

Ludwig Wittgenstein

OBSERVAÇÕES SOBRE

O RAMO DE OURO

DE FRAZER

Edição bilingue alemão/português
Apresentação, tradução e notas
João José R. L. de Almeida



EDITORA
hörle



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951
Observações sobre o ramo de ouro de Frazer
[livro eletrônico] / Ludwig Wittgenstein ;
apresentação, tradução e notas João José R. L.
de Almeida. -- 1. ed. -- Curitiba, PR :
Horle Books, 2022.
PDF.

Edição bilíngue: alemão/português.
Bibliografia.
ISBN 978-65-996742-5-9

1. Frazer, James George, 1854-1941. Ramo
dourado 2. Magia 3. Mitologia 4. Superstição
5. Religião I. Título.

22-102816

CDD-291.13

Índices para catálogo sistemático:

1. Mitologia : Religião 291.13

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

<https://doi.org/10.55872/FASL5321>

Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer - Bemerkungen Über Frazers Golden Bough, de Ludwig Wittgenstein. Apresentação, Tradução e Notas Comentadas © 2022 by João José Rodrigues Lima de Almeida is licensed under CC BY 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Abreviaturas de Obras de Wittgenstein:*

AC	Anotações Sobre as Cores (2009b)
AWL	Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935 (1979)
BB	The Blue and Brown Books (1969a)
BLF	Briefe an Ludwig Von Ficker (1969d)
BM I	Bemerkungen I - TS 228 (2000)
BM II	Bemerkungen II - TS 230 (2000)
BT	The Big Typescript (2005)
CLD	Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents (2008)
CV	Culture and Value (1998)
D	Ditados do Nachlass (2000)
DB	Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (1997)
IF	Philosophical Investigations (2009a)
LC	Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief (1966)
LE	A Lecture on Ethics (1993a)
LFM	Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics (1976)
LO	Letters To C. K. Ogden (1973)
LPP	Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology (1988)
LWL	Wittgenstein's Lectures, 1930-1932 (1980a)
LWPP I	Last Writings on the Philosophy of Psychology I (1982)
LWPP II	Last Writings on the Philosophy of Psychology II (1992)
M	Wittgenstein's Lectures in 1930-1933 (Moore, 2004a)
MS	Manuscritos do Nachlass (2000)
NB	Notebooks 1914-1916 (1969a)
NLPD	Notes For Lectures on Private Experience and Sense Data (1993b)
OC	On Certainty (1969c)
OFM	Observações Sobre os Fundamentos da Matemática (1978)
ORO	Observações Sobre "O Ramo Dourado" De Frazer (2011)
PG	Philosophical Grammar (1974)
PPF	Philosophy of Psychology: A Fragment (2009a)
PPO	Public and Private Occasions (2003b)
PR	Philosophical Remarks (1975)
RPP I	Remarks on The Philosophy Of Psychology I (1980b)
RPP II	Remarks on The Philosophy Of Psychology II (1980c)
TLP	Tractatus Logico-Philosophicus (2001a)
TS	Ditados do Nachlass (2000)
VW	The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle (2003a)
WLC	Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930-1933 (2016)
WWC	Wittgenstein's Whewell's Court Lectures. Cambridge, 1938-1941 (2017)
WWK	Wittgenstein und der Wiener Kreis (1967b)
Z	Zettel (1967a)

* As abreviaturas das obras de Wittgenstein seguem as letras iniciais dos títulos dos livros publicados tal como constam na bibliografia. Os textos não publicados na forma de livro que fazem parte do espólio literário (*Nachlass*) aparecem abreviados aqui pelos nomes como são tradicionalmente conhecidos: BM para *Bemerkungen*; MS para *Manuscripts*; TS para *Typescripts*; e D para *Dictates*. O espólio literário foi publicado numa coleção de seis CDs (Wittgenstein, 2000) pela Oxford University Press e pelos Wittgenstein Archives da Universidade de Bergen, conhecida como a Bergen Electronic Edition (BEE). Atualmente a coleção está publicada pelo *Wittgenstein Source*, da Universidade de Bergen: www.wittgensteinsource.org/

ÍNDICE

A Incursão Antropológica de Wittgenstein	vii
Observações Sobre <i>O Ramo de Ouro</i> de Frazer	2
Bemerkungen über Frazers <i>The Golden Bough</i>	
Parte I	4
Parte II	28
Notas de Tradução	45
Referências Bibliográficas	79
Register	83
Índice Analítico	87

A INCURSÃO ANTROPOLÓGICA DE WITTGENSTEIN

Em 1923, Charles Ogden, um destacado linguista e filósofo de Cambridge, e, particularmente para o que nos interessa, tradutor do TLP, publicou em parceria com Ivor Richards, poeta, educador e crítico literário da mesma universidade, um abrangente tratado sobre simbolismo e gramática. Encabeçado por um título em forma de reiteração, *The Meaning of Meaning* (Ogden & Richards, 1923) recobria tudo o que se conhecia até então sobre diferentes teorias acerca do inter-relacionamento entre pensamentos, palavras e coisas, para avançar uma visão contextualista da semântica nos termos de uma doutrina manifestamente pragmática. O livro, logo de imediato, alcançou uma fantástica repercussão, arrancando elogios e influenciando a elite do pensamento de Cambridge. Notadamente, também para o que nos interessa, os pensamentos de Frank Ramsey e de Bertrand Russell. Com tudo isso, a obra estendeu sua reputação muito além dos limites espaciais e temporais da pequena cidade da Inglaterra, prolongando sua repercussão por décadas a fio em todo o mundo nas áreas de linguística, filosofia, ciência cognitiva, semântica e semiótica, e permanecendo no catálogo de reedições até pelo menos a década de 1980.

Em 1923, entretanto, tão pronto o volumoso ensaio foi publicado, Ogden enviou, desvanecido, um exemplar a Wittgenstein. Abrigava a esperança de ter proporcionado uma solução em termos causais para o problema do significado já abordado pelo filósofo no TLP. Mas, para grande surpresa de qualquer um que tenha o texto de Ogden & Richards em alta conta, Wittgenstein o considerou como “um livro miserável”. Foi o que expressou com aspereza a Russell numa correspondência datada de 07/04/1923. E numa outra missiva do mês anterior, esta enviada diretamente a Ogden, podemos inferir o motivo: “Acho que tenho que confessar francamente que acredito que você não *entendeu bem* os problemas com os quais lido em meu livro (tenha ou não dado a eles a correta solução)” (cf. LO, p. 69; Monk, 1990, p. 214).

Wittgenstein nunca esteve interessado em teorias ou explicações linguísticas. Os motivos pelos quais escreve o TLP estão perfeitamente claros no prefácio do livro: dar prazer a quem o leia e entenda. Os problemas que aborda devem-se, segundo o exposto no prólogo, tão somente ao mau entendimento da lógica da linguagem. Porém, deste ponto de vista, pouco importam, já que estão, de todo modo, definitivamente resolvidos.

Tais motivos estão também perfeitamente desanuviados numa mais longa exposição sobre o TLP feita por seu grande amigo de juventude, Paul Engelmann. A pedido de Brian McGuinness, no derradeiro ano de vida do grande arquiteto austríaco (cf. em Somavilla, 2006, pp.106-185), Engelmann esclarece em cores vivas justamente por que o TLP não é um livro teórico ou doutrinário. Nada pretende explicar, mas propõe-se somente como uma maneira de mostrar que “na filosofia, a questão ‘para que usamos realmente aquela palavra, aquela proposição?’ leva, a todo o tempo, a discernimentos valiosos” (TLP § 6.211). Isto é, trata-se de uma maneira de mostrar, sem que nada precise ser dito, que “O sentido do mundo tem que estar fora dele” (TLP § 6.41). Desse modo, o TLP é uma forma

estética e filosófica de realizar um programa de natureza ética. Sobretudo, é um texto de ação, e não, propriamente, de epistemologia.

Afora esta honrosa exceção, o caso de um amigo pessoal e parceiro intelectual muito próximo do autor do TLP, não apenas Ogden, mas também Ramsey, Russell, Frege, a maior parte dos membros do Círculo de Viena, além uma vasta lista de personalidades acadêmicas que o conheceram também de perto, nenhum deles quase nada compreendeu a respeito das razões fundamentais e dos propósitos pelos quais Wittgenstein escreveu o TLP.

Muito ao contrário do que parecia a todos esses coetâneos, o interesse de Wittgenstein era filosófico e literário ao mesmo tempo.¹ Por isso, a sua atividade de esclarecimento está revestida nitidamente de preocupação estética, em vez de teórica. Mas não de uma estética compreendida, de novo, em termos teóricos ou generalizantes. Trata-se de um programa muito bem especificado pela proposta de Kraus e de Loos (cf. Hyman, pp. 137- 152), que Wittgenstein empregou a seu próprio gosto tanto no TLP quanto nas composições posteriores. Neste programa, a estética é uma atividade ou, melhor, uma *performance* realizada em aliança peculiar com a ética, campos de atuação ordinariamente separados, num pleito pela deposição de qualquer forma de artificialidade na linguagem, de qualquer forma de pretensão a dizer mais do que realmente deveria ser dito, de qualquer tentativa ao enfeite desnecessário ou à presunção intelectual. A ideia é favorecer uma condição de autenticidade na expressão, de modo que a arte esteja livre para manifestar a vontade, a transcendência humana, o ato pessoal, apaixonado e profético da autora ou do autor, travestido da forma a mais simples possível, exclusivamente pelo que se mostra através do texto.

Mais ou menos na mesma época, talvez dois ou três anos depois dos primeiros apontamentos sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer, Wittgenstein burilava os seguintes apontamentos sobre a arte:

Até onde a estética interessa?

História natural dos seres humanos, não psicologia.

(...)

A estética nos familiariza essencialmente com um sistema. Ela nos ensina a ver um sistema.

(...)

Na arte é difícil dizer algo tão bom quanto: nada dizer.

(MS 156a, pp. 54r-54v; 55v; 57r)

Essas formulações, conquanto herméticas, bastam para traçar aqui um enorme contraste entre a pretensão de Ogden & Richards, que era a de proporcionar, entre outras coisas, uma teoria suficientemente adequada ao TLP, por exemplo, e o verdadeiro

1. São as palavras que emprega para explicar em resumo o TLP para Ludwig von Ficker, fundador do periódico cultural *Der Brenner*, uma espécie de subsidiário no Tyrol do periódico vienense *Die Fackel*, fundado por Karl Kraus. Na ocasião, Wittgenstein pretendia que *Der Brenner* publicasse o TLP. Explica então o nosso autor: “A obra é estritamente filosófica e ao mesmo tempo literária, mas não uma tagarelice” (*Briefe an Ludwig von Ficker*. Herausgegeben von Georg H. von Wright unter Mitarbeit von Walter Methlag. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969, p. 33).

propósito do primeiro livro de Wittgenstein. Na medida em que o interesse do filósofo é também gramatical e pragmático, como o deles, a orientação ética e estética, em contraposição, perfura um profundo fosso, uma diferença concludente entre ambos os trabalhos. Essa diferença consiste, a meu ver, na visão colonialista do trabalho de Ogden e no propósito nitidamente decolonial de Wittgenstein.²

O acento decolonial de Wittgenstein se deixa entrever muito mais claramente nestas reflexões sobre vários trechos da obra de Frazer. A história natural dos seres humanos, coletada primordialmente nesta crítica feroz da atitude cientificista ocidental, e empregada com grande maestria no deslinde dos jogos de linguagem da matemática que ele começava a fazer também nesta mesma época, desfila, na coletânea de observações sobre *O Ramo de Ouro*, numa apresentação multicolorida da crítica mais radical que a antropologia já recebeu.

Se há quem duvide que Wittgenstein se posicionava de maneira similar à insubordinação epistemológica decolonial, vale a pena apreciar com cuidado este trecho do prefácio para um pretendido novo livro a ser escrito em 1930:

Este livro foi escrito para aqueles que se posicionam de maneira amigável ao espírito com que foi escrito. Este espírito é diferente, acredito, da grande corrente da civilização europeia e americana. O espírito, cuja expressão é a indústria, a arquitetura, a música, o fascismo e o socialismo do nosso tempo, é estranho e antipático ao autor. Isto não é um julgamento de valor. (MS 109, pp. 204-205).

Um pouco mais adiante no manuscrito, Wittgenstein esboça as características gerais do que compreende por “civilização ocidental”, e permite entrever, ao mesmo tempo, por que se posiciona de maneira crítica a esta orientação:

Nossa civilização é caracterizada pela palavra progresso. O progresso é a sua forma, não é uma de suas propriedades que ela faz progredir. Ela é tipicamente estruturante. Sua atividade é a de construir uma armação cada vez mais complicada. E a clareza também serve apenas a este propósito, não é um fim em si mesma.

Para mim, por outro lado, a clareza, a nitidez, é um fim em si mesma.

Não estou interessado em oferecer um edifício, mas em ter o fundamento dos possíveis edifícios nitidamente diante de mim.

