluiu muitos itens que, por uma razão ou por outra, não estavam presentes na versão de Cornell. Contudo, Cripps também afirma que fora isso as duas são incomparáveis, uma vez que a versão de Cambridge só disponibilizava os textos e documentos do *Espólio* que de fato estavam em sua posse, enquanto que a versão de Cornell, apesar das omissões, disponibilizava os itens do *Espólio* a despeito de sua posse – o que no fim das contas garantia um acervo muito mais completo. (Cf. CRIPPS, P. *Catalogue of the Trinity College Library microfilm of Wittgenstein's Nachlass*. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 15. Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 1998, pp. 188-213.)

<sup>113</sup> Na edição eletrônica do *Espólio*, o termo “versão normatizada” foi substituído pelo termo “versão linear” em meados de 2018.

<sup>114</sup> Wittgenstein codificava algumas de suas anotações a partir de um código que aprendeu ainda quando criança. Segundo Monk, pela simplicidade do código e pela natureza variada de seu conteúdo – isto é, nem tudo era de caráter restrito e pessoal –, tudo indica que Wittgenstein desejava apenas evitar que alguém lesse os escritos sem seu consentimento, mas definitivamente não depois de sua morte – uma vez que deixou algumas instruções para publicação dos textos codificadas. As anotações de caráter menos pessoal dentre essas foram publicadas em CV,

isoladamente, às vezes em textos inteiros de seus diários. Nesse sentido, a versão diplomática demonstra desde os detalhes mais simples, tais como os erros gramaticais e de digitação cometidos por seu autor, até os detalhes mais complexos, tais como as hesitações nas escolhas das palavras mais adequadas para denotar essa ou aquela ideia de forma menos equívoca – que curiosamente acabaram registradas no processo de redação e cuja lista de possibilidades fornece um precioso recurso à exegese. A versão linear, ao contrário, é uma transcrição “limpa”, isto é, uma transcrição que modifica as características do texto tal como podem ser encontradas nos originais ou *fac-símiles*. Logo, a transcrição linear foi previamente editada, revisada e corrigida para compor uma versão única e mais bem-acabada de cada texto do *Espólio*, sobretudo, para fins de tradução e publicação. Por isso, a versão linear foi aquela que serviu de base para a maioria das traduções e publicações do *Espólio* feitas em diversos idiomas. E antes mesmo da edição eletrônica, a política editorial dos curadores originais já estabelecia a última edição de cada texto publicado a partir do *Espólio* como um modelo editorial a ser seguido pelos tradutores, assim como ocorreria com a versão linear. Não foi à toa que a diferença entre as duas versões trouxe à tona um debate sobre quais os limites entre as atividades que dizem respeito a um editor ou tradutor e aquelas que dizem respeito a um estudioso ou pesquisador. Afinal, não foram poucos os estudiosos de Wittgenstein que, em consequência da edição eletrônica, decidiram empreender uma nova tradução a partir do *Espólio* – às vezes como complemento às próprias pesquisas sobre a filosofia de Wittgenstein.<sup>115</sup>

Portanto, a versão diplomática interessa ao leitor e tradutor que investiga os caminhos e as escolhas que Wittgenstein registrou no texto, mas abandonou em favor de outras, a fim de que essas escolhas ajudem a melhor interpretar o sentido de algumas passagens mais obscuras de seu pensamento; e muito embora seja igualmente arriscado se perder nesses detalhes, pode consistir num auxílio relevante ao editor, tradutor ou pesquisador. A versão linear, evidentemente, interessa a quem deseja escapar aos detalhes aparentemente laterais de um texto já bastante complexo, sendo ideal para comparação crítica de edições e traduções diversas, uma vez que a maioria delas a tomam como base comum.

---

mas as demais foram suprimidas de qualquer edição e publicação pelos curadores, até mesmo na ocasião de criar o microfilme “limpo” de Cornell. Logo, os trechos codificados viriam parcialmente à tona apenas com o microfilme “sujo” de Cambridge; e viriam completamente à tona, já decodificadas, apenas com a edição eletrônica do *Espólio*. (Cf. MONK, R. **Wittgenstein: the duty of genius**, pp. 260-261; Cf. WITTGENSTEIN, L. **Culture and Value**. Tradução de Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 [1977])

<sup>115</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Convém notar que mesmo na edição eletrônica do *Espólio*, a despeito da diferença entre as versões diplomáticas e lineares, ainda é possível encontrar divergências relevantes entre os originais ou *fac-símiles* e o resultado da transcrição. Logo, a edição eletrônica do *Espólio* não oferece segurança completa para pesquisa como normalmente se repercute a esse respeito, embora seja infinitamente mais segura<sup>116</sup> do que as demais fontes disponíveis – incluindo as que já foram publicadas anteriormente pelos curadores originais do *Espólio*.

Embora essas considerações sobre as versões diplomáticas e lineares de qualquer texto editado a partir da edição eletrônica do *Espólio* pareçam bastante triviais, durante algum tempo, a impossibilidade de o próprio estudioso de Wittgenstein vir a editar, traduzir e publicar os textos do *Espólio* de modo alternativo às edições já feitas pelos curadores originais, foi motivo de conflito e o centro de importantes debates em algumas ocasiões. De modo geral, a política editorial dos curadores originais era conservadora e poderia ser resumida quanto a um cuidado acerca da qualidade suspeita das novas traduções e quanto ao desajuste delas para com princípios editoriais estabelecidos por eles próprios. Esses princípios editoriais podem ser descritos exatamente como a versão linear do *Espólio*, isto é, para os curadores, os textos devem sempre apresentar uma versão limpa e corrigida: sem comentários, notas e variações de qualquer ordem que resultassem numa proliferação desordenada de versões alternativas àquelas publicadas por eles mesmos, aparentemente, para assim conservar uma certa unidade entre todas as edições e traduções – uma medida que, à princípio, parece ser bastante justificável e não representar qualquer inconveniente ao estudioso de Wittgenstein.<sup>117</sup>

Mas, com o estabelecimento do *Espólio* como fonte imprescindível de pesquisa em Wittgenstein e assumindo o ponto de vista não apenas do estudioso interessado em publicar suas próprias edições alternativas, mas o de toda a comunidade wittgensteiniana interessada em conhecê-las e debatê-las, a consequência da política editorial dos curadores não acabou resultando exatamente numa unidade consensual entre todas as edições e traduções – uma que fosse conquistada mais democraticamente, quem sabe, num congresso dedicado à questão ou em consequência da sucessiva análise e crítica da comunidade por meio de periódicos –, mas numa unidade arbitrária, cuja artificialidade foi acobertada tão somente pelas contingências da

---

<sup>116</sup> O curador e a equipe responsável pela manutenção da edição eletrônica reconhecem a possibilidade de erros nas transcrições e adotaram uma medida preventiva: as transcrições passaram a ser revisadas periodicamente em comparação com os originais ou *fac-símiles*. Os manuscritos e datiloscritos cujas transcrições já passaram por essa revisão foram identificados com um “+” ao lado do nome. Contudo, aparentemente, essa revisão só diz respeito à versão linear das transcrições. (Cf. WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition**. Oxford: Oxford University Press, 2000)

<sup>117</sup> Von WRIGHT, G. H. **The Wittgenstein Papers**, p. 504.

própria tradução. Logo, as edições a partir do *Espólio* foram feitas por pelo menos um dos curadores; as traduções para o inglês, quando necessárias<sup>118</sup>, foram feitas por pelo menos um dos curadores ou por um ou mais estudiosos de Wittgenstein que colaboravam com eles; e as traduções para outros idiomas normalmente foram feitas pelos estudiosos de Wittgenstein que aceitavam submeter sua edição à política editorial dos curadores em troca do direito de publicá-la no idioma de sua escolha – o que diante das circunstâncias parecia melhor do que nada.

Dito de outro modo, os curadores não concediam os direitos à publicação à nenhum estudioso que não reproduzisse, da forma ao conteúdo, as edições e traduções anteriormente publicadas por eles mesmos, e, portanto, as edições e traduções publicadas por estudiosos durante a curadoria original não foram exatamente produzidas diretamente a partir do *Espólio*, mas reproduzidas indiretamente a partir de uma edição anteriormente publicada pelos próprios curadores. Portanto, as traduções diretas e as edições alternativas do *Espólio* feitas por estudiosos independentes só começariam a ocorrer sem maiores problemas alguns anos antes da virada do milênio, quando a primeira curadoria estava prestes a ser sucedida pela segunda; e a publicação da edição eletrônica do *Espólio* não era apenas mais um projeto que subsistiria apenas nos planos de seus idealizadores.

No caso das *RFGB*, por exemplo, a maioria das edições e traduções não inglesas foram feitas, num primeiro momento, a partir da primeira edição Rhees e, num segundo momento, a partir da edição de Klagge e Nordmann. Entretanto, houve um momento entre o primeiro e o segundo no qual a terceira edição de Rhees foi bastante empregada pela comunidade até que a recepção crítica finalmente estabeleceu o consenso segundo o qual as versões abreviadas deveriam ser rejeitadas em favor das versões completas<sup>119</sup>. O que é importante compreender nessa disputa editorial é que, em se tratando de um autor que possui a maior parte de sua obra em condição inacabada, abandonada e não publicada, não apenas as traduções foram e são objeto de conflito entre os estudiosos, mas as próprias edições enquanto tal.

Mas, diferenças à parte, tanto os curadores como os estudiosos compartilhavam a crença segundo a qual suas respectivas escolhas editoriais poderiam de fato pré-determinar as interpretações produzidas na literatura secundária e conduzir o debate sobre Wittgenstein num

---

<sup>118</sup> Nem todos os originais do *Espólio* estão em alemão, alguns estão em inglês, às vezes intercalados no mesmo manuscrito ou datiloscrito. Por isso mesmo que existem traduções de textos de Wittgenstein para o alemão – o que pode causar espanto a algum um estudioso de filosofia desavisado.

<sup>119</sup> O emprego de “versões completas” neste trecho se refere apenas às edições não abreviadas e não às fontes originais das *RFGB* presentes no *Espólio*, uma vez que em relação à estas, aquelas também podem ser consideradas incompletas.

sentido, por assim dizer, mais unívoco. Porém, talvez seja excessivamente pueril considerar que a natureza dessa disputa seja exclusivamente acadêmica e filosófica e ignorar que a questão provavelmente também diz respeito ao controle sobre o mercado editorial relacionado a Wittgenstein. A despeito disso, o que nos interessa neste assunto é tão somente como a comunidade estudiosa de Wittgenstein passou a se posicionar diante deste problema acerca da univocidade das interpretações, a saber, propunha democratizar o acesso ao *Espólio* e deixar que a recepção crítica da própria comunidade deliberasse espontaneamente sobre quais edições e traduções fazem justiça à filosofia de Wittgenstein.

Convém notar que, apesar de tudo, o simples fato de que os curadores cumpriram a promessa feita à Wittgenstein ao publicarem a partir do *Espólio*, já foi por muitos anos um evento muito celebrado entre a comunidade estudiosa de Wittgenstein. Nem todo autor teve a mesma sorte para o seu legado literário: muitos foram herdados por não estudiosos e, geralmente, por familiares pouco interessados em sua publicação seja por qual motivo for. Portanto, a política conservadora dos curadores só pôde virar objeto da crítica dos estudiosos porque, em todo caso, havia publicações disponíveis para tal. É claro que essa política chegaria a um ponto que precisaria ser revista, inclusive, para a conservação do conhecimento que foi produzido e que ainda seria produzido a partir delas. A bem da verdade, muito embora os curadores sejam considerados filósofos conservadores, talvez não seja justo rotular a sua política editorial da mesma maneira, afinal, quando a comunidade acadêmica passou a indicar a necessidade de mudança para uma política editorial mais progressista, eles não ofereceram resistência além do justificável, isto é, somente na medida necessária para assegurar que não estavam cometendo um erro. O fato é que eles foram conservadores enquanto isso representou algo positivo para o legado literário, mas quando puderam ver que havia deixado de ser assim, não hesitaram em mudar de atitude: prova disso foi a autorização para publicação de versões alternativas às versões dos curadores perto do fim da primeira curadoria; mas, sobretudo, o apoio concedido para a preparação de uma edição eletrônica do *Espólio*.

Um caso exemplar desse conflito entre estudiosos e curadores aconteceu justamente em torno das *RFGB*. Num artigo recente, intitulado *On the “Ketner and Eigsti Edition” of Wittgenstein’s “Remarks on Frazer’s The Golden Bough”*, Peter Westergaard descreve a tentativa frustrada de estudiosos de Wittgenstein, Kenneth Laine Ketner e James Leroy Eigsti, de conseguir a autorização dos curadores do *Espólio* para publicar sua própria edição e tradução das *RFGB*, intitulada *Ludwig Wittgenstein: Remarks on Frazer’s Anthropology*. Em geral, o artigo compara a edição de Rush Rhees com a edição não publicada de Ketner e Eigsti e mostra



as correspondências trocadas entre eles e os três curadores sobre o assunto o período entre 1972 e 1973.

Havia pelo menos três diferenças editoriais relevantes entre a edição de Ketner e Eigsti e as edições de Rhees. A primeira diferença editorial diz respeito à divisão das texto em quatro partes em vez de duas: a primeira parte é composta por trechos do MS 110 (pp. 297-299) que na edição de Rhees aparecem somente no fim da primeira parte, mas suprime tanto uma parte considerável deles (pp. 253-255) como todos os trechos que na edição de Rhees aparecem numa nota introdutória (pp. 117-178); a segunda parte é composta por aqueles trechos do TS 211 (pp. 313-322) que, quando isolados dos trechos do MS 110, correspondem à seleção original feita por Wittgenstein de suas anotações sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer; a terceira parte é composta por um pequeno trecho da seção §89<sup>120</sup> e por toda a seção §93<sup>121</sup> do capítulo intitulado “*Philosophy*”<sup>122</sup> do *BT* ou do TS 213 (pp. 433-435); e a quarta parte é composta pelo MS 143 (pp. 1-28) em sua totalidade, mas sem as notas com as passagens d’*O Ramo de Ouro* às quais Wittgenstein se refere neste manuscrito, tal como ocorre na edição de Rhees e nas posteriores. A segunda diferença diz respeito à identificação das anotações por meio de números – para um conjunto delas – e de letras – para cada uma delas em particular, algo que no caso desses trechos parecia mais dificultar do que ajudar na leitura. E, finalmente, a terceira diferença diz respeito à conservação do estado original do texto de uma forma muito parecida com o que viria a ser denominado como a versão diplomática<sup>123</sup> da edição eletrônica do *Espólio*, embora esta característica tenha se tornado incompatível com aquela identificação das anotações, uma vez que assim o texto se tornou mais poluído do que o tolerável para uma boa leitura.<sup>124</sup>

Contudo, de todas essas diferenças, a mais inesperada certamente foi a inclusão<sup>125</sup> de uma terceira parte com trechos do TS 213, sobretudo quando todas elas estão presentes no TS 211 e

<sup>120</sup> No *BT* a seção §89 foi intitulada de “The Method of Philosophy: The Perspicuous Representation of Grammatical // Linguistic // Facts. The Goal: The Transparency of Arguments. Justice.”.

<sup>121</sup> No *BT* a seção §93 foi intitulada de “The Mythology in the Forms of Language (Paul Ernst)”.

<sup>122</sup> Cf. *BT*, §§ 86-93, pp. 299-318; Cf. *TS 213*, §§ 86-93, pp. 405-435; Cf. WITTGENSTEIN, L. *Philosophy*. In: *PO*, pp. 158-199.

<sup>123</sup> Portanto, o ineditismo da edição e tradução das *RFGB* feita por J. J. de Almeida ao empregar nela a versão diplomática das fontes originais presentes na edição eletrônica do *Espólio*, teria sido precedida em muitos anos pela edição e tradução de Ketner e Eigsti, embora elas fossem muito diferentes em outros termos, além de que também acabou não sendo aprovada para a publicação pelos curadores originais de qualquer maneira.

<sup>124</sup> Cf. WESTERGAARD, P. K. On the “Ketner and Eigsti Edition” of Wittgenstein's “Remarks on Frazer's The Golden Bough”. In: *Nordic Wittgenstein Review*. V. 4. N. 2. 2015.

<sup>125</sup> Essa inclusão reforça a nossa suspeita de que Rhees teria editado as *RFGB* com esses mesmos trechos do TS 213 – com exceção dos três últimos parágrafos – a despeito de eles estarem presentes no TS 211 e no MS 110, e provavelmente indicou essa inclusão numa das notas introdutórias que escreveu às três primeiras edições das *RFGB*. A razão disso, entretanto, nos escapa. Se, por um lado, essas edições estão há muito tempo esgotadas para retirarmos essa dúvida, por outro lado, nenhum estudioso que incluiu o TS 213 como uma das fontes originais das *RFGB* indica a fonte exata dessa informação, que até mesmo a edição eletrônica do *Espólio* reproduz.

no MS 110, com exceção dos três últimos parágrafos – embora estes tampouco estejam presentes nas demais edições das *RFGB*. Curiosamente, o MS 110 e o TS 211 forneceram alguns dos trechos editados e publicados nas *RFGB* para compor uma parte da seção §89 do capítulo intitulado “*Philosophy*” do TS 213, ou seja, Ketner e Eigsti fizeram um movimento inverso ao de Wittgenstein ao incorporar outra parte da seção §89 e toda a seção §93 do TS 213 às *RFGB*.

Apesar da aparente confusão que fizeram Ketner e Eigsti, é possível notar um padrão interessante ao estudioso de Wittgenstein nessas escolhas: em primeiro lugar, eles procuraram ressaltar a dimensão filosófica da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer por meio da inclusão de trechos do TS 213 presentes num capítulo dedicado exclusivamente à natureza da filosofia; em segundo lugar, esses trechos complementaram aqueles já presentes no TS 211 e no MS 110 cujo objeto era o método filosófico, mas que pareciam de algum modo um tanto quanto isolados em meio às anotações sobre antropologia, sobretudo, para quem os examina a partir do contexto no qual foram inseridos posteriormente no *BT*.

Portanto, se por um lado é compreensível que do ponto de vista de Rhees essa proposta editorial não passava de puro caos; por outro lado, talvez Ketner e Eigsti, tenham sido os primeiros editores a “revelar”, por meio de uma leitura comparada com o *BT*, que além de uma dimensão filosófica<sup>126</sup> havia uma dimensão metafilosófica<sup>127</sup> presente na crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer – embora, claro, isso tenha ocorrido de forma acidental e eles pensaram ter feito apenas uma edição que ressaltasse a distinção segundo a qual as *RFGB* dizem respeito a um texto de filosofia da antropologia e não exatamente a um de antropologia. Além disso, é possível notar também que essa dimensão metafilosófica do texto, por um lado, excede a própria crítica – enquanto a dimensão filosófica se restringe a ela; e, por outro lado, apesar de estar menos evidente nas *RFGB*, estava à olhos vistos no *BT* – algo que a edição de Ketner e Eigsti tornaria mais aparente caso fosse publicada ainda nos anos 70. Considerando tudo isso, não se deve ignorar o fato de que anos mais tarde, em 1993, a edição das *RFGB* presente na antologia de Klagge e Nordmann apareceria seguida justamente do capítulo *Philosophy* do *BT*:

---

<sup>126</sup> A qual se trata, no fim das contas, de uma filosofia da antropologia cujos resultados contribuiriam mais com a filosofia e a metafilosofia de Wittgenstein do que com a antropologia propriamente dita.

<sup>127</sup> A qual se trata, no fim das contas, de uma metodologia filosófica distinta das empregadas anteriormente no *TLP*, embora ainda em sua fase mais inicial. O novo método filosófico em si – ou seja, como objeto de Wittgenstein – pode ser melhor conferido no *BT* (§§ 86-93) e nas *PI* (§§89-133), mas nas *RFGB* é possível apreender melhor – mesmo que parcialmente – o processo de formação do novo método enquanto Wittgenstein, por sua vez, não o encarava como seu objeto, mas o empregava enquanto investigava o método de Frazer. Existem outros autores cujos métodos Wittgenstein investigou com o propósito de aprimorar e exercitar o emprego de seu próprio método, mas sobre eles restaram apenas poucas e breves anotações – na maioria das vezes se tratando apenas de uma ou outra menção.

coincidência ou não, isso de alguma forma mostra que a relação entre os dois textos passou a ser melhor apreciada não apenas pela comunidade wittgensteiniana como também pelos curadores originais, uma vez que esta relação teria sido um dos motivos pelos quais a edição de Ketner e Eigsti foi recusada – ou seja, aparentemente, após duas décadas eles acabaram mudando de ideia a esse respeito.

A despeito disso, Ketner e Eigsti não notaram que parte destes mesmos trechos já haviam sido editados e publicados anos antes, a exemplo da famosa seção §122 das *PI*<sup>128</sup>: uma das que fazem parte do intervalo entre as seções §§89-133 e que parte da literatura secundária estabeleceu como um “capítulo”<sup>129</sup> especialmente dedicado à natureza da filosofia. Logo, as *RFGB* não dizem respeito a um texto avulso com reflexões filosóficas igualmente avulsas sobre antropologia, mas, ao contrário, fazem parte de um todo: isto é, de um conjunto de reflexões acerca do método filosófico e da natureza da filosofia concernentes a toda a filosofia tardia de Wittgenstein. Não nos parece obra de simples acaso o fato de que todas essas observações filosóficas sobre antropologia resultaram, em maior ou menor grau, justamente em algumas das observações metafilosóficas mais relevantes para o próprio Wittgenstein.

Quanto ao conteúdo editado e traduzido do texto, a partir das cartas e das notas introdutórias publicadas nas edições anteriores das *RFGB*, Westergaard infere que Rhees provavelmente considerou que a edição e a tradução feita por Ketner e Eigsti induz o leitor a uma interpretação das *RFGB* como um texto de filosofia da antropologia ou de filosofia da religião. Para Rhees, esse era um texto que sequer estabelecia como seu objeto a antropologia ou a religião, mas tão somente a linguagem – ou melhor, a possibilidade de fazer analogamente com a linguagem o que Frazer fez com a magia e a religião – e, portanto, só poderia se tratar de um texto de filosofia da linguagem. A edição de Ketner e Eigsti foi rejeitada pelos três curadores, no fim das contas, porque havia uma nova edição – pelo período, se trata da edição bilíngue publicada pela *Brynmill* em 1979 – sendo preparada pelo próprio Rhees e, obviamente, esta edição cumpria todos os requisitos estabelecidos pela política editorial dos curadores, assim como ressaltava a interpretação de Rhees sobre as *RFGB* – ao menos para ele mesmo, uma vez que a comunidade wittgensteiniana daquela época tendeu a interpretar as *RFGB* de outras

<sup>128</sup> Cf. *PI*, §122. Antes de figurar nas *PI*, a seção §122 teve um singelo precedente num trecho do MS 108 (p. 31), o mesmo cujo acréscimo a outros trechos do MS 110 (p. 257) e do TS 211 (p. 281-282) fariam parte do TS 213 (p. 417) ou da seção §89 do *BT*. Esta mesma parte viria a ser a seção §115 do MS 142 a qual ainda seria reproduzido na seção §100 do TS 220 e nas seções §§131-132 do TS 226 antes de finalmente ser selecionada, editada e publicada como a seção §122 das *PI*. (BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II**: Exegesis §§1-184, p. 198)

<sup>129</sup> Cf. BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II**: Exegesis §§1-184, vi, pp. 191-284; Cf. GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**, p. 286;

formas. Apenas isso já ilustra como a leitura de um dos curadores poderia estar em franca oposição não apenas à leitura das *RFGB* feita por Ketner e Eigsti, mas à leitura feita pela maioria absoluta dos estudiosos de Wittgenstein até aquela ocasião.

A despeito da interpretação e da edição de Rhees, de modo geral, a maioria da comunidade wittgensteiniana da época interpretou as *RFGB* como um texto de filosofia da antropologia e uma minoria como um texto de filosofia da religião. Em outras palavras, a disputa segundo a qual o texto das *RFGB* corresponde a um texto de filosofia da antropologia, de filosofia da religião ou de filosofia da linguagem, determinou de forma geral a exegese<sup>130</sup> do texto.

A leitura que interpreta as *RFGB* como um texto de filosofia da religião foi a primeira a ser abandonada: em pouco tempo, ela se mostrou incorreta por várias razões, sobretudo, por confundir o objeto de Frazer com o de Wittgenstein: algo que ocorre bastante quando se interpreta um texto cujo o assunto principal diz respeito à outro texto. Isso quer dizer também que Rhees foi parcialmente injusto com Ketner e Eigsti, na medida em que eles editaram o texto de modo a tornar evidente a distinção entre filosofia da antropologia e a antropologia propriamente dita, justamente com o objetivo de mostrar que não se pode confundir o objeto dos dois autores – embora nisso eles tenham cometido o erro de conferir à parte da comunidade wittgensteiniana uma leitura das *RFGB* como um texto de antropologia da religião e não exatamente como um texto de filosofia da religião, como seria o caso. Portanto, não há qualquer filosofia da religião nas *RFGB* porque a crítica à antropologia não foi dirigida ao seu conteúdo, mas à sua forma.

A leitura que interpreta as *RFGB* como um texto de filosofia da antropologia é a leitura mais popular e, ao contrário do que pensava Rhees, estava correta exatamente pelo mesmo motivo que a leitura da filosofia da religião estava errada, isto é, não conferia a Wittgenstein o mesmo objeto que Frazer, e, ao mesmo tempo, determinava corretamente qual era o objeto de Wittgenstein, a saber, o método científico empregado na antropologia de Frazer – algo que deveria ser óbvio, mas a crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer era frequentemente confundida com uma crítica às práticas mágicas e religiosas. Portanto, de fato há uma filosofia da antropologia nas *RFGB* simplesmente porque a crítica à antropologia foi dirigida à sua forma e não ao seu conteúdo.

---

<sup>130</sup> Haveria ainda duas outras formas de interpretar o texto, a saber, como uma mera revisão crítica d’*O Ramo de Ouro* de Frazer e como uma metodologia da antropologia. Ambas não sobreviveram às primeiras críticas e são mencionadas apenas de forma passageira por alguns estudiosos. Preferimos não deixar de mencioná-las apenas para fazer um registro de sua tímida ocorrência aqui e ali na literatura secundária a esse respeito.

A leitura que interpreta as *RFGB* como um texto de filosofia da linguagem – com a qual concorda Rhees –, não era muito popular durante a primeira curadoria, mas passou a ser durante a segunda. Essa leitura é muito curiosa porque ela está correta e errada ao mesmo tempo: segundo essa leitura, as críticas dirigidas à antropologia seriam, na verdade, críticas dirigidas à linguagem tal como ela foi empregada na antropologia de Frazer, tanto para descrever como para explicar o sentido das práticas mágicas e religiosas, ou seja, a linguagem seria o objeto das *RFGB* e não a antropologia; porém, há uma diferença central entre o objetivo que a crítica sobre a linguagem têm e o objetivo que a crítica sobre a antropologia têm: enquanto esta se dirige somente à forma de fazer antropologia de Frazer, aquela se dirige também à forma de fazer filosofia do próprio Wittgenstein, ou seja, no texto há tanto crítica como autocrítica, mas os estudiosos tendem a notar apenas uma delas, ou quando notam ambas as veem como contraditórias. Portanto, uma dúvida se estabelece sobre se há ou não uma filosofia da linguagem nas *RFGB*, sobretudo, porque a linguagem não aparece na crítica à antropologia exatamente como objeto – como interpreta Rhees –, mas aparece na estrutura interna à própria crítica, isto é, na forma de fazer filosofia de Wittgenstein, a despeito de o seu objeto se tratar de antropologia, religião ou qualquer outro tema que seja. Em outras palavras, Rhees está correto em ver um papel importante da linguagem a despeito do papel da antropologia no texto, mas está equivocado em julgar que esses papéis são contraditórios entre si, ainda mais quando o motivo disso é a interpretação segundo a qual a linguagem seria o objeto correto do texto.

Diante disso, talvez fizesse mais sentido defender que o texto tem observações concernentes tanto à uma filosofia da antropologia como à uma filosofia da linguagem, ou seja, o texto teria, enfim, dois objetos. Mas, se adotarmos uma leitura mais rigorosa não apenas sobre o objeto das *RFGB*, mas sobre o método filosófico de Wittgenstein, essa conciliação não pode se conservar totalmente: se, de modo geral, o objeto de Frazer diz respeito às práticas mágicas e religiosas, em primeiro lugar, o objeto de Wittgenstein é tão somente o método científico empregado por Frazer para produzir conhecimento antropológico – esta seria a dimensão filosófica e crítica do texto –; e, em segundo lugar, o novo método filosófico de Wittgenstein estaria se formando a partir de um emprego muito semelhante ao método de Frazer, mas cuja função não dizia respeito ao exame das práticas mágicas e religiosas, mas tão somente às práticas linguísticas concernentes às descrições e as explicações científicas feitas por Frazer sobre seu objeto, isto é, sobre essas práticas mágicas e religiosas – esta seria a dimensão metafilosófica e autocrítica do texto. A bem da verdade, da perspectiva do conjunto da obra de Wittgenstein, o primeiro objeto seria apenas transitório e o segundo de fato seria permanente,

uma vez que essa investigação em particular sobre o método científico e antropológico de Frazer tinha como objetivo contribuir com aquela investigação mais geral sobre o método filosófico do próprio Wittgenstein. Dito de outro modo, essa investigação tinha como objetivo se apropriar do método científico de Frazer para aprimorar o novo método filosófico de Wittgenstein ainda em sua fase inicial; muito embora esse aprimoramento, veremos, tenha muito mais a ver com uma abertura para uma pluralidade nas formas de uso do mesmo método, do que com uma mudança irreversível na natureza do método – por isso, Wittgenstein escreverá posteriormente que “não existe um método filosófico único [singular], embora existam de fato métodos, diferentes terapias, por assim dizer [...]”<sup>131</sup>.

Logo, em primeiro lugar, a interpretação segundo a qual as *RFGB* se tratam de um texto concernente à filosofia da antropologia sempre esteve correta por identificar como seu objeto aquilo que denominamos como a dimensão filosófica das *RFGB*, exceto por ignorar o fato de que o texto não se limitava, por exemplo, ao problema do dogmatismo e do cientificismo presente n’*O Ramo de Ouro* de Frazer, nem mesmo à uma crítica ao método científico empregado por Frazer, mas, sobretudo, foi produzido tendo como pano de fundo aquilo que denominamos como a dimensão metafilosófica das *RFGB* – essa omissão, tão comum na literatura secundária do período da primeira curadoria, foi um dos motivos pelos quais os estudiosos daquela época não puderam ver com clareza a dimensão metafilosófica do texto. A partir das novas leituras feitas durante a segunda curadoria e após a publicação da edição eletrônica do *Espólio*, a literatura secundária contemporânea parece ter estabelecido o consenso segundo o qual o objeto de Wittgenstein seria mesmo o método de Frazer e, portanto, também houve consenso a respeito das *RFGB* se tratar de um texto de filosofia da antropologia. Porém, as interpretações geralmente param neste ponto e não avançam em relação a formação do método filosófico de Wittgenstein no período intermediário, embora de fato ocorram algumas sugestões nesse sentido. Em outras, palavras, a comunidade wittgensteiniana está ciente da questão, mas ainda não produziu conhecimento a seu respeito. Ao que tudo indica, com o aumento das publicações sobre o período intermediário, é provável que as investigações a respeito dessa dimensão metafilosófica da *RFGB* comecem a aparecer nos próximos anos, uma vez que atualmente as investigações se limitam a tentar interpretar as *RFGB* como um complemento às *PI*, por exemplo: uma investigação sobre a relação da crítica à antropologia de Frazer com aquela “perspectiva antropológica” inspirada por Sraffa nas *PI*, sobretudo, a partir da noção de forma de vida – o que de modo geral corresponderia a uma boa investigação não

---

<sup>131</sup> *PI*, § 133, tradução nossa.

fosse pelo fato de que provavelmente seria produzida à revelia de todo o período intermediário, inclusive, a despeito da assiduidade das conversas de Wittgenstein com Sraffa neste período.

Em segundo lugar, a interpretação segundo a qual as *RFGB* se trata de um texto concernente à filosofia da linguagem estava equivocada porque o que foi interpretado dessa maneira, na verdade, diz respeito ao que denominamos como a dimensão metafilosófica das *RFGB*. Os estudiosos que, ao lado de Rhees, fizeram essa leitura, provavelmente confundiram forma e conteúdo no que concerne à linguagem em Wittgenstein: isto é, confundiram o emprego metodológico e o papel central que Wittgenstein confere à linguagem em sua atividade filosófica com a abordagem da linguagem enquanto objeto dessa mesma atividade filosófica. Embora esse engano até se justifique na medida que frequentemente as duas coisas costumam estar presentes numa mesma investigação de Wittgenstein e nem sempre seja fácil fazer essa distinção com clareza; além disso, o caso das *RFGB* dificulta ainda mais a distinção porque na maioria das vezes a crítica e a autocrítica se sobrepõe, ou seja, Wittgenstein critica a si mesmo enquanto critica a Frazer. Apesar disso, é possível fazer essa distinção com clareza: de modo geral, enquanto Frazer descreve e explica cientificamente o sentido das práticas mágicas e religiosas de outros povos, Wittgenstein descreve e critica filosoficamente as práticas científicas de Frazer, mas ele faz isso por meio da comparação linguística entre o que foi descrito e o que foi explicado de uma forma que fique evidente que a explicação sequer deveria ter sido feita; mas a descrição, sim. O ponto é que Wittgenstein não se ocupa da linguagem empregada pela antropologia de Frazer enquanto seu objeto, o que ele de fato faz é mostrar que o método científico de Frazer produz explicações e confere sentidos completamente equivocados às práticas mágicas e religiosas porque é dogmático, mas como Wittgenstein faz isso por meio da análise comparativa da linguagem<sup>132</sup> empregada no discurso científico de Frazer ao mesmo tempo em que reflete sobre como isso poderia ajudar a aprimorar o seu próprio método filosófico, tudo que deveria ser interpretado como a dimensão metafilosófica do texto acaba sendo confundido com uma reflexão sobre o emprego científico da linguagem e, conseqüentemente, não haveria espaço para qualquer filosofia da antropologia, tampouco para uma metafilosofia.