(MS 109, p. 207)

Além da crítica decolonial à ideologia do “progresso”, este conjunto de textos de construtivos das supostas hipóteses de Frazer é marcado tipicamente por comentários satíricos como “a eliminação da magia aqui tem o caráter da própria magia” (p. 4), “Poder-se-ia também beijar o nome da pessoa amada, e aqui estaria clara a substituição

2. O termo “decolonial” está ligado a um movimento latinoamericano de “desobediência epistemológica” inspirado pela filosofia da libertação. Pode-se conferir as suas balizas fundamentais em Mignolo, W. & Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press. Mas quero evitar a identificação do pensamento de Wittgenstein com este movimento de maneira plana. Wittgenstein é muito mais sofisticado. Trata-se apenas, a meu ver, de semelhança de família.

pelo nome” (p. 10), ou “Frazer não consegue pensar em nenhum sacerdote que não seja, fundamentalmente, um pároco inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade” (p. 12). O conjunto estilístico que reúne sátira, crítica ao “progresso”, tom decolonial e apocalíptico, com uma rigorosa análise da linguagem, demonstra nitidamente como o pensamento de Wittgenstein se vinculou, do seu próprio modo, ao mesmo projeto conduzido por seu conterrâneo Karl Kraus, como disse acima (cf. tb. Timms, 2005, pp. 137-156). Todos esses indícios nos levam portanto a cogitar que se, por um lado, Wittgenstein não está fazendo um juízo de valor sobre o espírito com que textos como os de Frazer e os de Ogden & Richard foram escritos, por outro lado está decisivamente exercendo uma avaliação devastadora da imposição de uma só visão de mundo, a ocidental, sobre todas as outras perspectivas humanas que não pertencem ao mundo em que vive o cidadão inglês daquele tempo.

Não era somente Frazer que, sob o manto científico da antropologia, pretendia afirmar a supremacia da visão de mundo imperial sobre as perspectivas dos povos colonizados. Na realidade, isto é até mais fácil de surpreender no caso do evolucionismo. Porém, muito mais dissimulado é o caso de Malinowski que, com o objetivo de apurar uma suposta eficiência pragmática da etnografia pela pesquisa dos elementos contextuais que facilitariam a melhor compreensão do funcionamento social da comunidade trobriandesa daquela época, não praticou senão sectarismo e injustiça com os povos que visitou. O antropólogo dos argonautas do Pacífico Ocidental incidia em falácias semelhantes às de Frazer, só que com uma fachada bem mais participativa, supostamente mais objetiva e democrática. Ele considerava, sem pudor e sem dissimulação, formas polissintéticas, como as que se apresentam na morfologia trobriandesa, como marcas de “língua primitiva”:

Nas línguas indo-europeias altamente desenvolvidas pode ser traçada uma nítida distinção entre as funções gramaticais e lexicais das palavras. O significado da raiz de uma palavra pode ser isolado da modificação do significado devido à morfologia ou algum outro meio gramatical de determinação. Assim, na palavra *run* distinguimos entre o significado da raiz - rápido deslocamento da pessoa - e a modificação com relação a tempo, modo, definição etc., expressos pela forma gramatical na qual a palavra se encontra no contexto dado. Mas nas línguas nativas a distinção não é de nenhum modo clara, e as funções do significado da gramática e do radical, respectivamente, são frequentemente confusas de uma maneira fora do comum. (In: Ogden, 1923, pp. 302-303).

Malinowski poderia ter escolhido qualquer exemplo de sentença em qualquer língua indo-europeia que quisesse e, ainda assim, o tamanho do seu equívoco poderia ser facilmente demonstrado pela mera exposição das diferentes tipologias morfológicas entre as línguas. Mas ele foi particularmente infeliz ao escolher justamente o exemplo que falsifica, imediatamente e a olhos vistos, a sua hipótese. Pois justamente o verbo *run* tem como pretérito do indicativo a forma *ran*, que, além de modificar a raiz do verbo, cuja possibilidade ele precluiu para as “línguas indo-europeias altamente desenvolvidas”, não determina, de nenhuma maneira, uma nítida distinção morfológica entre função gramatical e lexical. Isto só ocorreria se a forma do pretérito deste verbo na língua inglesa fosse “*runned*”.

Muito diferente de Malinowski, porém, Wittgenstein reconhece, entre a linguagem dos povos não-ocidentais e a nossa, a mesma eficácia gramatical: “reconhecemos aqui um processo de linguagem bem familiar” (p. 22, abaixo). Se a gramática não pudesse ser familiar, não haveria possibilidade de reconhecimento, jamais discerniríamos semelhanças ou diferenças: “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo” (MS 144, p. 97). Portanto, os trobianeses agem exatamente como nós agimos, guardadas as diferenças de perspectiva, e se comunicam de forma igualmente eficiente. Utilizam, apenas, outra lógica. Ou então, na inversão preconizada por Viveiros de Castro (1998), muito mais convincente, a meu ver, se fôssemos aplicá-la a Wittgenstein, todos nós, seres humanos, temos a mesma “cultura” (quer dizer, a mesma “mente”), o que nos difere são as ontologias (os pontos de vista a respeito da natureza).

O fato é que o colonialismo aplica invariavelmente a mesma estratégia de dominação: sob qualquer perspectiva que se escolha, em qualquer campo de atividade, a visão do colonizador é a fita métrica pela qual se impõe distribuição de todos os valores das comunidades alheias. Mas a observação da diferença nos povos não-ocidentais deveria ter, ao invés, um efeito reverso: abandonar a ideia do erro e do equívoco alheio, e passar a reparar nos nossos próprios desacertos: “Não tente estar certo! É mais frutífero procurar demonstrar o próprio erro” (MS 122, p. 39v).

Discutindo esta questão no caso de Frazer, Wittgenstein preconiza: “Aqui só se pode *descrever* e dizer: assim é a vida humana” (p. 8). Esta recomendação ao método descritivo, gostaria de acentuar, não é mera veleidade procedimental:

Diga-se de passagem que há na //segundo a// antiga concepção - por exemplo, a dos (grandes) filósofos ocidentais - dois tipos de problemas no sentido científico // problemas de dois tipos//: problemas essenciais, grandes, universais, e problemas não-essenciais, quase acidentais. Em contraposição, a nossa concepção é a de que não há problemas *grandes*, essenciais, no sentido da ciência.
(TS 213, p. 407).

Pois justamente aqui nos encontramos com a aproximação do filosófico ao literário. A adoção desta conduta abre a possibilidade de que a filosofia, assim como ocorre no texto literário, nada afirme de seu. Pela aplicação do método descritivo das sentenças empregadas, pelo esclarecimento do delineamento fisiognômico das expressões em uso, abrem-se apenas uma série de distintas possibilidades de leitura ao variarem-se os cenários, as perspectivas, as suspeitas, as formas de abordagem, permitindo à leitora ou leitor o alcance de uma conclusão própria, só sua. Conclusão retirada da linguagem com que o texto se apresenta, não do que sugere o conteúdo ou a psicologia do autor. Tudo se deposita exclusivamente na própria forma de expressão do texto, isto é, - e com perdão pelo estereótipo -, na sua “materialidade”. Não é casual que, numa certa altura, Wittgenstein recorra ao expediente da intertextualidade invocando como elemento de comparação alguma passagem de “Alice no País das Maravilhas”, de Lewis Carroll (p. 14), de uma fábula dos irmãos Grimm (p. 34), ou de uma passagem de “Os Irmãos Karamázov”, de Dostoiévski (p. 44).

É também o recurso ao estético que o conduz a idealizar para seus métodos filosóficos a mesma composição entre o artístico e o cognitivo empregada por Goethe em sua

morfologia. Uma sinopse dos dados, delineada na forma de uma fisiognomia, abre para o nosso olhar uma grande variedade de possibilidades e aplicações. A “apresentação panorâmica” permite não somente ver concatenações inusitadas, mas também encontrar elos intermediários entre os dados coletados (pp. 18-20). Este precioso achado das investigações de Wittgenstein sobre a obra de Frazer se consolidou na década seguinte como o aspecto central da sua perspectiva filosófica (cf. a seção § 122 das IF). A apresentação panorâmica provoca a mesma abertura de possibilidades interpretativas (ou, melhor, de atitudes em relação ao que se vê, de variedade de jogos de linguagem de interpretação) em geral presentes numa grande obra literária.

Por estas e por outras razões, não é incomum que pesquisadores interpretem a filosofia de Wittgenstein como uma forma de “antropologia”, ou que, pelo menos, acentuem um certo matiz antropológico na sua atividade filosófica. Presumo que a principal fonte destas perspectivas exegéticas seja oriunda da particular incursão pela obra de Frazer. Pode ser também devido ao fato de que Wittgenstein tenha elaborado a sua morfologia filosófica posterior justamente pela discussão daquela obra. Ou pode ter sido ainda o fato de sempre pautar suas observações sob a orientação de uma “história natural da humanidade” (são 164 usos desta expressão em todo o *Nachlass*, a partir do MS 107, p. 235, no começo de 1930).

No entanto, uma observação do MS 117, p. 172 (reproduzida em OFM, Parte III, § 65), sugere fortemente que o compromisso antropológico de Wittgenstein nada tem a ver com qualquer preocupação acerca da natureza das sentenças que examina. Aparentemente, sua antropologia, por assim dizer, provém simplesmente de uma abordagem praxiológica dos problemas:

São as proposições da matemática proposições antropológicas que dizem como nós, humanos, inferimos e calculamos? – Um código penal é uma obra de antropologia que nos diz como as pessoas daquele povo tratam um ladrão etc.? – Poder-se-ia dizer: “O juiz consulta um livro de antropologia e sentencia em seguida o ladrão a uma pena de prisão”? Bem, o juiz não USA o código penal como um tratado de antropologia. (MS 117, p. 172)

À diferença da espécie de pragmatismo defendido por Ogden, Richards e Malinowski, e até mesmo daquele presente no próprio TLP, nosso autor busca agora situar suas observações nos usos concretos das sentenças que examina. Esses usos envolvem os seres humanos em associações as mais diversas possíveis, se os observamos através dos tempos e das visões de mundo dos diferentes povos. Os fins, invariavelmente, são os de executar suas atividades práticas da maneira mais eficiente possível. Portanto, são os usos das sentenças em seus contextos, a própria natureza autotélica da práxis que buscamos compreender, os sistemas que agem em conjunto com a técnica, e não as investigações em particular, que têm uma série de compromissos antropológicos. Essas atividades só podem se constituir pela intermediação com outros seres humanos, daí o recurso a uma aproximação externalista da linguagem. Wittgenstein, como vimos, recusa a aproximação exclusivamente mentalista. Não obstante, por se tratar de técnicas, de atividades propositivas que podem ser ensinadas, deve-se contar também, no meu modo de entender, associações eventuais com animais ou objetos naturais como paus,

pedras, florestas, rios, insetos, mamíferos, montanhas etc., que são, todos, elementos não-humanos, como vê Viveiros de Castro (1998). Tudo isso tem que ser contado no sistema que se descreve. É assim que, simplesmente, as lógicas podem variar entre os diferentes contextos e usos: o empírico se assimila ao sistema em uso. Basta apenas que, para a nossa compreensão, se mantenham como reconhecíveis. Em outras palavras, basta apenas que a ideia de “semelhança de família” seja aplicável ao caso. No entanto, a forma como as gramáticas se constituem e se consolidam são entrevistas nas técnicas que particularmente orientam o desempenho eficiente da técnica.

As considerações de Wittgenstein sobre as concepções de Frazer começaram a ser redigidas depois que o filósofo em 1931 solicitou a Maurice Drury, que na época era seu aluno, que lhe retirasse um exemplar de *O Ramo de Ouro* da biblioteca *Union Society*, de Cambridge. Drury tomou o primeiro volume da extensa obra e, durante algumas semanas, o leu em voz alta para Wittgenstein que, a cada momento, interrompia a leitura e comentava as explicações de Frazer.³ Wittgenstein anotou essas reflexões em algum momento e depois as transcreveu para o MS 110. Em seguida, boa parte delas foram selecionadas e datilografadas no TS 211, em 1932; e, desta seleção, sete parágrafos ainda foram repassados ao capítulo sobre “filosofia” do BT (entre as seções §§ 86-93), em 1933. Toda a Parte I das observações de Wittgenstein sobre *O Ramo de Ouro* de Frazer corresponde ao período de composição que vai de 1931 até 1933. Já a Parte II são anotações posteriores, encontradas por Elizabeth Anscombe após a morte do filósofo no meio de outros objetos. É por este motivo que Rhees especula que ele as escreveu “não antes de 1936, e, provavelmente, após 1948”.⁴ Entretanto, Michael Nedo, no que me parece ser uma opinião mais refletida, presume, com base em comparações biográficas em correlação com gêneses literárias, que a data mais provável da redação tenha sido mesmo em dezembro de 1936, quando Wittgenstein havia deixado Skjolden e chegado em Viena para uma longa estadia.⁵ Uma ocasião interessante, se a consideramos do ponto de vista de que o MS 142, a versão manuscrita original das IF, tinha acabado de ser composto no pequeno vilarejo norueguês.

Originalmente, a Parte II são várias folhas soltas, a maioria de tamanho pequeno, contendo o número da página da edição resumida da obra de Frazer que está sendo comentada. Reproduz o nesta edição tais números, tal como aparecem no manuscrito, no começo de cada excerto. Estes manuscritos receberam a classificação de MS 143, no catálogo de Georg Henrik von Wright.

Todo o conjunto de textos sobre Frazer, nas duas etapas de composição, não forma um caderno vultoso. Não é um tópico ao qual Wittgenstein tenha dedicado tanto esforço

3. Cf. DRURY, M. O'C. “Conversations with Wittgenstein”. In: RHEES, R. (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford U. Press, 1984, p. 119.

4. In: *Synthese* XVII (1967): p. 234.

5. Nedo, Michael (ed.). *Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe. Einführung/Introduction*. Wien, New York: Springer Verlag: 1993, p.37. Rothhaupt (2016) também nos chama a atenção para características físicas das folhas em que Wittgenstein anotou suas observações da Parte II, e para o fato de que nosso filósofo provavelmente assistiu palestras que Frazer coincidentemente deu em Cambridge em 1933, reagindo a elas nos cursos que também dava em maio daquele mesmo ano (cf. Wittgenstein 2016, pp.323-359). Tais reações coincidem fortemente com as anotações da Parte II.

e tanta energia, quando comparado à quantidade de observações que dedicou à lógica, à matemática ou à psicologia. Mas este fato não deveria nos impressionar de nenhuma maneira, seja como desapontamento, seja como exultação. Porque a hipótese que se defende nesta forma de tradução é a de que essas observações estão todas interconectadas entre si, de vários modos, na totalidade de escritos legados por Wittgenstein à posteridade: naquilo que costumeiramente chamamos de *Nachlass*. Então, as *Observações Sobre O Ramo de Ouro de Frazer* não devem ser tomadas como um “livro” de Wittgenstein, ou seja, como uma unidade completa, autossuficiente e separada da massa textual de outros escritos compostos pelo autor. A proposta que trago aqui é, ao contrário, de que a leitora ou o leitor possam compará-las com todas as partes do *Nachlass*. Dentro desta perspectiva, parece-me também conveniente considerar que elas não são, de nenhum modo, uma redação finalizada. São apenas parte do processo de composição utilizado por Wittgenstein. Nosso autor geralmente começava fazendo anotações manuscritas em pequenos cadernos, depois passava para cadernos maiores, com uma letra redigida de maneira bem mais cuidadosa e com um formato textual mais bem preparado. Depois disto, mandava datilografar o resultado. Este datiloscrito em seguida era recortado, e as observações novamente colocadas em outro arranjo composicional. Ao fim, outro datiloscrito era produzido a partir de uma seleção realizada naquele recorte. No caso das *Observações Sobre O Ramo de Ouro de Frazer*, em particular, houve seleção e recomposição do arranjo na passagem do MS 110, em 1931, para o TS 211, em 1932. Depois, o TS 211 foi recortado para compor o TS 212, também em 1932, com outro arranjo completamente distinto. A seguir, a partir destes recortes, muito pouca coisa passou para o TS 213, o *Big Typescript*, em 1933. Se observamos, porém, esta evolução até chegar às IF, em 1945, apenas uma observação de ORO sobreviveu ao processo de apuração textual: a atual seção § 122 das IF.

Para que serve então a publicação de textos preparatórios? Não são, afinal de contas, textos que, em sua maior parte, não sobreviveram ao processo de seleção empregado pelo autor? Bem, na verdade, a nossa proposta é a de que *não há* texto acabado de Wittgenstein em todo o *Nachlass*. Há textos mais polidos, mais refinados, que outros, mas não há nenhum texto realmente finalizado. Tudo isso, como sustenta Paul (2007, p. 23), e como também quero crer, acaba sendo parte de um só compósito, de uma só obra de arte, na qual podem ser contadas as mais de 20.000 páginas de manuscritos e datiloscritos. Mas também as correspondências com várias pessoas e as aulas anotadas por muitos dos seus alunos devem ser contadas como parte do *Nachlass*, no meu modo de ver. De modo que as reflexões das ORO em particular, segundo o que aqui se defende, nada mais são do que um aspecto do percurso de leitura que uma pessoa pode fazer através da obra de Wittgenstein. Uma filosofia que, como disse, nada mais é do que a maneira como este grande pensador austríaco praticou uma forma de investigação da sua própria autenticidade ao longo de toda a sua vida. Esta pequena porção da sua escrita é, por isso, apenas um convite ao reconhecimento e à reflexão que a leitora ou o leitor pode realizar dentro do seu próprio contexto de vida ao examinar, dentro do possível, o contexto da vida do autor.

É para este fim que estão coladas, ao final de cada porção textual, etiquetas que indicam a fonte original do texto dentro da classificação de manuscritos, datiloscritos e ditados proposta por von Wright (cf. 1993). Mediante as etiquetas, o leitor pode con-

sultar o texto original (sugiro os Arquivos Wittgenstein da Universidade de Bergen, em: <http://www.wittgensteinsource.org>), e fazer por si mesmo outras comparações e percursos dentro do compósito literário wittgensteiniano. Em particular, sugere-se o caminho que este conjunto de observações fez de 1931, no MS 110, até o texto datilografado em 1931 no TS 211, e daí, finalmente, do TS 212 até alcançar o TS 213 em 1933, com muitas perdas durante o trajeto. Pode-se, afinal, também comparar o que passou dali para as IF, esta também sujeita a um outro longo processo de gestação que vai de 1936 até 1947. As anotações do MS 143, feitas em Viena ao fim do ano de 1936, e talvez no começo de 1937, são novas impressões de leitura de Wittgenstein ao revisitar a obra de Frazer naquela época. Nem sequer entram a formar parte de alguma composição textual do filósofo. No entanto conformam um retrato nítido do seu pensamento quando havia acabado de escrever a primeira versão manuscrita das IF naquele começo de inverno em Skjolden (MS 142).

As minhas notas de tradução representam, neste sentido, o meu próprio percurso de leitura. Não devem ser tomadas como expressão da verdade a respeito da filosofia de Wittgenstein. São apenas testemunhos da minha viagem e da contemplação da arquitetura que visitei. Uma viagem que pode ser feita por qualquer pessoa que pratique uma leitura atenta e cuidadosa do *Nachlass*. Chegando aos mesmos lugares, esta pessoa pode perceber aspectos distintos das minhas próprias impressões, em maior ou menor grau, dada a forma de composição hermética praticada pelo autor.

Quanto ao mais, agradeço ao Grupo de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, coordenado pelo Prof. Arley Moreno, da Unicamp, onde realizei pela primeira vez esta tradução, no ano de 2007. Tive a oportunidade de receber inestimáveis sugestões dos professores e pesquisadores que participavam do grupo na ocasião: Cristiane Gottschalk, Fernanda Reis, Graziela Laureano, Paulo Oliveira, e Rafael Ribeiro. Eles pacientemente se debruçaram sobre este texto e o leram cuidadosamente, sugerindo correções. Agradeço também a Priscila Santos da Costa, e a varios outros estudantes da Unesp de Araraquara, onde trabalhava como docente substituto em 2007, pelo grande estímulo que me deram para discutir estes textos. Não devo deixar de mencionar que também, em 2011, Bruno Monteiro, da Universidade do Porto, e Nuno Venturinha, da Universidade Nova de Lisboa, ajudaram a publicar pela primeira vez esta tradução pela Editora Deriva, conseguindo o necessário financiamento da Embaixada da Áustria em Portugal, e transformando o texto em português europeu. Isto foi, para mim, de uma felicidade extraordinária, já que foi assim que esta tradução se tornou muito mais conhecida. O que o público recebe agora é uma versão em português brasileiro com significativas correções, tanto na tradução quanto nas notas comentadas. Particularmente, agradeço a James Klagge a nota a respeito desta tradução.⁶

Desejo, portanto, uma proveitosa leitura para os interessados neste texto, e me desculpo antecipadamente por eventuais falhas que porventura encontrem. Tão logo delas me torne consciente, as corrijo.

6. Cf. Klagge, James. "Wittgenstein, Frazer, and Temperament". In: Albinus, Lars; Rothhaupt, Josef; Seery, Aidan (eds.). *Wittgenstein Remarks on Frazer: The Text and the Matter*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 234, nota 3.

BEMERKUNGEN ÜBER FRAZERS GOLDEN BOUGH

OBSERVAÇÕES SOBRE O RAMO DE OURO DE FRAZER

Teil I

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.

MS 110, p. 177

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.

MS 110, p. 178

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

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

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

Ich muss immer wieder im Wasser des Zweifels untertauchen.

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

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

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

Parte I

Creio agora que seria correto iniciar um <meu> livro sobre com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia.¹

Ao fazê-lo, no entanto, eu não poderia falar a favor da magia nem fazer troça dela.²

A profundidade da magia teria que ser mantida. —

Sim, pois a *eliminação* da magia aqui tem o caráter da própria magia.³

MS 110, p. 177

Porque quando comecei a falar do “*mundo*” (e não desta árvore ou mesa), o que mais teria querido encantar com as minhas palavras senão algo de mais alto?⁴

MS 110, p. 178⁵

Deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade.⁶

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.⁷

Para convencer alguém da verdade, não é suficiente constatar-la, mas temos que encontrar o *caminho* do erro para a verdade.⁸

Tenho que mergulhar repetidamente nas águas da dúvida.⁹

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.¹⁰

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

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria.¹¹



wo er eine Theorie aufstellte.

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

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

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

TS 211, p. 313

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

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

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

Ich glaube, dass das Unternehmen einer Erklärung schon darum verfehlt ist, weil man nur richtig zusammenstellen muss, was man *weiss*, und nichts dazusetzen, und die Befriedigung, die durch die Erklärung angestrebt wird, ergibt sich von selbst.

Und die Erklärung ist es hier gar nicht, die befriedigt. Wenn Frazer anfängt und uns die Geschichte von dem Waldkönig von Nemi erzählt, so tut er dies in einem Ton, der zeigt, dass er fühlt und uns fühlen lassen will, dass hier etwas Merkwürdiges und Furchtbares geschieht. Die Frage aber „warum geschie-



Já a ideia de querer explicar o costume¹² – talvez a morte do rei-sacerdote – me parece equivocada. Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele. É muito estranho que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como estupidez.

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

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

TS 211, p. 313

porque caso contrário, segundo as concepções dos selvagens, a sua alma não se conservaria fresca,¹³ então só se pode dizer: onde estes costumes e visões andam juntos, então o costume não se origina da visão, mas ambos já estão de fato ali.¹⁴

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 caso só se dá onde chamar a atenção de uma pessoa sobre o seu erro for suficiente para movê-la do seu modo de agir. Mas este não é o caso dos costumes religiosos de um povo, e *por isto* não se trata aqui de um erro.¹⁵

Frazer diz que é muito difícil descobrir o erro na magia — e por isto ela dura tanto — porque, por exemplo, uma conjuração para trazer chuva, deve, mais cedo ou mais tarde, certamente aparecer como eficaz.¹⁶ Mas então é muito estranho que as pessoas não notem mais cedo que, de todo modo, mais cedo ou mais tarde vai chover.

Acredito que o empreendimento de uma explicação já é falho porque só se tem que organizar corretamente o que se *sabe*, e nada acrescentar, e a satisfação a que se aspira pela explicação vem por si mesma.¹⁷

E a explicação não é aqui de nenhum modo o que satisfaz. Quando Frazer começa a nos relatar a história do rei do bosque de Nemi, ele o faz num tom que mostra que ele sente, e quer nos fazer sentir, que aqui ocorre algo de estranho e temível. Mas a pergunta “por que isto ocorre?” só pode ser respondida na verdade por: porque isto é temível. Ou seja, aquilo mesmo que se nos apresenta neste processo como temível, grandioso, horripilante, trágico etc., não menos do que trivial e insignificante, *isto* é o que deu vida a este processo.¹⁸



ht dies?“ wird eigentlich dadurch beantwortet: Weil es furchtbar ist. Das heißt, dasselbe, was uns bei diesem Vorgang furchtbar, großartig, schaurig, tragisch, etc., nichts weniger als trivial und bedeutungslos vorkommt, *das* hat diesen Vorgang ins Leben gerufen.

TS 211, p. 314

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

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

Jede Erklärung ist ja eine Hypothese.

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

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

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

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

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

Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zu Grunde.

Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.

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

TS 211, p. 315



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

A explicação é, comparada com a impressão que a descrição nos causa, demasiado insegura.¹⁹

Toda explicação já é uma hipótese.²⁰

Para quem porventura esteja intranquilo com relação ao amor, uma explicação hipotética é de pouca ajuda. — Ela não vai tranquilizá-lo.²¹

O aperto dos pensamentos que não podem vir para fora, porque todos querem empurrar-se para a frente e, assim, se trancam na saída.²²

Se alguém coloca aquele relato do rei-sacerdote de Nemi junto com a frase “a majestade da morte”, vê então que ambos são um só.²³

A vida do rei-sacerdote apresenta aquilo que se quer dizer com aquela frase.²⁴

Quem é comovido pela majestade da morte, pode expressá-lo por meio de uma tal vida. — Isto também não é nenhuma explicação, claro, mas apenas substitui um símbolo por outro. Ou: uma cerimônia por outra.²⁵

Em um símbolo religioso não está posta nenhuma *opinião* como fundamento.