Por isso, nessa leitura, a antropologia de Frazer serviria apenas de exemplo para Wittgenstein tratar de filosofia da linguagem nas *RFGB*, tal como ocorre nas *PI* e o que de forma alguma estaria correto. Provavelmente, essa leitura resultou nisso porque foi feita a partir

---

<sup>132</sup> E não mais por meio da análise lógica da linguagem ou qualquer elemento semelhante a este que persistira no período intermediário.

da segunda filosofia de Wittgenstein e não a partir do período intermediário: logo, parece fazer todo sentido ler as *RFGB* como um complemento ao antidogmatismo e à filosofia da linguagem ordinária presente nas *PI*. Mas esse não era mesmo o caso: as observações sobre o emprego da linguagem e seu sentido tinham um propósito metodológico tanto como crítica à antropologia de Frazer como de autocrítica à filosofia de Wittgenstein. Nesse caso, uma leitura mais plausível a partir das *PI*, seria ver Frazer como um “espantalho” da mesma forma que Agostinho o foi: no fim das contas, tudo se tratava de uma autocrítica que deveria ser feita antes de seguir mais adiante, conquanto nas *RFGB* o que veio a seguir ou foi publicado noutra lugar ou permanece não publicado e espalhado pelo *Espólio* – por essa razão, parece mais produtivo antes investigar os textos concernentes ao período intermediário do que simplesmente ir direto às *PI*. Essa leitura é bastante curiosa porque, de uma forma muito distorcida, ela foi capaz de identificar a dimensão metafilosófica do texto, inclusive, a descreve bem ao notar que naquela época Wittgenstein queria fazer com as práticas linguísticas o mesmo que Frazer fez com as práticas mágicas e religiosas; mas inverte completamente o sentido da investigação e reduz o método ao objeto, além de desprezar o método científico de Frazer como o objeto verdadeiro do texto.

No fim das contas, essas duas leituras, a da filosofia da antropologia e a da filosofia da linguagem tinham algo em comum: ambas fazem parecer que Wittgenstein pretendia contribuir filosoficamente com a comunidade acadêmica, contudo, algo deu errado e ele abandonou a ideia; mas Wittgenstein na verdade não queria contribuir com nada, ele estava apenas formulando uma nova forma de fazer filosofia a partir da forma de produzir conhecimento empregada por alguns autores, entre eles, estava Frazer e sua forma de fazer antropologia, ou seja, a antropologia de Frazer é que estava contribuindo com a filosofia de Wittgenstein. Qualquer investigação sobre as *RFGB* é, antes de mais nada, uma investigação sobre a contribuição de Frazer à filosofia de Wittgenstein; e só depois disso alguma contribuição de Wittgenstein à antropologia de Frazer pode passar a ser lida corretamente. As duas contribuições são de ordem metodológica, mas a primeira contribuição diz respeito ao método filosófico de Wittgenstein e, por isso, resulta numa reflexão acerca do método filosófico e sobre a natureza da filosofia, isto é, resulta numa metafilosofia; e a segunda contribuição diz respeito ao método de Frazer, e, por isso, resulta numa crítica de ordem filosófica à antropologia de Frazer, isto é, resulta numa filosofia da antropologia.

Portanto, há tanto uma dimensão filosófica como uma dimensão metafilosófica presentes nas *RFGB*, mas como de fato estão sobrepostas e devido às razões que apresentamos acima, a literatura secundária geralmente interpreta a primeira como uma filosofia da antropologia e a



segunda como uma filosofia da linguagem, embora a primeira esteja numa camada mais superficial e a segunda numa camada mais profunda do texto. Se de um lado a literatura secundária tem problemas em reconhecer a metafilosofia presente no texto porque costuma ler a sua filosofia da antropologia a partir da segunda filosofia de Wittgenstein, uma forma de contornar o problema não é fazendo uma leitura isolada das *RFGB* – como poderia parecer a solução mais simples e correta –, mas trazer essa leitura comparativa para o contexto correto, isto é, ler as *RFGB* em comparação com os demais textos pertencentes ao período intermediário da filosofia de Wittgenstein, sobretudo, em *PH* – e somente depois disso empreender uma investigação comparativa das *RFGB* com as *PI* e, quem sabe, até o *TLP*.

É bem verdade que algum estudioso poderia contestar, nesta investigação, a necessidade que havia em fazer considerações sobre as *RFGB* enquanto fonte bibliográfica editada e publicada postumamente a partir do *Espólio* e a partir do período intermediário, declarando que publicações igualmente produzidas durante o período intermediário de Wittgenstein, como *PR*, *PG* e *BT*, são consideradas fontes imprescindíveis<sup>133</sup>, ainda que alguns estudiosos demonstrem aqui e ali desde erros menores de edição e tradução até erros maiores que os façam declarar suspeitos os critérios para inclusão ou exclusão de trechos ou mesmo a ordem dos trechos escolhida em textos editados e publicados postumamente. Também é verdade que atualmente a maioria desses problemas podem ser contornados e superados com o exame da edição eletrônica do *Espólio* de uma forma que o estudioso de Wittgenstein pode se dedicar às questões de ordem exegética sem se ocupar excessivamente de questões de ordem histórica ou editorial como estas. De modo geral, concordamos com essa perspectiva, porém, as *RFGB* definitivamente não se encaixam na mesma categoria que as publicações supracitadas porque aquelas correspondem a trechos do *Espólio* que foram editados sob um critério muito distinto destas: o critério pelo qual textos como *PR*, *PG* e *BT* foram editados tentou organizar os trechos segundo a forma de um livro de filosofia inacabado com diversas reflexões de seu autor, algumas das quais foram aproveitadas mais adiante enquanto outras foram rejeitadas, abandonadas ou talvez esquecidas; enquanto que o critério pelo qual as *RFGB* foram editadas tentou organizar os trechos como uma breve crítica à antropologia de Frazer isolada dos demais trechos e temas encontrados na mesma fonte, quando na verdade elas parecem figurar como um capítulo ou seção de um livro de filosofia que perdeu parte de seu sentido por jamais ter sido identificado plenamente diante

---

<sup>133</sup> Em contraste a isso, J. A. Giannotti escreve – sobre a escrita de Wittgenstein após o *TLP* – que “[...] essa escrita é, ademais, presa fácil da voracidade do mercado editorial de hoje, que tudo deglute de um autor que alcançou certo nível de celebridade, desde sua reflexão mais profunda até suas notas de lavanderia. Tudo o que faz é registrado e publicado, de sorte que desaparecem os limites entre a obra consentida e as pegadas que deixam pelo caminho. (GIANNOTTI, J. A. **Breves Considerações Sobre o Método de Wittgenstein**, p. 92)

da totalidade do conteúdo presente nas fontes originais as quais pertence. De fato, a nossa leitura das *RFGB* poderia prescindir de uma investigação sobre o estabelecimento do texto a partir do *Espólio* e do período intermediário, ainda mais quando ela pode trazer mais dúvidas do que certezas para a exegese do texto; mas, caso contrário, se ignorássemos os problemas concernentes ao estabelecimento do texto perante a comunidade wittgensteiniana, correríamos o risco de não conhecer essas dúvidas ou de ver certezas onde elas não existem.

Nesta primeira parte, portanto, apresentamos um estudo geral sobre as questões externas ao texto filosófico, que, segundo o nosso critério, precisavam ser melhor estabelecidas antes de passarmos às questões internas ao texto. Normalmente, essas questões caberiam bem numa introdução de uma investigação como esta, mas como notamos que as questões internas às *RFGB* passaram a ser revisadas e reinterpretadas após a publicação da edição eletrônica do *Espólio* e após a comunidade wittgensteiniana concordar cada vez mais com o estabelecimento do período intermediário da filosofia de Wittgenstein, nos pareceu que seria de alguma forma irresponsável simplesmente ignorar o fato de que a maioria das novas interpretações não foram feitas apenas considerando essas questões como um complemento ao texto, mas foram feitas a partir delas. No caso das *RFGB*, a natureza do texto é de tal sorte que as questões externas ao texto têm uma conexão tão profunda com as questões internas que podem, de fato, trazer consequências variadas para a sua exegese. Logo, essas consequências podem ser apreendidas de muitas formas, mas em nossa investigação preferimos duas abordagens em particular, uma vez que foram elas que acabaram sendo amplamente empregadas na literatura secundária mais recente sobre esse texto: a primeira, por meio de um estudo a respeito do processo de mudança que passava a atividade filosófica de Wittgenstein no período intermediário de sua filosofia; a segunda, por meio do estudo sobre o processo de edição e publicação das *RFGB* conforme o *Espólio* se estabelecia como fonte imprescindível para o estudo e pesquisa em Wittgenstein. A partir dessas duas abordagens, uma histórica e outra editorial, esperamos ter apresentado um estudo que, de uma forma ou de outra, representa todo um debate em torno das *RFGB* que recentemente parece ter se esgotado e chegado ao consenso segundo o qual uma nova edição do texto deveria ser preparada; e que as interpretações que foram feitas antes da possibilidade de uma leitura comparativa com os demais textos escritos no período intermediário provavelmente estão erradas. Nesse sentido, o debate acerca das questões externas ao texto se encerrou na literatura secundária na medida em que determinou as condições necessárias para o começo de um debate acerca das questões internas com as quais nossa investigação, portanto, passará a se ocupar.

**SEGUNDA PARTE: SOBRE AS QUESTÕES INTERNAS AO TEXTO**

### 3. A DIMENSÃO FILOSÓFICA DAS *OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER*: A ANTROPOLOGIA COMO UMA MITOLOGIA DAS PRÁTICAS

“Nada é tão difícil quanto fazer justiça aos fatos”<sup>134</sup>

O objetivo deste capítulo é investigar a natureza da crítica elaborada por Wittgenstein em *Observações sobre “O ramo de ouro” de Frazer* à antropologia e à visão científica de mundo defendidas por James George Frazer n’*O Ramo de Ouro*, mas, sobretudo, investigar a relevância dessa crítica para o esboço do novo método filosófico de Wittgenstein. Este capítulo foi organizado em duas seções: a primeira, intitulada “A crítica de Wittgenstein ao método científico de Frazer: dogmatismo e visão científica de mundo”; e, a segunda, intitulada “O Ramo de Ouro de Frazer e o método científico empregado por meio de uma hipótese evolutiva: uma antropologia das práticas mágicas e religiosas”. A primeira seção diz respeito àquele que deve ser o elemento mais discutido em toda a literatura secundária sobre Wittgenstein quando se trata das *RFGB*, a saber, o problema do dogmatismo e as suas consequências para a ciência e para o método científico, a exemplo do cientificismo da obra-prima de Frazer. A segunda seção diz respeito ao esclarecimento de Wittgenstein sobre o porquê do método científico de Frazer falhar em representar corretamente os fatos, a saber, porque a forma de representação deste método ocorreria por meio de uma hipótese evolutiva, cujo simples emprego seria o suficiente para fazer com que as suas explicações não passem de ficções bem elaboradas, e, conseqüentemente, que sua antropologia não passe de uma mitologia das práticas. Durante todo o capítulo, entretanto, faremos as considerações necessárias sobre a antropologia de Frazer tal como ela aparece n’*O Ramo de Ouro*, assim como sobre as diferentes leituras acerca da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer, isto é, o que denominamos como a dimensão filosófica das *RFGB*.

#### 3.1. A crítica de Wittgenstein ao método científico de Frazer: dogmatismo e visão científica de mundo

Em 1929, enquanto ainda não havia empreendido uma investigação propriamente dita sobre o novo método filosófico, nem adotado a nova perspectiva “antropológica” inspirada por seus debates com Ramsay e Sraffa – aquela que, mais tarde, culminaria no método filosófico

---

<sup>134</sup> *RFGB*, p. 129; *MS 110*, p. 184; *TS 211*, p. 319, tradução nossa. No original: “Nichts ist so schwierig, wie Gerechtigkeit gegen die Tatsachen”.

empregado nas *PI* –, Wittgenstein conheceu Maurice Drury<sup>135</sup>, seu primeiro discípulo e provavelmente um dos primeiros entre os seus estudantes que, de fato, viria a ser reconhecido como um wittgensteiniano de que se tem notícia. Apesar disso, não foi por falta de talento que Drury decidiria seguir os conselhos de Wittgenstein e abandonaria a filosofia acadêmica e profissional para se dedicar integralmente à medicina, especializando-se posteriormente em psiquiatria – segundo consta, outro conselho de seu professor, evidentemente por seu interesse na psicanálise<sup>136</sup> de Freud. Aparentemente, para Wittgenstein, o talento filosófico de Drury seria melhor aproveitado fora do meio acadêmico, mesmo que noutra profissão e não necessariamente a despeito dela: quem sabe, numa investigação filosófica sobre objetos comuns à psiquiatria e à filosofia por meio da análise da linguagem, como Drury acabaria por realizar de alguma forma. Talvez por isso, Drury tenha publicado<sup>137</sup> seus escritos sobre filosofia apenas muito tardiamente – somente três anos antes de seu falecimento –; além de algumas notas<sup>138</sup> sobre suas conversas com Wittgenstein com o objetivo de fazer justiça à memória de seu mestre. Para Drury, Wittgenstein continuava a ser mal interpretado pelos estudiosos cuja atividade e método estavam sempre de acordo com aqueles estabelecidos pela filosofia acadêmica e profissional e aos quais seu professor tanto criticara: afinal, não foi por acaso que Wittgenstein acabou sendo associado às ideias e aos filósofos com os quais ele mais se opunha até mesmo pelos curadores de seu *Espólio*. Foi somente após seu retorno à Cambridge, já nesse contexto de constante crítica às formas tradicionais de se trabalhar com a filosofia na academia e de insatisfação com a sua própria forma de filosofar, que Wittgenstein decidiu empreender uma investigação sobre outras formas de produção de conhecimento, a antropologia entre elas. Assim, em 1931, enquanto ainda estudava sob a orientação de Wittgenstein, Drury tomou emprestado de uma biblioteca em Cambridge um exemplar d’*O Ramo de Ouro* de Frazer a pedido do filósofo. Depois disso, durante algumas semanas, Drury lia o texto em voz alta enquanto Wittgenstein o criticava e fazia as anotações concernentes à sua investigação sobre um novo método filosófico, que mais tarde seriam publicadas como as *RFGB*.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Maurice O'Connor Drury (1907-1976) foi um médico psiquiatra e um dos estudantes de Wittgenstein na juventude.

<sup>136</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, p. 256.

<sup>137</sup> Cf. DRURY, M. The Danger of Words. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 255-329.

<sup>138</sup> Cf. DRURY, M. Conversations with Ludwig Wittgenstein. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 93-148; Cf. DRURY, M. Some Notes on Conversations with Ludwig Wittgenstein. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 149-164.

<sup>139</sup> MONK, R. **Wittgenstein: The Duty of Genius**, p. 264-265; 310.

O estudo antropológico sobre magia e religião de James George Frazer, *O Ramo de Ouro*, foi publicado em três edições diferentes ao longo de 25 anos: a primeira, em 1890; a segunda, em 1900; e a terceira, entre 1906 e 1915. Enquanto a primeira e a segunda edição contavam com dois e três volumes, respectivamente, a terceira edição seria composta por nada menos do que 12 volumes – embora o último dos quais contenha somente as referências bibliográficas e o índice geral para os demais volumes. Portanto, o primeiro volume foi publicado ainda em 1890 enquanto o último apareceria somente em 1915. Frazer preparou, a pedido de seus editores – e estes, por sua vez, em atenção ao interesse geral do público –, uma edição abreviada<sup>140</sup> e de volume único d’*O Ramo de Ouro*, publicada pela primeira vez em 1922. Mais tarde, um décimo terceiro volume, intitulado *Aftermath: A Supplement to The Golden Bough*, foi publicado em 1936<sup>141</sup> como suplemento geral à toda obra. Mas, apesar da extensa obra de Frazer, a primeira parte das *RFGB* de Wittgenstein diz respeito tão somente ao primeiro volume da terceira edição, enquanto a segunda parte compreenderia apenas a versão abreviada e de volume único d’*O Ramo de Ouro*.<sup>142</sup>

Segundo Sabine MacCormack<sup>143</sup>, foi a edição abreviada d’*O Ramo de Ouro* que, por um lado, consagrou e popularizou a obra de Frazer no mundo e na literatura anglófona, e, por outro lado, aquela que lhe trouxera as mais severas críticas, uma vez que a supressão do texto prejudicou a descrição do método empregado na coleta e análise dos dados – isto é, o seu teor científico – e favoreceu o que cientificamente deveria ter sido lido apenas como uma simples descrição e análise dos dados coletados, mas, em consequência do estilo literário de Frazer, passou a ser lida como algo muito próximo à condição de obra de arte – e, por isso, este seria o

---

<sup>140</sup> Além dessa edição abreviada e de volume único de 1922, que foi preparada pelo próprio Frazer, ainda foram publicadas outras edições abreviadas nos anos seguintes: a primeira, intitulada *The New Golden Bough: A New Abridgment of the Classic Work*, foi editada por Theodor H. Gaster e publicada em 1959; a segunda, intitulada *The Illustrated Golden Bough*, foi editada por Mary Douglas e Sabine MacCormack e publicada em 1978; e a terceira, intitulada *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion: A New Abridgment from the Second and Third Editions*, foi editada por Robert Fraser e publicada em 1994.

<sup>141</sup> Em algumas fontes secundárias, constam que o suplemento foi publicado pela primeira vez em 1937, mas na fonte primária consta que na verdade ele foi publicado em 1936. Não pudemos rastrear a origem do erro.

<sup>142</sup> MACCORMACK, S. Notas editoriais. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**, pp. 251-252; Cf. **RFGB**, p. 115.

<sup>143</sup> Sabine MacCormack (1941-2012) foi uma historiadora alemã cuja pesquisa diz respeito, principalmente, à Antiguidade e à América Latina no período colonial. Foi responsável pelo resumo e seleção de ilustrações para uma nova edição abreviada e ilustrada d’*O Ramo de Ouro* publicada pela primeira vez em 1978. Além da seleção de diversas ilustrações que acompanham o texto, a principal diferença desse novo resumo em comparação àquele de 1922 seria porque nesse buscou-se o equilíbrio e a unidade entre a descrição metodológica e a descrição de exemplos e casos, ou seja, uma tentativa de resgatar o teor científico do texto sem perder a elegância artística que recebera de Frazer, porém, nesse caso, por mérito das ilustrações escolhidas tanto quanto pelo consagrado estilo literário. Essa edição também foi aquela que serviu de base para a primeira tradução d’*O Ramo de Ouro* para língua portuguesa do Brasil, feita por Waltensir Dutra e publicada em 1982.

seu teor artístico. Da perspectiva científica – e às vezes, científicista<sup>144</sup> – contemporânea à Frazer, *O Ramo de Ouro* estava repleto de exemplos intermináveis e repetitivos de práticas mágicas e religiosas seguidas de teorias sobre seu sentido, as quais nada acrescentariam ao conhecimento humano, ainda mais em se tratando de uma ciência como a antropologia – cujo método empregado não poderia reproduzir o método das ciências naturais – e de um autor como Frazer – que para muitos escrevia mais como um artista do que como um cientista. A preferência de Frazer pelo elevado número de exemplos e casos descritos em detrimento da unidade metodológica seria a razão pela qual a edição abreviada viria a ser acusada de compor tão somente um “mero catálogo de práticas supersticiosas” – crítica, aliás, que o próprio Frazer fazia a si mesmo em raríssimos momentos de hesitação confessa acerca do grau de científicidade de seu trabalho, embora normalmente sua convicção parecesse inabalável enquanto ampliava, durante anos a fio, o caráter enciclopédico e inesperadamente artístico d’*O Ramo de Ouro* a cada volume até a publicação do seu derradeiro *Aftermath*.<sup>145</sup>

Para Darcy Ribeiro<sup>146</sup>, no entanto, seria justamente esse “casamento incestuoso da ciência e da arte”<sup>147</sup> que explicaria a capacidade de sobrevivência da obra de Frazer, afinal, se por um lado a história da literatura científica muito naturalmente costuma recompensar com maior estima o êxito contemporâneo de uma teoria, por outro lado, a história da literatura artística – e convém dizer, assim como a filosófica – acolhe com muito mais entusiasmo a capacidade de uma obra em resistir ao tempo na medida em que se populariza e se converte em referência para própria cultura, sobretudo, se essa sua qualidade for suficientemente elevada para a colocar no rol das obras atemporais, isto é, das obras clássicas – a única característica que faria uma obra científica declarada morta pelo progresso da própria ciência possuir permanente valor bibliográfico a despeito de seu lugar na história.

---

<sup>144</sup> O científicismo é uma visão científica de mundo tão comum quanto distorcida. O científicismo nada mais seria do que uma interpretação da realidade entre tantas outras, mas que dissimula sua natureza por meio da redução e do abuso das possibilidades do discurso científico: em primeiro lugar, apresenta sua interpretação particular como sendo não uma interpretação, mas a descrição universal e minuciosa da natureza tal como ela realmente é; em segundo lugar, se apresenta como senso crítico em oposição ao senso comum das práticas consideradas concorrentes, como a magia e a religião no caso exemplar de Frazer, mas que na verdade não passaria, ela própria, de mero senso comum à respeito das próprias práticas científicas. Curiosamente, essa visão científica de mundo teria um caráter de dogma religioso, isto é, o científicismo pode ser compreendido, ironicamente, como uma forma de encarar a ciência “religiosamente”. Para Wittgenstein, a filosofia enquanto atividade pode ter um papel claro aqui: o de dissipar as confusões dogmáticas produzidas por essa forma de ver o mundo e corrigir a prática científica que dela seria consequência.

<sup>145</sup> MACCORMACK, S. Notas editoriais. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**, pp. 251-252.

<sup>146</sup> Darcy Ribeiro (1922-1997), que normalmente dispensaria apresentações, foi um célebre antropólogo, educador e político brasileiro. Darcy Ribeiro prefaciou a primeira tradução d’*O Ramo de Ouro* para língua portuguesa, publicada em 1982.

<sup>147</sup> RIBEIRO, D. Prefácio. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**, p. 6.

Apesar disso, embora o próprio Frazer e leitores como Darcy Ribeiro considerem seu valor artístico como o maior responsável por seu sucesso entre o público leigo – e, conseqüentemente, por sua sobrevivência ao tempo –, sem sombra de dúvidas, *O Ramo de Ouro* não deixou de possuir inestimável valor científico para o público acadêmico, para o qual ainda figura como um clássico da antropologia e da religião comparada. A popularidade de *O Ramo de Ouro*, conquistada tanto entre o público acadêmico quanto entre o público leigo é por si só um fenômeno raro de convergência dadas as características abstrusas da literatura científica e da produção de conhecimento em geral, sobretudo, naquela época. Se para o olhar acadêmico dos antropólogos, a disputa acirrada pela produção de conhecimento sobre os costumes de povos considerados primitivos pelos europeus lhes parecia uma boa forma de conhecer os costumes antigos e o passado perdido da própria civilização, para o público em geral, os relatos dos exploradores, comerciantes e missionários lhes “[...] parecia tão excitante quanto qualquer coisa que os físicos possam dizer a um público moderno sobre a vida em outros planetas”, e assim, aquele que fosse capaz de lhes mostrar o retrato mais fantástico desses outros mundos e ao mesmo tempo decifrar os costumes que lhes pareciam sem sentido seria o maior de todos os antropólogos.<sup>148</sup>

Ao fim dessa disputa pela aprovação do público, Frazer emergiu vencedor por razões óbvias: pela dimensão, pela beleza e por um discurso que além de inteligível, era mesmo capaz de transportar o público para esses outros mundos como numa fantasia bem elaborada, mas com a distinção de que tudo aquilo compreendia a maior e mais fiel representação da realidade cultural não europeia jamais feita – ao menos para o público daquela época e lugar. Não foi à toa, portanto, que entre outros prêmios e honrarias, “Frazer foi feito lorde<sup>149</sup> em 1914” e “uma cátedra universitária de antropologia social foi criada para ele em 1927 – pela primeira vez no mundo”. *O Ramo de Ouro* foi, por assim dizer, uma espécie de tesouro para a vaidade e para o imaginário popular: afinal, para o povo britânico, ver os costumes de outras culturas através do olhar de Frazer não apenas traçava novos limites para suas concepções de mundo, mas, sobretudo, os fazia ver a si mesmos como o apogeu de toda civilização da história mundial – e, por isso mesmo, criticar o estudo sobre magia e religião de Frazer naquele contexto parecia uma tarefa demasiadamente ingrata, e por mais válidos que fossem os argumentos de seus críticos – na maioria das vezes, quanto à cientificidade da obra –, não havia como não

---

<sup>148</sup> DOUGLAS, M. Introdução. In: FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*, p. 9.

<sup>149</sup> Na condição de lorde britânico e no contexto do Reino Unido, o célebre antropólogo escocês costuma ser mencionado respeitosamente como “Sir James George Frazer”, seja conforme a edição em seus próprios livros, seja por outros estudiosos. O emprego do título honorífico “Sir”, no entanto, não nos parece fazer qualquer sentido para nosso contexto sul-americano e brasileiro, tampouco para fins de estudo e pesquisa.



vislumbrar nesse ato um provável e quase certo suicídio profissional diante do público em geral.<sup>150</sup>

E mesmo que a conquista do título de obra clássica para *O Ramo de Ouro* de Frazer se justifique ou não pelo seu teor artístico e pela popularidade que alcançou rapidamente fora dos círculos acadêmicos, foi tão somente pelo teor científico que Wittgenstein o leu e o criticou, ainda que suas conclusões, suspeitamos, sejam muito semelhantes às de Darcy Ribeiro: se para o antropólogo brasileiro cuja polidez não pôde impedi-lo de afirmar reiteradas vezes que *O Ramo de Ouro* como ciência não passava de boa ficção, para o filósofo austríaco, a antropologia tal como foi apresentada por Frazer n’*O Ramo de Ouro* nada mais seria do que uma mitologia das práticas. Essa postura de Wittgenstein, no entanto, tem mais a ver com um significado alternativo que ele anteriormente havia conferido à palavra “mitologia” do que exatamente com a antropologia de Frazer em particular: “Na filosofia somos constantemente tentados a inventar uma mitologia do simbolismo ou da psicologia em vez de simplesmente dizer o que sabemos”<sup>151</sup>. Por isso, as semelhanças entre a ironia das declarações de Wittgenstein e as de Darcy Ribeiro acabam por aí: conforme progredem as anotações, o tom debochado empregado para denunciar a falta de sustentação científica da antropologia de Frazer segundo seus próprios critérios, dá lugar à reflexão e à seriedade na medida em que Wittgenstein nota que essa mesma noção de mitologia traz à tona como é complexo o papel da linguagem na representação dos fatos descritos por Frazer<sup>152</sup>. Essa ideia é amadurecida gradualmente no texto quando Wittgenstein declara que “[...] a magia sempre repousa sobre a ideia do simbolismo e da linguagem”; que “Nada é tão difícil como justiça diante dos fatos”; que “Nós temos que arar toda a extensão da linguagem”; ou, finalmente, que “Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia”. A noção de mitologia nos é cara justamente por reunir em si mesma um duplo aspecto: de um lado, ela é uma ironia que manifesta a incompatibilidade da teoria com a prática – portanto, do método com o objeto – na antropologia de Frazer; e, de outro lado, ela sugere que essa incompatibilidade começa e termina na linguagem.<sup>153</sup>

Segundo Mary Douglas<sup>154</sup>, Frazer permanece lembrado enquanto seus críticos contemporâneos, em sua maioria, foram esquecidos<sup>155</sup>. Curiosamente, parece que esse não foi

<sup>150</sup> DOUGLAS, M. Introdução. In: FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*, p. 9.

<sup>151</sup> **PG**, §18, tradução nossa.

<sup>152</sup> **RFGB**, p. 125, 129, 131, 133, tradução de J. J. de Almeida.

<sup>153</sup> RIBEIRO, D. Prefácio. In: FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*, p. 7.

<sup>154</sup> Mary Douglas (1921-2007) foi uma antropóloga inglesa cuja pesquisa diz respeito, assim como Frazer, à antropologia social e à religião comparada. Foi responsável pela edição geral e pela introdução de uma nova edição abreviada e ilustrada d’*O Ramo de Ouro* publicada pela primeira vez em 1978.

<sup>155</sup> DOUGLAS, M. Introdução. In: FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*, p. 9.

o caso de Wittgenstein, uma vez que ao mesmo tempo em que considera o insucesso da crítica à Frazer responsável pelo esquecimento de seus críticos, Mary Douglas<sup>156</sup> não hesita em mencionar, mais de uma vez, as *RFGB* como exemplo relevante de crítica – embora as *RFGB* tenham vindo à público, como se sabe, apenas muito tardiamente<sup>157</sup>. Mas por que a crítica de um filósofo mereceria, nesse caso, mais atenção dos leitores d’*O Ramo de Ouro* do que a crítica dos antropólogos?

A predileção e a ênfase dada à crítica de um filósofo em detrimento das críticas dos antropólogos em geral surpreende apenas na medida em que ignoramos as diferenças entre ambas: se para os antropólogos o problema d’*O Ramo de Ouro* estava na carência de cientificidade – ao menos segundo o critério de uma certa visão científica de mundo cujo dogma estabelecia, entre outras coisas, que uma ciência humana como a antropologia deveria produzir conhecimento de um modo muito semelhante ao das ciências naturais –, para Wittgenstein, o problema d’*O Ramo de Ouro* estava justamente em tentar corresponder à esse dogma e à essa visão científica de mundo sem ao menos duvidar que não há validade, ou mesmo sentido, em julgar uma cultura por meio de critérios estabelecidos por outra – sobretudo no caso de Frazer, cuja teoria afirma que a magia e a religião são apenas versões rudimentares da ciência, ou seja, a investigação de Frazer se ocupava de representar o modo pelo qual outras culturas produziam conhecimento a partir dos critérios pelos quais a cultura do próprio Frazer o produzia.

Em outras palavras, para Frazer, a magia e a religião têm – cada qual à sua maneira – a mesma função que a ciência, isto é, explicar o mundo. Mas nada garante que para cada cultura descrita e explicada por Frazer n’*O Ramo de Ouro*, a magia e religião tenham mesmo uma função semelhante à da ciência; e, sobretudo, nada garante que para cada cultura essas práticas poderiam mesmo ser categorizadas enquanto magia ou religião no mesmo sentido que Frazer estabeleceu. Apesar disso, para Frazer, foram as explicações sobre o sentido das práticas que sustentaram o teor científico de seu trabalho; para Wittgenstein, no entanto, tudo o que Frazer poderia e deveria ter feito – para fazer justiça aos fatos – seria simplesmente descrever tais práticas mágicas e religiosas o melhor que pudesse, sem jamais tentar explicar o seu sentido, uma vez que, ou não havia qualquer sentido para ser apreendido além do cumprimento da

---

<sup>156</sup> DOUGLAS, M. Introdução. In: FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*, p. 11-12.

<sup>157</sup> Enquanto *O Ramo de Ouro* estava completo em 1915 – à exceção do suplemento, *Aftermath*, publicado em 1936 –, os primeiros trechos das *RFGB* foram escritos em 1931 e a primeira publicação ocorreu somente em 1967.

prática, ou quando havia um sentido ele não poderia ser apreendido corretamente por alguém que não compreendesse, não essa ou aquela prática, mas toda uma cultura.<sup>158</sup>

Mais tarde, como se sabe, os antropólogos em geral deixaram de apoiar aquela visão científica de mundo que criticara a Frazer, mas não para apoiá-lo: ironicamente, visões semelhantes àsquelas de Wittgenstein viriam à tona e ganhariam mais força na própria antropologia. É exatamente por essa distinção – aquela entre a crítica feita por antropólogos em geral e a crítica de Wittgenstein à Frazer – que o texto casual de um filósofo sobre um texto clássico de um antropólogo pode dizer algo mais relevante do que se espera: talvez porque a casualidade em alguns textos de Wittgenstein corresponda apenas à uma questão de estilo – ou simplesmente de circunstância –, mas não de profundidade. Afinal, quem esperaria que mais de cinco mil páginas de um clássico da antropologia pudessem mesmo ser colocadas em xeque por menos de duas dezenas de folhas com algumas anotações filosóficas feitas à mão? O mais surpreendente, no entanto, é que tudo o que Wittgenstein fez foi apenas o suficiente para nos mostrar outra perspectiva sobre a antropologia de Frazer e fazer ver, num golpe de vista só, o seu ponto fraco: o de produzir teorias e explicações sobre objetos que poderiam e deveriam apenas ser descritos e nada mais.

Mas, afinal, o que exatamente foi escrito nas anotações de Wittgenstein sobre o método científico de Frazer a ponto de abalar os fundamentos científicos de sua antropologia apenas com uma mudança de perspectiva sobre ela própria? Como se sabe, o que hoje corresponde às anotações iniciais das *RFGB* foram escritas com o propósito de figurar como o começo do segundo livro de filosofia de Wittgenstein. Assim, de uma maneira muito semelhante a como faria com Agostinho nas *PI*, Wittgenstein iniciou seu livro apresentando algumas ideias fundamentais de Frazer para somente em seguida criticá-las. Logo, existem dois conjuntos de anotações que demarcam o início das *RFGB* e que correspondem a duas tentativas diferentes – embora semelhantes – de começar o texto.

O primeiro conjunto seria este:

Creio agora que seria correto iniciar um meu livro com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia.

---

<sup>158</sup> A preferência de Wittgenstein pela descrição dos fatos em detrimento de uma explicação aparece logo nas primeiras anotações do texto quando ele declara que “Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se sabe, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação”; que “Aqui [se referindo a uma explicação de Frazer] só se pode descrever e dizer: assim é a vida humana”; e que “A explicação é, [sic] comparada com a impressão que a descrição nos causa, demasiado insegura”; ou que “Poder-se-ia [apenas] dizer: este e este acontecimento se realizaram; ri, se podes”. Cf. *RFGB*, p. 121-123, tradução de J. J. de Almeida.

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

A profundidade da magia teria que ser mantida. –

Sim, pois a eliminação da magia teria aqui o caráter da própria magia.

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?<sup>159</sup>

E o segundo conjunto seria este:

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

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.

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

Eu tenho que mergulhar repetidamente na água da dúvida<sup>160</sup>.<sup>161</sup>

Esses dois conjuntos revelam – talvez precocemente – o espírito com o qual as demais anotações foram escritas. Os conjuntos podem ser lidos de forma independente, mas complementar: o primeiro, diz respeito à ironia segundo a qual haveria uma inesperada semelhança metafísica entre a magia e a ciência; e, o segundo, diz respeito à ironia segundo a qual a visão científica de mundo subjacente ao emprego do método de Frazer, que serviu para representar a magia e a religião – enquanto produtoras de um conhecimento falso – em contraposição à ciência – enquanto produtora de um conhecimento verdadeiro –, também serviria para invalidar a sua própria antropologia. Dito de outro modo, as duas ironias de Wittgenstein têm, no fundo, o mesmo significado: o de mostrar que o critério estabelecido pela visão científica de mundo por meio da qual Frazer pensou invalidar o conhecimento produzido

<sup>159</sup> **RFGB**, p. 116-117, grifo do autor, tradução de J. J. de Almeida; **MS 110**, p. 177-178. No original: “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 der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst. / Denn wenn ich damit anfang von der „Welt“ zu reden (und nicht von diesem Baum oder Tisch) was wollte ich anderes als etwas Höheres in meine Worte bannen”.

<sup>160</sup> Este último trecho não faz parte deste conjunto de anotações no MS 110, mas por algum motivo foi inserido ali por Wittgenstein no TS 211. Essas observações sobre erro, dúvida e verdade guardam enorme semelhança com algumas ideias de Descartes, sobretudo, aquelas concernentes ao seu método – embora o propósito de Descartes com a dúvida metódica seria justamente o de encontrar respostas assumidamente dogmáticas para os problemas filosóficos e científicos de sua época e lugar. Cf. DESCARTES, R. **Regras para a Orientação do Espírito**, pp. 5-6.

<sup>161</sup> **RFGB**, p. 119, grifo do autor, tradução de J. J. de Almeida; **MS 110**, p. 58, 63; **TS 211**, p. 313. No original: 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.

a partir da magia e da religião também servem para invalidar o conhecimento produzido por sua própria antropologia enquanto ciência.

O conjunto de anotações que corresponde à primeira tentativa está presente somente num dos manuscritos do *Espólio* e foram suprimidos por Wittgenstein de suas versões datiloscritas posteriores por motivos que ainda permanecem em caráter especulativo<sup>162</sup>. O abandono desses trechos para publicação não parece ter algo a ver com a sua qualidade ou tampouco alguma incoerência com os comentários posteriores de Wittgenstein. Aparentemente, a razão mais plausível para isso seria apenas porque a metáfora estaria incompleta e a ironia não estaria tão evidente assim para o leitor; e, portanto, em vez de completar o seu sentido, Wittgenstein teria preferido começar de outra maneira.

É verdade que a ironia presente neste trecho pode facilmente passar despercebida até que o leitor de fato leia todo o texto, apreenda o seu teor geral e retorne para reler os primeiros trechos – assim como ocorre com outros diversos exemplos nas *RFGB*. Entretanto, cabe notar que uma perspectiva externa ao texto nos permite ver que os trechos parecem incompletos apenas quando sua leitura é feita sem considerar como eles foram escritos na fonte original: isto é, como anotações que foram feitas apenas para o próprio autor e não como algo a ser dito para um eventual leitor. Afinal, esses não são trechos que foram selecionados para serem editados e publicados posteriormente por Wittgenstein: eles jamais seriam reescritos de uma forma mais clara para o leitor como ele pretendia fazer com os demais. Mas, a despeito disso, acabaram sendo publicados por Rush Rhees e outros editores.

Portanto, a metáfora não está realmente incompleta, mas foi escrita de uma maneira evidente apenas para o autor: a dificuldade em notar a ironia ocorre tão somente porque Wittgenstein não menciona a palavra “ciência” sequer uma vez naquelas passagens, mas a chave de leitura está em compreender que Wittgenstein reproduz ali exatamente tudo o que ele julgou que Frazer deveria ter feito – e não fez – quando teorizou sobre a magia ao mesmo tempo em que emprega uma analogia com aquilo que ele próprio gostaria de fazer com a metafísica.

---

<sup>162</sup> A maioria das edições e publicações das *RFGB* omite as quatro primeiras frases de Wittgenstein porque elas foram supostamente rejeitadas por seu autor na ocasião de passar sua versão manuscrita (MS 110) para a datiloscrita (TS 211): estariam marcados com um “S”, algo que para Rhees e alguns estudiosos significaria *schlecht* (“ruim” em língua alemã), mas que para J. J. de Almeida – que editou e traduziu pela primeira vez as *RFGB* para língua portuguesa – e outros estudiosos simplesmente não se poderia afirmar nada sobre o significado verdadeiro desse sinal, uma vez que também é de conhecimento comum que alguns trechos do *Espólio* também foram marcados com o mesmo sinal, porém, mesmo assim, não foram passados para a versão datiloscrita de seus respectivos manuscritos. Ignora-se, portanto, o sentido de tal símbolo e o motivo da supressão do trecho, mas é inegável que seu conteúdo apenas adianta o que viria a seguir sem nenhuma injustiça quanto ao sentido. (Cf. ALMEIDA, J. J. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, L. **Observações Sobre “O Ramo Dourado” de Frazer**, p. 14, 18-19)

Dito de outra maneira, Wittgenstein apenas disse o oposto de tudo o que interpretou que Frazer diria. Afinal de contas, não teria sido o próprio Frazer que escreveu um livro sobre como a magia seria uma espécie de ciência? Não foi ele mesmo que a ridicularizou em comparação com a ciência? Ou que preferiu distorcer o seu verdadeiro sentido em vez de apenas admitir a impossibilidade de apreendê-lo corretamente? Não teria sido ele que tentou invalidar a magia como uma forma de ciência rudimentar a partir dos critérios estabelecidos pela sua visão científica de mundo? Não foi Frazer, enfim, que em vez de apenas descrever objetivamente as práticas mágicas também não teorizou sobre a suposta natureza científica da magia e o significado oculto de cada rito ou prática considerados mágicas por ele mesmo – e não pelos praticantes?

Logo, aqueles que em algum momento foram os primeiros enunciados das *RFGB* expressam um dos elementos essenciais das anotações de Wittgenstein, a saber, uma metáfora a respeito da semelhança entre a magia e a ciência por meio da metafísica. Metáfora que sugere não apenas que o critério ou padrão de medida da ciência não pode mensurar a magia, mas que a mera tentativa de fazê-lo, a colocaria refém da mesma medida com a qual mediu: inesperadamente, tal medida revelaria a ciência como um saber produzido sob um fundamento metafísico, e, portanto, ironicamente mágico – um conhecimento produzido por fontes ilegítimas segundo aquela visão científica de mundo adotada pelo próprio Frazer. Nesse sentido, foi por isso que Wittgenstein declarou mais adiante que “[...] Um erro se produz, antes de tudo, quando a magia é interpretada cientificamente”, o que nos conduz ao outro conjunto de anotações iniciais.<sup>163</sup>

O conjunto de anotações que corresponde à segunda tentativa, começa – à maneira de uma máxima – declarando que “deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade”. À princípio, não fosse o crítico de Frazer o mesmo autor do *TLP*, esse nos pareceria um modo estranho de se começar aquilo que ele mesmo imaginou que seria o seu próximo livro de filosofia: a natureza do suposto objeto recém anunciado sobre o qual inicialmente reflete Wittgenstein – isto é, um conceito de erro – se sobressai por sua vagueza e trivialidade, mas pouco a pouco essa impressão se dissiparia na medida em que notamos que essa indefinição seria proposital; e como quem pretende virar o feitiço contra o feiticeiro, Wittgenstein inicia sua crítica à Frazer na tentativa de mostrar o erro do antropólogo escocês quando este representa, por meio de uma teoria ou explicação, a magia e a religião, vejam só, como erros.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> *RFGB*, pp. 116, 125.

<sup>164</sup> *RFGB*, p. 192; *TS 211*, p. 313.

E realmente, parece evidente e facilmente repercute, tanto no imaginário popular quanto na própria comunidade acadêmica, a opinião segundo a qual um dos maiores receios dos intelectuais, sejam filósofos ou cientistas, certamente jaz no erro – ou seja, na produção de conhecimento falso. Ou melhor: na produção de conhecimento que embora falso, seja aceito como verdadeiro pela comunidade. Logo, das metódicas tarefas dos intelectuais durante uma investigação, o cuidado sistemático para evitar o erro em seus resultados teóricos e práticos, mas, sobretudo, em suas próprias concepções fundamentais sobre as condições de possibilidade para produção de conhecimento, é das mais penosas e complexas, uma vez que o preparo necessário para que se possa afirmar algo enquanto conhecimento verdadeiro exige mais método, trabalho e rigor do que a própria afirmação sobre os resultados produzidos por um empreendimento intelectual dessa natureza.

À primeira vista, portanto, não pareceria absurdo – nem ingênuo – inferir que o dever intelectual pela busca da verdade e pelo progresso científico de uma comunidade pode e deve, sempre que necessário, adquirir também o caráter de dever moral; sobretudo se diante da impossibilidade de produzir o conhecimento verdadeiro, ao menos garantir, por meio de um método adequado, que não se produza um conhecimento falso, conservando assim a comunidade perante a armadilha de um progresso fictício e de seus consequentes prejuízos. Desse modo, além do reconhecimento intelectual, a comunidade parece conferir tacitamente ao filósofo ou cientista a autoridade moral, isto é, o poder e o direito, para identificar e dissipar o erro<sup>165</sup>. Em outras palavras, segundo essa visão científica de mundo, ou melhor, segundo o cientificismo ao qual Frazer pretendia corresponder, o erro, a mentira e a falsidade, no que diz respeito à produção de conhecimento, devem ser considerados uma abominação não apenas de ordem intelectual, mas de ordem moral: não haveria sequer espaço para a dúvida filosófica, senão enquanto momento precedente à certeza supostamente científica – ou até enquanto sinônimo de erro para os mais dogmáticos.

Não por acaso, entretanto, qualquer um que adote o cientificismo como visão científica de mundo interpreta fenômenos e práticas não científicas, sobretudo, as práticas mágicas e religiosas<sup>166</sup> como consequências de tais erros – seja como pseudociência ou má filosofia; não

---

<sup>165</sup> Por esse motivo – a história da filosofia e a diversidade de suas tradições nos garantem – não foram poucos os filósofos que conferiam à dúvida um papel central em suas teorias do conhecimento, uma vez que esta noção poderia transformar nossos erros não em conhecimento falso, mas em verdades parciais e progressivas. Vejamos, por exemplo, a teoria do conhecimento de caráter histórico presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

<sup>166</sup> Para Frazer, a magia e a religião são momentos distintos e versões precárias e rudimentares da ciência. Numa visão mais extrema desse cientificismo, não seria surpresa se a filosofia aparecesse como um desses momentos menos evoluídos da ciência moderna, como de fato acabou ocorrendo na obra de outros autores.

somente porque supõe-se que a ciência poderia produzir uma categoria de conhecimento e explicações sobre os fatos do mundo que a magia e a religião certamente não poderiam; tampouco somente porque tais práticas perpetuariam a superstição e o erro como verdades concorrentes à produção científica; mas, principalmente, porque segundo esse cientificismo, a ciência poderia mostrar e explicar a verdade sobre a condição religiosa e a experiência mística melhor do que elas próprias. Por isso, apesar de seu esforço em produzir um estudo distinto, o olhar de Frazer não seria diferente daquele dos demais antropólogos de gabinete<sup>167</sup>, os quais representavam diversos povos em seus escritos enquanto os ridicularizavam fundamentados apenas no rigor da ciência do seu próprio preconceito.

Portanto, a noção de erro introduzida por Wittgenstein pode ser interpretada provisoriamente enquanto um conhecimento falso no qual, para todos os efeitos, cremos ser verdadeiro. À primeira vista, o que está em jogo a respeito desse conceito é o critério pelo qual podemos validar a produção de conhecimento ao determinar o que seria, nesse sentido, um acerto ou um erro, isto é, se o conhecimento produzido é verdadeiro ou falso. Entretanto, o que mais interessa a Wittgenstein a esse respeito são as consequências do mau uso desse critério, sobretudo, quando ele não deveria ser aplicado para determinar a verdade ou falsidade do conhecimento produzido, mas somente ser empregado para determinar se o conhecimento produzido faz ou não faz algum sentido, se é válido ou inválido. Num de seus manuscritos anteriores àqueles que deram origem às *RFGB*, a saber, o MS 105, Wittgenstein expressou claramente esta ideia em relação ao seu novo método quando declarou que “[...] este método é essencialmente a transição da questão da verdade para a questão do sentido”<sup>168</sup>. Logo, Wittgenstein não está exatamente interessado se a forma pela qual a coleta de dados antropológicos da pesquisa de Frazer foi feita de maneira correta e se suas explicações são verdadeiras porque correspondem aos fatos tal como eles são ou foram na realidade – pois isso interessa à antropologia –, mas apenas se a forma como Frazer organizou e apresentou esses dados funcionam enquanto teoria, ou seja, se ela é válida e faz sentido enquanto tal.

Obviamente, a distinção entre verdade e validade é uma herança da lógica, mas nesse caso não se trataria mais de analisar as condições de sentido – somente – por meio das proposições da linguagem. Wittgenstein planejava ampliar seu campo de análise não apenas para objetos comuns à antropologia, mas para o que naquele momento ele compreendia como

---

<sup>167</sup> Expressão pejorativa de uso comum no meio acadêmico para se referir àqueles antropólogos cuja pesquisa não seria feita em campo, mas tão somente por meio de fontes bibliográficas.

<sup>168</sup> MS 105, p. 46. No original: “[...] *Diese Methode ist im Wesentlichen der Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn*”.



sendo uma “visão de mundo” subjacente às condições de sentido da linguagem. Este foi um conceito que ele aprendeu lendo Spengler e pode ter sido uma versão do que viria a ser a noção de forma de vida nas *PI*, mas que também guarda curiosas semelhanças com conceitos empregados por autores que ele próprio inspirou, a exemplo da noção de paradigmas de Thomas Khun<sup>169</sup>. Não por acaso, na contemporaneidade, a ideia de uma “visão de mundo” poderia ser expressa, de uma forma mais “lógica”, tal como um sistema; como um modelo; como um esquema; ou como um paradigma; mas também poderia ser expressa, de uma perspectiva mais “antropológica”, como uma “forma de vida”, como o “espírito” ou até como uma cultura, desde seus menores aspectos até os maiores. Segundo Glock<sup>170</sup>, alguns estudiosos interpretaram a noção de forma de vida como algo mais próximo à natureza humana e não exatamente à cultura humana, algo que uma investigação que se estendesse às *RFGB* e outros textos do período intermediário poderia ajudar a esclarecer. Embora ainda não seja prudente afirmar com segurança, nos parece que Wittgenstein pretendia conciliar a sua perspectiva “lógica” com a recém adquirida perspectiva “antropológica”; ou como poderíamos dizer na contemporaneidade: Wittgenstein pretendia conciliar, num ponto de vista só, os pontos de vista das ciências exatas e naturais com os pontos de vista das ciências humanas com o propósito de resolver problemas filosóficos.

Além disso, a antropologia de Frazer veio a calhar para a investigação de Wittgenstein não exatamente como objeto, mas apenas como caso exemplar de mau uso de um critério científico que não serviria para produzir conhecimento válido sobre as práticas humanas, neste caso, as práticas mágicas e religiosas. Do ponto de vista do conjunto da obra de Wittgenstein, há duas questões que tornam a teoria de Frazer uma boa escolha para a investigação metodológica de Wittgenstein naquele momento: em primeiro lugar, porque de um modo geral o objeto de estudo de Frazer coincide perfeitamente com o objeto principal do que viria a ser a nova filosofia de Wittgenstein, ou seja, ambos dizem respeito às práticas humanas; e, em segundo lugar, porque o suposto sentido oculto das práticas descritas por Frazer configuram, em maior ou menor grau, aquilo que no *TLP* estaria para além dos limites da linguagem, seria inefável, e, portanto, não poderia ser dito: por isso mesmo, também não poderia, como queria Frazer, ser explicado com validade numa teoria. Se os estudiosos de Wittgenstein procuram algum elo entre o primeiro e o segundo Wittgenstein no período intermediário, nas *RFGB* eles se apresentam dessa maneira.

---

<sup>169</sup> KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**, pp. 69-70.

<sup>170</sup> Cf. GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**, pp. 125-126.

Para Wittgenstein, a afirmação segundo a qual “deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade” tem duas condições sem as quais não seria satisfeita a passagem do erro à verdade: a primeira condição, afirma que se deve encontrar a fonte do erro antes de se mostrar a verdade, uma vez que aqueles que no erro acreditam, muito naturalmente o veem como verdade absoluta e, portanto, “ela não pode penetrar quando outra coisa ocupa seu lugar”; a segunda condição, afirma que, como declarar qual seja a verdade não é medida suficiente para convencer alguém a seu respeito, “deve-se encontrar o caminho do erro para a verdade”. Entretanto, o interesse principal de Wittgenstein com aquela primeira declaração não estaria exatamente nem no erro nem na verdade, mas tão somente em determinar o empreendimento de um “caminho”, isto é, de um método cuja singela natureza, supõe-se, seria a de “[...] mergulhar repetidamente na água da dúvida” – como se esperaria, afinal, de qualquer método para produção de conhecimento: um lugar-comum tanto para filosofia quanto para ciência não fosse o caso desta afirmação ser dirigida também ao próprio método e não apenas ao seu objeto. Portanto, o “ceticismo” quanto ao emprego correto de um método único seria assim um dos passos para inibir o dogmatismo de uma teoria por meio desse “caminho”.<sup>171</sup>

Como observamos anteriormente, numa leitura apressada e desatenta seria excessivamente arriscado negligenciar o tom irônico – ora mais sutil, ora mais manifesto – com o qual Wittgenstein escrevera algumas de suas anotações sobre a antropologia de Frazer, pois sem esse cuidado o mais plausível seria interpretar equivocadamente que o filósofo estaria defendendo ideias as quais estaria atacando, embora no início apenas com mero desdém. Não se deve, portanto, assumir que esse conceito de erro seja um conceito endossado por Wittgenstein: primeiro, porque não se trata aqui de um caso de concordância ou discordância com Frazer, e, por isso, Wittgenstein é indiferente às possíveis definições que iriam para além do sentido que se estabeleceu no senso comum para a palavra “erro”; segundo, porque mesmo que houvesse em Frazer um senso crítico a esse respeito, isto é, alguma fundamentação metodológica mais elaborada sobre esse conceito de erro enquanto um conhecimento falso, a Wittgenstein só interessa expor o dogmatismo presente na visão científica de mundo de Frazer quando ele representa a magia e a religião como práticas derivadas de erros teóricos de seus praticantes. Portanto, ainda não devemos encarar o termo “erro” enquanto um conceito filosófico e procurar nele algo de mais profundo – e por isso mesmo o declaramos até então enquanto um “suposto conceito” –, uma vez que parte da ironia de Wittgenstein se trata de sugerir o descuido de Frazer em representar acriticamente como erros justo aquilo que estaria

---

<sup>171</sup> **RFGB**, p. 192; **TS 211**, p. 313.

para além dos limites do que ele próprio consideraria científico, não fosse o seu grande desejo de provar o contrário: ou seja, que seria possível fazer de sua antropologia uma ciência tão segura e respeitável quanto as demais ao explicar cientificamente não este ou aquele fenômeno da natureza, mas o ser humano e suas práticas mágicas e religiosas. Mas a medida do fenômeno natural não é a mesma do ser humano, e, portanto, não poderia ser explicado da mesma maneira, nem por meio dos mesmos critérios ou regras, tampouco a partir do mesmo método sem nos conduzir a um falso conhecimento da mesmíssima ordem que Frazer e outros cientificistas tanto temiam produzir.

Embora essas observações iniciais de Wittgenstein aparentem configurar uma simples distração passageira anterior ao assunto principal, isto é, a crítica à antropologia de Frazer, não foi por acaso que Wittgenstein as enunciou daquele modo. A primeira menção de Wittgenstein a respeito de Frazer em suas *RFGB* logo evidencia a questão fundamental sobre a qual o filósofo dedicaria as demais anotações: para Wittgenstein, a representação de Frazer sobre as concepções mágicas e religiosas dos seres humanos seriam insatisfatórias porque fariam com que tais concepções apareçam tão somente como erros. De fato, a introdução de um propósito mais definido para aquilo que antes se mostrava apenas como o emprego um tanto quanto vago da palavra “erro”, faz com que as anotações precedentes de Wittgenstein se reorganizem noutro aspecto, ou melhor, numa pergunta: o que fazer com aquele “caminho” ou método do erro para a verdade caso ele próprio seja o erro? <sup>172</sup>

Talvez o trecho no qual Wittgenstein<sup>173</sup> declara “eu tenho que mergulhar repetidamente na água da dúvida” mereça outra interpretação, a saber, aquela segundo a qual a dúvida não seria simplesmente um estado psicológico ou de espírito promovido à procedimento epistemológico padrão, imprescindível a qualquer metodologia de ordem científica ou filosófica desde a modernidade, mas uma questão de atitude: uma mudança em nossa perspectiva sobre a questão, com o poder de nos fazer ver o erro na própria formulação daquilo que adotamos como método capaz de distinguir o erro da verdade na produção de conhecimento, ou seja, o critério de medida por meio do qual supomos poder validar o estatuto do conhecimento por nós produzido.

Porém, embora a nossa interpretação a esse respeito esteja um pouco mais refinada do que antes, ainda está inacabada. O problema aqui não é o erro ou o conhecimento falso que demanda o emprego de um método para validar o que seria conhecimento verdadeiro; tampouco

---

<sup>172</sup> *RFGB*, p. 192; *TS 211*, p. 313.

<sup>173</sup> *RFGB*, p. 192; *TS 211*, p. 313.

seria o erro no próprio método – que não apenas colocaria sob suspeita a validação do conhecimento produzido por meio dele, como também a validade do próprio método enquanto critério capaz de medir o conhecimento produzido –; o principal e verdadeiro problema ao qual se dirige Wittgenstein diz respeito ao entendimento segundo o qual não haveria sempre apenas um método válido para a produção de conhecimento sobre um determinado objeto, mas vários deles. Essa pluralidade metodológica se opõe à ideia segundo a qual o conhecimento verdadeiro, seja qual for a sua natureza, só poderia ser alcançado por meio do emprego de um único método correto, o qual, necessariamente, estaria em constante evolução; ou seja, todos os demais métodos conhecidos no que diz respeito a este ou aquele objeto nada mais seriam do que estágios rudimentares do método atual. É justamente a essa suposta unidade metodológica fundamentada na ideia de progresso histórico que Wittgenstein pretende encontrar uma alternativa, por assim dizer, mais plural. Por isso, mesmo nesse contexto, o aprimoramento do método filosófico de Wittgenstein não seria visto por ele como um processo de evolução, mas com a apreensão de uma nova forma de empregar o mesmo método, neste caso, a solução – ou dissolução – dos problemas filosóficos por meio da análise da linguagem, que ainda poderia ser feita à maneira da lógica, mas poderia ser feita também à maneira da morfologia, da antropologia, etc.

Portanto, a noção de método filosófico investigada por Wittgenstein está muito mais para uma forma de fazer filosofia cujo o propósito é a moderação e a validação entre os critérios de medida já estabelecidos por esse ou aquele outro método científico – ou filosófico – do que com a produção de conhecimento verdadeiro a partir de um desses métodos e de uma certa visão de mundo subjacente a eles, ou seja, se trata de um método específico para organizar e representar o conjunto de outros métodos, critérios, visões de mundo, etc., que estão em jogo quando se trata de identificar e resolver problemas filosóficos.<sup>174</sup>

A formulação do problema central – isto é, o dogmatismo – começa a ser esboçada quando, ao denunciar a representação de Frazer sobre as práticas mágicas e religiosas de insatisfatórias, Wittgenstein questiona se “estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das Confissões?” enquanto ele próprio responde que “[...] se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes”, pois, segundo os critérios enunciados para o emprego daquele método, se tais práticas religiosas são erros na medida em que produziam, aos olhos de Frazer, conhecimento falso, alguma religião haveria de ser a verdadeira enquanto todas as

---

<sup>174</sup> **RFGB**, p. 192-193; **TS 211**, p. 313.

demais seriam falsas, e, assim, cada uma destas seria um erro com exceção da única correta. Apesar disso, Wittgenstein logo rejeita essas opiniões ao declarar sobre os religiosos que “[...] nenhum deles estava errado” e completa: “exceto quando afirmava uma teoria”.

Mais adiante Wittgenstein dá outro exemplo sobre tratar a religião como um erro:

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.<sup>175</sup>

Aos olhos de Wittgenstein, se havia algum erro relevante a ser investigado, seria o erro de empregar critérios internos de uma determinada prática, neste caso, a ciência, para medir outras práticas, principalmente, as de ordem religiosa. Ademais, em que pese o anacronismo, esse cenário se torna cada vez mais ultrajante aos olhos contemporâneos na medida em que notamos que as práticas religiosas explicadas pelo estudo antropológico de Frazer sequer pertencem à sua própria cultura tampouco à mesma época, ou seja, não existem para além de algumas fontes e registros históricos pelos quais Frazer pôde investigar e interpretar, mas não experimentar tais culturas. Apesar disso, segundo a própria visão científica de mundo de Frazer, a experiência é condição sem a qual não se faria ciência legítima.

Um intelectual favorável à Frazer poderia contestar Wittgenstein afirmando que nenhuma de suas críticas faria com que as crenças dos “selvagens” se tornassem verdadeiras diante da realidade, mas certamente Wittgenstein responderia que não se trata de procurar verdade ou falsidade na representação do mundo, mas a sua validade: por exemplo, não seria mais coerente com aquele espírito científico questionar como Frazer pôde distinguir entre fatos históricos e mitologia, ou ainda, como pôde ele determinar se os ditos selvagens acreditavam ou não acreditavam em suas práticas mágicas e religiosas se ele não poderia, por meio de suas fontes, saber com certeza algo sobre a visão dos “selvagens” acerca dos próprios costumes? Nesse mesmo sentido, como poderia a antropologia de Frazer não ser ela próprio uma forma de engano, uma superstição, enfim, uma mitologia das práticas? A mitologia não teria aqui o mesmo sentido de uma mentira? Curiosamente, apesar de parecer que sim, a resposta de Wittgenstein sobre isso seria negativa porque a mitologia não tem o mesmo propósito que a ciência: ela não precisa produzir conhecimento verdadeiro, mas isso não quer dizer que aqueles

---

<sup>175</sup> **RFGB**, p. 121.

cuja a cultura ela pertence não saibam disso, ou se importem com isso – esta é uma inferência precipitada da visão científica de mundo de Frazer. Mas será que Frazer encararia, por exemplo, a Bíblia como um livro de mitologia cristã? Ou como uma representação fiel da realidade?

Para Wittgenstein<sup>176</sup>, as práticas religiosas descritas por Frazer podem ocorrer enquanto um rito em que todos os praticantes compartilham apenas o simples desejo de cumprir o rito, tão somente pela tradição – sem haver qualquer conhecimento profundo acerca dos símbolos a serem decifrados, ou de haver a necessidade de expressar sentimentos que só podem ser expressos durante o rito, tampouco sem que a crença em sua realidade objetiva seja necessariamente uma exigência para o seu cumprimento, como ocorreu – e ocorre –, por exemplo, com as práticas cristãs desde muito tempo. Afinal, os textos e documentos sagrados de qualquer religião poderiam ser interpretados de muitas formas, mas no caso das interpretações de Frazer, a questão é: por que as suas fontes sobre os costumes de outros povos estariam descrevendo uma falsa história e não apenas algo semelhante ao que compreendemos como uma mitologia que todos reconhecem enquanto tal? Uma resposta plausível seria: porque talvez Frazer simplesmente acreditasse que esse fosse o comportamento dos religiosos de sua época e lugar; e, por analogia e comparação, estendeu essa sua visão aos demais religiosos a despeito de seu lugar no mundo e na história. Porém, a resposta correta seria essa: Frazer adotou como modelo a sua própria cultura e estabeleceu uma linha evolutiva com formas de produção de conhecimento comuns a todas as culturas, a qual começava necessariamente pela magia, passava à religião e alcançava seu ápice na ciência: o resultado óbvio disso seria que a cultura da Inglaterra do século XIX seria não apenas o modelo como o apogeu de toda civilização humana na história – embora toda essa majestade, no fim das contas, não tenha soado tão científica como ele pretendia aos seus pares.

Curiosamente, enquanto Frazer se esforça para mostrar o quanto a ciência seria diferente da religião, como se isso por si só conferisse à antropologia um lugar entre as ciências consideradas legítimas do fim do século XIX e início do século XX, Wittgenstein pretende mostrar semelhanças tais que ambas nos soariam demasiadamente metafísicas tanto quanto mágicas – e por que não dizer: excessivamente dogmáticas. A “antropologia de gabinete” empreendida por Frazer parece adular a aprovação de um certo espírito científico da época que provavelmente o rejeitaria – e assim, de fato, ocorreu –, enquanto Wittgenstein parece querer mostrar que Frazer sequer deveria desejar o reconhecimento daqueles que compartilham dessa visão científica de mundo na medida em que, ao contrário de sua interpretação sobre as práticas

---

<sup>176</sup> **RFGB**, p. 122-125.

mágicas e religiosas de outras culturas, os critérios pelos quais Frazer interpretara essas mesmas práticas é que, no fim das contas, seriam um erro.

Não foi à toa que essa visão científica de mundo, que pretende apresentar a ciência como forma mais aperfeiçoada de conhecimento soaria metafísica para Wittgenstein: enquanto prática se assemelha a uma religião cujo método são seus ritos e dogmas; os resultados produzidos, seus milagres; os cientistas, seus sacerdotes; a possibilidade de prestígio social, seu proselitismo; e o conhecimento verdadeiro, nada menos que a palavra proferida por Deus. Para Frazer, isso denota apenas uma evolução no modo pelo qual o ser humano produz conhecimento, para Wittgenstein isso não passaria de uma confusão dogmática: Frazer entende como erro todo aquele conteúdo que é produzido por uma forma de ver o mundo diferente da sua, enquanto deveria notar apenas que há diferenças nessas formas e por isso há resultados diversos no conteúdo produzido dentro de cada contexto, ademais, essas formas seriam incomensuráveis, não podem ser usadas para medir uma à outra. Ao contrário do que parece, não há qualquer problema na presença da metafísica para Wittgenstein, exceto pelo fato de que Frazer pensa que a ciência é uma forma superior de conhecimento justamente porque teria superado a metafísica presente na magia e na religião, quando na verdade se trata apenas de outra forma de se empregar a metafísica.

A bem da verdade, a magia e a religião sequer se propõem a explicar o mundo ou produzir conhecimento sobre ele tal como produziria a ciência. Existem semelhanças e diferenças que nos permitem fazer comparações, mas também nos permitem ver que a magia e a religião não funcionam sob os mesmos critérios que a ciência – ainda que seja verdade que a magia realmente se assemelhe mais ao que compreendemos como ciência do que a religião, mas não da forma como representou Frazer. Todas as informações reunidas, por exemplo, num livro sagrado de uma religião ou simplesmente na própria tradição oral dos ensinamentos mágicos podem ter um propósito distinto de explicar o mundo e produzir conhecimento verdadeiro sobre ele: seria possível se criar toda uma mitologia para ensinar as regras morais de uma sociedade por meio da religiosidade, ou ensinar como demarcar a mudança das estações por meio dos ritos mágicos. Nesse sentido, por que Frazer viu uma superioridade da ciência no que diz respeito à produção de conhecimento verdadeiro, algo que nem a magia nem a religião tinham o propósito de produzir, mas não pôde ver que todas essas diferentes “visões de mundo” tinham como propósito alguma forma de educação do ser humano?

A maior prova de que Frazer se enganou a esse respeito está no fato de que a magia, a religião e a ciência podem coexistir perfeitamente, exceto quando se propõem a mensurar e

eliminar uma à outra por meio de seus próprios critérios e regras. Alguém poderia concordar para o caso da ciência e da religião, mas discordar ao dizer que magia realmente desapareceu e a ciência ocupa o seu lugar: mas a magia lida à sua própria maneira com o lado simbólico, com a expressão dos desejos e dos sentimentos humanos, como é o caso da astrologia, por exemplo. Segundo a perspectiva frazeriana, inúmeras práticas atuais configurariam como magia. O argumento de que a astrologia foi superada pela astronomia é um argumento empregado corriqueiramente por cientistas como exemplo do ridículo perpetuado pela credice popular, pela farsa de embusteiros e pela ausência de ciência na formação das pessoas, etc.; mas este argumento é dogmático – de uma maneira até pueril – na medida em que o astrólogo não concorre com o astrônomo pela verdade: a astrologia tem outro propósito e sobrevive até hoje a despeito do grau de conhecimento ou crença das pessoas sobre o ela – afinal, se ocupar com astrologia não significa acreditar em suas leituras dos mapas astrais, pode ser apenas divertido saber isso e nada impede que um astrônomo, por exemplo, se ocupe da astrologia por qualquer razão que seja. Nesse sentido, de quem seria o erro científico ao não constatar essa incomensurabilidade? Obviamente, de quem pensa defender a ciência de um inimigo fictício enquanto interpreta e explica incorretamente as demais práticas humanas.