E só à opinião corresponde o erro.²⁶

Gostaríamos de dizer: este e este processo aconteceu; ria, se puder.²⁷

TS 211, p. 315



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

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

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

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

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

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

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

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

TS 211, p. 316

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

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



A ação religiosa, ou a vida religiosa do rei-sacerdote não é de outro tipo que toda a ação religiosa autêntica de hoje, por exemplo de uma confissão de pecados. Também esta se pode “*explicar*” e não se pode explicar.²⁸

Queimar em effigie.²⁹ Beijar a imagem da pessoa amada. É *claro* que isto não se baseia na crença em uma determinada efetividade sobre o objeto que a imagem apresenta. Isto só visa uma satisfação, e também a obtém. Ou melhor, isto não *visa* absolutamente nada; nós agimos assim mesmo e nos sentimos satisfeitos.³⁰

Poder-se-ia também beijar o nome da pessoa amada, e aqui estaria clara a substituição pelo nome.³¹

O próprio selvagem, que aparenta matar o inimigo cuja imagem perfura, constrói realmente a sua cabana de madeira e entalha artisticamente a sua flecha, e nunca em effigie.³²

A ideia de que se pode chamar a atenção de um objeto inanimado como se chama a atenção de uma pessoa para si. Aqui o princípio é o da personificação.³³

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

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

A magia, no entanto, efetiva a apresentação de um desejo; ela exterioriza um desejo.³⁴

TS 211, p. 316

O batismo como lavagem. — Um erro se produz, antes de tudo, quando a magia é interpretada cientificamente.³⁵

Se a adoção de uma criança ocorre de modo que a mãe a retira do seu vestido, então é insano acreditar que existe aqui um *erro*, e que ela acredita ter dado a luz à criança.³⁶



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

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

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

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

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

TS 211, p. 317

Mann des Stammes ihn sehen soll. Das letztere wird dann gewiss nicht in irgendeiner mehr oder weniger zufälligen Weise geschehen dürfen, sondern er wird den Leuten *gezeigt* werden. Vielleicht wird ihn niemand berühren dürfen, vielleicht aber jeder berühren *müssen*. Denken wir daran, dass nach Schuberts Tod sein Bruder Partituren Schuberts in kleine Stücke zerschnitt und seinen Liebesschülern solche Stücke von einigen Takten gab. Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich.

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

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

Das Essen und Trinken ist mit Gefahren verbunden, nicht nur für den



Deve-se diferenciar das operações mágicas aquelas que se baseiam numa falsa, demasiadamente simples, representação das coisas e processos. Quando alguém, por exemplo, diz que a doença é tirada de uma parte do corpo para outra, ou acha dispositivos que a desviam, como se fosse um líquido ou um estado calórico. Produz-se então uma imagem falsa, o que aqui significa desasturada.³⁷

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.

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

Quão enganosas são as explicações de Frazer vê-se — creio eu — em que se poderia muito bem inventar os próprios costumes primitivos, e teria que ser uma coincidência se eles não fossem realmente encontrados em algum lugar.³⁸ Ou seja, o princípio segundo o qual esses costumes são ordenados é muito mais geral do que na explicação de Frazer, e está disponível na nossa própria mente, de modo que podemos por nós mesmos conceber todas as possibilidades. — Que o rei de uma tribo, por exemplo, seja preservado da visão de todos, podemos muito bem conceber, mas também que todo

TS 211, p. 317

homem da tribo deva vê-lo. Este último poderia vir a ocorrer certamente não para qualquer um de modo mais ou menos casual, mas ele seria *mostrado* ao povo. Talvez não fosse permitido a ninguém tocar nele, talvez, no entanto, todos *tivessem* que tocá-lo. Imaginemos que, depois da morte de Schubert, seu irmão cortasse as suas partituras em pequenos pedaços, e desse aos seus discípulos preferidos alguns compassos desses pedaços. Este ato, como sinal de devoção, nos é compreensível *do mesmo modo* que o outro, as partituras intocadas, ninguém tendo acesso, preservadas. E se o irmão de Schubert as tivesse queimado, isto também seria compreensível como sinal de devoção.³⁹

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

Sim, as explicações de Frazer não seriam em absoluto nenhuma explicação se elas não apelassem em último termo para alguma inclinação em nós mesmos.⁴⁰



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

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

TS 211, p. 318

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

Wie hätte das Feuer oder die Ähnlichkeit des Feuers mit der Sonne verfehlen können auf den erwachenden Menschengestalt einen Eindruck zu machen. Aber nicht vielleicht „weil er sich's nicht erklären kann“ (der dumme Aberglaube unserer Zeit) — denn wird es durch eine „Erklärung“ weniger eindrucksvoll? —

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

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

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

Nichts ist so schwierig, als Gerechtigkeit gegen die Tatsachen.

Ich meine nicht, dass gerade das *Feuer* Jedem einen Eindruck machen muss. Das Feuer nicht mehr, wie jede andere Erscheinung, und die eine Erscheinung Dem, die andere Jenem. Denn keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen, dass ihm eine Erscheinung bedeutend



O comer e o beber estão ligados ao perigo⁴¹ não só para os selvagens, mas também para nós; nada mais natural que querer proteger-se dele; pois nós podemos conceber por nós mesmos essas medidas de segurança. — Mas segundo qual princípio nós as imaginamos// segundo qual princípio nós as inventamos //? Evidentemente de acordo com uma forma, depois que todos os perigos tivessem sido reduzidos a alguns muito simples, e que fosse visível sem esforço pelas pessoas. Portanto, segundo o mesmo princípio pelo qual as pessoas incultas nos dizem que a doença passa da cabeça para o peito etc., etc. Nessas imagens simples a personificação, naturalmente, joga um grande papel, porquanto nos é // de todos // conhecido que os homens (portanto, espíritos) podem se tornar perigosos para os homens.⁴²

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

TS 211, p. 318

em suma, tudo que as pessoas todos os anos percebem ao redor de si, e ligam de múltiplas maneiras entre si, é compreensível que se apresentem //joguem um papel// no seu pensamento (na sua filosofia) e nos seus costumes, ou é de fato isto o que nós realmente sabemos e é interessante.⁴³

Como poderia o fogo ou a semelhança do fogo com o sol deixar de causar uma impressão no espírito desperto do homem? Mas não talvez “porque ele não consegue explicar” (a tola superstição do nosso tempo) — já que isto seria menos impressionante por meio de uma “explicação”? —

A magia em “Alice no País das Maravilhas” no secar pela leitura do mais seco que há.⁴⁴

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

Na descrição de uma cura mágica, quer-se sempre dizer: se a doença não compreende *isto*, então eu não sei *como* se dever dizer algo para ela.⁴⁵

Nada é tão difícil como justiça diante dos fatos.⁴⁶

Não quero dizer que o *fogo* tenha que causar diretamente alguma impressão a todos. O fogo, não mais do que qualquer outro fenômeno, é um fenômeno para uma pessoa e outro para outra. Pois nenhum fenômeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenômeno venha a ter um significado. Poder-se-ia quase dizer que “o homem é um animal



wird. Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. Das ist wohl teils falsch, teils unsinnig, aber es ist auch etwas Richtiges daran.

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

TS 211, p. 319

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

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

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

Wenn man es für selbstverständlich hält, dass sich der Mensch an seiner Phantasie vergnügt, so bedenke man, dass diese Phantasie nicht wie ein gemaltes Bild oder ein plastisches Modell ist, sondern ein kompliziertes Gebilde aus heterogenen Bestandteilen: Wörtern und Bildern. Man wird dann das Operieren mit Schrift- und Lautzeichen nicht mehr in Gegensatz stellen zu dem Operieren mit „Vorstellungsbildern“ der Ereignisse.

Wir müssen die ganze Sprache durchpflügen.

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



cerimonial.”⁴⁷ Isto provavelmente é em parte falso, em parte absurdo, mas aqui também há algo de correto.

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

TS 211, p. 319

totalmente outro //específico// e que se poderiam denominar como ações rituais.⁴⁸

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.)⁴⁹

Pelo contrário, 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.⁵⁰

Quando se toma como evidente que o homem se diverte com sua fantasia, então se considera que esta fantasia não é como uma imagem pintada ou como um modelo plástico, mas como uma configuração complicada de componentes heterogêneos: palavras e imagens. Não mais se colocará então o operar com sinais escritos – e sonoros – como contrário ao operar com “imagens de representação” dos acontecimentos.⁵¹

Nós temos que arar toda a extensão da linguagem.⁵²

Frazer: “... That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain; ...”⁵³ Mas então por que usa Frazer a palavra “ghost”? Ele compreende, portanto, muito bem esta superstição, já que ele nos explica o que ela é com uma palavra supersticiosa e familiar para ele. Ou antes, ele teria que poder ver que também fala em nós algo em favor do modo de agir dos selvagens. — Quando eu, que não creio que haja em qualquer parte seres humanos sobre-humanos que possam ser chamados de deuses — quando digo: “temo a vingança dos deuses”, isto mostra que eu (posso) quero dizer algo com isto, ou posso dar



ung Ausdruck geben kann, die nichts mit jenen Glauben zu tun hat. // ..., die nicht notwen-

TS 211, p. 320

dig mit jenem Glauben verbunden ist.

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

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

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

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

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

TS 211, p. 321

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

TS 211, p. 281



expressão a um sentimento, que não está necessariamente

TS 211, p. 320

ligado àquela crença.⁵⁴

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

Frazer é muito mais savage que a maioria dos seus savages,⁵⁵ 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.

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 resumir-los numa imagem geral, sem fazê-lo na forma de uma hipótese sobre a evolução temporal.⁵⁶

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

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”,⁵⁷ poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta ideia, eu *posso* exprimir // apresentar// mediante uma hipótese evolutiva, ou também, em analogia com o esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, ou somente pelo agrupamento dos materiais factuais numa apresentação “*panorâmica*”.⁵⁸

TS 211, p. 321

O conceito de apresentação panorâmica⁵⁹ tem para nós a mais fundamental importância.⁶⁰ Ele assinala a nossa forma de apresentação, a maneira como

TS 211, p. 281



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

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

TS 211, p. 282

Ein hypothetisches Zwischenglied aber soll in diesem Falle nichts tun, als die Aufmerksamkeit auf die Ähnlichkeit, den Zusammenhang, der *Tatsachen* lenken. Wie wenn man eine interne Beziehung der Kreisform zur Ellipse dadurch illustrieren wollte // illustrierte //, dass man eine Ellipse allmählich in einen Kreis überführt; *aber nicht um zu behaupten, dass eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen.

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

TS 211, p. 322

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

TS 211, p. 250

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

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



vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo. Spengler)⁶¹

Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância dos *elos intermediários*. // do encontrar⁶² os *elos intermediários*.⁶³ //

TS 211, p. 282

Um elo intermediário hipotético, entretanto, nada deve fazer neste 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.

Mas eu posso ver também a hipótese evolutiva⁶⁴ como um Nada além, como a «uma» vestimenta de uma concatenação formal.

TS 211, p. 322

Gostaria de dizer: nada mostra melhor nosso parentesco com aqueles selvagens do que Frazer ter à mão uma palavra tão familiar para ele e para nós como “ghost” ou “shade” para descrever a maneira de ver daquela gente.⁶⁵

TS 211, p. 250

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

Na realidade, esta estranheza não se refere só às expressões “ghost” e “shade”, e muito pouca atenção se dá ao fato de que contabilizamos a palavra “alma”, “espírito” (“spirit”), no nosso próprio vocabulário culto. Em contraparti-
da, é uma ninharia o fato de que não acreditamos que nossa alma coma e beba.⁶⁶



In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.

Austreiben des Todes oder Umbringen des Todes; aber anderseits wird er als Gerippe dargestellt, also selbst in gewissem Sinne tot. "As dead as death". 'Nichts ist so tot wie der Tod; nichts so schön wie die Schönheit selbst'. Das Bild, worunter man sich hier die Realität denkt ist, dass die Schönheit, der Tod, etc. die reine (konzentrierte) Substanz ist «die reinen (konzentrierten) Substanzen sind», während sie in einem schönen Gegenstand als Beimischung vorhanden ist «sind». — Und erkenne ich hier nicht meine eigenen Betrachtungen über ‚Gegenstand‘ und ‚Komplex‘?