Foi nesse sentido que da perspectiva crítica de Wittgenstein, o problema das explicações antropológicas de Frazer não estariam em sua verdade tampouco em sua falsidade, mas tão somente porque são explicações que sequer poderiam ser feitas sobre esse tema: Frazer não compreende essas outras formas de ver o mundo para produzir uma interpretação coerente com elas. O que Frazer faz, no fim das contas, é apenas ridicularizar outros povos por não viverem como o seu povo; e por sua própria incapacidade de ver o mundo segundo outras culturas. Desse modo, o que seria a mera interpretação de Frazer sobre essas culturas nos é apresentada n’*O Ramo de Ouro* como uma explicação científica e conhecimento verdadeiro. Ocorre, no entanto, que a interpretação de Frazer não é verdadeira nem válida, pois o critério empregado para validar o conhecimento produzido sobre seu objeto de estudo foi completamente distorcido por sua própria visão de mundo; e o resultado não é um produto de uma experiência realmente científica, uma vez que Frazer jamais empreendera uma pesquisa de campo acerca de seu objeto para compreender os pontos de vistas dos sujeitos que de fato praticavam os ritos mágicos e religiosos aos quais ele investigou, descreveu e interpretou: Frazer apenas fez os dados coletados por uma vasta pesquisa bibliográfica se encaixarem numa interpretação preconceituosa que ele já tinha feito previamente à experiência que nunca ocorreu, mas estava cego para isso. Prova disso é que, com a exceção de um certo indutivismo ingênuo como forma



de atividade científica, é consenso que a teoria, as explicações e as hipóteses antecedem a observação e a experiência do sujeito com o objeto, mas são naturalmente ajustadas e reajustadas conforme os avanços ocorrem numa investigação. Frazer jamais precisou fazer qualquer ajuste simplesmente porque não respeitou as regras estabelecidas por sua própria visão científica de mundo – e mesmo que o fizesse, seu método pouco ou nada garantiria que o resultado não seria o mesmo.

Para Wittgenstein, os critérios com os quais se determina se o conhecimento produzido é científico e válido são antes de mais nada uma visão de mundo: Na antropologia evolucionista de Frazer, tal visão produz conhecimentos cuja medida é a comparação de outra cultura com a sua própria, este conhecimento teria sido inevitavelmente distorcido pois induz equivocadamente o sentido das práticas de outros povos a partir do sentido de práticas semelhantes do seu próprio povo, além disso, Frazer confunde – como é próprio de sua visão científica de mundo – interpretações particulares ou regionais de sua cultura com uma verdade absoluta, universal e necessária, digna do estatuto de ciência legítima. Talvez Frazer fosse, afinal, um indutivista ingênuo.

Por esse motivo, a antropologia evolucionista praticada por Frazer seria acusada posteriormente de etnocentrismo e eurocentrismo, isto é, quando um povo se considera culturalmente superior a outros e quando se coloca a Europa como o centro cultural e histórico do mundo, respectivamente. Dito de outro modo, a visão de mundo de Frazer pressupõe que o europeu é o protagonista cultural da história do mundo, e, por isso mesmo, suas interpretações sobre outras culturas adquirem o estatuto de descrição da realidade diante do público antes mesmo de adquirir o estatuto de ciência perante seus pares.

Ironicamente, não é que o cientificismo de Frazer o fez “cientificizar” seu objeto para poder explicá-lo dentro de sua perspectiva particular a qual julgara universal – porque etnocêntrico –, mas é que a própria noção de ciência de Frazer tinha algo de religioso; e assim como alguns exemplos contemporâneos de religião, não admitia concorrência e exigia exclusividade de fé e culto. Em outras palavras, o cientificismo não é uma forma de ver o mundo sob o olhar exclusivamente científico – como querem seus partidários – mas, curiosamente, uma forma quase religiosa de ver a ciência – ao menos num sentido próximo ao que se compreende como dogma religioso ou qualquer comportamento humano análogo a esse.

De modo geral, a crítica de Wittgenstein ao dogmatismo e à visão científica de mundo de Frazer apenas foi feita porque a antropologia de Frazer não contribuiu com a sua investigação a respeito de um novo método filosófico da forma como ele esperava: ao que tudo indica,

Wittgenstein pretendia aprender com Frazer uma forma de representar na filosofia objetos semelhantes aos que Frazer representava em sua antropologia, mas tudo que ele pôde fazer – e isso não é pouca coisa – foi confirmar que o problema do dogmatismo estava presente até mesmo numa ciência nova como a antropologia e que talvez ele pudesse pensar numa forma de contornar isso no emprego de seu próprio método. Por isso mesmo é necessário saber distinguir a crítica de Wittgenstein das críticas feitas a partir do olhar cientificista da época, uma vez que elas têm sentidos completamente opostos entre si. Wittgenstein não tratou, por exemplo, de investigar se os métodos adequados à produção de conhecimento histórico poderiam resolver problemas de origem lógica ou matemática – como geralmente inferem equivocadamente os dogmáticos sobre casos semelhantes, inclusive na contemporaneidade. Mas tratou de investigar e negar o contrário, a saber, que a história e os fatos pudessem ser medidos por métodos adequados à resolução de problemas de origem lógica ou matemática – algo que os dogmáticos tendem a confundir com a ideia anterior e, por isso, oferecem uma resistência um tanto quanto sem sentido a esse respeito. Essa foi claramente uma das razões pelas quais Wittgenstein criticou a antropologia de Frazer, mesmo que outros antropólogos reivindicassem que o método de Frazer ainda carecia da cientificidade adequada aos padrões de um método que poderia ser considerado, de fato, científico – ao menos segundo os padrões estabelecidos para as ciências exatas e naturais daquela época e lugar.

Portanto, a investigação de Wittgenstein sobre um novo método filosófico não foi empreendida com o mesmo objetivo da investigação de Frazer – o de explicar as práticas –, mas também não havia qualquer pretensão de fazer o movimento dogmático contrário: se tratava, no fim das contas, de poder determinar qual método conhecido era adequado para cada objeto conhecido. Nesse sentido, Wittgenstein compreendia que objetos caros à lógica e à matemática não poderiam fornecer, por analogia, um método adequado para a análise dos dados coletados, por exemplo, durante a investigação empreendida por Frazer sobre a magia e a religião de culturas e épocas distintas da sua. No fim das contas, é disso que se trata o tão almejado novo método de Wittgenstein: uma forma de moderar, organizar e representar não apenas os fatos, mas também os métodos mais adequados para os representar. O termo “método” talvez não seja tão adequado – embora Wittgenstein insista em empregá-lo – quando notamos que ele não produz nenhum conhecimento novo além de apenas organizar tudo o que sabemos sob diferentes perspectivas, a diferença em relação ao que outros autores e o próprio Wittgenstein fizeram antes é que essa moderação não ocorreria apenas sobre nossos objetos, mas sobre os métodos por meio dos quais esses mesmos objetos poderiam ser representados

com validade. Logo, o emprego da palavra “método” nesse contexto é ambíguo – uma vez que essa palavra diz respeito tanto aos métodos empregados para descrever e explicar os objetos como para fazer o mesmo com outros métodos. Além disso, Wittgenstein não poderia recorrer à ideia de progresso histórico para o seu método, pois ela seria apenas mais uma consequência do dogmatismo de Frazer ao adaptar a representação dos fenômenos naturais a partir da sucessão entre causa e efeito na representação das práticas humanas. Dito de outro modo, a historicidade – ou o processo evolutivo – em Frazer seria apenas a causalidade empregada dogmaticamente para representação da magia e da religião como forma de justificar e sustentar a cientificidade de suas teorias.

Portanto, essa investigação de Wittgenstein tem uma natureza metafilosófica e antidogmática: é metafilosófica porque que investiga não apenas os objetos caros à filosofia, mas as próprias condições para a produção de conhecimento por meio da atividade filosófica, e neste caso, se trata do emprego de um método para resolver problemas filosóficos; e é antidogmática porque admite que vários métodos diferentes podem produzir conhecimento sobre os mesmos objetos sem que nenhum deles esteja necessariamente errado. Para Wittgenstein, em se tratando dos problemas filosóficos, a possibilidade de observar um certo problema a partir de vários pontos de vista ao mesmo tempo sem que eles se excluam mutuamente, pareceu uma boa forma de analisá-los e, quem sabe, dissipá-los completamente: tal seria a clareza completa<sup>177</sup> a qual aspira Wittgenstein em toda a sua filosofia.

### **3.2. O Ramo de Ouro de Frazer e o método científico empregado por meio de uma hipótese evolutiva: uma antropologia das práticas mágicas e religiosas**

A noção de método filosófico em Wittgenstein pode soar estranha para aqueles estudiosos de sua filosofia mais acostumados a empregar como fonte principal apenas o *TLP* e as *PI*. No caso do *TLP*, porque a palavra “método” apareceria como um termo técnico<sup>178</sup> apenas para

---

<sup>177</sup> Nas *PI*, Wittgenstein declara que “[...] a clareza a qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*. [...] Não há *um* método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias”. (Cf. *PI*, §133, grifo do autor, Tradução de Carlos Bruni)

<sup>178</sup> Preferimos distinguir aqui os termos técnicos da ciência dos termos técnicos da filosofia, isto é, os conceitos filosóficos. De modo geral, todo conceito é um termo técnico e vice-versa, seja ele empregado na linguagem científica ou na filosófica. Ou seja, as palavras “conceito” e “termo técnico” poderiam ser empregadas como sinônimos sem qualquer problema. Mas, por uma questão de clareza – e tradição acadêmica –, empregamos a palavra “conceito” para nos referir exclusivamente aos termos técnicos típicos da filosofia. À princípio, esses termos são considerados como técnicos porque são “palavras reservadas”, isto é, nem a palavra nem seu significado seriam empregados na linguagem ordinária. Porém, observa-se que enquanto os termos técnicos típicos da ciência normalmente são unívocos, os termos técnicos da filosofia geralmente são equívocos – embora esse prevalecimento da univocidade na ciência seja por si só um tanto quanto duvidoso. Logo, a palavra “método”

descrever a matemática como um método da lógica<sup>179</sup> – ou algo concernente a isso; como conceito filosófico somente para descrever a noção de método de projeção<sup>180</sup> – que também estaria presente nas *PI* –; e para todos os outros casos, aparecia somente em seu sentido mais trivial, como um erro ou má escolha para a tradução<sup>181</sup>. Mas, haveria pelos menos duas ocasiões em que Wittgenstein mencionou a palavra “método” para descrever como ocorreria a sua própria atividade filosófica.

Na primeira ocasião, Wittgenstein<sup>182</sup> apresenta a distinção entre a atividade filosófica e a teoria científica – que, naquele momento, diz respeito exclusivamente ao que ele compreendia como as ciências exatas e naturais – e afirma que seria perigoso para o seu método se ocupar com investigações psicológicas irrelevantes, assim como teriam feito os filósofos que pensaram que a teoria do conhecimento – que, para Wittgenstein, estaria mais para uma “filosofia da psicologia” – seria essencial à filosofia da lógica. Nesses trechos, Wittgenstein descreve a filosofia como uma atividade – e não uma teoria – cujo propósito não seria o de produzir proposições filosóficas, mas tão somente o de trazer clareza e distinção aos pensamentos<sup>183</sup>, isto é, às proposições comuns.

---

aparece como um problema para uma interpretação porque foi empregada por Wittgenstein no sentido ordinário, científico e filosófico, a depender da ocasião. Curiosamente, para Wittgenstein, os problemas filosóficos aparecem justamente quando um filósofo retira as palavras de seu emprego cotidiano e passa a empregá-las metafisicamente, isto é, enquanto conceitos filosóficos. Portanto, para Wittgenstein, só há necessidade de se distinguir entre o emprego metafísico e o ordinário para analisar e dissipar os problemas filosóficos. Aparentemente, ele considerou que os problemas metafísicos da linguagem científica não têm sua origem nela própria, mas na filosofia. Evidentemente, o sentido de “conceito filosófico” varia conforme o autor e a fonte. Aqui tratamos apenas do sentido da palavra conforme o senso comum e seu emprego na comunidade acadêmica em geral. (Cf. *PI*, §116)

<sup>179</sup> Cf. *TLP*, 6.2; 6.234-6.24.

<sup>180</sup> Cf. *TLP*. 3.11 e 3.13.

<sup>181</sup> Um bom exemplo disso é a tradução do *TLP* feita para o inglês por Ogden e Ramsay, sobretudo quando comparada às traduções de Pears e McGuinness, Luiz Henrique Lopes dos Santos e J. A. Giannotti. Enquanto nas traduções destes últimos a palavra “método” aparece somente quando Wittgenstein de fato empregou o termo análogo em alemão, uma vez que ele parece ter reservado o emprego do termo para se referir apenas ao seu sentido mais técnico, a tradução de Ogden e Ramsay o empregou algumas vezes num sentido casual sem notar ou se importar com essa reserva, fazendo com que o emprego técnico da palavra parecesse igualmente casual.

<sup>182</sup> Cf. *TLP*, 4.1-4.116

<sup>183</sup> Curiosamente, a ideia segundo a qual a filosofia traria clareza e distinção aos pensamentos está presente – de uma maneira um pouco diferente – na obra de Descartes, sobretudo, em *Meditações sobre Filosofia Primeira e Dos Princípios da Filosofia*. Evidentemente, essa não foi a única semelhança entre as ideias de Wittgenstein e Descartes, afinal, o filósofo francês também empreendeu uma investigação sobre um método, embora com propósitos e resultados diferentes – e até opostos. Além disso, enquanto Descartes publicou sua investigação de tal maneira que ela não poderia ser considerada outra coisa senão o centro de sua obra, Wittgenstein parece ter preferido não fazer o mesmo e manter sua investigação apenas em seus diários pessoais, de forma que questões a esse respeito raramente deixaram o pano de fundo do *TLP* e das *PI*. (DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 71; Cf. DESCARTES, R. *Dos Princípios da Filosofia* (§§1-24). In: *Analytica*. V. 2, N. 1. Rio de Janeiro: SFL - Seminário Filosofia da Linguagem, 1997 [1644]; Cf. DESCARTES, R. *Dos Princípios da Filosofia* (§§25-50). In: *Analytica*. V. 3, N. 2. Rio de Janeiro: SFL - Seminário Filosofia da Linguagem, 1998 [1644])

Na segunda ocasião, Wittgenstein<sup>184</sup> descreve o que seria o método correto da filosofia e como esse método teria o propósito de resolver os “problemas da vida” – isto é, os problemas filosóficos – não com respostas científicas, mas fazendo-os “desaparecer”. Somente assim seria possível ver o mundo corretamente, porém, nada de filosófico poderia ser dito sobre ele novamente. A descrição do que seria o “método correto da filosofia” é semelhante ao que Wittgenstein descrevera anteriormente naquela primeira ocasião, mas não havia deixado claro que essa descrição se referia a um método filosófico. É verdade que essas passagens talvez sejam as mais enigmáticas do *TLP* e, por isso, permitam um sem-número de interpretações – inclusive, algumas contraditórias entre si. À primeira vista, elas podem fazer pouco sentido para o leitor porque ora não parecem acrescentar nada ao que foi escrito anteriormente em todo o livro – e, por isso, seriam pouco relevantes –; e ora parecem contestar e corrigir a forma como Wittgenstein imaginou que o leitor interpretaria o teor geral de seu texto filosófico depois de chegar ao seu fim – e, assim, o leitor deveria tomá-las como uma chave de leitura sem a qual o livro não poderia ser lido corretamente. Portanto, quando comparadas, dificilmente essas passagens não confirmam que o método que Wittgenstein descreve teria uma natureza filosófica e que o correto entendimento desse método seria o propósito final de todo o seu livro, afinal, não teria sido à toa que sua descrição mesma coincide com o fim do texto, pois não haveria mais nada de filosófico a ser dito depois disso.

No caso das *PI*, a palavra “método” foi empregada mais vezes do que no *TLP* e, para a maioria dos casos, conservou o mesmo sentido técnico<sup>185</sup>, embora o campo dos objetos para os quais Wittgenstein descreveu um método tenha se expandido bastante – normalmente para exemplificar as nossas práticas linguísticas em relação a tais objetos. Alguns desses empregos dizem respeito a conceitos filosóficos, por exemplo: a noção de método de projeção<sup>186</sup>; e a noção de método de representação<sup>187</sup>, termo pelo qual Wittgenstein se referia justamente às

---

<sup>184</sup> Cf. *TLP*, 6.5-7.

<sup>185</sup> Alguns desses termos técnicos talvez não se encaixem mais nas *PI* como uma palavra reservada pelo jargão técnico-científico, mas como um conceito filosófico propriamente dito; embora uma investigação mais profunda a esse respeito seja necessária para confirmar essa impressão.

<sup>186</sup> Cf. *PI*, §139, §141, §366.

<sup>187</sup> O termo “método de representação” também foi traduzido como “forma de representação” ou como “forma de apresentação” a depender da edição das *PI* – estes últimos seriam mais corretos que o primeiro. Estes termos também estão presentes em outros textos publicados a partir do *Espólio*, sendo as *RFGB* apenas um deles. Existe um debate sobre se haveria ou não uma distinção entre “apresentar” e “representar” um determinado objeto segundo Wittgenstein. A escolha desse termo é problemática porque foi uma tradução feita a partir de palavras diferentes do alemão – a saber, “*Darstellungsweise*” nas *PI* e “*Darstellungsform*” nas *RFGB* –, embora aparentemente tenham realmente o mesmo sentido conforme o contexto de seu emprego nos textos. Além disso, existe a possibilidade de que a noção de método de projeção – no original, “*Projektionsmethode*” –, aquela que mencionamos anteriormente no corpo do texto, seja a versão do *TLP* para o mesmo conceito, embora essa possibilidade não pareça fazer tanto sentido na medida em que este termo também foi empregado nas *PI*. De uma

explicações produzidas pelos métodos científicos – tais como os de Frazer – que foram investigados por ele durante o período intermediário. A bem da verdade, o termo “método de representação” seria mais bem traduzido pelo termo “forma de representação” porque diz respeito ao modelo de explicação empregado em cada método. Além disso, esta noção determina e diferencia a natureza de cada método em relação aos demais, e muito embora as duas coisas pareçam ser uma só e mesma coisa, a noção de método não se limita à forma como os objetos são representados, mas também dizem respeito, por exemplo, à coleta e análise dos dados sobre tais objetos.

Assim como no *TLP*, a palavra “método” também aparece nas *PI* num contexto relacionado à atividade filosófica: é de conhecimento comum que neste segundo livro a natureza da filosofia foi discutida num intervalo bem maior do que fora anteriormente naquele primeiro – a saber, no intervalo entre as seções §§89-133 –, porém, nesse intervalo, a palavra “método” aparece apenas no fim da seção §133 quando Wittgenstein declara que:

Não queremos refinar ou completar de um modo inaudito o sistema de regras para o emprego de nossas palavras.

Pois a clareza (*Klarheit*) a qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*.

A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser. – A que acalma a filosofia, de tal modo que esta não mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão. – Mostra-se agora, isto sim, um **método** por exemplos, e a série desses exemplos pode ser interrompida. – Resolvem-se problemas (afastam-se dificuldades), não *um* problema.

Não há *um* **método** da filosofia, mas sim **métodos**, como que diferentes terapias<sup>188, 189</sup>.

De modo geral, as ideias apresentadas por Wittgenstein sobre a filosofia nas *PI* apenas aprofundam e não parecem divergir de forma alguma de como foram apresentadas no *TLP*, exceto pelo fato de que neste texto se descreve um método único para trazer clareza à filosofia, enquanto naquele se descreve uma pluralidade de métodos para cumprir o mesmo objetivo.

---

maneira ou de outra, toda uma investigação teria de ser feita para esclarecer qual o significado destes termos nos textos de Wittgenstein. (Cf. **PI**, §50, §104, §397, tradução de Carlos Bruni; **RFGB**, p. 133)

<sup>188</sup> É comum encontrar a confusa interpretação segundo a qual Wittgenstein estariam afirmando neste trecho que não haveria um método filosófico, quando na verdade ele apenas queria mostrar que não havia uma forma única de se resolver problemas filosóficos e que conhecer mais de uma forma e compará-las servia para dissolver os problemas em si. Aparentemente, para Wittgenstein, as tentativas dogmáticas de resolver os problemas filosóficos apenas os proliferavam quando elas deveriam fazê-los desaparecer. Em outras palavras, se a filosofia apenas criava problemas insolúveis; os problemas filosóficos deveriam ser dissipados e não respondidos.

<sup>189</sup> Cf. **PI**, § 133, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), tradução de Carlos Bruni.

Essa simples diferença metodológica é o que faria a atividade filosófica de Wittgenstein passar do dogmatismo ao antidogmatismo aos olhos de muitos estudiosos.

Porém, apesar do progresso em relação ao *TLP*, os trechos das *PI* ainda se limitam apenas a descrever novamente o propósito da filosofia segundo a perspectiva de Wittgenstein – agora considerando a pluralidade de seus métodos –, mas pouco revela sobre como ele de fato fez isso, ou seja, como ele dissolvia os problemas filosóficos a partir desses diferentes métodos, ou como ele próprio sugere, com diferentes “terapias”. Talvez a única forma de se esclarecer algo sobre isso sem uma teoria ou explicação completa de Wittgenstein nas próprias *PI*, seria arriscar deduzir o emprego de seu método a partir da análise dos exemplos descritos por ele no texto – iniciativa e atitude que ele não apenas parece esperar de seu leitor, como também parece ser o que ele realmente queria mostrar com sua filosofia. A partir dessa perspectiva é possível uma interpretação sobre o que está presente no pano de fundo dos exemplos apresentados, isto é, sobre as condições que satisfazem esses exemplos, assim como o esclarecimento sobre o sentido dos conceitos filosóficos centrais das *PI*, tais como jogos de linguagem, forma de vida, semelhanças de família, seguir uma regra, etc.

O conceito de forma de vida, por exemplo, foi mencionado apenas três vezes nas *PI*, mas aparece como o pano de fundo de quase todos os exemplos apresentados por Wittgenstein<sup>190</sup>. Por isso, para todos os efeitos, não se deve inferir a partir da quantidade de ocorrências de uma palavra o seu grau de relevância num texto filosófico: seria mais plausível, sobretudo, em se tratando de Wittgenstein, observar se este ou aquele conceito tem um papel central para a atividade filosófica do próprio autor, mesmo quando não mencionado por ele: e assim como a noção de forma de vida, a noção de um método filosófico também está no pano de fundo desse texto.

Dito de outra maneira, se trata de observar a prática do autor quando produz filosofia, quando exerce sua atividade filosófica, e não apenas quando apresenta explicações sobre ela – se houver uma – segundo sua perspectiva; porém, essa medida não deve ser confundida pelo estudioso como uma parte integrante da filosofia wittgensteiniana, ou seja, como uma análise do sentido dos conceitos por meio de seu uso e de sua definição<sup>191</sup>, uma vez que não se trata de

---

<sup>190</sup> O conceito de forma de vida aparece tão somente nas seções §19, §23 e §241 das *PI*.

<sup>191</sup> Embora Wittgenstein afirme nas *PI* que “[...] o significado de uma palavra é seu uso na linguagem” e adote a exemplificação típica de uma definição ostensiva para demonstrar o emprego das palavras cujo significado ele pretende investigar, ele também considera que existe algo a mais no processo de significação para que o aprendizado de uma nova palavra tenha sucesso: se trata do “conhecimento” das regras que sustentam o emprego de uma palavra em particular. A forma como esse conhecimento das regras ocorre é que talvez seja a questão mais complicada aqui: ela não tem sempre a ver com o conhecimento racional das regras, mas com a forma de vida na

compreender o sentido da noção de método filosófico pelo emprego da palavra, mas se de fato Wittgenstein emprega o método da filosofia que ele vez ou outra sugere empregar em seu texto. Na prática, isso significa apenas que o reconhecimento do emprego de um método nos diversos exemplos apresentados é semelhante ao reconhecimento, por exemplo, de qual jogo de linguagem está sendo jogado numa dada circunstância sem que Wittgenstein precise anunciá-lo nem explicar o seu sentido sempre que o fizer. Nesse sentido, a reserva de Wittgenstein em não teorizar ou explicar algo sobre isso nas *PI* tem um precedente conhecido nas *RFGB* quando ele rejeita o método científico de Frazer, cujo emprego ocorrera por meio do que Wittgenstein denominou como uma hipótese evolutiva das práticas mágicas e religiosas.

Assim, colocando o *TLP* e as *PI* de lado e assumindo uma perspectiva que considera o *Espólio* de Wittgenstein como uma das fontes principais de pesquisa em Wittgenstein – e não apenas um complemento às demais –, não é novidade em sua trajetória uma constante preocupação com o emprego de um método por meio do qual ele poderia resolver problemas filosóficos. De fato, pode surpreender ainda mais saber que essa investigação se iniciou antes mesmo da redação do *TLP*, com seu contato com intelectuais cujo pensamento acabaram por o influenciar. Em 1931, ano em que escreveu a primeira parte das observações que viriam a ser publicadas como as *RFGB*, o próprio Wittgenstein<sup>192</sup> listou quais foram esses intelectuais: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa. Parte desses autores estavam ligados às ciências exatas e naturais<sup>193</sup> e foram os responsáveis pela obsessão de Wittgenstein pela falta de clareza na produção de conhecimento, algo que ele tentou resolver inicialmente por meio do emprego do método da análise lógica da linguagem. Apesar disso, como sabemos, durante o período intermediário, Wittgenstein não estava apenas interessado nos objetos caros à lógica, à matemática ou às ciências naturais, mas também pelo

---

qual o praticante já está imerso quando aprende o emprego dessa ou daquela palavra, isto é, quando aprende o significado delas. Logo, mesmo o aprendizado das palavras pressupõe o conhecimento das regras que sustentam o ato de exemplificar; de explicar; de aprender; etc. Além disso, Wittgenstein não rejeita o conhecimento do significado das palavras por meio de definições em favor da significação apenas pelo conhecimento de seu uso, mas antes combina ambos aspectos, além de considerar o processo que estabelece as regras de várias maneiras. Ou seja, o problema do essencialismo ocorre quando determinamos que apenas a definição prévia da palavra dá sentido a ela, mas não quando essa definição ocorre por meio do aprendizado de seu uso e das regras que regem seu uso. Boa parte dos conceitos apresentados nas *PI* dizem respeito às diferentes tentativas de descrever como nossas práticas linguísticas identificam e seguem tais regras corretamente, mesmo quando elas não são explicadas ou definidas ostensivamente. Talvez por isso Wittgenstein tenha se interessado pela antropologia de Frazer: porque seria uma tentativa de explicar tais regras, mas, justamente por conta de seu dogmatismo, ele apenas pôde explicar involuntariamente como outros povos não seguiam as regras estabelecidas por seu próprio povo – o que já não fazia o menor sentido segundo a perspectiva que Wittgenstein estava construindo naquele momento. (Cf. *PI*, §43).

<sup>192</sup> *CV*, pp. 18-19.

<sup>193</sup> Ainda no período que antecedeu seu ingresso nos estudos de engenharia, Wittgenstein leu Hertz e Boltzmann, cujas visões kantianas da natureza e de um método filosófico o influenciaram posteriormente. (Cf. *MONK. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, p. 26, 446)



que hoje compreendemos como os objetos típicos das ciências humanas e, sobretudo, da filosofia. Logo, seria necessário aperfeiçoar seu método para empregá-lo adequadamente na representação desses objetos aos quais ele anteriormente renunciara: e, por esse motivo, a leitura de Frazer e outros autores lhe pareceu um bom caminho para cumprir o propósito de sua investigação. A crítica e a apropriação de Wittgenstein sobre esses diferentes métodos iria trazer à tona outra obsessão de sua filosofia para além da necessidade de clareza: a necessidade de antidogmatismo. Porém, enquanto aquela primeira necessidade surgiu a partir da concordância de Wittgenstein com Hertz<sup>194</sup> e Boltzmann<sup>195</sup>; esta segunda necessidade surgiria a partir da discordância dele com o dogmatismo de Frazer e Spengler<sup>196</sup> – e claro, a partir das críticas de Sraffa ao *TLP*.

A leitura de Frazer, no entanto, certamente ocorreu em consequência da leitura de Spengler. Mais do que isso: a crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer foi feita tendo a morfologia de Spengler como critério de medida. Infelizmente, a simples existência dessa relação e o emprego de certos conceitos é quase tudo que se sabe sobre a influência de Spengler a esse respeito, uma vez que Wittgenstein não apresentou uma leitura geral – mesmo que breve – sobre o trabalho de Spengler assim como fizera com Frazer. Por isso, uma das poucas maneiras de se aprofundar sobre este assunto seria a de confrontar as ideias do próprio Spengler com as de Wittgenstein – e um dos melhores meios para isso estaria em começar pela análise da crítica que Wittgenstein fez à antropologia de Frazer, sobretudo, no que diz respeito ao emprego de seu método e sua forma de representação. Portanto, se trata de investigar a leitura de Wittgenstein sobre Frazer e Spengler – nesta ordem – e como cada um contribuiu com a investigação de Wittgenstein sobre um novo método filosófico.

Em resumo, a noção de método em questão diz respeito ao modo sistemático pelo qual podemos coletar, organizar e apresentar os dados sobre um determinado objeto. Mas também diz respeito à nossa perspectiva sobre o mundo, uma espécie de modelo que estabelece regras sobre como pensamos ou agimos em cada contexto. Dito de outro modo, esses métodos

---

<sup>194</sup> Cf. HERTZ, H. *The Principles of Mechanics*. Tradução de D. E. Jones e J. T. Walley. New York: The Macmillan Company, 1899.

<sup>195</sup> Cf. BOLTZMANN, L. *Theoretical Physics and Philosophical Problems: Selected Writings*. Edição de Brian McGuinness. V. 5. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.

<sup>196</sup> A crítica de Wittgenstein ao dogmatismo de Spengler foi posterior à sua crítica feita à Frazer e ocorreu por razões diferentes. É importante notar que antes disso Wittgenstein adotou boa parte da perspectiva de Spengler como modelo para seu novo método filosófico e, por isso, a depender do texto, em vez de uma discordância houve concordância. Contudo, tanto as diferentes posições em relação à Spengler como a própria mudança aparecem de forma sutil nos textos e normalmente passam despercebidas em relação ao assunto principal. Trataremos disso com maior profundidade no quarto capítulo desta dissertação.

determinam a partir de quais critérios produzimos conhecimento sobre todas as coisas enquanto nosso objeto. Para Wittgenstein, no entanto, os verdadeiros objetos do conhecimento não se tratavam exatamente das coisas, mas dos fatos<sup>197</sup> – ao contrário, por exemplo, do que faz Durkheim<sup>198</sup>. Tal é a razão da observação “Nada é tão difícil quanto fazer justiça aos fatos”<sup>199</sup>, isto é, qual forma de representação é a mais adequada para representar os fatos?

Nas *RFGB*, o método de Frazer foi descrito como um método que representa ou explica os fatos por meio de uma hipótese evolutiva; enquanto o método de Spengler foi descrito como um método que representa ou explica os fatos por meio de analogias entre diferentes esquemas de representação. A maior dificuldade neste assunto está em estabelecer a distinção entre o que Wittgenstein interpreta como um método e o que para ele seria a forma de representação adotada neste método – portanto, se trata do cuidado para não confundir os dois conceitos ou tratá-los como se eles tivessem uma relação de identidade.<sup>200</sup>

É de conhecimento comum que Frazer e Spengler empregavam o que hoje conhecemos como o método comparativo, embora de maneiras muito distintas entre si. Em outras palavras, embora o método para coleta de dados fosse o mesmo, a sua forma de representação ou explicação era distinta. O método comparativo é empregado em ciências como a antropologia; sociologia; psicologia; biologia; literatura; etc. Seu emprego é adequado para produção de conhecimento por meio da comparação entre seus objetos, que variam quanto ao estabelecimento das semelhanças e dessemelhanças entre culturas; entre épocas; ou entre gênero, sexualidade, raças e etnias; obras de arte; etc. As diferenças quanto ao emprego deste método não dizem respeito apenas aos seus objetos, mas às formas de apresentar seus resultados: algo que Wittgenstein notou como sendo as diferentes formas de representação de um método, mas não necessariamente para este caso – isso ainda é algo que teremos que confirmar.

Cada autor empregava este método à sua maneira: no caso de Frazer, como sabemos, se tratava de estabelecer uma comparação entre diferentes culturas e épocas com a sua própria cultura e época, e cujo resultado principal foi representar a ciência como uma forma evoluída da magia e da religião; no caso de Spengler, se tratava de estabelecer uma comparação entre as

---

<sup>197</sup> Aparentemente essa ideia permanece a mesma desde o *TLP*. (Cf. **TLP**, 1, 1.1, 1.11, 1.12, 1.13, 1.2, 1.21, 2, 2.01, 2.011.)

<sup>198</sup> Durkheim afirma que para o seu método sociológico “a primeira regra e a mais fundamental é considerar os fatos sociais como coisas”. (DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**, p. 15.)

<sup>199</sup> **RFGB**, p. 129.

<sup>200</sup> Cf. **RFGB**, p. 131-133.

diferentes culturas e épocas entre si, mas cujo resultado principal foi representar a civilização ocidental como uma forma evoluída da cultura de maneira análoga a de um organismo vivo: que nasce, cresce, envelhece e morre. Portanto, embora o processo evolutivo seja tratado por Frazer e Spengler como um progresso histórico universal e necessário, enquanto aquele interpreta que o progresso representa a ascensão cultural de um povo, este interpreta que ele diz respeito tanto à ascensão como ao declínio cultural de um povo.

Entretanto, por um lado, o que Wittgenstein apresenta como “analogias entre diferentes esquemas de representação” nada mais seria do que aquilo que Spengler chamaria de morfologia – e o que hoje podemos chamar de método comparativo. Mas, por outro lado, o que Wittgenstein apresenta como “hipótese evolutiva” não parece ter qualquer paralelo quanto ao termo, porém, talvez haja algum quanto ao sentido – essas ideias lembram, por exemplo, as ideias de autores influentes como Hegel e Darwin. Aparentemente, para Wittgenstein, existe um conflito fundamental entre a representação feita a partir da hipótese evolutiva e a representação feita a partir da analogia a ponto de haver a necessidade de se fazer uma distinção. Resta saber exatamente qual exatamente seria tal distinção e esclarecer se ela diz respeito a uma forma de representação empregada num método ou ao próprio método como um todo.

Inicialmente, portanto, a hipótese evolutiva seria apenas outro método de comparação entre esquemas de representação que não seria compatível com aquela maneira típica da analogia – ou da morfologia –, uma vez que esta compararia esquemas de naturezas diferentes respeitando essa diferença e aquela compararia esquemas de naturezas diferentes como se tivessem a mesma natureza, mas em diferentes graus de evolução na história. Nesse sentido, haveria uma condição dogmática na antropologia de Frazer que a morfologia de Spengler parecia ter conseguido dissipar em si mesma; e, assim, o método de Spengler se apresentaria justamente como uma alternativa aos métodos tais como os de Frazer.

Além disso, a noção de hipótese evolutiva deve ser sempre compreendida a partir da ressalva segundo a qual ela seria tão somente o resultado de uma interpretação limitada à crítica de Wittgenstein, enquanto que o que ele descreve como as analogias entre diferentes esquemas de representação nada mais seriam do que o que hoje compreendemos como o método comparativo, um termo que é empregado consensualmente pela comunidade acadêmica em diversas ciências – embora, evidentemente, com ajustes específicos para cada área do conhecimento.

Portanto, antes de mais nada, seria necessário questionar em que medida a noção de hipótese evolutiva pode ser considerada um equívoco interpretativo de Wittgenstein sobre a

antropologia de Frazer, isto é, se se trata mesmo de um método distinto de representação dos fatos; se faz algum sentido ser empregado de forma paralela à analogia; ou se não se trata de um método, mas apenas de uma forma de representação compatível com método comparativo a despeito de Wittgenstein tê-lo identificado ou não; ou ainda, se assim como no caso do emprego dos termos “analogia”, “morfologia” e “método comparativo” – cujo sentido aparentemente é o mesmo –, em que medida ela não descreveria apenas outro método legítimo, o qual seria nomeado diferentemente tanto naquela época quanto na contemporaneidade? Nesse caso, o termo “analogia” realmente pode ser interpretado com o mesmo significado que têm a morfologia para Spengler ou como o método comparativo é compreendido na contemporaneidade? Contudo, para tentar responder a essas questões precisamos começar com outra: mas, afinal, do que se trata a hipótese evolutiva para Wittgenstein e qual a sua relação com o método comparativo de Frazer?

O conceito de hipótese evolutiva, na verdade, é um conceito derivado de outros já empregados anteriormente por Wittgenstein, a saber, do conceito de explicação<sup>201</sup> e do conceito de forma de representação<sup>202</sup>. Ou seja, se trata da forma sobre como podemos organizar e representar os fatos, neste caso, por meio uma explicação científica. Em se tratando dos objetos típicos das ciências exatas e naturais, as explicações às quais Wittgenstein se refere teriam um caráter hipotético e causal; mas quando se trata da antropologia de Frazer, elas teriam sido modificadas pelo antropólogo para ter um caráter hipotético e histórico. Nesse sentido, primeiro trataremos da noção de explicação e depois sobre o que porquê de ela ser de ordem histórica.

Por isso, em algumas circunstâncias, Wittgenstein se refere ao mesmo conceito como uma explicação histórica. No fim das contas, para Wittgenstein, a hipótese evolutiva – ou explicação histórica – de Frazer apenas substituem a explicação causal como forma de representar cientificamente os fatos conhecidos. Nesse sentido, uma explicação causal – que seria o padrão da explicação científica – representava os fatos de uma maneira semelhante, mas, ao mesmo tempo, distinta da explicação histórica. E seria essa diferença uma das características que mais interessava a Wittgenstein na leitura de Frazer: a explicação causal tratava dos fatos como fenômenos da natureza, enquanto a explicação histórica parecia ser capaz de tratar dos fatos como fenômenos do ser humano – ou talvez não exatamente como fenômenos, mas tão somente enquanto práticas, possibilidade que certamente podia tornar esta leitura ainda mais interessante aos olhos de Wittgenstein.

---

<sup>201</sup> No original, *Erklärung*.

<sup>202</sup> No original, *Darstellungsform*.

Além das razões metodológicas que já apresentamos, talvez tudo isso tenha chamado a atenção de Wittgenstein porque a explicação histórica podia ser estendida a objetos como a religião e a própria ciência enquanto tal, algo que parecia ser um dos limites da ciência em relação à filosofia. Ou seja, se a antropologia de Frazer passasse mesmo a ser considerada como uma ciência legítima – como desejava o antropólogo n’*O Ramo de Ouro* –, a ciência poderia passar a assumir estes mesmos objetos no lugar da filosofia: e para quem desejava dissipar os problemas filosóficos por meio de um método adequado, essa possibilidade poderia fornecer um bom material para reflexão. Contudo, após uma leitura inicial d’*O Ramo de Ouro*, Wittgenstein concluiria que as explicações históricas de Frazer sequer poderiam ter sido feitas cientificamente.

Nas *RFGB*, Wittgenstein apresenta um exemplo de explicação de Frazer sobre um rito de conjuração da chuva:

Acredito que o característico do homem primitivo é que ele nunca age por causa de opiniões (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. 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 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 o rito da alvorada, mas não à noite, quando simplesmente acendem as lâmpadas<sup>203</sup>

Neste exemplo, Wittgenstein sugere que o rito da chuva seria apenas uma tradição que demarca o início do período chuvoso para aquele povo, mas a opinião – ou interpretação – de Frazer tende apenas a rotular este rito como uma estupidez ou erro porque, para ele, os praticantes acreditavam mesmo poder fazer chover por meio da magia, ou seja, se tratava de uma superstição típica dos praticantes daquilo que ele próprio identificava como “magia” e que foi definida por ele como uma versão rudimentar da ciência. Mas, para Wittgenstein, “só à opinião corresponde o erro”, isto é, em se tratando das práticas mágicas e religiosas sobre as quais Frazer produz uma explicação supostamente científica, apenas a opinião de Frazer sobre o sentido das práticas é que poderia ser rotulada como um erro ou como acerto – ou seja, somente as explicações de Frazer poderiam ser validadas enquanto um conhecimento falso ou

---

<sup>203</sup> No começo do texto, Wittgenstein apenas menciona o rito, porém, mais adiante, ele apresenta o que pensa sobre isso. (Cf. *RFGB*, pp. 121, 137, grifo do autor, tradução de J. J. de Almeida)

verdadeiro. As práticas enquanto tal não poderiam estar certas ou erradas conforme indicavam os critérios daquilo que seria a ciência legítima para Frazer, elas simplesmente são o que são naquele contexto, ou melhor, elas apenas ocorrem ou não ocorrem: são fatos.

Vejamos o que diz Wittgenstein a esse respeito:

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

É, no entanto, absurdo que se diga, para continuar, que o característico dessas 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.)

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**.<sup>204</sup>

Estas práticas só poderiam vir a ser consideradas dessa maneira, isto é, como um erro ou acerto se existissem regras para o cumprimento das práticas que não foram seguidas corretamente.<sup>205</sup> Se essas regras correspondessem exatamente ao que Frazer entendia como a prática científica, então ele dificilmente estaria equivocado em sua interpretação; porém, não foi este o caso e os critérios de Frazer não são adequados para interpretar essas práticas. Além disso, se as práticas estão certas ou erradas em relação às regras não seria uma questão de verdade ou falsidade – tal como se espera de um conhecimento científico –, mas uma questão de fazer ou não fazer sentido num dado contexto: ou seja, se as regras foram seguidas corretamente para o cumprimento de um rito, as condições de sentido para aquela prática foram satisfeitas e um sentido será produzido e compartilhado com a comunidade. Caso contrário, a prática não fará sentido, fracassará, e aqueles que conhecem as regras saberão disso; mas aqueles que não as conhecem, ficarão confusos, e tenderão a empregar outras regras com as quais são familiares para produzir seu próprio sentido sobre as práticas – aparentemente, a ausência de sentido não é algo que pode simplesmente permanecer assim. E foi precisamente

<sup>204</sup> **RFGB**, pp. 129 e 131, grifo nosso, tradução de J. J. de Almeida.

<sup>205</sup> Essa interpretação, no entanto, só é possível por meio das ideias apresentadas por Wittgenstein nas *PI*. Considerando apenas as *RFGB*, o conhecimento das regras que regem as práticas não parecem ter outro papel além de fornecer o material necessário para interpretar corretamente o rito, mas seguir ou não seguir as regras não é visto como um acerto ou erro, ou pelo menos não há como determinar se Wittgenstein já pensava isso durante a redação do texto.

isso que ocorreu com Frazer, com o agravante que ele promoveu seu erro teórico à método científico e o empregou repetidas vezes n' *O Ramo de Ouro*.

Por isso, Wittgenstein reclama que:

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

[...] Frazer é muito mais *savage* (selvagem) 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.<sup>206</sup>

Para interpretar e representar essas práticas, seria necessário a Frazer satisfazer uma condição necessária e sem a qual o sentido das práticas não poderia ser apreendido corretamente: conhecer a “visão de mundo” dos praticantes do rito – ou algo semelhante ao que viria a ser chamado de “forma de vida” nas *PI* – e, portanto, quais regras regulam cada prática. Em outras palavras, por analogia e comparação, Frazer empregou as regras que ele conhecia a partir das práticas científicas e religiosas de sua cultura para explicar as práticas mágicas e religiosas de culturas cujas regras ele desconhecia e não tinha a possibilidade de vir a conhecer – e essencialmente é disso que se trata o método comparativo em Frazer, mas sem considerar ainda o seu aspecto histórico.

Logo, Wittgenstein observa que se Frazer não pode interpretar corretamente os ritos porque não compreende a “visão de mundo” de seus praticantes, então ele deveria preferir apenas descrever os ritos em vez de tentar explicá-los – e isso por si só já seria muita coisa mesmo a partir do ponto de vista científico contemporâneo, sobretudo, em se tratando da riqueza com a qual Frazer era capaz de descrever os ritos.

A partir desse ponto, Wittgenstein começa a fazer uma série de observações em seu diário sobre a descrição ser mais adequada e correta do que apresentar uma explicação científica equivocada:

Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se sabe, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação

[...] Aqui [se referindo à explicação de Frazer] só se pode descrever e dizer: assim é a vida humana

<sup>206</sup> **RFGB**, pp. 125, tradução de J. J. de Almeida.

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

Toda explicação já é uma hipótese.

[...] Poder-se-ia [apenas] dizer: este e este acontecimento se realizaram; ri, se podes<sup>207</sup>

Essas declarações defendem uma perspectiva segundo a qual nenhum conhecimento novo poderia ser produzido a partir dos dados coletados por Frazer. Mas, quando Wittgenstein diz que nada será acrescentado, ele se refere: em primeiro lugar, às opiniões e interpretações que não poderiam ser feitas porque não cumpririam as condições necessárias para se dizer algo para além de descrever as práticas reais; e, em segundo lugar, que os pseudoproblemas surgem justamente a partir dessas explicações que não deveriam ser feitas. Nesse sentido, como essas opiniões ocupam um lugar central no discurso científico de Frazer, seria necessário separar a descrição dos dados coletados e as explicações feitas sobre eles para corrigir o trabalho de Frazer – algo que pode ser mais complicado do que parece.

Esta medida não produz, de fato, nenhum conhecimento novo, mas evitaria ou dissiparia os problemas criados a partir daquelas explicações supostamente científicas – e é tão somente isso o que pretende Wittgenstein para o caso da filosofia<sup>208</sup>. Em resumo, se diante das práticas mágicas e religiosas Frazer pergunta sobre a sua causa, sobre o porquê dessa prática ocorrer dessa ou daquela maneira ou qual o seu sentido oculto; Wittgenstein sugere que o correto seria perguntar apenas como as práticas ocorrem, quais são as regras para que ocorram corretamente e que seu verdadeiro sentido estaria apenas nisso. Não haveria, portanto, nada de oculto e tampouco metafísico, exceto aquilo que o próprio Frazer confere às práticas por ser incapaz de apreendê-las simplesmente enquanto fatos, sem compará-las com práticas as quais ele estava familiarizado.

Portanto, no caso do exemplo do rito da chuva, Frazer errou não apenas por causa de seus preconceitos, mas também porque tentou encontrar um sentido oculto nessas práticas para além delas próprias: se o objetivo é explicar o seu sentido, não teria sido muito mais simples inferir que em vez de um ritual de magia, este se tratava de um rito que simplesmente demarcava o início da temporada de chuva? Diante da escassez de recursos para investigação, esta seria uma

<sup>207</sup> **RFGB**, pp. 121-123, tradução de J. J. de Almeida.

<sup>208</sup> Wittgenstein descreve ideia semelhante na seção §109 das *PI*. Essa ideia certamente foi uma influência do trabalho de Hertz e Boltzmann.



explicação muito mais plausível do que aquela apresentada por Frazer com um caráter de certeza e verdade.

No artigo intitulado *Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's "Remarks on Frazer's The Golden Bough*, Richard Eldridge<sup>209</sup> considera uma posição distinta da que apresentamos até agora: segundo ele, as interpretações sobre as práticas sociais poderiam ser feitas – e, ao lado de uma postura crítica, até seriam encorajadas por Wittgenstein – e não corresponderiam às explicações científicas de Frazer. Por um lado, esta observação faz todo o sentido porque nem mesmo Wittgenstein se absteve de oferecer interpretações alternativas às de Frazer; mas, por outro lado, esta não seria uma falha dele enquanto crítico, isto é, esta não seria uma contradição performativa? Além disso, qual a distinção entre as interpretações feitas por Wittgenstein e aquelas explicações de Frazer que, para todos os efeitos, nos parecem ser igualmente interpretações?

Segundo Eldridge, “a confusão dele [Frazer] pode ser descrita declarando que ele acreditava que a coleta de dados poderia confirmar completamente uma interpretação, em vez de sempre pressupor uma”. Dito de outra maneira, a diferença entre esses conceitos de interpretação estaria na ordem em que a ela seria feita a partir dos dados coletados segundo a perspectiva de Frazer e Wittgenstein. À primeira vista, essa leitura não é muito diferente daquela em que já havíamos feito a respeito dos preconceitos de Frazer precederem as suas interpretações. No entanto, para Eldridge, estes preconceitos já seriam eles próprios parte da interpretação que seria apresentada posteriormente enquanto uma explicação científica das práticas mágicas e religiosas. Para nós, esses preconceitos estariam mais para dados coletados na própria visão de mundo de Frazer que seriam inevitavelmente misturados com os dados coletados em sua investigação sobre outras culturas, ou seja, essa mistura “corromperia” a natureza dos dados coletados. A leitura de Eldridge nos parece mais plausível na medida em que os preconceitos de Frazer realmente não são apenas dados originários de sua visão de mundo, mas uma interpretação sobre os novos dados a partir de um critério que foi elaborado, por sua vez, a partir de uma interpretação geral feita sobre a sua própria cultura – a sua própria visão de mundo. Essa ideia também é compatível com o método comparativo empregado por Frazer e até reforçam o porquê de ser inevitável o resultado dogmático a partir de seu emprego – uma vez que Frazer não fez isso por acaso, mas porque estava previsto em sua metodologia, embora algumas consequências disso escapem a ele. Além disso, essa observação também ajuda

---

<sup>209</sup> ELDRIDGE, R. *Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's "Remarks on Frazer's The Golden Bough"*, pp. 127-128.

a esclarecer como vários autores podem empregar o mesmo método de maneiras diferentes e produzir resultados distintos sobre os mesmos objetos. Logo, para Wittgenstein, o objetivo era o de se apropriar do método comparativo e convertê-lo para o emprego em filosofia, mas também era o de se desfazer de seu caráter dogmático sem perder a condição de clareza estabelecida no antigo método.<sup>210</sup>

Portanto, se Eldridge estiver mesmo correto quanto a essa distinção entre as práticas interpretativas de Frazer e Wittgenstein, não houve contradição performativa da parte de Wittgenstein ao reinterpretar os trechos em que rejeitou as explicações científicas de Frazer, uma vez que nunca houve qualquer problema na interpretação das práticas, mas apenas na forma como Frazer as representou enquanto explicações científicas de caráter universal e necessário enquanto elas seriam apenas de ordem particular e contingente. No fim das contas, inadvertidamente, Frazer transfere o critério de medida dos padrões estabelecidos pela ciência para a sua visão de mundo sobre a sua própria cultura.

Para Wittgenstein, no entanto, seria impossível para Frazer não fazer esta transferência: tudo o que ele poderia fazer quanto a isso seria assumir a parcialidade de sua perspectiva – algo que ele parecia não ter consciência – e empregar a comparação não mais para mostrar uma suposta diferença evolutiva na forma de produzir conhecimento de sua cultura em relação às demais, mas para apresentar, de maneira clara e distinta, as práticas mágicas e religiosas segundo a perspectiva de seus praticantes: isso significa que a forma como se estabelece a representação dos dados coletados sobre os fatos deve necessariamente considerar o ponto de vista dos sujeitos envolvidos.

Em outras palavras, conforme a distinção feita por Eldridge, a descrição feita pelo antropólogo pode sim vir acompanhada de uma interpretação dele desde que ela seja feita a partir das interpretações dos praticantes sobre suas práticas – o que pode vir a ser conhecido de várias maneiras, mesmo considerando que algumas culturas sequer existem mais no momento da investigação. Essa medida serve para se fazer maior justiça aos fatos, mas o que mais importa nela são as novas relações que se tornam manifestas a partir de uma perspectiva simultânea do todo e das partes, algo que põe forçosamente os demais pontos de vista em jogo: isso por si só já traria a clareza e dissiparia o caráter antidogmático do discurso científico caro à antropologia de Frazer sem produzir qualquer conhecimento novo, apenas se organizando os dados coletados e os representando de novas maneiras a partir de novas relações estabelecidas entre eles.

---

<sup>210</sup> ELDRIDGE, R. **Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations:** Wittgenstein's "Remarks on Frazer's *The Golden Bough*", pp. 127-128.

Contudo, o que há de histórico nesta explicação de Frazer sobre o rito de conjuração das chuvas? Por um lado, está claro que Wittgenstein apresenta um problema que diz respeito à inclusão de uma explicação científica onde, diante das circunstâncias, havia espaço apenas para a descrição e interpretação do objeto; mas, por outro lado, por que Wittgenstein se refere a essas explicações como “históricas” se aparentemente não há nada de histórico nelas além de seus objetos serem aqueles possíveis às “ciências humanas”<sup>211</sup> e à filosofia, conforme explicamos anteriormente?

Sobre a explicação histórica ou hipótese evolutiva Wittgenstein declara que:

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.<sup>212</sup>

O que poderia ser uma rara definição de Wittgenstein sobre um conceito filosófico para explicar a forma de representação dos dados – ou fatos – descritos por Frazer, acaba soando um tanto quanto confusa e ambígua: isso ocorre porque nesta anotação aparecem duas maneiras de se representar os fatos por meio de seu resumo numa “imagem geral”. A primeira maneira é denominada como “hipótese evolutiva”, mas seu sentido não é explicado, ela apenas é apresentada como uma das possibilidades desse resumo. A segunda maneira não é nomeada, mas é definida como uma “visão geral” dos dados a partir da relação de uns com os outros. Como sabemos, por um lado, Wittgenstein não costuma definir conceitos e sim mostrar qual a sua função por meio de exemplos; e, por outro lado, essas anotações foram escritas para ele próprio e funcionam mais como lembretes que assumem a permanência da obriedade dos conceitos para seu autor mesmo com o passar do tempo. Contudo, embora isso crie alguma dificuldade para uma interpretação segura, ainda é possível notar que Wittgenstein assume que existe um contraste fundamental entre a forma como a hipótese evolutiva resume os dados e a forma como aquela outra maneira os resume, ou melhor, por alguma razão ele parece se interessar por essa outra forma como alternativa à hipótese evolutiva de Frazer.

---

<sup>211</sup> Naquele período não havia uma compreensão das ciências humanas tal como temos atualmente. Wittgenstein encarava a antropologia e a história, por exemplo, como se fossem a mesma coisa, embora a filosofia não fosse encarada dessa mesma maneira. Curiosamente, atualmente há uma tendência de se incluir a filosofia como uma ciência humana – algo que para nós representa uma concepção equivocada tanto das ciências humanas quanto da filosofia.

<sup>212</sup> **RFGB**, pp. 131, tradução de J. J. de Almeida.

Após esta primeira anotação sobre a hipótese evolutiva, Wittgenstein faz outra observação que seria, ela própria, uma espécie de resumo sobre as formas pelas quais a “coletânea de fatos” descrita por Frazer n’*O Ramo de Ouro* poderia ser representada:

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”<sup>213</sup>, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta idéia [sic], eu posso exprimir //apresentar// mediante uma **hipótese evolutiva** [*Entwicklungshypothese*], 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”** [*übersichtliche Darstellung*]<sup>214</sup>

Wittgenstein menciona então aquelas duas formas de se representar os fatos por meio de um resumo numa “imagem geral”, ou seja, a hipótese evolutiva de Frazer e o que agora ele passa a denominar como uma “analogia” entre diferentes esquemas de representação. A forma de representação da analogia tem sua origem na morfologia da história de Spengler e na morfologia das plantas de Goethe. Além disso, ele adiciona à esta lista outra forma de resumo: uma apresentação panorâmica – ou, como a maior parte da comunidade wittgensteiniana prefere, uma representação perspícua<sup>215</sup>.

Nas observações seguintes, Wittgenstein explica brevemente o que seria a representação perspícua, apresenta o conceito de elos intermediários – ou ligações intermediárias<sup>216</sup>; e finalmente menciona a hipótese evolutiva novamente em duas ocasiões:

O conceito de apresentação panorâmica [*übersichtlichen Darstellung*] tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação [*Darstellungsform*], a maneira como nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo. Spengler)

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

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 //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,*

<sup>213</sup> Esta citação se trata do sexto verso do poema que abre *A Metamorfose das Plantas* de Goethe. (Cf. GOETHE, J. W. *The Metamorphosis of Plants*, pp. 1-3)

<sup>214</sup> **RFGB**, pp. 132, grifo nosso, tradução de J. J. de Almeida.

<sup>215</sup> Preferimos traduzir o termo *übersichtliche Darstellung* como “representação perspícua” para acompanhar a maior parte de nossas referências sobre o assunto, porém, não há qualquer consenso sobre qual a melhor tradução para o conceito entre os estudiosos de Wittgenstein.

<sup>216</sup> Assim como ocorre com o termo *übersichtliche Darstellung*, preferimos traduzir o termo *Zwischengliedern* como “ligações intermediárias”.

*teria se originado de um círculo (hipótese evolutiva)*, senão somente para aguçar nosso olho para uma concatenação formal.

Mas eu posso ver também a **hipótese evolutiva** como um Nada além, como a «uma» vestimenta de uma concatenação formal.<sup>217</sup>

Estes trechos certamente são os mais complicados para interpretação nas *RFGB*, mas são eles que indicam qual o pano de fundo das observações e que no processo de edição algo parece ter ficado de fora. E por mais que essa impressão se confirme, ainda é possível compreender esses trechos quando comparados com outros textos do *Espólio* – sobretudo, com *PH* – e com as *PI*. Estes trechos também se tornam mais claros quando comparados às ideias de Frazer e Spengler tal como foram apresentadas por eles próprios em seus respectivos livros. Porém, como seria impossível explicar aqui cada um destes conceitos – analogia, representação perspicua e ligações intermediárias –, trataremos deles apenas o suficiente para completar a nossa leitura sobre a explicação histórica ou hipótese evolutiva como uma das formas de representação<sup>218</sup>. Portanto, o conceito de hipótese evolutiva não é claramente definido exceto por um contraste com a noção de analogia e com a noção de representação perspicua.

À princípio, Wittgenstein não parece considerar nenhuma forma de representação superior à outra e este contraste é feito tão somente para mostrar que há diferentes formas de representação sem se aprofundar em nenhuma delas. Apesar disso, ele apresenta a hipótese evolutiva e a analogia de modo que nos prepara para que ele introduza sua a noção de representação perspicua de uma maneira mais “elaborada” que as demais, mas ainda assim pouco clara e superficial.

Entretanto, em *The Voices of Wittgenstein* – uma coletânea<sup>219</sup> que reúne tanto textos de Waismann como textos de Wittgenstein ditados a ele para o que viria a ser a primeira publicação em série do Círculo de Viena –, no final do terceiro capítulo, intitulado “Our Method”, há uma pequena seção, por sua vez intitulada “An overview removes disquiet”, onde Wittgenstein ao menos apresentou uma explicação sobre a hipótese evolutiva e a analogia. Preferimos reproduzi-la aqui integralmente para uma análise geral:

O que acontece aqui é semelhante ao que acontece se imaginarmos que um fenômeno em nosso mundo físico é único (por exemplo, se imaginarmos a Terra como única entre os corpos celestes) e **somos então tentados a conferir um significado metafísico a ele**, e se finalmente notamos a nossa inquietação

<sup>217</sup> *RFGB*, pp. 133, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), tradução de J. J. de Almeida.

<sup>218</sup> Portanto, a nossa leitura sobre o papel destes conceitos será apresentada no quarto capítulo desta dissertação.

<sup>219</sup> Cf. WITTGENSTEIN, L., WAISMANN, F. *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. Edição de Gordon Baker. Tradução de Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly e Vasilis Politis. New York: Routledge, 2004.

acalmada ao vermos esse fenômeno situado em uma série de outros fenômenos, privando-o assim de sua importância excepcional. **Se oferecermos uma analogia à nossa linguagem como solução para um problema filosófico, estaremos sempre expostos ao risco de sermos mal interpretados:** é como se, com nossa admissão de que o jogo investigado é apenas *semelhante* à nossa linguagem, tivéssemos admitido que nós não havíamos resolvido nosso problema original, mas apenas descrito a solução de um problema semelhante. Mas não estamos aqui lidando com uma *explicação* dos fenômenos: não é como se eu quisesse explicar um fenômeno e de fato tenha explicado outro semelhante a ele, mas, em vez disso, removo a inquietação que parece um problema sobrepondo-o a um número de casos semelhantes. É notável que a mera reunião de casos acalme a inquietude.

O que estamos fazendo aqui é paralelo em certa medida às ideias de Goethe sobre a metamorfose das plantas. É isso que tenho em mente: semelhanças na aparência ou na estrutura do esqueleto dos animais levaram Darwin à **hipótese** de que diferentes espécies de animais haviam **evoluído** a partir de um ancestral comum. Essa concepção reconhece até certo ponto apenas *um* esquema segundo o qual todas as semelhanças devem ser traçadas, **o esquema do tempo**. Isso significa que sempre que se observam semelhanças, se diz: **um evoluiu a partir do outro**. (Isso presumivelmente depende da aplicação exclusiva do esquema de causa e efeito: pois a causa precede o efeito.)

Goethe pensou diferente sobre isso. De Goethe deriva a concepção da "planta primordial" [*Urpflanze*]<sup>220</sup>; no entanto, certamente ele via nela apenas uma ideia, não algo real. Mas então, qual é o problema resolvido por essa ideia? *O problema da representação perspícua*<sup>221</sup>. O aforismo de Goethe, "todos os órgãos das plantas são folhas transformadas", nos dá um esquema pelo qual agrupamos os órgãos das plantas de acordo com seu grau de semelhança, como que em torno de um caso central. Vemos como a forma de uma folha se diferencia: do cotilédone [isto é, as primeiras folhas dos embriões das plantas com sementes, as espermatófitas] e da folha primitiva ela se desenvolve [ou evolui] por meio de um processo gradual para a folha verde; e daí por meio de transformações sutis [ela evolui] para as folhas do cálice; e depois para órgãos que são metade pétalas, metade folhas; ou metade pétalas, metade estames [órgão masculino das plantas que têm flores, as angiospermas]; etc. Nós vemos a folha, por assim dizer, em seu ambiente natural de formas. Nesse sentido, não vemos a planta primordial, mas, em vez disso, o que poderíamos chamar de evidência para a planta primordial ou evidência para uma **hipótese evolutiva**. E é exatamente isso que estamos fazendo: nós situamos uma forma linguística em seu entorno, vemos a **gramática** de nossa linguagem no pano de fundo [e contexto] de jogos semelhantes e relacionados [interligados], e isso elimina a inquietação.<sup>222</sup>

Nestes trechos, Wittgenstein certamente trata da questão de uma maneira mais completa que nas *RFGB*. Mas, ao contrário disso resolver nossos problemas interpretativos sobre a hipótese evolutiva, o trecho apenas os complica ainda mais porque apresenta uma distinção

<sup>220</sup> A noção de *Urpflanze* diz respeito ao modelo pelo qual Goethe concebia a forma original de todas as plantas.

<sup>221</sup> A tradução de "*übersichtlichen Darstellung*" para a língua inglesa neste texto foi "*synoptic presentation*".

<sup>222</sup> Cf. **VW**, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), p. 309, 311.

entre o que parece ser uma hipótese evolutiva em Darwin somente para em seguida apresentar a hipótese evolutiva em Goethe. Além disso, existe uma semelhança entre a comparação estabelecida entre Darwin e Goethe e àquela estabelecida entre Frazer e Spengler nas *RFGB*, embora esta seja mais sutil que aquela. Se, por um lado, o trecho confirma a ideia segundo a qual o caráter histórico da hipótese evolutiva, para Wittgenstein, se trata mesmo de um simples ajuste da causalidade à historicidade, o que significa apenas uma mudança quanto à natureza dos objetos, mas não exatamente quanto à forma – e, por isso, não há maior profundidade neste aspecto da crítica para o estudioso além de se fazer esta constatação corretamente –; por outro, a presença de uma hipótese evolutiva em Goethe coloca em xeque a leitura segundo a qual a hipótese evolutiva e a analogia seriam métodos distintos para Wittgenstein – neste caso, a interpretação em que ambas se tratariam apenas de duas formas de representação distintas para um mesmo método se fortalece.

Logo, ao contrário do que se supúnhamos e embora Wittgenstein não reconhecesse tal método pelo termo “método comparativo”, segundo estes trechos ele reconhecia o seu significado e sabia que se tratava de um mesmo método, mas que havia pelo menos duas formas de representação para eles: a hipótese evolutiva e a analogia. Mas isso apenas sugere que, para Wittgenstein, não haveria qualquer incompatibilidade em representar os fatos por meio dessas duas formas a partir da análise comparativa. Que a forma de representação da analogia seja necessária para uma análise desta ordem nos parece algo evidente e natural porque a analogia nada mais é do que a simples descrição da comparação estabelecida entre os objetos a partir de um critério de medida; mas o mesmo não ocorre para a hipótese evolutiva sem que esta não pareça ser apenas uma variação da própria analogia. Mas é precisamente este o caso: o estranhamento ocorre porque a hipótese evolutiva só pode ser estabelecida a partir de uma analogia preestabelecida, mas ela não deixa de ser uma forma de representação distinta por isso – ao menos para Wittgenstein. Para ele, a hipótese evolutiva era um excesso de Frazer: um emprego dogmático e incorreto da analogia para representar objetos que escapavam à causalidade, mas que pareciam poder ser representados de maneira semelhante pela historicidade.

Então este foi o caso para Frazer, mas aparentemente não foi o caso para Spengler – mesmo que isso fosse verdade para o caso de Goethe, autor que o inspirou. Dito de outro modo, a forma de representação da hipótese evolutiva sobre os fatos, por ser apenas uma adaptação da hipótese causal, não tem validade em Frazer porque sua forma diz respeito apenas ao modelo das ciências naturais e não serve para representar as práticas humanas, afinal, a mudança de

objeto e a adaptação do método não foi o suficiente para garantir isso; prova disso é que, para Wittgenstein, o emprego da hipótese evolutiva por Goethe era válido em sua representação das relações estabelecidas entre as plantas a partir de um modelo central, seu critério de medida, isto é, a sua “planta primordial”. A leitura de Wittgenstein que interpreta que há uma hipótese evolutiva em Goethe, mas não haveria uma em Spengler, mostra apenas que deve haver adequação quanto ao método para cada objeto: a hipótese evolutiva só é um erro quando tenta medir o imensurável, ou melhor, quando tentar medir algo a partir de uma comparação entre objetos incomensuráveis – como as práticas semelhantes entre duas culturas, sendo uma delas o critério de medida da outra. Mais que isso: Frazer se propunha a medir como as pessoas concebiam tais práticas e a si mesmas enquanto praticantes, algo que faria Wittgenstein escrever posteriormente novas observações – a segunda parte das *RFGB* – a partir de uma perspectiva mais próxima à filosofia da psicologia, ou o que seria melhor descrito como a sua crítica ao psicologismo.

Portanto, concluímos nossa leitura sobre a hipótese evolutiva com a constatação de que ela é uma forma de representação do método científico empregado por Frazer; mas, assim como Goethe, foi empregada juntamente com a analogia entre diferentes esquemas de representação, os quais seriam responsáveis por organizar os dados de uma maneira que essa evolução se tornasse evidente numa explicação científica: para o caso de Goethe, se estabeleceu uma analogia entre o esquema de uma planta primordial e suas semelhanças com as plantas reais num processo hipotético de evolução segundo o esquema do tempo; e, para o caso de Frazer, se estabeleceu uma analogia entre o esquema das práticas mágicas ou religiosas e suas semelhanças com a atividade científica num mesmo processo hipotético de evolução segundo o esquema do tempo.

Isso também explica o porquê da preferência de Wittgenstein por Goethe em seus exemplos quando, na verdade, boa parte de sua crítica é fundamentada numa leitura spengleriana sobre ambos. Spengler modificou a analogia de Goethe, para prescindir de uma hipótese evolutiva e o motivo disso não é difícil de compreender: se as sociedades funcionam de modo análogo a um modelo de família cujos membros possuem cada qual um ciclo de vida, obviamente, elas um dia entrarão em decadência e perecerão. A ideia da hipótese evolutiva não permite a possibilidade, por assim dizer, “orgânica” de um conceito de história que não seja necessariamente um progresso histórico para um grau mais evoluído que o anterior. Preservando a analogia e removendo a hipótese evolutiva tal como ela se popularizou em muitos autores, Spengler possibilitou uma historicidade que prevê tanto a ascensão de uma cultura



como o declínio de uma civilização. Curiosamente, o método de Spengler ainda conserva a necessidade do progresso, mas explica como isso não é exatamente o que parece e que mais cedo ou mais tarde essa visão de mundo nos conduzirá necessariamente ao declínio – o que não deve ser compreendido exatamente como um retrocesso histórico, mas como a morte de uma cultura enquanto resultado do próprio progresso. Isso, no entanto, apenas deixa claro porque o método de Spengler seria menos dogmático para a representação das práticas humanas do que o método de Frazer, mas não esclarece se ele ainda seria adequado por si só para cumprir esta tarefa.