TS 211, p. 251

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

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

TS 211, p. 281

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

MS 110 p. 253

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

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

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



Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia.⁶⁷

Exorcismo da morte ou assassinato da morte;⁶⁸ mas, por outro lado, ela foi representada como um esqueleto, como algo morto em certo sentido. "As dead as death." 'Nada é tão morto como a morte; nada é tão belo quanto a própria beleza.' A imagem sob a qual se pensa aqui a realidade é a de que a beleza, a morte etc. é a substância pura (concentrada) «são as substâncias puras (concentradas)», ao passo que ela«s» existe«m» como mistura em um objeto belo.⁶⁹ — Não reconheço aqui minhas próprias observações sobre 'objeto' e 'complexo'?⁷⁰

TS 211, p. 251

Nos antigos ritos temos o uso de uma linguagem de gestos extremamente cultivada.⁷¹

Quando leio Frazer gostaria de dizer a cada passo: todos esses processos, essas transformações do significado, nós temos ainda diante de nós na nossa linguagem verbal. Quando o que se dissimula no último feixe, no que é chamado de 'lobo do grão', mas também o próprio feixe e o homem que o ata,⁷² reconhecemos aqui um processo da linguagem bem familiar.⁷³

TS 211, p. 281

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

MS 110 p. 253

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

Poder-se-ia dizer que "toda vista tem a sua sedução", mas isto seria falso. O correto é dizer que toda a vista é significativa para aquele que a vê como significativa (o que não quer dizer que ele a veja como diferente do que é). E neste sentido, toda vista é igualmente significativa.⁷⁴

Na verdade é importante que eu também tenha que «↓me» apropriar do desprezo dos outros por mim como uma parte essencial e significativa do mundo vista do meu lugar.⁷⁵



MS 110, p. 254

Wenn es einem Menschen freigestellt wäre «↓sich» in einen Baum eines Waldes geboren zu werden «gebären zu lassen»: so gäbe es Solche, die sich den schönsten oder höchsten Baum aussuchen würden, solche die sich den kleinsten wählten und solche die sich einen Durchschnitts- oder minderen Durchschnittsbaum wählen würden, und zwar meine ich nicht aus Philiströsität, sondern aus eben dem Grund, oder der Art von Grund, warum sich der Andre den höchsten gewählt hat. Dass das Gefühl welches wir für unser Leben haben mit dem eines solchen Wesens, das sich seinen Standpunkt in der Welt wählen konnte, vergleichbar ist, liegt, glaube ich, dem Mythos — oder dem Glauben — zugrunde, wir hätten uns unsern Körper vor der Geburt gewählt.

MS 110, p. 255

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

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

MS 110, p. 297

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



MS 110, p. 254

Se uma pessoa tivesse nascido «↓se» «deixado nascer» livremente numa árvore de uma floresta: então haveria aqueles que selecionariam a árvore mais bela ou a mais alta, aqueles que escolheriam a mais baixa e aqueles que escolheriam uma árvore média ou menor que uma média; e entendo que eles o fariam não por filistinismo, mas pela razão, ou pelo tipo de razão, pelo qual o outro escolheu a mais alta. Que o sentimento que temos pela nossa vida seja comparável ao da pessoa que pôde escolher o seu ponto de vista no mundo, está na base, creio, do mito – ou da crença – de que escolhemos o nosso corpo antes do nascimento.⁷⁶

MS 110, p. 255

Acredito que o característico do homem primitivo é que ele nunca age por causa de *opiniões*⁷⁷ (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*.⁷⁸ Isto 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”. Pois ao se admitir que o povo, certa vez, por estupidez, criou este encargo para o Rei da Chuva, neste caso fica certamente claro que eles já tinham antes a experiência de que a chuva começa em março, e então teriam⁷⁹ posto o Rei da Chuva para funcionar na parte restante do ano. Ou então: pela manhã, quando o sol estiver por nascer, os homens celebram⁸⁰ o rito da alvorada, mas não à noite, quando simplesmente acendem as lâmpadas.⁸¹

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

MS 110, p. 297

instintivas. – E uma explicação histórica do que talvez eu ou os meus antepassados acreditaram antes, de que bater na terra ajudava em algo, são fantasmagorias, são hipóteses supérfluas que *nada* explicam.⁸² O importante é a semelhança do ato com um ato de castigar; porém, mais do que esta semelhança, nada há para



diese Ähnlichkeit ist nichts zu konstatieren.

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

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

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

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

MS 110, p. 298

(Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)

MS 110, p. 299



se constatar.⁸³

Uma vez que este fenômeno é colocado em ligação com um instinto que eu mesmo possuo, então é precisamente esta a explicação desejada «almejada»; isto é, aquela que resolve o puzzlement particular «esta dificuldade particular». E uma consideração «pesquisa posterior» sobre a história do meu instinto move-se em outros trilhos.⁸⁴

Não pode haver o menor fundamento, isto é, absolutamente nenhum *fundamento* para que certas raças humanas venerem o carvalho, senão somente a de que eles e o carvalho estiveram unidos em uma comunidade de vida «simbiose»;⁸⁵ portanto, não por opção mas porque «uniram-se na sua origem», como a pulga e o cão. (Se as pulgas desenvolvessem um rito, ele estaria relacionado ao cão.) [surgiram juntos]

Poder-se-ia dizer que não foi a sua união (entre o carvalho e o homem) o que instigou este rito, senão talvez a sua separação [senão, em certo sentido, a sua separação].⁸⁶

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

MS 110, p. 298

(A forma do espírito que desperta é a veneração.)⁸⁷

MS 110, p. 299

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

MS 143, p. 1

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

169. Wenn ein Mensch in unserer (oder doch meiner) Gesellschaft zu viel lacht, so presse ich halb unwillkürlich die Lippen zusammen, als glaubte ich, die seinen dadurch zusammenhalten zu können.

MS 143, p. 2

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

MS 143, p. 3

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

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

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

MS 143, p. 1

só é verdadeiro na medida em que ela fica próxima da maioria das coisas que as pessoas fazem.⁸⁹

169.⁹⁰ Quando uma pessoa na nossa (ou melhor, na minha) companhia ri muito, eu pressiono quase espontaneamente os meus lábios, como se acreditasse que com isto ele poderia manter juntos os seus.⁹¹

MS 143, p. 2

170.⁹² O absurdo consiste em que Frazer apresenta isto como se esses povos tivessem uma representação inteiramente falsa (ou até delirante) do curso da natureza, enquanto que eles só possuem uma interpretação peculiar dos fenômenos. Ou seja, se eles redigissem o seu conhecimento natural, não se diferenciaria *fundamentalmente* do nosso. Apenas a sua *magia* é diferente.⁹³

MS 143, p. 3

171.⁹⁴ "A network of prohibitions and observances of which the intention is not to contribute to his dignity...". Isto é verdadeiro e falso. Decerto não a dignidade da proteção da pessoa, mas sim — por assim dizer — a santidade natural da divindade nele.⁹⁵

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



MS 143, p. 4

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

MS 143, p. 5

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

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

MS 143, p. 6

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

MS 143, p. 7

614. Das Auffallendste schiene mir außer den Ähnlichkeiten die Verschiedenheit aller dieser Riten zu sein. Es ist eine Mannigfaltigkeit von Gesichtern mit gemeinsamen Zügen die da und dort immer wieder auftauchen. Und was man tun möchte, ist Linien ziehen, die die gemeinsamen Bestandteile verbinden. Es fehlt dann noch ein Teil der Betrachtung und es ist der, welcher dieses Bild mit unsern eigenen Gefühlen und Gedanken in Verbindung bringt. Dieser Teil gibt der Betrachtung ihre Tiefe.

MS 143, p. 8

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

MS 143, p. 9

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



MS 143, p. 4

nesta existe um progresso, mas não na magia. Na magia não existe um rumo evolutivo que esteja nela mesma.⁹⁶

MS 143, p. 5

179.⁹⁷ Quanto mais verdade nisto, de que à alma seria dada a mesma multiplicidade que ao corpo, do que numa moderna teoria aguada.⁹⁸

Frazer não nota que aqui temos diante de nós as doutrinas de Platão e Schopenhauer.⁹⁹

MS 143, p. 6

Reencontramos todas as teorias infantis (pueris) na filosofia atual; somente não com o encantamento do infantil.¹⁰⁰

MS 143, p. 7

614.¹⁰¹ Fora as semelhanças, o que mais chama a atenção me pareceria ser a diferença entre todos esses rituais. É uma variedade de rostos com feições comuns¹⁰² que sempre ressurgem cá e lá. E o que se gostaria de fazer, é puxar a linha que liga os componentes comuns. Então ainda falta uma parte da reflexão, aquela que conecta tal imagem com os nossos próprios sentimentos e pensamentos. Esta parte confere à reflexão a sua profundidade.¹⁰³

MS 143, p. 8

Em todas essas práticas certamente vê-se algo que se *assemelha* com a associação de ideias e lhe é aparentado. Poder-se-ia falar de uma associação de práticas.¹⁰⁴

MS 143, p. 9

618.¹⁰⁵ Nada fala a favor de por que a fogueira deveria ser circundada com essa auréola. E que estranho, o que significa na realidade “parece provir do céu”? De que céu? Não, não é de nenhum modo evidente que a fogueira venha a ser considerada assim — mas ela foi justamente considerada assim.¹⁰⁶



MS 143, p. 10

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

MS 143, p. 11

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

MS 143, p. 12

619. Hier sieht etwas aus wie die Überreste eines Losens. Und durch diesen Aspekt gewinnt es plötzlich Tiefe. Würden wir erfahren, dass der Kuchen mit den Knöpfen in einem bestimmten Fall etwa «ursprünglich» zu Ehren eines Knopfmachers «zu seinem Geburtstag» gebacken worden sei und sich der Gebrauch dann in der Gegend erhalten habe, so würde dieser Gebrauch tatsächlich alles „Tiefe“ verlieren, es sei denn, dass es in seiner gegenwärtigen Form an sich liegt. Aber man sagt in so einem Fall oft: „dieser Gebrauch ist *offenbar* uralte“.



MS 143, p. 10

618. Aqui a hipótese parece, antes de tudo, dar profundidade à coisa. E pode-se evocar a explicação da estranha relação de Siegfried e Brunilda na nova canção dos Nibelungos. A saber, que Siegfried parece já ter visto Brunilda uma vez antes. É claro agora que o que dá profundidade a esta prática é a sua *conexão* com a queima de uma pessoa.¹⁰⁷ Se fosse um costume de outro festival, em que os homens (como o jogo do cavaleiro e do corcel) cavalgam uns sobre os outros, então nada veríamos ali senão uma forma de transporte que lembra um homem andando a cavalo; — se, entretanto, soubéssemos que tinha sido o costume de muitos povos «↓ por exemplo» utilizar escravos como cavalgada e assim celebrar certos festivais montados, então descobriríamos «veríamos» «encontraríamos» aqui agora, na prática inofensiva do nosso tempo, algo mais profundo e menos inofensivo. A pergunta é: será que esta coisa — digamos — tenebrosa se atrela à prática (em si) das fogueiras de Beltane, tal como ela foi executada há 100 anos, ou só quando a hipótese da sua origem é confirmada? Eu creio que isto é revelador da natureza interna

MS 143, p. 11

da própria prática «moderna», que nos parece tenebroso, e de que para nós fatos conhecidos de sacrifícios humanos indicam apenas a direção em que devemos ver tal prática.¹⁰⁸ Quando falo da natureza interna da prática, refiro-me a todas as circunstâncias pelas quais ela é executada e que não estão compreendidas no relato desse festival, pois elas não consistem tanto em determinadas ações que a caracterizam, quanto nas que se podem denominar como o espírito do festival,¹⁰⁹ que seria descrito quando se descreve, por exemplo, o tipo de gente que dele participa, seus outros tipos de ação, isto é, seu caráter; o tipo dos jogos que eles costumam jogar. Então se veria que o tenebroso está no próprio caráter desses homens.¹¹⁰

MS 143, p. 12

619.¹¹¹ Aqui algo parece com os restos de um sorteio. E sob este aspecto isto, de repente, ganha profundidade. Se percebéssemos que o bolo teve de ser assado «originalmente» com botões, possivelmente em honra do fabricante de botões «no seu aniversário», e que a prática tivesse sido conservada na região, então esta prática de fato perderia toda a “profundidade”, a não ser que, na sua forma presente, ela se encontre em si mesma.¹¹² No entanto, freqüentemente se diz num caso como este: “esta prática é *evidentemente* muito antiga”. Como é que



Woher weiß man das? Ist es nur weil man historisches Zeugnis über derartige alte Gebräuche hat? Oder hat es noch einen andern Grund, einen den man durch Interpretation gewinnt? Aber auch, wenn die vorzeitliche Herkunft des Gebrauchs und die Abstammung von einem finstern Gebrauch historisch erwiesen ist, so ist es doch möglich, dass der Gebrauch heute *gar nichts* mehr Finsteres an sich hat, dass nichts von dem vorzeitlichen Grauen an ihm hängen geblieben ist. Vielleicht wird er heute nur mehr von Kindern geübt, die im Kuchenbacken und Verziern mit Knöpfen wetteifern.