Neste capítulo apresentamos nossa leitura sobre a crítica de Wittgenstein ao dogmatismo e à visão científica de mundo de Frazer a partir da análise de seu método científico. Além disso, introduzimos as três formas de representação que Wittgenstein descreve nas *RFGB*: a hipótese evolutiva, a analogia e a representação perspicua. Ao contrário do que uma primeira leitura sugere, não se deve confundir a forma de representação com o método do qual ela faz parte. O método diz respeito a todo processo pelo qual os objetos do conhecimento podem ser representados. Para o caso de Wittgenstein, não se tratava de coisas, mas dos fatos – sobretudo, as práticas humanas. A noção de hipótese evolutiva, portanto, nada mais seria do que um ajuste feito por Wittgenstein a um conceito já empregado por ele noutras ocasiões, a saber, a noção de explicação. Segundo a nossa investigação, um caráter histórico foi conferido à noção de explicação e isso diz respeito tão somente ao deslocamento – ou à expansão – dos objetos que podem ser explicados numa teoria científica, do campo dos fenômenos da natureza para o campo das práticas humanas.

De modo geral, no caso de Frazer, isso diz respeito à sua hipótese de que toda prática mágica ou religiosa seria uma forma rudimentar de prática científica. O significado dos ritos era interpretado por Frazer a partir da ideia de que seus praticantes faziam como ele e levantavam hipóteses causais para explicar o porquê de suas práticas existirem enquanto tal. Wittgenstein, no entanto, compreendia que havia uma noção de causalidade – dissimulada como historicidade – como forma de validar cientificamente essas explicações; mas também notou que elas podiam dizer respeito a um símbolo, a uma expressão, mas, sobretudo, podiam dizer respeito apenas ao cumprimento de regras e nada mais. Sobre isso, chamou a atenção de Wittgenstein o papel da linguagem e como ela própria possuía, por assim dizer, toda uma mitologia. Inicialmente, assim como a presença da metafísica na ciência foi comparada como uma forma de magia, a antropologia de Frazer parecia ter sido encarada por Wittgenstein como uma mitologia das práticas – isto é, como uma pseudociência das práticas –; contudo, com essa

noção de mitologia<sup>223</sup> ele provavelmente queria simplesmente sugerir algo sobre as nossas formas de representação por meio da linguagem em vez de algo irônico ou desdenhoso.

A noção de forma de representação, por sua vez, é a parte do método que determina como representamos ou apresentamos estes objetos, mas não deve ser confundida com a coleta dos dados sobre os objetos nem com a explicação dada sobre eles. À princípio, considerávamos que, para Wittgenstein, a forma de representação correta sobre as práticas humanas deveria ser a descrição minuciosa dos dados coletados, sem qualquer margem para uma interpretação na medida em que não fazíamos a distinção entre a explicação e a interpretação. Essa distinção, no entanto, parece ser mais plausível, uma vez que Wittgenstein oferece, ele próprio, outras interpretações para os ritos sem que isso resulte num discurso científico. O problema ocorre justamente quando aquilo que seria apenas uma interpretação particular e contingente é apresentada como uma explicação universal e necessária tal como fez Frazer.

Além disso, não se deve confundir a validade dessas explicações com a verdade de sua correspondência com os fatos. No caso de Frazer, suas explicações eram inválidas porque não faziam sentido da forma como foram feitas e não eram verdadeiras porque ele não tinha como determinar a sua correspondência com os fatos descritos, exceto por uma analogia com outros fatos semelhantes. E como se não fosse suficiente, ainda dispôs essa comparação de uma maneira em que os fatos que ele não tinha acesso – as práticas mágicas e religiosas – fossem apresentados como formas involuídas daqueles fatos que ele tinha acesso – as práticas científicas.

Portanto, a perspectiva de Wittgenstein, essas analogias não eram uma forma de representação equivocada por si só; e, assim como a hipótese evolutiva, deveriam ser empregadas para representar objetos compatíveis com elas. A crítica de Wittgenstein ao dogmatismo do método empregado por Frazer e à incomensurabilidade da sua forma de representação, isto é, de sua hipótese evolutiva, compõe assim o que denominamos em nossa investigação como a dimensão filosófica das *RFGB*. Isso conduz a nossa investigação para um aprofundamento em dois pontos: em primeiro lugar, sobre a morfologia de Spengler – e de Goethe – cuja a forma de representação seria uma alternativa à hipótese evolutiva de Frazer; e, em segundo lugar, sobre a representação perspicua – ou sua “morfologia da linguagem” – como a forma de representação do novo método filosófico de Wittgenstein, cujo emprego diz respeito

---

<sup>223</sup> Essa noção de mitologia também seria explorada na seção §93, intitulada *The Mythology in the Forms of our Language*, em *PH*, embora ela tenha alguns trechos em comum com as *RFGB*.

à dissolução dos problemas filosóficos. Com estes dois pontos pretendemos apresentar o que denominamos como a dimensão metafilosófica das *RFGB*.

#### 4. A DIMENSÃO METAFILOSÓFICA DAS *OBSERVAÇÕES SOBRE “O RAMO DE OURO” DE FRAZER*: A FORMAÇÃO DE UM NOVO MÉTODO FILOSÓFICO

Nada é tão difícil quanto não enganar a si mesmo<sup>224</sup>

O objetivo deste capítulo é investigar a natureza da apropriação de Wittgenstein sobre o método científico cuja forma de representação foi descrita por ele próprio como uma analogia entre diferentes esquemas de representação, a saber, o método empregado na morfologia da história de Spengler, como meio de interpretar o conceito e a função do novo método filosófico de Wittgenstein. Este novo método corresponde, ao que parece, a uma espécie de “morfologia da linguagem” cuja forma de representação seria denominada por Wittgenstein como uma “representação perspicua”. Com este novo método, a filosofia de Wittgenstein estaria mais próxima de “fazer justiça aos fatos” do que a antropologia de Frazer e a morfologia de Spengler, ao menos no que diz respeito à dissolução de problemas filosóficos. Em termos wittgensteinianos, este método seria mais bem descrito e denominado como uma “análise comparativa da linguagem” do que como uma “morfologia da linguagem”, uma vez que este é um termo notadamente goethiano e spengleriano, e aquele é um termo que diz respeito ao aprimoramento do antigo método da análise lógica da linguagem para um grau de clareza possível apenas ao recém-adquirido antidogmatismo metodológico de Wittgenstein. Este capítulo foi organizado em duas seções: a primeira, intitulada “*O Declínio do Ocidente de Spengler* e o método científico empregado por meio de uma analogia: uma morfologia da história”; e a segunda, intitulada “*As Observações Sobre “O Ramo De Ouro” De Frazer* de Wittgenstein e o método filosófico empregado por meio de uma representação perspicua: uma análise comparativa da linguagem”. A primeira seção diz respeito à apropriação da morfologia da história de Spengler e as principais consequências disso para a filosofia de Wittgenstein. A segunda seção, por sua vez, diz respeito aos principais resultados da investigação de Wittgenstein sobre o emprego do novo método filosófico durante o período intermediário: o que, no fim das contas, seria um método derivado tanto da crítica à antropologia de Frazer como da apropriação da morfologia de Spengler. Logo, mostraremos a formação do novo método filosófico de Wittgenstein, isto é, o que denominamos como a dimensão metafilosófica das *RFGB*.

---

<sup>224</sup> CV, p. 34e, tradução nossa.

#### 4.1. *O Declínio do Ocidente* de Spengler e o método científico empregado por meio de uma analogia: uma morfologia da história

Embora não seja segredo algum que Wittgenstein<sup>225</sup> foi, segundo ele próprio, profundamente influenciado por Spengler e sua obra-prima, *O Declínio do Ocidente*, este fato ainda parece causar algum espanto mesmo entre os estudiosos mais assíduos de sua filosofia. As razões para tal são diversas, mas duas se sobressaem: a primeira, diz respeito não exatamente a uma rejeição, mas uma certa resistência de alguns estudiosos para com qualquer escrito de Wittgenstein que não seja o *TLP* ou as *PI* – fato que permanece corriqueiro até mesmo na contemporaneidade e explica porque certos assuntos tão caros a Wittgenstein, a exemplo do método filosófico, ainda são tratados como um tabu por seus estudiosos mais “conservadores”<sup>226</sup>; a segunda, tem a ver com uma desconfiança, possivelmente exagerada, contra o próprio Spengler – suspeita que costuma ser estendida à Schopenhauer, Nietzsche e até mesmo autores ligados ao Romantismo Alemão, como Goethe –, uma vez que nesse caso são os estudiosos mais “progressistas” que parecem resistir ao estabelecimento de uma relação entre a filosofia de Wittgenstein e a filosofia de autores que eles consideraram ter produzido uma filosofia pessimista, conservadora, irracionalista e até mesmo com alguma influência duvidosa sobre o Nazismo<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> CV, p. 19; MT, p. 37.

<sup>226</sup> Esta primeira razão não se sustenta na contemporaneidade na medida em que não passa de uma recusa injustificável de investigar qualquer objeto a partir do *Espólio*, outrora pouco acessível. Aparentemente, nas últimas duas décadas essa postura tem sido revista e substituída por uma mais coerente com as fontes disponíveis. Afinal, considerando casos extremos, uma interpretação feita a partir da obra completa de Wittgenstein tem, por razões óbvias, um peso maior do que aquelas feitas a partir dessa ou daquela fonte quando lidas de forma isolada.

<sup>227</sup> Esta segunda razão é muito mais complicada do que a primeira e seria um excelente objeto de pesquisa para um historiador da filosofia. Contudo, de modo geral, nos parece que as interpretações feitas por estudiosos wittgensteinianos a respeito de um certo pessimismo, conservadorismo e irracionalismo filosófico presentes em autores como Schopenhauer e Nietzsche – sobretudo quando se trata de desqualificá-los por uma suposta e conveniente relação com o Nazismo – são mais fruto de confusões e preconceitos do que resultado de um estudo, por assim dizer, mais profundo sobre tais categorias estabelecidas na história da filosofia. Essa perspectiva é muito comum entre estudiosos simpáticos às filosofias de Kant e Hegel, uma vez que estas são comumente associados a um certo “otimismo”, progressismo e racionalismo filosófico. Além de tudo, também nos parece possível questionar em que medida os historiadores da filosofia tendem a apresentar certos autores em oposição quase perfeita a outros, de modo que haja inevitavelmente alguma distorção no sentido geral das teorias – o que parece ocorrer em favor de uma, mas que na verdade resulta em prejuízo para todas as filosofias. Nesse caso, parece mesmo haver um esforço para favorecer a imagem de autores associados ao Iluminismo Alemão em prejuízo daqueles associados ao Romantismo Alemão: tudo isso, ironicamente, a despeito dos esforços de Hegel em produzir uma conciliação entre as duas correntes. Curiosamente, é muito mais fácil – e talvez correto – estabelecer uma relação entre os hegelianos de direita e o Nazismo do que entre os autores acusados de irracionalismo romântico. De modo semelhante, seja por confusão ou preconceito, os estudiosos de Wittgenstein ligados à Filosofia Analítica e ao Positivismo Lógico resistem à ideia de que Wittgenstein foi influenciado por autores como Spengler antes mesmo de dedicarem algum estudo à natureza metodológica dessa influência: e isso claramente se reflete nas fontes disponíveis para a investigação. Nesse caso, ou o tema realmente não se sustenta como objeto de pesquisa a despeito de haver ou não interesse dos estudiosos, ou eles preferem não tratar de questões dessa natureza a despeito de haver ou não relevância nisso para a pesquisa sobre Wittgenstein.

De fato, existem espalhadas aqui e ali – sobretudo, no *Espólio* – anotações de Wittgenstein que relacionam suas ideias às de Spengler, porém, devido à natureza breve e lateral dessas anotações e considerando somente elas, pouco poderia ser dito sobre como a leitura de Spengler foi relevante para o que ficou conhecido como a segunda filosofia de Wittgenstein. Essa dificuldade pode ser parcialmente superada quando notamos que *O Declínio do Ocidente* despertou o interesse de Wittgenstein não apenas pela natureza de seu conteúdo, mas, sobretudo, pela natureza de sua forma.

Em outras palavras, Spengler não compartilhava apenas de um certo objeto de estudo e pesquisa ao qual Wittgenstein passou a se interessar durante aquele período – ou, quem sabe, passou a se interessar em alguma medida a partir dessa e de outras leituras semelhantes –, mas descrevia um método que serviria de modelo para o emprego daquele que de fato viria a ser o novo método filosófico de Wittgenstein. Com essa chave de leitura à sua disposição, o estudioso pode interpretar a influência de Spengler sobre Wittgenstein de uma maneira mais profunda do que simplesmente enumerar menções, semelhanças e dessemelhanças quanto ao objeto de suas respectivas investigações – afinal, negligenciar esta influência apenas omitiria que tais semelhanças não ocorreram por acaso, mas em consequência de uma apropriação feita por Wittgenstein.

Dessa maneira também se evitaria inferir apressadamente que as anotações de Wittgenstein sobre Spengler são irrelevantes ou descartáveis quando comparadas àquelas feitas, por exemplo, sobre Frazer: ainda que as anotações feitas sobre os dois autores sejam de ordem particular e funcionem mais como um lembrete ao próprio Wittgenstein a respeito da relação entre as ideias de cada autor e as suas próprias, as anotações sobre Frazer correspondem a uma fonte bibliográfica muito mais adequada à exegese do texto filosófico na medida em que registram a leitura e crítica filosófica de Wittgenstein, enquanto as anotações sobre Spengler normalmente não passam de referências cujo sentido só poderia ser aprendido corretamente caso o estudioso dedicasse algum tempo à leitura de *O Declínio do Ocidente* – sobretudo, quando se trata das noções de visão de mundo, analogia e modelo.

Essas noções de Spengler, por exemplo, não apenas foram mencionadas como também foram bastante empregadas por Wittgenstein em sua própria filosofia sem necessidade de grandes modificações; e os estudiosos, de modo geral, as trataram de uma forma periférica e não conceitual, como se fossem irrelevantes para Wittgenstein, quando ele próprio costumava indicar de onde ele havia retirado estes conceitos quase sempre que eles apareciam em suas

anotações, geralmente nas laterais dos manuscritos – algo que ele não costumava fazer mesmo com aqueles autores mais bem recebidos por seus estudiosos.

Sem esse cuidado, portanto, o estudioso de Wittgenstein arrisca rejeitar uma das fontes necessárias para o entendimento segundo o qual tanto as críticas à antropologia evolucionista de Frazer quanto as apropriações da morfologia da história de Spengler, não apenas fazem parte de uma mesma investigação, como os resultados dessa investigação, por sua vez, correspondem a um dos principais elementos que sustentaram a mudança de perspectiva empreendida pelo novo projeto filosófico de Wittgenstein – embora este talvez seja o elemento mais negligenciado a esse respeito.

Logo, ao contrário das anotações feitas sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer, as anotações sobre *O Declínio do Ocidente* de Spengler estão dispostas em fragmentos distintos do *Espólio*, seja quanto às fontes de origem ou quanto à época de sua redação; porém, apesar disso, boa parte delas se refere justamente ao emprego do método comparativo de Spengler mesmo quando Wittgenstein se ocupa de objetos distintos – o que parece sugerir, tanto pela continuidade quanto pela ausência de críticas, um maior grau de concordância com Spengler do que com Frazer.

Nesse caso, outra observação que ajudaria o estudioso a esclarecer algo de mais concreto sobre o papel da influência de Spengler a despeito da natureza limitada das anotações de Wittgenstein, diz respeito ao entendimento segundo o qual a influência de Spengler pode e deve ser lida em contraposição à influência de Frazer. Ora, a investigação sobre o método e o objeto de Frazer não foi feita de outra forma senão aquela feita em comparação com o método e o objeto de Spengler, sobretudo porque a crítica dirigida ao método Frazer já foi feita por Wittgenstein sob a perspectiva spengleriana. Portanto, ao menos inicialmente, a discordância metodológica de Wittgenstein com Frazer é diretamente proporcional à concordância de mesma natureza com Spengler. Contudo, mesmo após observar em algumas anotações pessoais que só era capaz de pensar reprodutivamente a partir de outros intelectuais, e que por isso mesmo jamais teria concebido por si só sequer uma linha de pensamento independente e original – ao menos segundo seus próprios critérios naquele momento –, foi sobretudo por meio da crítica dirigida à Frazer e pela tentativa de se apropriar da morfologia de Spengler que Wittgenstein finalmente indicou a necessidade de seguir à sua maneira dali em diante<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Quanto a influência de Spengler e outros autores e a autocrítica de Wittgenstein a respeito de sua própria falta de originalidade, Cf. **CV**, p. 18-19; quanto à necessidade de Wittgenstein finalmente colocar seu método como possibilidade ao lado dos métodos empregados por Frazer e Spengler, Cf. **RFGB**, p. 131-133; **TS 211**, p. 321.

Se, por um lado, a investigação de Wittgenstein sobre um novo método filosófico encontrou mais fundamento no método de investigação de Spengler do que no de Frazer, por outro, a crítica feita a este talvez tenha evidenciado os problemas que passaram despercebidos sobre aquele na medida em que, pouco tempo depois, Wittgenstein passou a considerar Spengler um autor tão dogmático quanto Frazer<sup>229</sup> – algo que, evidentemente, pode ter ocorrido antes mesmo das *RFGB*, mas por meio de suas observações neste texto não é possível inferir nada além de que Wittgenstein foi mesmo influenciado por Spengler e que este ainda não havia sido considerado por aquele, um autor dogmático.

Talvez esta anotação presente no *MS 183* e que foi escrita em 1930 – aproximadamente um ano antes das *RFGB* – prove que Wittgenstein já possuía uma postura crítica em relação à Spengler, mas não prova nada em relação ao seu dogmatismo:

Lendo *O Declínio do Ocidente* de Spengler e, a despeito de muitas irresponsabilidades nos pormenores, encontrei muitos pensamentos realmente significativos. Muito disso, talvez a maior parte, está completamente em sintonia com o que eu tenho frequentemente pensado por mim mesmo. A possibilidade de um número de sistemas fechados que, uma vez que alguém os tenha [representados], parece como se um fosse a continuação do outro.<sup>230</sup>

A despeito disso, o deslumbramento inicial de Wittgenstein com o antidogmatismo do método de Spengler deu lugar à constatação de que isso não poderia impedir que seu emprego fosse, por si só, dogmático: este, inclusive, é um bom exemplo do interesse de Wittgenstein pelo contraste entre teoria e prática nas ciências. Essa constatação seria uma das razões pelas quais Wittgenstein decidiu investigar a possibilidade do emprego de um método semelhante ao do próprio Spengler, porém, de caráter necessariamente antidogmático. Entretanto, a partir das *RFGB* sabemos por que Wittgenstein considera que Frazer foi dogmático, mas a partir das mesmas anotações não se pode inferir o porquê de ele pensar o mesmo a respeito de Spengler – e tampouco se isso seria em consequência das mesmas razões.

Na seção §131 das *PI*, Wittgenstein menciona o problema do dogmatismo na filosofia quando declara que:

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o **modelo** como aquilo que ele é, ou seja, como **objeto de**

---

<sup>229</sup> Para os trechos em que Wittgenstein nota o dogmatismo de Spengler: Cf. **BT**, §58, p. 204e; **CV**, p. 26-27. É digno de nota que essas passagens não apenas revelam a crítica de Wittgenstein ao dogmatismo de Spengler como também a possível origem do conceito de semelhança de família empregado nas *PI*: apenas este detalhe já seria o suficiente para sustentar uma pesquisa sobre essa relação.

<sup>230</sup> **MS 183**, pp. 16-17; **MT**, p. 25, tradução nossa.



**comparação** – por assim dizer, como **critério** –; e não como pré-juízo, ao qual a realidade *deva* corresponder. (O **dogmatismo**, no qual tão facilmente caímos ao filosofar) <sup>231</sup>

Conquanto este trecho pareça conter apenas uma autocrítica à forma como Wittgenstein produziu filosofia no *TLP*, este mesmo trecho também foi publicado em *CV* noutro contexto e, por isso, foi seguido de uma observação que o relaciona à Spengler, mas que não aparece nas *PI*:

Mas então, como uma visão como a de Spengler está relacionada à minha? Distorção em Spengler: o **ideal** não perde sua dignidade se for apresentado como o **princípio** que determina a **forma das reflexões** [de representação] de alguém. <sup>232</sup>

Este “ideal” que Wittgenstein menciona, diz respeito ao objeto de comparação que serve como critério para a representação dos fatos, ou o que Spengler denominou de “modelo”. O que nesta ocasião ele chamou de “forma das reflexões”, dificilmente não corresponderia ao conceito de “forma de representação” empregado nas *RFGB* e em outros textos. De algum modo pouco claro para o leitor, existe uma relação entre o dogmatismo e Spengler: embora Wittgenstein se aproprie dos conceitos de Spengler nestes mesmos trechos, ele parece o acusar sutilmente de dogmatismo porque a forma como ele empregaria o seu critério seria, por assim dizer, demasiadamente “essencialista”.

À primeira vista, pode parecer contraditório empregar os conceitos de um autor para discordar dele, porém, um dos critérios pelos quais o antidogmatismo seria possível quanto às nossas formas de representação diz respeito a demonstração da invalidade – ou falta de sentido – de nossas explicações, sejam elas científicas ou filosóficas, segundo as regras estabelecidas pelo método empregado por quem representou os fatos e não por meio do emprego de nosso próprio método. Afinal, Wittgenstein estava convencido que uma explicação não faz sentido quando trai as regras do sistema do qual faz parte e não porque ela simplesmente faz parte de um sistema de regras diferente; sobretudo quando se trata de nosso próprio sistema de regras em relação àquele empregado por outros – vejamos o caso de Frazer e seus “selvagens”. Por isso, também não faz sentido discutir se a representação dos fatos é verdadeira ou falsa quando desde o princípio ela não faz sentido nem para uma coisa nem outra – um erro comum quando se emprega os resultados produzidos por uma ciência a respeito de um determinado objeto para

<sup>231</sup> Cf. *PI*, §131, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), tradução de Carlos Bruni; *CV*, p. 26e.

<sup>232</sup> Cf. *CV*, p. 27e, tradução nossa.

medir os resultados produzidos por outra sobre este mesmo objeto, erro que também pode criar, por si só, “problemas” científicos ou filosóficos sem solução na medida em que seriam, na verdade, pseudoproblemas.

Logo, quando não é possível validar um sistema e as explicações dadas a partir dele – geralmente porque ele ainda não é completamente conhecido –, ainda seria possível recorrer a uma comparação entre ele e os demais sistemas conhecidos se, e somente se, houvesse algo em comum entre os sistemas enquanto tal, isto é, o que Spengler denominou como um modelo. Esta semelhança, no entanto, não seria qualquer semelhança, mas, por assim dizer, a origem de todas as semelhanças porque se trataria do critério de medida pelo qual podemos vir a conhecer justamente as suas diferenças, sejam elas teóricas ou práticas. Este critério, ao qual podemos chamar de “modelo”; “sistema”; “paradigma”; “esquema”; “objeto de comparação”; etc.; é que nos permite estabelecer uma analogia ou uma comparação entre dois ou mais sistemas incomensuráveis com o propósito de garantir que se faça maior justiça aos fatos.

Em outras palavras, se trata de se evitar um tipo de comparação dogmática – “as explicações originárias desse sistema são sempre falsas porque ele é diferente do sistema que se costuma empregar para representar um determinado caso ou objeto” – por uma comparação antidogmática – “as explicações originárias desse sistema são válidas porque ele é adequado para representar um determinado caso ou objeto, porém, ele pode ser mais ou menos adequado para isso que outros sistemas igualmente válidos”. Obviamente, de uma perspectiva científica e dogmática – a visão cientificista de mundo –, sequer existe uma noção de sistema disponível e muito naturalmente confunde-se a verdade das explicações com validade do sistema para explicar cada caso. Assim, o que se procura com este tipo de comparação, em se tratando da ciência, não é determinar qual sistema produz explicações verdadeiras ou falsas sobre um determinado objeto, mas qual deles faz isso de maneira válida para cada um dos casos ou objetos que se pretende representar numa explicação científica. No entanto, o que nos importa nesta comparação é que ela própria tornaria evidente quais sistemas seriam válidos ou não, mesmo para um sistema novo, uma vez que suas semelhanças e diferenças com os sistemas conhecidos – ou melhor, com o objeto de comparação – o fariam constar como “conhecido” em relação aos demais.

Tanto do ponto de vista de Spengler como do de Wittgenstein o método da morfologia seria o mais adequado para executar esta tarefa. Porém, enquanto Spengler pretendia representar como vários sistemas diferentes formaram historicamente a cultura ocidental, Wittgenstein pretendia organizar, num ponto de vista só, os vários sistemas de regras aos quais podemos

recorrer para representar os fatos, uma espécie de gramática que descreve não apenas as regras – as teorias – como a forma correta de emprego dessas regras – as práticas. Nesse sentido, a noção de sistema nunca foi empregada para tratar de um sistema único e absoluto, mas para lidar com a sua pluralidade. Para Wittgenstein, no entanto, Spengler acreditava mesmo que a natureza do modelo era real, concreto, que ele existia objetivamente ou materialmente; enquanto ele pensava que a natureza do modelo era e só poderia ser, algo formal, ideal ou mesmo simbólico, e servia apenas para nos localizarmos melhor entre vários sistemas distintos sem confundir as suas regras nem suas formas de uso. Por isso, Wittgenstein afirma que o modelo deve ser compreendido apenas como um objeto de comparação, como algo de natureza ideal, e nada mais.

Portanto, em primeiro lugar, o objeto de comparação para Wittgenstein é um modelo ideal, cuja formalidade não deve ser confundida com uma suposta realidade objetiva, sobretudo, para fazer com que os objetos comuns correspondam forçosamente com o nosso objeto de comparação – problema que ele interpretou como sendo a fonte do “essencialismo” de Spengler, embora esteja razoavelmente claro que Wittgenstein não pensava a mesma coisa da morfologia enquanto tal, mas sim da forma como Spengler a empregou. Para Wittgenstein, no entanto, não há qualquer problema em que o modelo seja algo de natureza ideal – afinal, ele não poderia ter outra natureza senão essa –, mas apenas em ser tratado como se ele não o fosse – o que configuraria num dogmatismo típico do idealismo ou do essencialismo tão comum aos filósofos mais próximos à lógica. Dito de outra forma, o objeto de comparação é uma “ferramenta” conceitual que nos permite tratar como objetos os modelos a partir dos quais costumamos ver os objetos comuns – neste caso, os fatos –, mas não ditam como eles são ou devem ser enquanto tal. Em segundo lugar, a observação de Wittgenstein diz respeito a confusão entre critério e objeto: este foi, por exemplo, o caso de Frazer, que ao tomar como seu objeto as práticas mágicas e religiosas de outros povos, acabou tomando as práticas científicas de sua própria cultura como critério de medida, por isso, suas explicações sobre aquelas práticas as representam como erros apenas porque elas não são iguais às suas, nem são científicas – algo que Frazer não foi capaz de perceber como consequência da própria confusão e julgou estar fazendo uma leitura correta de seu objeto, por mais que o estabelecimento dessa comparação fosse o verdadeiro erro neste assunto. Curiosamente, isso também explica, de outra maneira, porque Wittgenstein não concordou com os críticos de Frazer e fez a sua própria crítica: o dogmatismo das explicações de Frazer na ocasião de comparar culturas, épocas e práticas distintas, também estava presente na maneira como os cientistas criticaram a falta de

cientificidade da sua antropologia na medida em que ela simplesmente não era uma ciência natural – por mais que a atitude de Frazer em tentar correspondê-la também fosse, ela própria, uma das consequências desse mesmo dogmatismo.

Tanto Frazer como Spengler compreendiam bem estes conceitos, mas, para Wittgenstein, o problema deles não tinha a ver com o significado ou o correto entendimento deste significado em termos meramente abstratos, mas com as suas formas de uso em termos concretos. Logo, o dogmatismo que Wittgenstein via em Frazer também estava presente em Spengler, a diferença é que o método do primeiro ignorava o problema do dogmatismo, enquanto o método do segundo contornava o dogmatismo num certo aspecto, mas acabou caindo nele em outro. Dito de outra maneira, Frazer estava cego para a existência dos diferentes sistemas – culturas; épocas; paradigmas científicos; etc. – e como seu método lidava com eles, enquanto Spengler estava completamente ciente sobre eles e a forma como lidou com eles foi o centro de seu método. Aos olhos de Wittgenstein, enquanto Frazer confundia critério e objeto por adotar a sua cultura como medida das outras – e a ciência como forma evoluída da magia e da religião –; Spengler evitou o erro de Frazer comparando uma cultura com um modelo de família – a estrutura formal de uma família ideal –, mas caiu vítima de uma confusão semelhante ao conceber o seu modelo como algo real e ao qual as culturas deveriam tentar corresponder ou serem representadas num estado de decadência cultural.

Wittgenstein fez uma observação mais completa sobre isso em *BT*:

Spengler poderia ser mais bem compreendido se ele dissesse: eu estou comparando diferentes períodos culturais com a vida das famílias; dentro de uma [mesma] família existem **semelhanças de família**, embora também haja semelhanças entre os membros de famílias diferentes; as semelhanças de família diferem dessas outras semelhanças [de famílias diferentes] de tal e tal forma; etc. Quero dizer: o **objeto de comparação**, o objeto pelo qual este modo de ver as coisas é derivado, tem de ser dada a nós para que as injustiças [aos fatos] não fluam constantemente na discussão [na investigação]. Pois tudo o que é verdade [válido] sobre o **arquétipo** passa a ser reivindicado para o objeto sob exame: e reivindica-se que "sempre tem que [ser assim] ...".

Isso ocorre porque queremos dar às características do arquétipo uma posição na investigação. **Mas como nós confundimos o arquétipo e o objeto acabamos conferindo dogmaticamente ao objeto as propriedades que devem ser conferidas necessariamente apenas ao arquétipo.** Por outro lado, pensamos que a investigação não tem a generalidade que queremos lhe dar se ela for realmente válida apenas para um caso particular. Mas o arquétipo deve ser apresentado exatamente como ele é; de tal maneira que ele caracteriza a investigação [e o método dela] como um todo, determinando sua forma [de representação]. Logo, o arquétipo está no cerne da investigação, de modo que sua validade geral dependerá do fato de que ele determine a forma da investigação [adequada ao objeto investigado], em vez da afirmação segundo

a qual tudo o que é verdade sobre o arquétipo será verdade também para todos os objetos que estão sendo investigados a partir dele.<sup>233</sup>

Da mesma forma, a pergunta que deve sempre ser feita quando afirmações dogmáticas exageradas são feitas é: o que é realmente verdade [válido] nisso? Ou ainda: em que caso isso é realmente verdade [válido]?<sup>234</sup>

Acerca destes trechos há muito sobre o que refletir. Em primeiro lugar, Wittgenstein resume sua leitura sobre Spengler empregando os conceitos que elaborou a partir dela, como objeto de comparação e semelhança de família. Mas como esses conceitos parecem determinar um ao outro, essa explicação pode causar alguma confusão. O que realmente importa compreender a esse respeito é que o modelo de Spengler é um arquétipo de uma família; e seu objeto, de um modo geral, corresponde à cultura ocidental. Isso significa que Spengler analisou a cultura ocidental e seus períodos históricos a partir de suas semelhanças com as propriedades de um certo modelo de família. Este modelo não é real, mas é uma ideia que faz parte da forma como Spengler representou a história da cultura ocidental. Esta forma de representação foi aquilo que Wittgenstein chamou de analogia entre diferentes esquemas de representação nas *RFGB*.

Logo, Spengler não fazia uma ciência tal como a antropologia de Frazer, mas sim uma morfologia. O emprego do termo “morfologia” para denotar uma ciência independente pode causar confusão na contemporaneidade na medida em que ele costuma ser empregado para se referir a um campo de estudo interno à algumas ciências, sobretudo, a biologia, a geologia e a linguística. Contudo, isso é o mesmo que fez Spengler em relação à história enquanto ciência, embora ele de fato trate a morfologia como uma ciência independente e não a história: isto é, para Spengler a história seria apenas o objeto de sua morfologia enquanto ciência. Na contemporaneidade, entretanto, o que ele acabou fazendo foi apenas uma outra forma de se fazer história: talvez o debate mais apropriado sobre isso seja aquele cujo objetivo principal seria o de determinar se o trabalho de Spengler foi uma ciência ou uma filosofia da história ou, quem sabe, ambos. Além disso, é preciso ter ainda mais cuidado com o emprego do termo “morfologia” por Wittgenstein, uma vez que para ele a linguagem faz parte de seu método e é,

<sup>233</sup> Cf. *BT*, §58, p. 204e; *CV*, p. 14e, grifo nosso, tradução nossa. As traduções do *BT* e de *CV* para estes trechos apresentam diferenças maiores do que aquilo que poderia ser considerado normal por diversas razões. Logo, em caso de haver necessidade de um estudo mais profundo sobre estes trechos, uma leitura comparada seria imprescindível.

<sup>234</sup> Cf. *CV*, p. 14e, grifo nosso, tradução nossa. Este trecho aparece logo após aqueles dois primeiros parágrafos em *CV*, mas não está presente no *BT*. Enquanto em *CV* o assunto termina neste ponto, em *BT* a questão da semelhança de família, da validade da investigação e sua forma de representação são seguidas por mais algumas observações sobre a validade de uma linguagem ideal. (Cf. *BT*, §58, pp. 204-205e)

ao mesmo tempo, um de seus objetos preferidos; e, portanto, termos como “gramática” e “morfologia” são conceitos filosóficos e têm um sentido diferente daquele que empregamos cientificamente na contemporaneidade, sobretudo, em linguística e nas ciências relacionadas à linguagem.

Ironicamente, apesar das observações de Wittgenstein nos oferecer uma perspectiva segundo a qual a morfologia de Spengler seria apenas mais uma forma entre tantas outras de se representar os fatos, ele ainda não pôde, naquele contexto, conceber a história como uma ciência, assim como não fizeram os cientistas e filósofos que ele tanto criticara, mesmo que fosse exatamente isso que ele pretendia fazer ao passar a considerar aqueles objetos típicos das ciências humanas. Inclusive, isso é algo que não se pode criticar em Frazer: ele realmente queria fazer da antropologia uma ciência reconhecida, mas infelizmente não o fez da melhor maneira – ao menos segundo a perspectiva de Wittgenstein. E verdade seja dita, talvez fosse impossível para Frazer fazer diferente de como ele acabou fazendo, mas, querendo ou não, ele fez sua contribuição e o seu propósito se cumpriu conforme ele desejara como resultado de seu trabalho.

A partir dessas observações está claro que para Wittgenstein o dogmatismo de Spengler tem a ver com o fato de ele assumir este seu modelo como algo real e a partir do qual o seu objeto, de fato, herda as propriedades. Em outras palavras, para Spengler as culturas e as civilizações derivam realmente de um modelo de família; enquanto para Wittgenstein isso não passa de uma forma de representar o objeto, cujo propósito é o de apenas esclarecer algo sobre aquilo que já sabemos a partir de uma comparação. A forma de representação da morfologia de Spengler é a analogia entre um período cultural e um modelo de família, mas isto serve apenas para esclarecer algo sobre os períodos culturais que já foi esclarecido anteriormente a respeito do que sabemos sobre a estrutura formal das famílias e como elas funcionam enquanto tal – ou seja, suas forma de organização e vida. Contudo, uma coisa jamais deveria ser confundida com a outra: no fim das contas, a analogia de Spengler é só mais uma forma de organizar e representar os fatos, e não a única nem a melhor.

Em segundo lugar, notamos a dificuldade dos tradutores para determinar se Wittgenstein se referia à validade ou à verdade do arquétipo em relação aos objetos que com ele são comparados, seja porque haviam anotações em cima do datiloscrito original do *TS 213* que vez ou outra foram editados no *BT*, seja porque o termo foi empregado de maneira ambígua no original. Mas, questões de edição e tradução à parte, a existência do problema talvez indique um bom caminho para fazer nossa própria leitura dos trechos: como sabemos que Wittgenstein

não apenas estava ciente da tão comum confusão entre verdade e validade, como costumava indicar sua existência nos textos que lia com alguma frequência; e se, além disso, pressupormos que Wittgenstein não se expressou mal a esse respeito; podemos interpretar que isso faz mesmo parte de sua observação e que, para ele, a morfologia de Spengler é dogmática não apenas por tentar fazer a realidade se encaixar nos critérios estabelecidos a partir de seu modelo, mas por confundir a validade do modelo com a verdade das explicações produzidas a partir dele.

No início do período intermediário, para Wittgenstein, a verdade nada mais seria do que a correspondência de nossos pensamentos com os fatos, portanto, nada muito diferente do que ele já pensava no *TLP*, contudo, a validade de nossas representações sobre os fatos deixou de depender de apenas um critério de medida possível – o critério da análise lógica – e passou a ser possível a partir de outros critérios. Logo, cada critério estabelece um sistema de regras próprio para representação e, portanto, a sua forma. Num certo sentido, é como se Wittgenstein tivesse se dado conta de que não há apenas uma forma de se representar os fatos, tal como ele pensou ser possível a partir da sua noção de forma lógica; mas, ao mesmo tempo, que estas formas poderiam coexistir ou não a partir de relações de identidade e diferença estabelecidas por uma espécie de “sistema central”, digamos, que lhes fosse não superior ou anterior, mas comum: como que um “sistema” para moderar sistemas<sup>235</sup>. Posteriormente, a própria concepção de uma linguagem enquanto correspondência com os fatos passaria a ser tratada como uma linguagem enquanto um cálculo, ou como alguns estudiosos preferem, um modelo de cálculo.

Sobre a concepção da linguagem como cálculo, Wittgenstein afirma que:

O conceito de significado que adotei em minhas discussões filosóficas tem origem em uma filosofia primitiva da linguagem. [...] Agostinho descreve um **cálculo** da nossa linguagem, mas nem tudo que chamamos de linguagem é esse cálculo.<sup>236</sup>

O papel de uma sentença no **cálculo** é o seu **sentido**.<sup>237</sup>

Pensar é uma **atividade**, como calcular. Ninguém chamaria de calcular ou jogar xadrez, um estado [uma condição].<sup>238</sup>

O que vale para a palavra “**linguagem**” também deve ser válido para a expressão “**sistema de regras**”. E, portanto, também para a palavra “**cálculo**”.<sup>239</sup>

<sup>235</sup> A bem da verdade, ao tratar de sua atividade filosófica, Wittgenstein iria insistir que esse “sistema central” não poderia nem deveria ser um sistema de qualquer natureza, mas apenas as próprias relações estabelecidas entre os sistemas conhecidos, como se o modelo de Spengler desse lugar às relações entre os sistemas, isto é, o que foi chamado de “ligações intermediárias”. Logo, a gramática traria perspicuidade às nossas representações feitas a partir desses sistemas e das relações entre eles. Trataremos dessa questão na seção seguinte deste mesmo capítulo.

<sup>236</sup> **PG**, §19, grifo nosso, tradução nossa.

<sup>237</sup> **PG**, §84, grifo nosso, tradução nossa.

<sup>238</sup> **PG**, §124, grifo nosso, tradução nossa.

<sup>239</sup> **BT**, §15, p. 53e, grifo nosso, tradução nossa.

Eu vejo **linguagem** e **gramática** como um **cálculo**, ou seja, como um processo que **segue regras fixas**.<sup>240</sup>

E sobre a noção de uso e de gramática, Wittgenstein declara que:

Quero dizer que o lugar de uma palavra na **gramática** é o seu significado.

Mas também posso dizer: o significado de uma palavra é o que a explicação do seu significado explica.

“O que 1 cm<sup>3</sup> de água pesa é chamado de ‘1 grama’ – Bem, o que isso pesa?”

A explicação do significado explica o uso da palavra.

O **uso** de uma palavra na língua é o seu significado.

A **gramática** descreve o uso de palavras na linguagem. Por isso, tem a mesma relação com a linguagem que a descrição de um jogo – as regras de um jogo – tem com o jogo.

O significado, em nosso sentido, está incorporado na explicação do significado. Se, por outro lado, pela palavra "significado" queremos dizer uma sensação característica conectada com o uso de uma palavra, então a relação entre a explicação de uma palavra e seu significado é antes aquela da causa para o efeito.<sup>241</sup>

Esta nova concepção de Wittgenstein sobre a linguagem sequer completaria o período intermediário sem ser reformulado. Este conceito pertence àquele momento em que alguns estudiosos chamaram de a “fase verificacionista” de Wittgenstein, ou o que também costuma ser lembrado como a fase que ocupou a primeira metade do período intermediário, ou seja, entre 1929 e 1933. Essa mudança ocorreu gradualmente e foi resultado do afastamento de Wittgenstein de uma concepção de uma linguagem ideal e uma aproximação com o emprego da linguagem ordinária.

Em *PR*, há uma seção que pode nos ajudar a esclarecer e parece confirmar nossa interpretação sobre o problema de uma linguagem ideal naquele contexto:

Como seria estranho se a lógica estivesse interessada numa linguagem ‘ideal’ e não na *nossa*. Pois o que expressaria essa linguagem ideal? Presumivelmente, aquilo que já expressamos em nossa linguagem ordinária; neste caso, esta é a linguagem que a lógica deve investigar. Ou alguma outra coisa: mas, neste caso, como eu poderia ter alguma ideia do que isso poderia ser? – A análise lógica é a análise de algo que temos, não de algo que não temos. Portanto, é a análise das proposições *como elas ocorrem* [como elas vêm ao caso]. (Seria esquisito se a raça humana estivesse falando todo esse tempo sem jamais empregar uma proposição genuína).<sup>242</sup>

<sup>240</sup> **BT**, §58, p. 203e, grifo nosso, tradução nossa.

<sup>241</sup> **PG**, §23.

<sup>242</sup> **PR**, §3, p. 52, grifo do autor, tradução nossa.



Não foi por acaso, portanto, sua percepção do dogmatismo de Spengler a esse respeito. O que deve ser notado no modelo da linguagem como um cálculo é que ele não tem esse nome à toa: a noção de modelo aqui empregada ou analogia feita na descrição da linguagem como um cálculo têm a ver justamente com a perspectiva spengleriana sobre estes mesmos conceitos, ou seja, esta concepção como um todo já foi elaborada tendo a morfologia de Spengler como pano de fundo, além do que foi feito anteriormente no *TLP*.

Contudo, segundo Glock<sup>243</sup>, esta concepção nunca foi completamente abandonada por Wittgenstein. Em primeiro lugar, ele observa que o próprio conceito de jogo de linguagem foi concebido inicialmente como um cálculo ainda no período intermediário, mas que essa concepção inicial foi se modificando na medida em que este período chegava ao seu fim e Wittgenstein finalmente se aproximava da versão que foi apresentada, num primeiro momento, em *BBB* e, num segundo momento, nas *PI*. Em segundo lugar, Glock explica que o que se manteve na noção da linguagem enquanto um cálculo foi justamente a ideia segundo a qual ela seria uma atividade regida por regras; e o que foi modificado foi o conceito de regra. Porém, sobre isso, tudo o que ele apresenta é uma analogia: as regras para o correto emprego da linguagem teriam deixado de se assemelhar com as regras empregadas na operação de um cálculo lógico-matemático e passariam a ter mais a ver com as regras de um jogo, tal como ocorre no xadrez ou até mesmo no esconde-esconde.

A bem da verdade, isso é o mesmo que o próprio Wittgenstein fez, uma vez que as regras para o emprego correto da linguagem são apresentadas por ele tão somente enquanto uma analogia, num primeiro momento, para com as regras de um cálculo lógico-matemático e, um segundo momento, para com as regras de um jogo. O que nos importa neste assunto, entretanto, é justamente o emprego de uma analogia para explicar as regras e o emprego correto das regras, como se esta fosse realmente a melhor alternativa para apresentação dessas ideias. Logo, o pano de fundo da morfologia ainda se mantém quando se trata das regras e dos sistemas de regras, mesmo que a analogia com o cálculo tenha dado lugar à analogia com o jogo. Outra diferença tem a ver com o fato de que essa morfologia não seria, evidentemente, aquela de Spengler; mas sim diferentes versões da “morfologia” de Wittgenstein.

De um modo ou de outro, a despeito de Spengler ser ou não ser tão dogmático quanto Frazer, não restam dúvidas – inclusive, na própria crítica dirigida à Frazer<sup>244</sup> – que seu método serviu aos propósitos da investigação da Wittgenstein em contraposição ao método de Frazer,

---

<sup>243</sup> Cf. GLOCK, H. J. *A Wittgenstein Dictionary*, p. 67.

<sup>244</sup> Cf. *RFGB*, p. 131-133; *TS 211*, p. 321.

mas também enquanto modelo para aquele que viria a ser o novo método filosófico de Wittgenstein. Mas, justiça seja feita, a antropologia de Frazer também representava, nessas circunstâncias, um modelo ao qual Wittgenstein pretendia não apenas evitar como também contestar; mesmo que, após fazer isso, lhe tenha sido necessário reformular a sua interpretação a respeito do método comparativo de Spengler ao ponto de dissipar na sua apropriação aquilo que, segundo sua perspectiva, sustentava o caráter dogmático das ideias de Spengler.

Portanto, o propósito de Wittgenstein era o de tentar empregar o método comparativo para resolver – ou melhor, dissolver – problemas filosóficos por meio da análise da linguagem. O resultado da apropriação feita a partir de Spengler e da crítica feita à Frazer durante essa investigação a respeito de uma nova forma de lidar com os problemas filosóficos é a passagem do antigo método da análise lógica da linguagem ao que pode ser melhor descrito, por assim dizer, como um método da análise comparativa da linguagem. Esta passagem, no entanto, não deve ser interpretada como um abandono ou uma rejeição à análise lógica, uma vez que a análise comparativa seria, digamos, a análise lógica aprimorada para lidar com sistemas linguísticos abertos – isto é, relacionados entre si – e não apenas para lidar com um sistema linguístico fechado – ou seja, único. Evidentemente, esta mudança no método da análise incide também no entendimento sobre como ocorre o processo de significação e, conseqüentemente, em como fazemos filosofia; ou melhor dizendo: em como produzimos problemas filosóficos sem solução, mas também como podemos dissolvê-los completamente. Wittgenstein via nisso a clareza completa, bem como a solução para o dogmatismo em sua maneira de fazer filosofia.

#### **4.2. As *Observações Sobre “O Ramo De Ouro” De Frazer* de Wittgenstein o método filosófico empregado por meio de uma representação perspicua: uma análise comparativa da linguagem**

O novo método filosófico de Wittgenstein pode ser descrito então como uma análise comparativa da linguagem e sua forma de representação é o que ele denominou como uma representação perspicua dos fatos: esta seria, afinal, a dimensão metafilosófica das *RFGB*. Até este ponto, tratamos sobre como a crítica à antropologia de Frazer e a apropriação da morfologia de Spengler se relacionam com a investigação sobre o novo método filosófico empreendida por Wittgenstein, mas ainda nos resta apresentar como tudo isso compõe o pano de fundo do que denominamos como a dimensão metafilosófica das *RFGB*. Obviamente, Frazer e Spengler não foram os únicos autores que influenciaram Wittgenstein neste assunto, mas tiveram um papel relevante que costuma ser negligenciado pelas várias razões que apresentamos anteriormente –

por exemplo, isso é algo que não costuma ocorrer com Frege ou Russell. De maneira semelhante, as *RFGB* também não correspondem à única fonte em que podemos notar a formação do novo método filosófico segundo as palavras do próprio Wittgenstein, mas somente por meio delas é que podemos expor qual o papel da antropologia e da morfologia em seu processo de formação e ligar uma coisa à outra. Logo, para finalmente concluirmos esta investigação, deixaremos de lado este processo ou o caminho percorrido por Wittgenstein e descreveremos a dimensão metafilosófica das *RFGB* como um dos possíveis pontos de partida sobre o debate a respeito do novo método filosófico e a natureza da filosofia em Wittgenstein para além das *RFGB*.

Para fazer esta descrição, que não passará de um esboço a partir das relações que construímos até este ponto, retomaremos alguns conceitos e ideias que construímos ao longo de nossa investigação de maneira mais ou menos independente e passaremos a mostrar como estão relacionadas entre si. Em outras palavras, acrescentaremos às relações que estabelecemos anteriormente entre Wittgenstein, Frazer e Spengler, a descrição da análise comparativa da linguagem de Wittgenstein de uma maneira mais completa.

Portanto, eis os trechos das *RFGB* que introduzem a noção de representação perspicua e de ligações intermediárias:

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta idéia [sic], eu posso exprimir //apresentar// mediante uma **hipótese evolutiva** [*Entwicklungshypothese*], 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”** [*übersichtliche Darstellung*]<sup>245</sup>

O conceito de **apresentação panorâmica** [*übersichtlichen Darstellung*] tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a **nossa forma de apresentação** [*Darstellungsform*], a maneira como nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo. Spengler)

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

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 //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**.<sup>246</sup>

<sup>245</sup> *RFGB*, pp. 132, grifo nosso, tradução de J. J. de Almeida.

<sup>246</sup> *RFGB*, pp. 133, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), tradução de J. J. de Almeida.

Nestes trechos a formas de representação empregadas por Frazer e Spengler, isto é, a hipótese evolutiva e a analogia, são apresentadas em contraste uma com a outra, mas também em contraste com a representação perspicua proposta pelo próprio Wittgenstein. Num primeiro momento, Wittgenstein explica por que a hipótese evolutiva não é a forma mais adequada para representar os dados coletados por Frazer e, assim, sugere que estes dados poderiam ter sido melhor representados por uma analogia – que viria a ser a forma de representação empregada na morfologia de Spengler e não na de Goethe, como os trechos fazem crer. Porém, num segundo momento, ciente de que mesmo o emprego da analogia de Spengler não seria o suficiente para se evitar o dogmatismo na representação desses dados – neste caso, dos fatos –, Wittgenstein acrescenta à esta lista uma outra forma, qual seja, a representação perspicua.

Inicialmente, o método filosófico de Wittgenstein se espelharia no método científico de Spengler enquanto uma morfologia. A diferença estabelecida entre as duas morfologias nas *RFGB* não está clara porque nestas anotações Wittgenstein apenas nomeia as suas diferentes formas de representação sem explicar nada de mais profundo sobre elas, porém, isso é algo que podemos contornar comparando Spengler e Wittgenstein a partir de outras fontes. A despeito disso, ambas correspondem a uma alternativa à hipótese ou explicação causal que Wittgenstein rejeitava como forma de representação absoluta nas ciências naturais, o que seria a origem do dogmatismo nas ciências – e possivelmente em diversos ramos da filosofia –, isto é, do cientificismo segundo a perspectiva wittgensteiniana. Esse mesmo cientificismo foi o que sustentou a conversão de tais explicações causais em explicações históricas na antropologia de Frazer, como se isso fosse garantir a cientificidade do conhecimento produzido por ele. Na verdade, como sabemos, essa foi a razão central pela qual Frazer foi criticado tanto pelos cientificistas como pelos não cientificistas.

Dito isso, como a morfologia de Spengler se distingue da “morfologia” de Wittgenstein? Para responder a essa questão, podemos enumerar algumas distinções a partir do que sabemos até agora: em primeiro lugar, a morfologia de Spengler era tão dogmática quanto a antropologia de Frazer – embora por razões distintas – e a “morfologia” de Wittgenstein teria superado o problema do dogmatismo presente no método de ambos; em segundo lugar, o objeto da morfologia de Spengler é a história e o de Wittgenstein é a linguagem; em terceiro lugar, a morfologia representa os dados coletados por meio de um método comparativo, cujo propósito,

para Spengler<sup>247</sup>, seria o de prever a história, mas, para Wittgenstein, seria o de dissolver os problemas filosóficos. Em quarto lugar, a forma de representação de Spengler seria a analogia e a de Wittgenstein seria a representação perspicua, que nada mais seria do que uma analogia modificada para cumprir os requisitos de clareza e antidogmatismo necessários para a dissolução dos problemas filosóficos – ou seja, a representação perspicua também poderia ser descrita como uma “analogia perspicua e antidogmática”.

Curiosamente, assim como Wittgenstein, Spengler apresenta seu objeto, neste caso, a previsão da história ou do destino da cultura ocidental, como um problema filosófico a ser resolvido:

Neste livro será tentado pela primeira vez o empreendimento **de predeterminar a história**, de percorrer os estágios ainda não percorridos no destino de uma Cultura, e sobretudo da única Cultura de nosso tempo e de nosso planeta que está de fato em sua fase de plenitude – a saber, a cultura Ocidental da Europa e das Américas.

[...] O Declínio do Ocidente que, à primeira vista, assim como a decadência da Cultura Clássica [a Antiguidade], pode parecer um fenômeno limitado no tempo e no espaço [isto é, um problema científico], na verdade é um **problema filosófico**. Este problema, quando compreendido em toda a sua gravidade, traz consigo toda grande questão do Ser [todos os problemas da vida e da existência humana].

[...] O meio pelo qual identificamos as **formas mortas** é a **Lei Matemática**. O meio pelo qual compreendemos as **formas vivas** é a **Analogia**. Por estes meios estamos habilitados para distinguir a **polaridade** e a **periodicidade** no mundo.

[...] Portanto, o nosso objeto, que originalmente compreendia apenas o limitado problema da civilização contemporânea, amplia-se em uma nova filosofia – a filosofia do futuro, se é que o solo metafisicamente exaurido do Ocidente ainda pode suportar tal coisa; mas, de qualquer maneira, esta é a única filosofia que está dentro das *possibilidades* do espírito Ocidental da Europa em seus próximos estágios. Este objeto se expande para a concepção de uma *morfologia da história universal* [mundial], isto é, do **mundo-como-história** em contraste com a morfologia do **mundo-como-natureza**, o qual têm sido até agora e quase sempre o único objeto [real] da filosofia [e das ciências]. [...] <sup>248</sup>

Talvez esta descrição feita por Spengler a respeito de seu próprio objeto elimine de uma vez por todas a leitura segundo a qual *O Declínio do Ocidente* seria um livro científico e não filosófico. A bem da verdade, as explicações apresentadas por ele parecem compor uma filosofia da história na medida em que propõe uma crítica e uma mudança de perspectiva na

<sup>247</sup> Spengler declara seu propósito logo no início do primeiro capítulo d’*O Declínio do Ocidente*. (Cf. SPENGLER, O. **The Decline of the West: Form and Actuality**, p. 3)

<sup>248</sup> SPENGLER, O. **The Decline of the West: Form and Actuality**, pp. 3-6, grifo nosso (em negrito) e do autor (em itálico), tradução nossa.

maneira como se produzia conhecimento histórico naquele contexto. Esta leitura certamente faz mais sentido quando queremos compreender o que Wittgenstein viu em Spengler que poderia ajudá-lo a dissolver os problemas filosóficos. E, neste caso, a apropriação de Wittgenstein não resultaria em nenhuma complicada conversão de um método científico para um filosófico, mas apenas na mudança de objeto e objetivo de um método filosófico que já é conhecido: dito de outra maneira, quanto ao objeto, tudo o que Wittgenstein faz é substituir a história pela linguagem e, quanto ao objetivo, o método passaria a dissolver os problemas em vez de os resolver.

A solução do problema filosófico de Spengler, isto é, o próprio declínio do ocidente, se daria por meio por meio de uma analogia entre diferentes modelos, cuja sucesso dependeria das semelhanças formais – isto é, no sentido próprio da morfologia – entre os modelos estabelecidos pelos objetos em comparação com o modelo ideal estabelecido por Spengler – neste caso, o modelo de família. O que é comparado, nesse sentido, são as formas dos modelos dos objetos com a forma do modelo ideal, por isso, se trata de uma morfologia. N’*O Declínio do Ocidente*, Spengler distingue as formas dos objetos em duas categorias: as formas vivas em contraste com as formas mortas. As formas mortas dizem respeito justamente àqueles objetos que só podem vir a ser conhecidos por meio das leis matemáticas, isto é, que são adequados a qualquer modelo cujos objetos fazem parte do estado de coisas que Spengler denominou como o “mundo-como-natureza”. As formas vivas, ao contrário, dizem respeito àqueles objetos que não podem vir a ser conhecidos por meio das leis matemáticas e, por isso, nenhuma explicação poderia ser feita sobre elas sem renunciar justamente à condição de ciência a qual seus autores almejavam – uma vez que tal condição estava necessariamente ligada ao modelo que explicavam apenas o mundo-como-natureza. A crítica de Wittgenstein à Frazer certamente foi influenciada por essas ideias spenglerianas, mas não as reproduzem completamente.

Para Spengler, as formas que ele identificava como vivas dizem respeito às diferentes épocas; religiões; ciências; leis; estados; línguas; etc., por isso, são objetos que fazem parte do que ele denominou como o “mundo-como-história” e não do mundo-como-natureza. Por isso, é muito comum ver a morfologia de Spengler ser apresentada a partir de uma analogia com a química, isto é, Spengler trataria a história como algo orgânico em oposição à natureza como algo inorgânico. Contudo, esta imagem não nos parece boa porque a natureza traz consigo vida e morte, assim como o que é orgânico e inorgânico. Talvez fosse mais correto dizer que as formas vivas são objetos mutáveis e que as formas mortas são objetos imutáveis. Ou simplesmente aceitar que denominar estas formas de “vivas” ou “mortas” já seria, por si só, a

metáfora mais adequada para distinguir os métodos que são compatíveis com uma ciência humana daqueles que servem bem a uma ciência da natureza.

Logo, uma vez que as leis matemáticas não servem para produzir conhecimento a partir das formas vivas, a maneira mais adequada de se fazer isso seria por meio da analogia. Somente por meio dela seria possível apreender e distinguir polaridade e a periodicidade do mundo. Estes conceitos dizem respeito ao lugar que ocupam as formas vivas<sup>249</sup> nas relações que elas estabelecem umas com as outras. Isso importava para Spengler porque, em sua morfologia, a previsão dos acontecimentos históricos só poderia ser feita a partir da identificação dos diferentes modelos que se manifestam no mundo conforme o passar do tempo, ou seja, tem a ver com saber quais objetos são formas vivas e de quais modelos eles fazem parte.

Num primeiro momento, esta identificação ocorre a partir da distinção entre as semelhanças e as diferenças das formas vivas, isto é, o que ele denomina como a “polaridade” da analogia, para determinar a qual modelo elas dizem respeito; num segundo momento, com os modelos aos quais as formas vivas dizem respeito claramente identificados, uma comparação é feita com o modelo ideal para determinar em que fase de seu ciclo de vida o modelo se encontra – isto é, o que ele denomina como a “periodicidade” da analogia –; e, assim, “prever” o futuro, ou seja, se o modelo está em ascensão ou em declínio cultural. Se compreendermos que, de modo geral, os modelos são compostos por maneiras diferentes de se organizar e relacionar os elementos da cultura ocidental, ou seja, as formas vivas; e que, além disso, existe um modelo ideal a ser correspondido; então a função da morfologia e da analogia se torna cada vez mais clara.

Por exemplo, a analogia de Spengler poderia distinguir diferentes modelos contemporâneos de arte e compará-los com o modelo da arte clássica para determinar se a cultura está em declínio ou não neste aspecto sem apresentar nenhuma explicação causal sobre isso, mas apenas apresentando os modelos das formas vivas que já conhecemos em comparação com o modelo ideal da arte clássica de uma maneira que seja evidente, tão somente pelas diferenças formais entre os modelos, qual momento histórico está ocorrendo e qual momento histórico virá a ocorrer. De certa maneira, a morfologia de Spengler se assemelha mesmo a um jogo que pode ser jogado de várias maneiras com os mesmos objetos, tal como aqueles possíveis às cartas de um baralho: tudo que ele precisa fazer é determinar qual jogo está sendo jogado no presente, seja por meio das cartas que já estão dispostas na mesa, seja pela forma como os

---

<sup>249</sup> Cabe notar a semelhança deste conceito com a noção de forma de vida que aparece nas *PI* de Wittgenstein: talvez esta seja uma de suas possíveis fontes de origem – o que não seria exatamente uma surpresa.

jogadores jogam com elas, e estimar quanto falta para este jogo acabar e qual jogo será o próximo a ser jogado.

Logo, a dissolução dos problemas filosóficos ocorreria de uma maneira semelhante, mas não idêntica: a apresentação dos fatos não dependeria de um modelo formal ou arquétipo, mas das relações estabelecidas entre os próprios objetos na prática. Por isso, Wittgenstein acusa Spengler de dogmatismo quando ele trata seu modelo ideal como real e como algo ao qual os objetos devem necessariamente corresponder. Em outras palavras, em Spengler, os objetos reais são determinados pelo modelo. Isso também implicaria no problema do determinismo histórico, algo que não deixa de ser uma forma de dogmatismo comum à uma filosofia da história daquele contexto; contudo, aparentemente, Wittgenstein não notou ou não se importou com esse aspecto. Quando Wittgenstein afirma que o modelo ideal deve ser compreendido como um objeto de comparação, o que ele expressa é que este arquétipo não determina nada, mas é determinado pelas relações que já existem na prática e tudo o que ele pode fazer é nos ajudar a esclarecer como estão dispostos tais objetos nestas relações caso seu conceito ou função não estejam suficientemente claros – ao contrário de Spengler, que determina cada objeto a partir de sua correspondência com o modelo ideal. Dito de outra maneira, a comparação entre os diferentes esquemas de representação em Spengler ocorre de forma mediata, isto é, por meio de sua correspondência com um modelo ideal ou formal, que, uma vez estabelecido, serve de critério absoluto para todos os casos semelhantes; enquanto que a comparação feita por Wittgenstein ocorre de forma imediata, isto é, as próprias relações é que determinam a possibilidade de se estabelecer um objeto de comparação que apenas nos ajude a compor uma representação mais perspicua dos fatos – uma vez que, sendo estes fatos as nossas práticas, qualquer explicação sobre eles acaba prescindindo da clareza que se esperava encontrar, quem sabe, numa lei matemática ainda oculta aos nossos olhos.<sup>250</sup>

Estas relações seriam as ligações intermediárias que Wittgenstein mencionou nos trechos das *RFGB*: teria sido esta diferença que removeu o caráter dogmático da morfologia em seu emprego na linguagem. Os conceitos de representação perspicua e de ligações intermediárias, no entanto, ainda podem ser esclarecidos com maior profundidade se considerarmos outras fontes, como *PH* e as *PI*. Logo, apesar de não haver nenhuma definição clara sobre o que seria uma representação perspicua e suas ligações intermediárias, e, se queremos descrever estes conceitos a partir do próprio Wittgenstein sem mais depender do que fez Spengler – ou até

---

<sup>250</sup> Cf. SPENGLER, O. *The Decline of the West: Form and Actuality*, pp. 3-4



mesmo Frazer –, bastaria orientar o nosso olhar para o emprego das analogias feito por Wittgenstein e se ele diz algo sobre elas.

No que diz respeito ao texto de *PH*, num artigo, intitulado *O filósofo entre a lógica e a arte: acerca do escrito “Filosofia” de Wittgenstein*, Silvia Saes<sup>251</sup> investiga uma tensão que existe entre duas declarações de Wittgenstein sobre a atividade filosófica: a primeira, diz respeito à quando Wittgenstein afirma que “a filosofia deixa tudo como está”<sup>252</sup>; e, a segunda, quando ele afirma que “a filosofia demanda uma resignação, mas uma quanto ao sentimento e não quanto ao intelecto”<sup>253</sup>, ideia que, segundo Saes, diz respeito a uma mudança de ponto de vista – ou uma mudança de atitude – por meio da vontade. Portanto, o propósito de Saes é o de esclarecer como a filosofia poderia deixar tudo como está e, ao mesmo tempo, mudar a nossa perspectiva.

Conquanto esta distinção seja importante para Saes para estabelecer uma relação da atividade filosófica com a lógica e a arte, ela faz isso a partir do emprego da analogia por Wittgenstein. A bem da verdade, a relação entre lógica e arte em Wittgenstein representa, numa imagem geral, justamente a morfologia que Goethe e Spengler pretendiam fornecer como método, uma vez que ambos consideravam a morfologia uma maneira mais “artística” de se representar os fatos e, por isso, uma maneira adequada aos objetos que têm “vida”. Porém, essa representação não deve ser confundida com uma forma de “produção de conhecimento” – algo que é bastante tentador de se fazer do ponto de vista de um estudioso –, na medida em que, ao contrário do que a hipótese evolutiva se propõe a fazer, a analogia e a representação perspicua não produzem nenhum conhecimento novo, mas apenas nos mostram aquilo que já sabemos por diferentes ângulos.

Nesse sentido, segundo Saes, as analogias podem ser interpretadas em contraste com a noção kantiana de juízos sintéticos *a priori* porque: em primeiro lugar, nenhum conhecimento novo seria produzido por meio da analogia, ela apenas esclareceria o que já está diante de nós, isto é, o que já está no contexto pragmático ao qual estamos imersos – mas para o qual geralmente estejamos cegos – e, por isso, não se trata de um juízo sintético; e, em segundo lugar, como a analogia depende dessas questões externas ao sujeito – como a linguagem e a forma de vida – e não de questões internas, logo, não se trata também de um juízo *a priori*.

---

<sup>251</sup> Cf. SAES, S. F. A. **O filósofo entre a lógica e a arte: acerca do escrito “Filosofia” de Wittgenstein**, pp. 64-65.

<sup>252</sup> **PH**, §89, p. 177; **PI**, §124.

<sup>253</sup> **PH**, §86, p. 161.

Embora Saes não tenha dito nada a respeito, por essa comparação, poderíamos inferir inversamente que a analogia poderia ser rotulada como um “juízo analítico *a posteriori*”. Seria analítico porque não produz nenhum conhecimento novo; e seria *a posteriori* porque depende da experiência. Mas um juízo desse tipo não parece fazer qualquer sentido, uma vez que todo juízo analítico seria, por definição, *a priori*; enquanto todo juízo *a posteriori* não poderia ser outra coisa senão sintético. Essa falta de sentido ocorre porque os conceitos kantianos foram pensados para compor uma fenomenologia, para lidar com a impossibilidade de o sujeito produzir conhecimento sobre um determinado objeto enquanto númeno, mas apenas enquanto fenômeno. Para tal, como se sabe, a solução kantiana seria justamente a formulação dos juízos sintéticos *a priori* sobre os quais Saes fez uma comparação com a analogia. Mas isso não é o mesmo pano de fundo em que os conceitos wittgensteinianos foram pensados. Essa analogia, portanto, nos mostra algumas semelhanças cuja comparação entre duas filosofias diferentes faz algum sentido, mas também poderia nos mostrar o que não faria sentido algum comparar.

Logo, a comparação da filosofia wittgensteiniana com a kantiana – isto é, uma analogia entre diferentes esquemas de representação – ajuda a esclarecer, por meio do que já está claro nesta, algo que não está claro a respeito daquela, embora já saibamos desde antes tudo que Wittgenstein declarou sobre o assunto: ou seja, a analogia ajuda a modificar o nosso ponto de vista sobre o que já sabemos, para que possamos ver o mesmo objeto de outras maneiras. Se pudéssemos seguir este exemplo e descrever, de um modo geral, a filosofia de Wittgenstein como uma epistemologia, mas em contraste com uma fenomenologia, a linguagem ocuparia o papel que normalmente seria ocupado pelo sujeito enquanto consciência, ou seja, o conhecimento seria produzido publicamente e a “consciência” estaria e só poderia estar manifesta objetivamente – e não subjetivamente – por meio da linguagem. Mas este não é o caso da filosofia de Wittgenstein na medida em que o papel da analogia não é nem poderia ser a produção de conhecimento, mas o de trazer perspicuidade à nossa gramática ao mesmo tempo em que evita o problema do dogmatismo em nossos pontos de vista.<sup>254</sup>

O que Saes apresenta como sendo uma analogia já seria o que interpretamos como sendo a representação perspicua de Wittgenstein. Não há nada de errado nisso, pois no contexto de *PH* a noção de analogia aparece bem antes da noção de representação perspicua e é construída em direção à esta; mas, aparentemente, não é possível notar apenas por meio deste texto a relação que existe entre ambas. Apesar disso, Saes<sup>255</sup> dá um exemplo diferente do que se

<sup>254</sup> Cf. SAES, S. F. A. **O filósofo entre a lógica e a arte:** acerca do escrito “Filosofia” de Wittgenstein, p. 76.