MS 143, p. 13

Dann liegt das Tiefe also nur im Gedanken an jene Abstammung. Aber diese kann doch ganz unsicher sein und man möchte sagen: „wozu sich über eine so unsichere Sache Sorgen machen «sorgen»“ (wie eine rückwärts schauende Kluge Else). Aber solche Sorgen sind es nicht. — Vor allem: woher die Sicherheit dass ein solcher Gebrauch uralte sein muss (was sind unsre Daten, was ist die Verifikation)? Aber haben wir denn eine Sicherheit, können wir uns nicht darin irren und des Irrtums «↓historisch» überführt werden? Gewiss, aber es bleibt dann noch immer etwas, dessen wir sicher sind. Wir würden «↓dann» sagen „Gut in diesem einen Fall mag die Herkunft anders sein, aber im allgemeinen ist sie sicher die vorzeitliche“. Was uns dafür *Evidenz* ist, das muss die Tiefe dieser Annahme enthalten. Und diese Evidenz ist wieder eine «↓nicht-hypothetische» psychologische. Wenn ich nämlich sage: das Tiefe an diesem Gebrauch liegt in seiner Herkunft, *wenn* es sich so zugetragen hat. So muss liegt also entweder das Tiefe in dem Gedanken an so eine Herkunft oder das Tiefe ist «↓selbst» nur hypothetisch und man kann nur sagen: *Wenn* es sich so zugetragen

MS 143, p. 14

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

Die Tatsache, dass das Los durch einen Kuchen gezogen wird, hat (auch) etwas besonders Schreckliches (beinahe wie der Verrat durch einen Kuss), und



se sabe disto? Só porque se tem testemunho histórico sobre este tipo de práticas antigas? Ou existe ainda um outro fundamento, um que se adquire por interpretação? Contudo, mesmo quando é historicamente provada a origem pré-histórica da prática e a sua filiação a uma prática tenebrosa, ainda assim é possível que hoje a prática *nada* mais tenha em si de tenebrosa, que nada do antigo horror fique nela retida. Talvez hoje ela só seja praticada por crianças que competem em assar bolos e ornamentá-los com botões.

MS 143, p. 13

Por isto, então, a profundidade está somente no pensamento de uma origem. Entretanto, esta pode ser totalmente incerta, e poder-se-ia dizer: “para que tomar cuidados «ocupar-se» com uma coisa tão incerta” (como uma Elsa esperta¹¹³ que olha para trás)? Mas não se trata de tais preocupações. — Sobretudo: de onde vem a segurança de que uma tal prática tem que ser muito antiga (quais são os nossos dados, qual é a verificação)? Entretanto nós temos uma segurança, não poderíamos estar equivocados e ter sido convencidos «↓historicamente» de um equívoco? Certamente, mas então permanece sempre, claro, alguma coisa da qual estamos seguros. Poderíamos, «↓portanto», dizer: “Bem, neste caso a gênese poderia ser outra, mas em geral ela é certamente a pré-histórica”. Aquilo que para nós é uma *evidência* disto, tem que conter a profundidade desta suposição. E esta evidência é novamente psicológica «↓e não-hipotética».¹¹⁴ Se digo, por exemplo: a profundidade nesta prática está na sua gênese, *quando* ela aconteceu. Então, a profundidade deve estar no pensamento de uma tal gênese, ou a profundidade é «↓ela mesma» apenas hipotética e só se pode dizer: *se* isto aconteceu,

MS 143, p. 14

então foi uma história profunda e tenebrosa. Quero dizer: o tenebroso, o profundo, não reside no fato de que a história deste costume tenha ocorrido assim, pois talvez ela não tenha ocorrido assim; nem tampouco que ela talvez ou provavelmente tenha sido assim, senão naquilo que me dá razão supor tal coisa. Claro, de onde vem na realidade o profundo e o tenebroso no sacrifício humano? São pois só os sofrimentos da vítima que nos impressionam? Doenças de todo tipo, que estão ligadas a sofrimentos do mesmo tipo, não provocam esta impressão, *correto*? Não, este profundo e tenebroso não são autoevidentes se nós só ficamos conhecendo a história da ação externamente, só se *nós* a reintroduzimos a partir de uma experiência da nossa interioridade.¹¹⁵

O fato de que a sorte seja tirada de um bolo tem (também) algo de particularmente espantoso (próximo de uma traição mediante um beijo), e que isto nos



dass uns das besonders schrecklich anmutet, hat wieder eine wesentliche Bedeutung für die Untersuchung solcher

MS 143, p. 15

Gebräuche [eines solchen Gebrauchs].

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

Die *Umgebung* einer Handlungsweise.

Eine ~~Annahme~~ Überzeugung liegt jedenfalls den Annahmen über den Ursprung des Beltanefestes — z.B. — zu Grunde; die ist, dass solche Feste nicht von einem Menschen, sozusagen aufs Geratewohl, erfunden werden, sondern eine unendlich viel breitere Basis brauchen, um sich zu erhalten. Wollte ich ein Fest erfinden, so würde es baldigst aussterben oder aber auf solcher Weise modifiziert werden, dass es einem allgemeinen Hang der Leute entspricht.

Was aber wehrt sich dagegen anzunehmen, das Beltanefest sei immer in der gegenwärtigen (oder jüngstvergangenen) Form gefeiert worden? Man möchte sagen: Es ist zu sinnlos, um so erfunden worden

MS 143, p. 16

zu sein. Ist es nicht, wie wenn ich eine Ruine sehe und sage: das muss einmal ein Haus gewesen sein, denn niemand würde einen so beschaffenen Haufen behauer und unregelmäßiger Steine errichten? Und wenn gefragt würde: Woher weißt du das, so könnte ich nur sagen: Meine Erfahrung mit den Menschen lehrt es mich. Ja selbst da, wo sie wirklich Ruinen bauen, nehmen sie die Formen von eingestürzten Häusern her.

Man könnte auch so sagen: Wer uns mit der Erzählung vom Beltanefest einen Eindruck machen wollte, brauchte jedenfalls die Hypothese von seiner Herkunft nicht zu äußern, sondern er brauchte uns nur das Material (das zu dieser Hypothese führt) vorlegen und nichts weiter dazu sagen. Nun möchte man



cause a impressão de ser particularmente espantoso, tem novamente um significado essencial para a investigação dessas

MS 143, p. 15

práticas [de uma tal prática].¹¹⁶

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

O *entorno* de uma maneira de agir.¹¹⁷

Uma ~~suposição~~ convicção, em todo caso, serve como fundamento para suposições sobre, por exemplo, a origem do Festival de Beltane; que é a de que este festival não foi inventado por nenhuma pessoa por acaso, digamos, mas é preciso uma base infinitamente mais ampla para conseguir isto. Se eu quisesse inventar um festival, ele logo se extinguiria ou então se modificaria de tal forma a se adequar a uma inclinação geral do povo.¹¹⁸

O que nos previne, porém, contra a suposição de que o Festival de Beltane tivesse sido sempre celebrado na forma presente (ou do passado recente)? Poder-se-ia dizer: é muito sem sentido para ter sido

MS 143, p. 16

inventado assim. Não é como quando vejo uma ruína e digo: isto deve ter sido alguma vez uma casa, pois ninguém teria erguido um monte já formado de pedras talhadas e irregulares? E se me perguntassem: como é que você sabe disso, só poderia então dizer: minha experiência com as pessoas me ensinou. Sim, mesmo onde realmente se constroem ruínas, elas tomam a forma de casas desmoronadas.¹¹⁹

Poder-se-ia também dizer assim: quem quisesse nos impressionar com o relato do Festival de Beltane, não precisaria, em todo caso, externar a hipótese da sua origem, ele só precisaria nos apresentar o material (que conduz à sua hipótese) e não dizer mais nada sobre isto.¹²⁰ Então se poderia talvez dizer: “Sem



vielleicht sagen: „Freilich, weil der Hörer, oder Leser, den Schluss selber ziehen wird!“ Aber muss er diesen Schluss explizite ziehen? Also, überhaupt ziehen? Und was ist es denn für ein Schluss? Dass das oder jenes *wahrscheinlich* ist?! Und wenn er den Schluss selber ziehen kann, ~~warum~~ wie soll ihm der Schluss einen Eindruck machen? Was ihm den Eindruck macht, muss doch das sein, was er nicht gemacht hat! Impressioniert ihn also erst die geäußerte oder jede Hypothese (ob von ihm oder andern geäußert) oder schon das Material zu ihr?

MS 143, p. 17

Aber könnte ich da nicht ebenso gut fragen: Wenn ich sehe, wie einer umgebracht wird, — impressioniert mich da einfach, was ich sehe, oder erst die Hypothese, dass hier ein Mensch umgebracht wird?

Aber es ist ja nicht einfach der Gedanke an die mögliche Herkunft des Beltanefestes, welcher den Eindruck mit sich führt, sondern, was man die ungeheure Wahrscheinlichkeit dieses Gedankens nennt. Als das, was vom Material hergenommen ist.

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

MS 143, p. 18

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

Ebenso, dass Kinder an gewissen Tagen einen Strohmann verbrennen, auch wenn dafür keine Erklärung gegeben würde, könnte uns beunruhigen. Selt-



dúvida, porque o ouvinte, ou leitor, vai tirar a conclusão por si mesmo!” Mas ele tem que tirar essa conclusão explícita? Tem mesmo que tirá-la de todo? E que tipo então de conclusão é esta? Que esta ou aquela é *provável*?! E se ele pode tirar a conclusão por si mesmo, ~~por que~~ como deve a conclusão impressioná-lo? O que o impressiona tem que ser aquilo que ele não fez! Então ele fica impressionado primeiro pela hipótese que foi expressa ou por qualquer uma (expressa por ele ou por outro), ou o material sobre isto já é impressionante?

MS 143, p. 17

Mas não poderia eu igualmente perguntar: se vejo alguém sendo assassinado — isto me impressiona simplesmente porque vejo ou vem primeiro a hipótese de que aqui uma pessoa é assassinada?¹²¹

Mas não é simplesmente o pensamento da possível gênese do Festival de Beltane que leva consigo a impressão, senão o que se chama de monstruosa probabilidade desse pensamento. Como aquilo que é tirado do material.

Assim como o Festival de Beltane chegou até nós, ele seria um espetáculo e se assemelharia a quando as crianças brincam de ladrão. Mas não é assim. Pois mesmo estando combinado que a equipe que consegue salvar a vítima ganha, ainda assim o que ocorre tem sempre um temperamento adicional que a mera apresentação dramática não tem. — Porém mesmo quando se trata apenas de uma apresentação totalmente fria, nos perguntamos com inquietação: o que é que tem nesta apresentação, qual é o seu *sentido*?! E ela poderia, independentemente de qualquer interpretação, nos inquietar pela sua própria falta de sentido. (O que mostra que tipo de fundamento pode ter uma tal inquietação).¹²² Suponhamos agora uma interpretação inócua, por exemplo: o

MS 143, p. 18

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

Tal como se as crianças em certos dias queimassem um espantalho, não havendo para isto nenhuma explicação, o que nos deixaria intranquilos. Estranho que *uma pessoa* deva ser queimada festivamente «!pelos seus»! Quero dizer: a



sam dass *ein Mensch* festlich «↓von ihnen» verbrannt werden sollte! Ich will sagen: die Lösung ist nicht beunruhigender als das Rätsel.

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

MS 143, p. 19

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

MS 143, p. 20

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

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

MS 143, p. 21

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

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

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

Wie es „infantile Sexualtheorien gibt“, so überhaupt infantile Theorien.



solução não é mais inquietante que o enigma.

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

MS 143, p. 19

algo de temível? — Sim, mas o que vejo nesses relatos é obtido, claro, pela evidência, mas também por aquela que não parece estar imediatamente ligada a eles: pelo pensamento sobre o ser humano e seu passado, por toda a estranheza que vejo, vi e ouvi em mim e no outro.¹²³

MS 143, p. 20

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

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

MS 143, p. 21

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

641.¹²⁵ A ligação entre doença e sujeira. “Limpar de uma doença”.¹²⁶

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

Assim como existem “teorias sexuais infantis”, também há teorias infantis em geral. Isto não significa que tudo o que uma criança faz, *provenha* de uma



Das heißt aber nicht, dass alles was ein Kind tut *aus* einer

MS 143, p. 22

infantilen Theorie als seinem Grund hervorgegangen ist.

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

MS 143, p. 23

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

MS 143, p. 24

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

Die *gänzliche* Zerstörung durch das Feuer anders als durch Zerschlagen Zerreißen etc. muss den Menschen aufgefallen sein.

Auch wenn man nichts von einer solchen Verbindung des Reinigung und Sonne Gedankens wüsste, könnte man annehmen, dass er irgendwo wird aufgetreten sein.

MS 143, p. 25

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

MS 143, p. 26

681. Das würde darauf deuten, dass hier eine Wahrheit zu Grunde liegt und kein Aberglaube. (Freilich ist es dem dummen Wissenschaftler gegenüber leicht, in den Geist des Widerspruchs zu verfallen.) Aber es kann sehr wohl sein,



teoria infantil tomada como seu fundamento.

O correto e interessante não é dizer: isto proveio daquilo, senão: isto poderia ter resultado deste jeito.¹²⁷

MS 143, p. 23

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

MS 143, p. 24

(fogo-purificação) e a um outro se impõe outro pensamento (fogo-sol), o que pode ser mais provável que a uma pessoa se imponham dois pensamentos? Os eruditos que sempre gostariam de ter *uma* teoria!!!¹²⁹

A destruição *total* pelo fogo, em vez de por esquartejamento, rompimento etc., tem que ter sido notada pelas pessoas.

Mesmo se não houvesse conhecimento de um tal pensamento de ligação entre purificação e sol, seria possível supor que ele de alguma maneira se apresentaria.

MS 143, p. 25

680.¹³⁰ "soul-stone" ("pedra-alma"). Aqui se vê como trabalha uma tal hipótese.¹³¹

MS 143, p. 26

681.¹³² Isto indicaria que há como fundamento uma verdade e não uma superstição. (Na realidade, diante do cientista tolo, é fácil cair no espírito contestatório.) Mas poderia muito bem ser o caso de que o corpo completamente sem



dass der völlig enthaarte Leib uns in irgend einem Sinne den Selbstrespekt zu verlieren verleitet. (Brüder Karamasoff) Es ist gar kein Zweifel, dass eine Verstümmelung, die uns in unseren

MS 143, p. 27

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

MS 143, p. 28



cabelos nos nos induzisse em algum sentido a perder o auto-respeito. (Irmãos Karamazóv.) Não há dúvida de que uma mutilação que aos nossos

MS 143, p. 27

olhos parece indigna, risível, pode roubar toda a vontade de nos defender. Como muitas vezes nos constrangemos – ou pelo menos muitas pessoas (eu) – por causa da nossa inferioridade física ou estética.¹³³

MS 143, p. 28

NOTAS DE TRADUÇÃO

1. Wittgenstein pretende, já em 1931, publicar um novo livro a respeito da sua nova maneira de pensar após o TLP. A melhor testemunha deste objetivo concreto é a tentativa de prefácio redigida em novembro de 1930 entre as páginas 204-213 do MS 109, que começa declarando: “Dieses Buch ist für diejenigen geschrieben, die dem Geist in dem es geschrieben ist freundlich gegenüberstehn” / “Este livro foi escrito para aqueles que se posicionam amigavelmente diante do seu espírito”. Os MSS 109 e 110 foram escritos simultaneamente e intercaladamente durante os meses do inverno de 1930-1931. É digno de nota que precisamente neste mesmo período Wittgenstein não apenas mantinha conversações regulares já havia quatro anos com Schlick e Waismann, membros fundadores do Círculo de Viena, como pretendia, com o auxílio destes filósofos, compor este livro. Por isto começá-lo com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia significa uma incisão muito clara no tipo de empolamento filosófico pretendido pelos empiristas lógicos. Schlick havia procurado Wittgenstein justamente porque acreditava que o TLP era instrumento categórico a ser incorporado ao seu programa de eliminação da metafísica. Mas como eliminá-la sem incorrer no próprio ato que se deseja proscrever? A proposta parece ser a de reconhecer a profundidade da magia. Isto é, reconhecer que não podemos falar a favor nem contra a metafísica, já que inapelavelmente fazemos uso dela em nossas próprias ações. Reparemos que o foco da questão transferiu-se do teórico para o praxiológico. A pergunta seria, então, *que* uso fazemos da magia. A exposição da maneira como Frazer analisa as concepções mágicas e religiosas das mais variadas comunidades humanas é um apelo a este tipo de reconhecimento. É um apelo a uma postura amigável ao espírito com que a metafísica deveria ser encarada: como um dos elementos que virtualmente compõe, junto com outros elementos humanos e não-humanos estendidos ao longo de uma vida também humana (sentimentos, objetos físicos, inter-relações com as outras pessoas ou com animais etc.), as nossas ações ordinárias formando uma rede complexa de relações internas ativada pela práxis.

2. Isto é, do ponto de vista praxiológico, e não teórico, tal como se orientava tipicamente a abordagem dos empiristas lógicos, a filosofia apenas deveria deixar tudo como está (cf. IF § 124). Ela não poderia ir a favor nem contra a magia, fazendo troça desta prática tão humana e tão presente em todas as socieda-

des em todos os tempos. Pois, para Wittgenstein, a filosofia nada descobre, nem nada fundamenta; restringe-se apenas a fazer “descrições”. A sua espécie de intervenção dialógica de esclarecimento não consiste em propor novas teses, ou sequer novas interpretações, sobre a metafísica ou sobre a magia. Sua finalidade é apenas solucionar os problemas causados pelas ilusões gramaticais ao deixar claro os pontos cegos em que uma tese ou interpretação filosófica já não mais faz sentido na prática.

3. A eliminação da magia corre paralelamente aqui com o mote da “eliminação da metafísica”, este sustentado pelo ímpeto salvacionista das correntes filosóficas mais significativas da época, que pretendiam, ao empunhar a bandeira, aproximar-se da metodologia das ciências naturais. Mas a contraproposta wittgensteiniana de “descrever”, substituindo-se ao assomo naturalista (ou hermenêutico) como tarefa precípua da filosofia, significa mostrar muito claramente as conexões gramaticais e revelar, assim, a atitude que fornece a base de sustentação dessas bandeiras. Entretanto, o Círculo de Viena, inspirado pelo TLP, desenvolveu um método de eliminação da metafísica pela análise da linguagem. Para um outro ponto de vista acerca de “profundidade”, cf. abaixo as notas 103, 110, 112, 114 e 115.

4. Esta observação em particular é tremendamente importante para uma compreensão mais praxiológica do primeiro livro de Wittgenstein do que a visão, mais comum até agora, de que o texto é eminentemente teórico ou doutrinário. O TLP inicia, justamente, falando sobre “o mundo” (TLP §§ 1-1.1), para depois, ao final, falar do seu sentimento como totalidade limitada (§ 6.45). O “mundo” do TLP inicia-se como “tudo o que é o caso”, para chegar ao clímax do livro como uma *Anschauung*, isto é, como uma “visão de aspecto”, uma intuição de uma totalidade *sub specie aeterni*. O temporal se subsume neste ponto ao atemporal, a uma certa imposição particular de valores. Quero crer que Wittgenstein não está somente dizendo que o TLP é metafísico, que apela também à magia (para desgosto do Círculo de Viena), mas sobretudo que ele, ao se fundamentar em atitudes, é *praxiológico*. O TLP se define não pela teoria da linguagem como figuração dos fatos ali presente. Afinal, esta parte é somente a sua metafísica particular. O TLP se define precipuamente pelo que *faz* com esta metafísica. E o livro faz, exatamente, três tipos de ação distintas. Primeiro, ele afigura fatos em proposições bivalentes. Depois, em segundo lugar, ele operacionaliza, com pseudoproposições destituídas de significado, as relações lógicas e matemáticas pelas quais eventualmente nos interessamos. E, finalmente, em terceiro lugar, ele apresenta uma visão do mundo como totalidade, em que valores éticos e estéticos estão em jogo. Portanto, existe ali uma práxis que não se descreve, que apenas se mostra para bons entendedores. São partes, na verdade, de uma vontade transcendental (TLP

§§ 6.421, 6.423). Esta visão do “mundo” como totalidade limitada foi estabelecida pelo jovem Ludwig já em 1916 (cf. NB, p. 83), e por ali podemos compreender mais claramente do que se trata. Nos NB, o jovem Wittgenstein faz uma diferença entre “uma coisa entre outras coisas” e “uma só coisa”, uma estufa, por exemplo, que poderia contemplar atenta e fixamente, de maneira exclusiva, apagando todos os outros objetos ao seu redor, para apreender-lhe as malhas estruturais. Se tomo esta estufa como uma coisa separada de todo o resto, tenho nela “um mundo”, completamente diferente do outro mundo ordinário de todas as outras coisas em conjunto. Neste mundo primário, o espaço e o tempo físicos não contam. E, neste sentido, aquela estufa seria um mundo como totalidade limitada, ou, como diz o TLP, o mundo como “tudo o que é o caso”. O que Wittgenstein tenta dizer agora, é que com a palavra “mundo” ele tentava, no TLP, fazer uma espécie de magia para seduzir, encantar, e cativar “algo de mais alto” (§ 6.42), o que não poderia ser feito através de proposições empíricas, simplesmente. Por isto, naquela ocasião, ele não falava da árvore, da mesa, ou da estufa. Usava proposições lógicas, que representam o mundo primário, o mundo que é o caso, e que, ao descrever o mundo, mostram o sentido, isto é, aquilo que não se pode dizer, como limite do mundo. Era deste modo, quero crer, que o TLP era também, a seu modo, metafísico e mágico.

5. Estes quatro primeiros parágrafos não faziam parte originalmente da seleção feita por Rush Rhees para a publicação da sua edição das ORD em 1979 pela Editora Brynmill. Provavelmente devido ao fato de o excerto não foi realmente selecionado por Wittgenstein para integrar o TS 211, onde se localiza o corpo de toda a Parte I das ORD.

6. Erro? Verdade? Mais tarde Wittgenstein utilizará mais vezes palavras como “confusão” e “esclarecimento”, mais estreitamente correlacionadas a regimes gramaticais. Por ora, o tom parece ser mais fortemente socrático. Comparando Sócrates a Wittgenstein, temos em comum entre os dois filósofos pelo menos quatro características filosóficas: (i) uma espécie de *technê maiêutica*, um método para conseguir que o interlocutor extraia de si, por conta própria, suas próprias confusões filosóficas; (ii) temos igualmente o fato de que para ambos a filosofia não consiste somente em um corpo de doutrinas, mas é realmente um modo de viver; (iii) o fato de que em filosofia já sabemos, desde sempre, tudo o que já deveríamos saber, restando apenas a tarefa de trazer à consciência este saber; (iv) além do fato de que tanto Sócrates quanto Wittgenstein assumem a postura de um filósofo que sabe que nada sabe. Contudo, as diferenças entre ambos, que é o que mais interessa em se tratando de Wittgenstein, são também vastas: Sócrates considera que nada sabe, mas Wittgenstein, por outro lado, outorga o saber à primazia da primeira pessoa – quem sabe é só aquele que fala; Só-

crates acredita que no mundo celestial há uma última e definitiva palavra sobre a verdade; nas IF, no entanto, não existe a voz da verdade – a voz do esclarecimento nunca representa a última palavra de nada, senão a flexibilização das disposições dogmáticas, e, geralmente, a sua última palavra é a apresentação de um paradoxo (por exemplo, o paradoxo da ostensão (IF § 28), o paradoxo do seguimento de regras (IF § 201), o paradoxo da intencionalidade (IF § 433) etc.). Além disto, a voz do esclarecimento não pode ser confundida exatamente com Wittgenstein, porque pode misturar-se de tal modo a outras vozes nos diálogos, que ocasionalmente a perdemos de vista – características de um diálogo polifônico no qual é impossível identificar firme e claramente qualquer uma das vozes, e no qual é impossível subsumir qualquer tipo de doutrina positiva. Segundo Norman Malcolm, Wittgenstein observou uma vez, numa aula, que havia uma similaridade entre a sua concepção de filosofia e a doutrina socrática de que o conhecimento é reminiscência. Mas ele também achava que havia outras coisas envolvidas naquela doutrina (cf. Malcolm, 2001, p. 44).

7. O que temos aqui é provavelmente a ideia socrática de “limpar o terreno” antes que a verdade possa penetrar. Há uma certa semelhança de família entre o método fisiognômico de Wittgenstein e a psicanálise: no MS 110, p. 230 (1931), ele dizia que “Nós só podemos, então, persuadir o outro do erro quando ele reconhece (realmente) esta expressão como a correta expressão do seu sentimento. A saber, só quando ele a reconhece como tal é que ela é a expressão correta (psicanálise)”. Em 1931, o método era o de delinear a fisiognomia do equívoco. (Sobre a “fisiognomia”, cf. também as notas 57, 61 e 64). Estas mesmas sentenças são transpostas para o BT, p. 303 (TS 213, p. 410), em 1933. Mas ainda em 1938, no MS 158, p. 34r, nosso filósofo escreve: “Eu não estou lhe ensinando nada; eu estou tentando persuadi-lo a fazer algo. O que nós fazemos é muito mais parecido à psicanálise do que você poderia dar-se conta”. Persuadir, antes que convencer, é atuar sobre a vontade, não sobre o intelecto, método também utilizado na prática clínica da teoria de Freud (cf. LC, pp. 27-28). Mas uma semelhança de família entre a psicanálise e o método filosófico wittgensteiniano não deve ser confundida com uma igualdade. Trata-se apenas de traços parecidos. Na seção § 133 das IF, Wittgenstein traça nitidamente uma analogia entre os seus métodos e as terapias, mas não os confunde. É sabido que o autor ficou extremamente furioso somente com a sugestão, publicada num artigo de divulgação da filosofia britânica contemporânea em 1946, de que “na sua concepção, a filosofia era uma forma de psicanálise” (cf. Malcolm, 2001, p. 48). Malcolm ouviu pelo menos duas vezes Wittgenstein atacar explicitamente este tipo de aproximação, dizendo que ela se baseava numa confusão. A sua forma de filosofia e a psicanálise eram, a seu ver, “técnicas diferentes” (*idem*, p. 48).