<sup>255</sup> Cf. SAES, S. F. A. **O filósofo entre a lógica e a arte:** acerca do escrito “Filosofia” de Wittgenstein, p. 76.

costuma apresentar como sendo um exemplo correspondente a uma representação perspícuca, mesmo sem parecer estar ciente de sua relação com a analogia de Spengler neste texto: ela afirma que o resultado da atividade filosófica que, neste caso, ocorre por meio de uma analogia, “[...]deve ser o de expressar algo que diz logo tudo ao leitor de maneira imediata, como somente uma obra de arte poderia fazê-lo”. Nada mais goethiano ou spengleriano – e Schopenhaueriano – poderia ser dito sobre a analogia que isso. À princípio, o título do texto nos faz crer que ele trataria da arte exclusivamente enquanto um objeto, ou pelo menos apenas enquanto tal: na verdade a arte, assim como a lógica, fizeram parte dessa interpretação como elemento constituinte do método de Wittgenstein.

Contudo, a maneira mais comum de se exemplificar a representação perspícuca é o de mostrar como ela já estava presente no *TLP*, tal como fez Glock<sup>256</sup> ao declarar que as confusões filosóficas poderiam ser dissipadas por meio de uma notação ideal, isto é, por meio de uma “[...] representação perspícuca da forma lógica das proposições sem dizer nada sobre elas, nomeadamente, por meio da notação gráfica da tabela-verdade”. No entanto, Glock reconhece que Wittgenstein estabeleceu que a análise lógica da linguagem não poderia analisar corretamente as regras gramaticais na medida em que elas não estavam escondidas numa notação ideal, mas à vista de todos na linguagem ordinária. O problema é que, neste caso, as regras gramaticais não poderiam mais ser consideradas, por assim dizer, perspícuas.

Por um lado, os dois exemplos esclarecem algo sobre a representação perspícuca, mas, por outro, eles revelam qual o ponto de vista dos leitores sobre o assunto. No caso de Glock, esse ponto de vista parece mesmo partir da Filosofia Analítica e do Positivismo Lógico, embora ele tente se desfazer disso posteriormente. No caso de Saes, está evidente que há uma leitura kantiana da filosofia de Wittgenstein – embora isso ocorra por meio de um contraste e não por uma relação de identidade com a filosofia de Kant. De modo geral, embora elas não sejam exatamente contraditórias, esta leitura faz mais sentido na medida em que não foi feita a partir do contexto do antigo método filosófico, mas já no contexto do novo. O que há de semelhante em ambos, é o reconhecimento de que Wittgenstein de fato passou a rejeitar o caráter *a priori* ao qual a análise exclusivamente lógica dizia respeito – ou pelo menos ao campo do ideal, do essencial e meramente formal de nossas proposições. A interpretação de Saes, ao colocar a arte ao lado da lógica, talvez involuntariamente, trouxe à tona o espírito goethiano e spengleriano que vimos na morfologia. E este espírito tem a ver justamente com o papel da vontade em contraste com o intelecto quando se trata dos problemas filosóficos.

---

<sup>256</sup> Cf. GLOCK, H. J. *A Wittgenstein Dictionary*, pp. 279-280.

Em *PH*, Wittgenstein declara que:

[...] O que torna um assunto difícil de entender – se ele é significativo, importante – não é que alguma instrução especial sobre coisas abstrusas seja necessária para entendê-lo. Em vez disso é o contraste entre o entendimento do assunto e o que a maioria das pessoas *querem* ver. Por conta disso as mesmas coisas que são as mais óbvias podem passar a ser as mais difíceis de entender. O que tem que ser superado não é uma dificuldade do **intelecto**, mas da **vontade**.

Trabalhar com filosofia, na verdade, é [...] mais como [...] trabalhar sobre si mesmo. Em sua própria concepção. **Sobre a forma como se vê as coisas** (e o que se demanda delas)

Grosso modo, de acordo com a antiga concepção – a exemplo daquela dos (grandes) filósofos ocidentais – sempre houve dois tipos de problemas intelectuais: problemas essenciais, grandes, universais; e inessenciais, quase-acidentais. E contra isso está a nossa concepção, que não existe tal coisa como um problema grande, essencial, no sentido intelectual.

Nesse sentido, Wittgenstein trata sobre como o nosso ponto de vista é distorcido pela vontade que temos de ver as coisas de uma determinada maneira. Por isso, para ele, a atividade filosófica diz respeito às nossas perspectivas sobre as coisas, sobre o mundo. No entanto, isso não deve ser interpretado como uma fenomenologia, subjetivismo ou como um relativismo, na medida em que essa nossa perspectiva é construída na práxis, não se trata de algo inato ou de um mundo que é o que é a depender somente de nossa subjetividade. Para Wittgenstein, o mundo é objetivo e um só para todos, ou seja, é compartilhado entre todos os sujeitos. No relativismo haveria uma representação do mundo para cada perspectiva sobre ele, e tudo que se poderia conhecer ou viver estaria necessariamente ligado a esta imagem do mundo. No perspectivismo de Wittgenstein, e isso certamente foi uma influência de Spengler e Nietzsche, todos compartilhamos este mesmo mundo objetivamente, mas temos pontos de vistas diferentes sobre ele. Estes pontos de vista se conectam em nossas práticas linguísticas, por exemplo. Mas podem estar ligados de outras maneiras, geralmente, em nossas práticas de qualquer ordem. Tal é o interesse de Wittgenstein nos ritos e cerimônias, por exemplo.

Por isso Wittgenstein não se ocupa com a consciência subjetiva e sim com a linguagem ordinária, o que os “grandes filósofos ocidentais” sempre fizeram foi estabelecer um sujeito formal, que produz conhecimento universal e necessário, só para depois explicar como as comunidades seriam apenas a totalidade destes sujeitos. Para Wittgenstein, o que se procura no sujeito está e sempre esteve diante de nós na linguagem, nas comunidades e em tudo que ocorre a partir delas. A linguagem e a cultura não têm a ver com a soma de todas as partes do que pensam ou fazem os sujeitos, não forma qualquer modelo ideal, elas têm mais a ver com as

relações que eles estabelecem e como estabelecem numa comunidade. E tudo isso está presente em nossas práticas, sobretudo, as linguísticas: elas são todo o material que temos para refletir, não há nada de oculto para além disso, nenhuma essência de coisa alguma, apenas o que está dado pragmaticamente. Portanto, cada sujeito tem sua perspectiva sobre este ou aquele aspecto do mundo. E essa perspectiva pode ser flexível, mutável, ou estar presa a um modo de ver as coisas que cria problemas sem solução. E estes problemas seriam criados por meio de analogias incorretas, uma espécie de autoengano. Talvez pensando nisso, após afirmar que “nada é tão difícil quanto fazer justiça aos fatos”<sup>257</sup>, Wittgenstein afirmou, alguns anos depois, que “nada é tão difícil quanto não enganar a si mesmo”<sup>258</sup>.

Neste capítulo, apresentamos a relação entre a morfologia da história de Spengler e a “morfologia da linguagem” de Wittgenstein. Sendo a forma de representação do método comparativo de Spengler uma analogia; e a forma de representação de Wittgenstein uma representação perspicua, mostramos como elas se distinguem entre si. Os meios para fazer tal distinção dependeram que deixássemos as *RFGB* um pouco de lado para observar as anotações de Wittgenstein em *PH* e *PI*. Nossa conclusão sobre este assunto não poderia deixar de ser provisória, pois na medida em que compreendemos algo sobre estes conceitos tão negligenciados, notamos que talvez eles estejam presentes em outros textos de uma maneira que não estávamos atentos anteriormente, como ocorre com a noção de forma de vida nas *PI*. Em outras palavras, são conceitos que descrevem como Wittgenstein resolvia os problemas filosóficos, ou seja, descrevem uma atividade que pode ser encontrada em quase todo texto de Wittgenstein: bastaria somente saber distinguir se para cada caso, Wittgenstein fez o que ele diz que deve ser feito.

Em resumo, o que a representação perspicua representa são as regras e os sistemas de regras de nossa gramática. As ligações intermediárias nada mais seriam do que as relações estabelecidas entre os sistemas de regras incomensuráveis a partir de suas semelhanças de família. As ligações intermediárias, na verdade, correspondem à primeira razão para que as analogias de Spengler e a representação perspicua de Wittgenstein sejam formas de representação distintas. As ligações intermediárias também substituem o modelo ideal, o arquétipo, de Spengler nas comparações, evitando assim que Wittgenstein se aproprie também

---

<sup>257</sup> *RFGB*, p. 129; *MS 110*, p. 184; *TS 211*, p. 319, tradução nossa. No original: “Nichts ist so schwierig, wie Gerechtigkeit gegen die Tatsachen”.

<sup>258</sup> *CV*, p. 34e.

de seu dogmatismo. A segunda razão, tem a ver com as diferenças de objeto entre ambos, ou seja, a história para Spengler e a linguagem para Wittgenstein.

O que eu quero ensinar a você não são **opiniões**, mas um **método**. Na verdade, o método para tratar como irrelevante cada questão de opinião. Eu quero que você chegue ao ponto em que você pode tomar o tipo certo de notas. Observe tudo o que lhe interessa sobre o caso [...]. **Compare** com outros casos. Abstenha-se de anotar qualquer **hipótese** e qualquer **indicação geral vaga** e você fez uma **investigação filosófica**.<sup>259</sup>

Eu não estou interessado em construir um edifício tanto quanto em ter uma visão perspicua das fundações dos edifícios possíveis.<sup>260</sup>

O novo método filosófico não pretende resolver o problema da representação dos fatos, mas dos conceitos. Ou seja, não pretende ser uma outra forma de representação dos fatos, como se espera de uma ciência e como tentaram fazer Frazer ou Spengler, mas apenas em tornar perspicua as nossas formas de representação da linguagem ordinária. Logo, a interpretação segundo a qual o método de Wittgenstein pretendia apresentar uma forma superior de representação dos fatos está equivocada. O propósito dessa perspicuidade é o de dissipar os problemas e confusões conceituais criados tão somente por causa da falta de perspicuidade natural da linguagem ordinária, uma vez que a perspicuidade da lógica apenas seria possível a uma linguagem ideal. Apesar disso, assim como seria uma linguagem ideal de uma perspectiva da lógica, a linguagem ordinária possui um sistema de regras. Ou melhor, uma variedade de sistemas de regras, alguns semelhantes e outros, nem tanto. O que parece ser metafísico ou oculto na filosofia, na verdade, seriam as regras mal compreendidas desses sistemas que regulam as nossas práticas linguísticas. Nesse sentido, seria possível representar os diferentes sistemas de regras da linguagem ordinária, neste caso, o que num primeiro momento foi apresentado enquanto um cálculo; mas que num segundo momento foi apresentado como um jogo de linguagem. Assim, o objeto do método filosófico só poderia ser a linguagem ordinária e não uma linguagem ideal compatível com a lógica porque esta simplesmente não era empregada em nossas práticas linguísticas reais e, por isso, não resolveria nada que estivesse para além de seu sistema ideal, e nem deveria. Sendo os problemas filosóficos, na prática, problemas linguísticos, a sua dissolução dependia de uma representação perspicua de nossa gramática. Em outras palavras, a análise comparativa é, na verdade, uma análise conceitual<sup>261</sup>

<sup>259</sup> MS 155, p. 40r-40v, tradução nossa.

<sup>260</sup> CV, p. 7e.

<sup>261</sup> CF. AZIZE, R. L. Ligações Intermediárias e Representação Perspicua em Wittgenstein. In: **Dissertatio**. N. 31. Pelotas: UFPel, 2010, pp. 119-132.

cujo propósito é o de dissipar as confusões conceituais que afastam a linguagem do campo das práticas e a colocam num campo, por assim dizer, metafísico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a conclusão de uma investigação dessa natureza nos parece imprescindível, em primeiro lugar, um breve resumo de tudo que foi escrito nesta dissertação a partir de uma perspectiva de sua totalidade; em segundo lugar, uma autocrítica acerca dos limites e das falhas de nossa investigação, seja por sua natureza mesma ou pela inabilidade e inexperiência de seu autor; em terceiro lugar, uma retrospectiva acerca dos outros caminhos que poderíamos ter adotado nesta investigação e uma projeção acerca dos rumos que essa investigação pode tomar a partir do que foi feito.

Nosso objeto, então, foi a dimensão filosófica e metafilosófica das *RFGB* de Wittgenstein e o nosso objetivo foi investigar qual a relação da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer e da apropriação sobre a morfologia de Spengler com o emprego de seu novo método filosófico e com suas reflexões sobre a natureza da filosofia. Em outras palavras, tentamos mostrar como a dimensão filosófica e a dimensão metafilosófica das *RFGB* se sobrepõe uma à outra; e como podemos apreender a segunda a partir da primeira.

Portanto, esta dissertação foi dividida em duas partes: a primeira, dedicada às questões externas ao texto das *RFGB*; e a segunda, dedicada às questões internas ao texto das *RFGB*. A primeira parte foi dividida em dois capítulos: um sobre o contexto histórico do período intermediário da filosofia de Wittgenstein e o propósito que o conduziu à redação das *RFGB*; e outro sobre os problemas que ocorreram no processo de edição e publicação das *RFGB* a partir do *Espólio* que implicam em problemas relevantes para a sua exegese. A segunda parte também foi dividida em dois capítulos: um sobre a dimensão filosófica das *RFGB*, isto é, sobre a crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer; e outro sobre a dimensão metafilosófica das *RFGB*, isto é, acerca da apropriação de Wittgenstein sobre a morfologia de Spengler e a formação de um novo método filosófico.

A primeira parte foi formada pelos dois capítulos iniciais desta dissertação: o primeiro, intitulado “As Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer e o período intermediário da filosofia de Wittgenstein: uma abordagem histórica”; e o segundo, intitulado “As Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer e o Espólio de Wittgenstein: uma abordagem editorial”. No primeiro capítulo descrevemos os acontecimentos relevantes que antecederam e circunscreveram a leitura d’*O Ramo de Ouro* e a redação das anotações que mais tarde seriam publicadas como as *RFGB*; descrevemos também o processo pelo qual Wittgenstein desistiu de conservar o projeto do *TLP* e decidiu empreender um novo projeto filosófico a partir do qual ele escreveria seu segundo livro de filosofia. No segundo capítulo descrevemos detalhadamente



as edições e as publicações das *RFGB* e como elas foram feitas a partir do *Espólio*; fizemos, sempre que possível, algumas correções a respeito dos erros editoriais já conhecidos, mas comumente reproduzidos pela literatura secundária; descrevemos a publicação da edição eletrônica do *Espólio* e as suas consequências para a pesquisa em Wittgenstein; examinamos também a única tradução das *RFGB* para a língua portuguesa; e narramos os conflitos entre os estudiosos e os curadores do legado literário de Wittgenstein acerca da possibilidade de publicar edições alternativas àquelas já publicadas por estes. Portanto, estes não foram capítulos dedicados às questões internas do texto filosófico, mas às questões externas: o propósito disso foi o de apresentar um panorama do conteúdo geral de um primeiro debate – aparentemente finalizado – pelo qual os estudiosos de Wittgenstein revisaram as *RFGB* como uma forma de preparar o terreno para um segundo debate, que, por sua vez, se dedica às questões internas das *RFGB*, mas que só pode ser plenamente apreendido por meio do primeiro debate porque se fundamenta majoritariamente a partir do estabelecimento do período intermediário e da publicação da edição eletrônica do *Espólio*.

A segunda parte foi formada pelos dois capítulos finais desta dissertação: o terceiro capítulo, intitulado “dimensão filosófica das *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer: a antropologia como uma mitologia das práticas*”; O quarto capítulo desta dissertação, intitulado “A dimensão metafilosófica das *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer: a formação de um novo método filosófico*”. No terceiro capítulo descrevemos a natureza filosófica da crítica de Wittgenstein à antropologia de Frazer e sua hipótese evolutiva, sobretudo, por causa do dogmatismo presente em seu método antropológico e em sua visão científica de mundo. No quarto capítulo descrevemos a natureza metafilosófica da apropriação de Wittgenstein sobre as morfologias de Spengler e sua analogia, sobretudo, com o propósito de compor o seu novo método filosófico.

No fim das contas, o que interessava à Wittgenstein na antropologia e na morfologia não foi exatamente o método para produção de conhecimento que era empregado nelas, mas a forma de representação que fazia parte de cada método. Nesse sentido, Wittgenstein criticou a antropologia de Frazer porque a sua forma de representação era a hipótese evolutiva ou a explicação histórica; mas se apropriou da morfologia de Spengler porque a sua forma de representação era a analogia entre diferentes esquemas de representação. A relação que Wittgenstein estabeleceu entre esta crítica e esta apropriação é que, na verdade, o inspirou a elaborar a forma de representação de seu método filosófico, a saber, a representação perspicua.

Esta dissertação foi escrita para ser um ensaio introdutório às *Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer* de Wittgenstein e ao período intermediário de sua filosofia. A bem da verdade, projetamos equivocadamente que poderíamos, para fins de um aprendizado mais rico, executar uma análise completa do texto em todas as suas dimensões ou camadas – histórica, editorial, filosófica e metafilosófica –, isto é, pensamos mesmo poder apresentar um panorama, uma visão geral do texto, sem perder de vista a produção de uma interpretação profunda sobre ele. Com a conclusão deste trabalho podemos afirmar, com toda a certeza, que isso não passou de um delírio estudantil. Pensamos que pelo tamanho do texto tal tarefa seria exequível, porém, no fim das contas, apenas fomos capazes de apresentar nossa própria leitura geral e inacabada sobre a primeira parte das *RFGB*.

E justiça seja feita, toda a dissertação foi escrita com apenas este trecho em nosso horizonte:

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta idéia [sic], 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”**<sup>262</sup>

Além disso, como esta investigação precisou se dedicar à Frazer e à Spengler em alguma medida, isso reduziu a descrição da perspectiva de outros estudiosos sobre o nosso objeto mais do que prevíamos ou gostaríamos que houvesse de fato ocorrido. Num certo sentido, isso quer dizer que esta investigação está em aberto porque algumas de nossas perguntas não foram completamente respondidas e nossa leitura não foi amplamente comparada com toda a literatura secundária que tínhamos reunido. Evidentemente, que não se espera que todas as questões sejam respondidas nem que todos os demais estudiosos sejam lidos e mencionados, mas, se trata de reconhecer que o assunto estava longe de ser esgotado ao término desta dissertação, mesmo em seus pontos mais essenciais.

Em nossa autocrítica cabe ainda mencionar pelos menos duas de nossas maiores falhas quanto ao acesso às fontes: em primeiro lugar, nossa inabilidade com idioma original da maior parte dos textos de Wittgenstein, isto é, o alemão – embora alguns deles estejam originalmente em língua inglesa, a qual temos acesso; e em segundo lugar, a limitação de nossa investigação apenas a um número restrito de fontes primárias e secundárias as quais não tivemos acesso

---

<sup>262</sup> *RFGB*, pp. 132, grifo nosso, tradução de J. J. de Almeida.

devido a questões materiais, como esgotamento de algumas edições para aquisição ou da indisponibilidade da versão eletrônica de algum exemplar cuja versão impressa não poderia ser adquirida, principalmente, para o caso de alguns periódicos. Dito de outro modo, por um lado, alguns trechos puderam ser traduzidos diretamente do original, sobretudo, quando se tratava do *Espólio*, mas, para a maior parte dos casos, nos limitamos às traduções já feitas para o português ou inglês, modificando-as quando necessário; por outro lado, algumas fontes simplesmente não estavam acessíveis por quaisquer meios e algumas informações editoriais, como aquelas as quais organizamos no segundo capítulo desta dissertação, ainda poderiam ser mais completas ou seguras – uma vez que alguns dados foram reproduzidos a partir das informações de outros estudiosos. Apesar disso, acreditamos que isso não prejudicou gravemente esta dissertação na medida em que se trata apenas de um primeiro exercício para projetar e executar uma investigação sobre a filosofia de Wittgenstein conforme o rigor pelo qual preza a comunidade wittgensteiniana – assim como toda comunidade acadêmica e filosófica em geral.

No que diz respeito a esta investigação, resta-nos indicar os caminhos que deixamos de fazer e aqueles que poderíamos ter feito a partir de onde estamos. À princípio, esta investigação poderia ter descrito outros caminhos para tratar de um novo método filosófico, sobretudo, um que conserve o debate sob um ponto de vista mais próximo à Filosofia Analítica e ao Positivismo Lógico. Nesse sentido, em vez de tratar do problema do dogmatismo e como a influência de Ramsay e Sraffa provocou uma mudança na perspectiva de Wittgenstein sobre a sua própria filosofia, poderíamos ter tratado de sua crítica à Russell e Frege; ou sobre os problemas de uma linguagem fenomenológica; ou até mesmo ter nos aprofundado sobre a linguagem enquanto um cálculo – apesar de termos tratado dela em alguma medida nos últimos capítulos, mesmo que de forma superficial. No entanto, preferimos nos concentrar em Frazer e Spengler na medida em que nos pareceu um campo menos explorado e com o qual poderíamos estabelecer justamente não o afastamento de Wittgenstein da análise lógica – porque isso nunca ocorreu verdadeiramente –, mas a sua aproximação com a análise comparativa e conceitual. Dito de outro modo, queríamos apresentar, mesmo que de forma geral, que Wittgenstein desejou conciliar a clareza da lógica e da matemática com a possibilidade de representar as nossas práticas linguísticas reais e cotidianas em vez de uma notação ideal ou formal.

A partir deste ponto, poderíamos passar a investigar o método filosófico e a natureza da filosofia em Wittgenstein em sua obra completa. Apesar de isso parecer nos conduzir a um panorama maior e ainda mais problemático que este que apresentamos, na verdade, a não limitação a um texto só e a clareza que adquirimos sobre a presença exata de nosso objeto no

*TLP*, nas *PI* e no *Espólio*, serviria para transformar uma perspectiva panorâmica numa perspectiva mais profunda e direta a respeito do tema. Porém, se isso fosse um problema que realmente não pudesse ser contornado, o mesmo objeto poderia ser investigado apenas no *TLP* ou nas *PI*, embora para este caso dificilmente seria possível não considerar o período intermediário e outros textos localizados na segunda filosofia de Wittgenstein. Além disso, uma investigação mais profunda e completa poderia ser feita sobre a morfologia de Spengler e Goethe e sua relação com o emprego das analogias e a representação perspicua de Wittgenstein. Uma investigação sobre Frazer, por outro lado, provavelmente não produziria muito mais do que já apresentamos aqui em relação à filosofia de Wittgenstein, na verdade, de nosso ponto de vista, a crítica de Wittgenstein a Frazer serve mais para introduzir a apropriação sobre Spengler e a formação do novo método filosófico, apesar de servir também para tratar do dogmatismo e do cientificismo não apenas em Frazer, mas de modo geral segundo a perspectiva de Wittgenstein. Por isso, esses temas acabam interessando mais à antropólogos do que aos estudiosos de filosofia, exceto em casos em que o objetivo dos estudiosos seja passar de uma interpretação para a crítica ou apropriação dessas ideias para aplicar noutra lugar – vejamos os exemplos de Kuhn, Danto e Rorty, só para citar autores que se apropriaram de Wittgenstein para empregar suas ideias na filosofia da ciência, da arte e na política, de uma maneira que ele provavelmente não imaginou que elas poderiam ser empregadas.

Esperamos, por fim, que nossas escolhas e falhas não tenham distorcido em nossa perspectiva o espírito com o qual a atividade filosófica de Wittgenstein veio à tona no período intermediário. Portanto, consideramos que em nosso resumo e autocrítica mencionamos os pontos mais relevantes de nossa dissertação sem omitir os defeitos que pudemos ver por nós mesmos. Os demais defeitos excedem assim nossa atual faculdade de apreendê-los. Deixamos então a responsabilidade dessa tarefa à crítica do leitor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias:

WITTGENSTEIN, L. **Anotações Sobre as Cores**. Edição e Tradução de João Carlos Salles. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. (Edição bilíngue: alemão e português)

WITTGENSTEIN, L. **Culture and Value**. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 [1977].

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1953]. (Coleção Os Pensadores)

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Marcos Montagnoli. 9ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2014 [1953]; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014 [1953]. (Coleção Pensamento Humano)

WITTGENSTEIN, L. **Last Writings on the Philosophy of Psychology**. V. 1. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1982.

WITTGENSTEIN, L. **Last Writings on the Philosophy of Psychology**. V. 2. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1992.

WITTGENSTEIN, L. Movements of Thought: Diaries, 1930-1932, 1936-1937. In: WITTGENSTEIN, L. **Ludwig Wittgenstein: public and private occasions**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 [1997], pp. 3-255. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. Observações Sobre “*O Ramo de Ouro*” de Frazer. Edição e Tradução de João José de Almeida. In: **Revista Adverbum**. V. 2. N. 2. 2007 [1967], pp. 186-231. (Edição bilíngue: alemão e português)

WITTGENSTEIN, L. **Observações Sobre “O Ramo Dourado” de Frazer**. Edição e Tradução de João José de Almeida. Porto: Deriva, 2011 [1967]. (Edição bilíngue: alemão e português)

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1972 [1969]. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. Philosophy. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 158-199. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. Philosophy. In: WITTGENSTEIN, L. **The Big Typescript: TS 213**. Edição e Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005, §§ 86-93, pp. 299-318. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Grammar**. Edição de Rush Rhees. Tradução de Anthony Kenny. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004 [1974].

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Edição de G. E. M. Anscombe, Rush Rhees e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. 3ª Edição. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1968 [1953].

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Edição de P.M.S. Hacker e Joachim Schulte. Tradução de G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker e Joachim Schulte. 4ª Edição. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2009 [1953]. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Remarks**. Edição de Rush Rhees. Tradução de Raymond Hargreaves e Roger White. Chicago: The University of Chicago Press, 1975 [1964]; Oxford: Basil Blackwell, 1975 [1964].

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on Colour**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de L. L. McAlister and Margarete Schättle. Oxford: Blackwell, 1977.

WITTGENSTEIN, L. Remarks on Frazer's *Golden Bough*. Tradução de John Beversluis. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1967], pp. 115-155. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on The Foundations of Mathematics**. Edição de G. E. M. Anscombe, Rush Rhees e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1978 [1956].

WITTGENSTEIN, L. Some Remarks on Logical Form. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1929], pp. 28-35. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology**. V. 1. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology**. V. 2. Edição de G. H. von Wright e Heikki Nyman. Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. **The Big Typescript: TS 213**. Edição e Tradução de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **The Blue and Browns Books**. Edição de Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1969 [1958].

WITTGENSTEIN, L, WAISMANN, F. **The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle**. Edição de Gordon Baker. Tradução de Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly e Vasilis Politis. New York: Routledge, 2004. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Edição. São Paulo: Edusp, 2017 [1921]. (Edição bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Edusp, 1968 [1921].

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de C. K. Ogden/F. P. Ramsay; Tradução de D. F. Pears/B. F. McGuinness. Versão 0.53. Atualizado em: 05 de Fevereiro de 2018. Disponível em: <http://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.html>. Acesso em: 13 de Outubro de 2018. (Edição eletrônica e bilíngue: alemão e inglês)

WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition**. Oxford: Oxford University Press, 2000. (Edição Eletrônica)

WITTGENSTEIN, L. **Interactive Dynamic Presentation (IDP) of Ludwig Wittgenstein's Philosophical Nachlass**. Edição de Alois Pichler / Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB). Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Atualizado em: 06 de Abril de 2018. Disponível em: <http://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner>. Acesso em: 21 de Outubro de 2018. (Edição Eletrônica com: transcrições diplomáticas, transcrições lineares e fotocópias digitalizadas)

WITTGENSTEIN, L. **Zettel**. Edição de G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.

### Fontes Secundárias:

AZIZE, R. L. A Metáfora do Cálculo no Período Intermediário. In: **Dois Pontos**. V. 6, N. 1. Curitiba: UFPR, UFSCar, 2009, pp. 125-144.

AZIZE, R. L. Ligações Intermediárias e Representação Perspícua em Wittgenstein. In: **Dissertatio**. N. 31. Pelotas: UFPel, 2010, pp. 119-132.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning Part I: Essays**. V. 1. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning part II: Exegesis §§1-184**. V. 1. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

BIGGS, M.; PICHLER, A. Wittgenstein: Two Source Catalogues and a Bibliography. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 7. Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 1993.

BOLTZMANN, L. **Theoretical Physics and Philosophical Problems: Selected Writings**. Edição de Brian McGuinness. V. 5. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974. (Coleção Vienna Circle)

CASTRO, C. Apresentação. In: CASTRO, C. (Org.) **Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005.

CRIPPS, P. Catalogue of the Trinity College Library microfilm of Wittgenstein's Nachlass. In: **Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen**. N. 15. Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 1998, pp. 188-213.

DESCARTES, R. Dos Princípios da Filosofia (§§1-24). In: **Analytica**. V. 2, N. 1. Rio de Janeiro: SFL - Seminário Filosofia da Linguagem, 1997 [1644].

DESCARTES, R. Dos Princípios da Filosofia (§§25-50). In: **Analytica**. V. 3, N. 2. Rio de Janeiro: SFL - Seminário Filosofia da Linguagem, 1998 [1644].

DESCARTES, R. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2018 [1641].

DESCARTES, R. **Regras para a Orientação do Espírito**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 [1628].

DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DOUGLAS, M. Introdução. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, pp. 9-15.

DRURY, M. Conversations with Ludwig Wittgenstein. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 93-148.

DRURY, M. Some Notes on Conversations with Ludwig Wittgenstein. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 149-164.

DRURY, M. The Danger of Words. In: DRURY, M. **The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry**. Edição de John Hayes. London: Bloomsbury, 2017, pp. 255-329.

ELDRIDGE, R. Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's "Remarks on Frazer's *The Golden Bough*". In: ELDRIDGE, R. (Org.). **The Persistence of Romanticism: essays in philosophy and literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 127-144.

ENGELMANN, M. L. The Faces of Necessity, Perspicuous Representation, and the Irreligious Cult of the Useful (The Spenglerian Background to the Remarks on Frazer). In: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt, Aidan Seery (Org.). **Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter**. Goettingen: De Gruyter, 2016, pp. 129-174.

FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. (Edição abreviada, de volume único e ilustrada)

FRAZER, J. G. **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**. New York: The Macmillian Company, 1925 [1922]. (Edição abreviada e de volume único)

FRAZER, J. G. The Magic Art and the Evolution of Kings: Part I. In: FRAZER, J. G. **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**. 3ª Edição. V. 1 [1-12]. New York: The Macmillian Company, 1920 [1906-1915]. (Edição padrão)

GIANNOTTI, J. A. Breves Considerações Sobre o Método de Wittgenstein. In: DALL'AGNOL, D. (Org.). **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008 [1987].

GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1996. (Coleção The Blackwell philosophers dictionaries)

GOETHE, J. W. **The Metamorphosis of Plants**. Tradução de Douglas Miller e Heinz Norden. Massachusetts: The MIT press, 2009 [1790].

HERTZ, H. **The Principles of Mechanics**. Tradução de D. E. Jones e J. T. Walley. New York: The Macmillian Company, 1899.

KUHN, T. S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998 [1962]. (Coleção Debates)

LAZEROWITZ, M. Metaphilosophy. In: LAZEROWITZ, M. **The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein**. Edição de R. S. Cohen e M. W. Wartofski. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977, pp. 1-17.

LAZEROWITZ, M. Freud and Wittgenstein. In: LAZEROWITZ, M. **The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977, pp. 18-42.

MACCORMACK, S. Notas editoriais. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, pp. 251-252.



- MARTIN, C. G. Wittgenstein on Perspicuous Presentations and Grammatical Self-Knowledge. In: **Nordic Wittgenstein Review**. V. 5, N. 1. 2016, pp. 79-108.
- MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. London: Vintage Books, 1991.
- MOORE, G. E. Wittgenstein's Lectures in 1930-33. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1954-1955], pp. 45-114.
- MOYAL-SHARROCK, D. (Org.). **The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.
- NEDO, M. Einführung / Introduction. In: WITTGENSTEIN, L. **Wiener Ausgabe / Vienna Edition**. Edição de Michael Nedo. Vienna: Springer-Verlag, 1993; New York: Springer-Verlag, 1993. (Edição bilíngue: alemão e inglês)
- ORZECZOWSKI, A.; PICHLER, A. A Critical Note on the Editions of Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*. In: **Wittgenstein Studies**. V. 2, 1995.
- RIBEIRO, D. Prefácio. In: FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, pp. 5-8.
- RIBEIRO, N. Goethe, Spengler e a Morfologia da Linguagem em Wittgenstein. In: **Griot**. V. 15. N. 1. Amargosa: UFRB, 2017.
- SAES, S. F. A. O filósofo entre a Lógica e a Arte: Acerca do Escrito "Filosofia" de Wittgenstein. In: QUINTANILLA, P. **Ensayos de Metafilosofía**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, pp. 64-76.
- SANTOS, L. H. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Edição. São Paulo: Edusp, 2017 [1921]. pp. 9-122. (Edição bilíngue: alemão e inglês)
- SPENGLER, O. **The Decline of the West: Form and Actuality**. Tradução de Charles Francis Atkinson. V. 1. New York: Alfred A. Knopf, 1927 [1918].
- SPENGLER, O. **The Decline of the West: Perspectives of World-History**. Tradução de Charles Francis Atkinson. V. 2. New York: Alfred A. Knopf, 1927 [1923].
- VENTURINHA, N. Against the Idea of a "Third" Wittgenstein. In: HRACHOVEC, H.; PICHLER, A.; WANG, J. (Org.). **Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium**. Kirchberg am Wechsel: ALWS, 2007
- Von WRIGHT, G. H. The Wittgenstein Papers. In: WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1969], pp. 480-506.
- WEININGER, O. **Sex and Character**. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam Son's, 1906 [1903].
- WESTERGAARD, P. K. On the "Ketner and Eigsti Edition" of Wittgenstein's "*Remarks on Frazer's The Golden Bough*". In: **Nordic Wittgenstein Review**. V. 4, N. 2. 2015.
- WESTERGAARD, P. K. Thirteen Loose Sheets of Varying Size: on Part II of *Bemerkungen über Frazer's "The Golden Bough"*. In: ALBINUS, L.; ROTHHAUPT, J. G. F.; SEERY, A. **Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter**. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 291-309.