8. Isto é, há que se encontrar o método apropriado que conduza à mudança. Mais tarde, nas IF (§ 133), Wittgenstein dirá: “não há *um* método de filosofia; mas existem métodos, como se fossem diferentes terapias.”

9. Mergulhar repetidamente nas águas da dúvida é o procedimento terapêutico da filosofia preconizado por Wittgenstein. Não pela própria dúvida em si mesma, nem por causa de uma suposta relatividade dos conceitos, mas apenas como prevenção contra a nossa irrefreável tendência à generalização e ao dogmatismo. Por isto, o filósofo só se sente à vontade no “caos conceitual”. Levando os conceitos problemáticos, aqueles com os quais não nos sentimos satisfeitos, até ao paradoxo, até o ponto de suspensão do seu sentido. Com isto, chega-se a relativizar a sua universalidade e a sua necessidade. Ficamos então livres para escolher segundo um patamar mais sólido de autenticidade. Cf. tb. OC § 613: “Aqui parece que uma dúvida se estende sobre tudo e se precipita no caos.” E mais ainda em MS 136, p. 51a: “Ao filosofar deve-se descer ao antigo caos e ali sentir-se bem”.

10. Se compararmos este uso da palavra “erro”, que aparece aqui como resultado de um modo de apresentação, e a palavra “erro” tal como mencionada nos parágrafos acima, concluiremos que o “erro” em pauta depende tanto da voz que enuncia quanto da prática na qual a palavra se aplica na ação que se descreve. No caso de Frazer, Wittgenstein chama a atenção para o sentimento de superioridade daquele ao referir-se às concepções mágicas e religiosas das pessoas. Isto é que parece insatisfatório para Wittgenstein. Há uma discrepância entre o critério e sua aplicação. Para constatá-lo, basta com que se compare a prática de Santo Agostinho com a de outros próceres de diferentes religiões. Imediatamente nos damos conta de um uso inapropriado da palavra “erro” que, neste caso, só teria cabimento se os religiosos e mágicos usassem entre si, nas suas práticas, os mesmos critérios. Assim como também os mesmos critérios de Frazer.

11. A palavra “erro” vai sendo utilizada neste texto em várias espécies de aplicações distintas: primeiro, o erro como efeito aparente de uma apresentação; segundo, a voz do narrador pergunta se Agostinho estava, então, errado quando invocava a Deus; terceiro, o narrador ainda cogita que se Agostinho não estava errado, então os outros santos, de concepções diferentes, estariam; e, finalmente, a voz do esclarecimento, que afirma que o erro não é a prática religiosa em si, mas, neste caso, a afirmação de uma teoria sobre ela. Evidentemente, não por afirmar uma teoria, o que nem sempre é um erro, mas uma teoria onde não é possível estabelecer nenhuma, pois não se trata de fatos a respeito dos quais se possa esgrimir evidências em casos de dúvida, mas apenas de práticas religiosas e mágicas de diferentes tipos. Tais práticas não comportam explicação em sentido teórico e unívoco. Só comportam descrições motivadas por interesses, conveniências e propósitos. A apresentação de Frazer, por exemplo, interessa-se por afigurar esses

povos como “estúpidos”. Como cada descrição implica alguma espécie de indução ou generalização, cada uma delas não pode ser senão um novo jogo de linguagem que não se confunde com a própria práxis que descreve (cf. IF § 202).

12. A palavra alemã *Gebrauch* (uso, hábito, costume) torna-se a partir de então um termo metodológico nos textos de Wittgenstein. Alguns anos mais tarde, na primeira versão manuscrita das *Investigações Filosóficas* (MS 142, p. 36), Wittgenstein dirá que “O significado de uma palavra é o seu uso (*Gebrauch*) na linguagem” (cf. IF § 43; BB, p. 69). A investigação do significado de uma palavra começa, praxeologicamente, pela descrição do seu uso. Neste uso institucional da palavra, que pode variar segundo o contexto, naturalmente, encontra-se uma malha de inter-relações a ser explorada pela pesquisa gramatical. O significado da palavra depende, portanto, da forma de vida de que participa. Está vinculado à circunstância, conjuntura ou enquadramento em que se desenvolve uma atividade orientada por regras e com propósito determinado, compartilhado pelos praticantes daquela atividade. A expressão “jogo de linguagem” enfatiza exatamente estas condições pragmáticas (cf. IF § 23). Por isto, quando Frazer tenta “explicar” um costume, um dado contextual avesso ao tratamento lógico da generalização, esta atitude já parecia equivocada aos olhos de Wittgenstein. Também pelos mesmos motivos é que não devemos nos enganar, imaginando que a investigação filosófica wittgensteiniana tenha por objetivo propor teorias. Trata-se aqui apenas do esclarecimento filosófico, não da explicação.

13. Cf. Frazer, 1922 [1940], p. 268: “...entretanto, ainda que nos pareça estranho, o seu costume de pôr à morte o rei divino assim que ele mostrasse sinais de má saúde ou força debilitada, provinha diretamente da sua profunda veneração por ele e da sua profunda ansiedade em preservá-la...”.

14. Uma visão não dá origem a nenhuma prática, mas ambas já são dadas de maneira associada. Aqui a visão (*Anschauung*) se contrapõe à explicação (*Erklärung*), método de Frazer. Uma *Weltanschauung*, como se verá na nota 61 abaixo, não é apenas um modo de ver as coisas típico do nosso tempo, pode servir também como uma forma unificada de ver gramáticas em correlação com o seu mundo e a sua prática, uma “forma de apresentação” adequada para o método de delineamento fisiognômico, uma maneira de ver as coisas tal como funcionam na prática, uma forma de descrever a linguagem em correlação com o mundo. Wittgenstein vai conceber a filosofia, a partir de então, como uma tentativa de fornecer uma visão panorâmica das gramáticas, uma descrição delas, não uma explicação aos moldes científicos (cf. IF § 122). Em OC, o derradeiro escrito, aparece também o conceito de “imagem de mundo”, *Weltbild*, uma maneira gramatical, imanente à prática, de ver as coisas (§§ 93-95), isto é, o pano de fundo herdado, o substrato indubitável de todas as afirmações, que nem sequer se menciona, pelo qual

distingo o verdadeiro do falso, o certo do errado, ou o normal do patológico. As proposições capazes dessas distinções são como uma “mitologia”, cuja função é semelhante a das regras de um jogo. Posto que as proposições gramaticais ou *Weltbilder* são também visões unilaterais, exclusivistas, elas são também uma possibilidade de cegueira para outros aspectos. A filosofia não consegue convencer ninguém acerca de outras formas do certo e do errado, ou do verdadeiro e do falso, ou do normal e do patológico: só pode esperar modificar, se for o caso, por conversão (OC § 612). A “apresentação panorâmica” é o método usado por Wittgenstein para tentar efetuar esta conversão nos casos de confusões conceituais. Em OC aparece também a palavra *Weltanschauung* para designar uma visão unificada do mundo: no § 422, quando Wittgenstein percebe que suas afirmações soam bastante a pragmatismo, ao mesmo tempo se vê atravessado por uma espécie de *Weltanschauung*.

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

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

17. De maneira distinta tanto da fase tractariana, quando o filósofo identificava lógica com linguagem, quanto também da sua fase intermediária, em que procurava encontrar a lógica numa variedade de aplicações possíveis dentro de um sistema interligado de proposições, a chamada “fase fenomenológica” ocorrida em 1929, agora passa a ser a *prática* que fornece a sua própria lógica. Em termos mais exatos, a lógica se torna gramática, na medida em que esta pretende ser a forma de uma práxis. E dois anos após o ponto em que estamos, a gramática será

também examinada sob o ponto de vista dos “jogos de linguagem”. No MS 110, p. 99, entretanto, o filósofo ainda afirma: “Tudo o que nós podemos oferecer de interesse lógico é a descrição da linguagem – a isto pertence tudo o que podemos dizer para a explicação do seu emprego.” A descrição é, por isto, uma espécie de “explicação gramatical”, ou um esclarecimento do funcionamento da linguagem num caso particular. É neste sentido que “vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação”. Na descrição gramatical nada se descobre, nem nada se acrescenta de novo. Organiza-se, pela descrição, o que já se presencia na práxis. O intuito é que um olhar mais atento perceba o caráter gramatical da prática, e não confunda o gramatical, uma cadeia de razões, com o científico, que lida com o empírico e com associações causais de extensão infinita. A forma de “explicação” que utiliza Frazer é a empirista do tipo causal, cujo modelo é a ciência natural. O antropólogo supõe que os selvagens estejam pensando em termos de causas e efeitos, utilizando a dança da chuva com o objetivo de provocar uma mudança meteorológica. No entanto, trata-se apenas de uma expressão daquela comunidade, uma prática que se encontra gramaticalmente associada à mudança da estação ou do clima. Uma correlação particular entre a expressão corporal daquele grupo humano e o ambiente que alimenta o ciclo natural da vida. Deste ponto de vista, constitui um erro buscar explicações adicionais. Quer dizer, o ponto do questionamento de Wittgenstein não é se os habitantes daquela comunidade acreditavam mesmo ou não na eficácia causal da dança da chuva, o que, de resto, nem sequer importa, mas o de projetar sobre eles algo que é nosso, criando confusões gramaticais. Por este motivo a filosofia não deve descobrir nada de novo, tentar forçosamente encontrar o que lá seguramente não está. A satisfação da sua necessidade lógica deve bastar-se com a descrição do que já se sabe. Postular naquelas pessoas a ideia de causa e efeito nada diz sobre eles, mas revela, ao contrário, a nossa própria forma de ver o mundo. Em outras palavras, uma descrição gramatical dos povos não-ocidentais deveria ocupar-se apenas em dizer como suas expressões organizam a experiência que eles têm de uma determinada forma, diferente da nossa, e como eles interrelacionam os seus objetos e autorizam transformações lógicas sobre eles sempre de acordo com propósitos locais.

18. Não há uma causa nitidamente delimitável que suscite o comportamento dos seres humanos em sua coletividade. A pergunta “por que isto ocorre?” não encontra resposta explícita e compatível com o que se aceitaria como uma evidência discreta e indiscutível da causa de um evento. Apenas sabemos que o comportamento humano pode ser correlacionado com fatores mentais, sociológicos e ambientais, mas não numa relação causal em que apenas um dos elementos é fiador de todos os demais e de todas as consequências decorrentes na circunstância observada. Restaria uma lacuna explicativa se atribuíssemos o comportamento

social à linguagem, por exemplo, ou à estrutura, ou ao aparato coercitivo social, ou à economia, à materialidade da história, ou até mesmo ao acaso, substancializando, por inversão, uma ausência de determinação. Por este motivo, para Wittgenstein tudo o que acontece em termos sociais ocorre no interior do contexto de vida da conjuntura descrita, situação em que uma série de fatores circunstanciais podem ser aceitavelmente contados dentro de uma correlação multifacetada que proporcione uma morfologia descritiva mais ou menos razoável de especificidades localizadas. Este procedimento dá origem apenas a “visões de aspecto”. Por isto é que geralmente todos também concordamos e entendemos imediatamente, sem apelo a qualquer tipo de segunda reflexão, que tudo aquilo que aquelas pessoas presenciam deve ser mesmo “temível”. O fato de que podemos comparar aquelas circunstâncias com as nossas nos faz compreender imediatamente como determinados acontecimentos podem ser trágicos ou horripilantes. A estes fatores vitais, variados, peculiares e circunstanciais, que podem ser aceitavelmente contados numa correlação descritiva, Wittgenstein, a partir de 1936, na primeira composição manuscrita das IF (MS 142, p. 13), vai denominar com a expressão “forma de vida” (*Lebensform*) aquilo que ainda é muito pouco para caracterizar uma “cultura”, mas é suficiente para dar conta do entorno com o qual se correlaciona um jogo de linguagem. Para o nosso filósofo, “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (IF § 19). A forma de vida denota o escopo em que jogos de linguagem são jogados como um espaço do efetivamente decidível.

19. Por que Wittgenstein sustenta que no estudo das comunidades humanas só cabe descrição, não explicação, e que esta, comparada com aquela, fica num patamar bastante inseguro nos casos em que insistimos em empregá-la? A palavra decisiva utilizada para estabelecer esta confluência de duas atitudes cognitivas é “impressão”. Ninguém fica impressionado com a explicação. Em primeiro lugar, porque a vida não se explica. Explicamos apenas fatos biológicos quando os subsumimos ao conjunto daquilo que se denomina “vida”. Esta palavra, então, funciona apenas como um pressuposto assumido pela ciência como ponto de partida, sem que ele mesmo precise ser explicado. Se perguntamos à cientista natural da biologia, por exemplo, o que é “vida”, ela pode elencar uma série de dados coletados e discutidos por sua área de pesquisa. Mas estes dados não explicam realmente a vida, eles só dizem respeito àqueles mesmos dados que estão ali em causa: a forma como se organizam, suas consequências, suas intercorrências e correlações mais relevantes. Todas estas informações vão no bojo das hipóteses que, para Wittgenstein, não podem ser verdadeiras nem falsas (WCV, p. 112). Uma hipótese apenas indica o sentido em que se orienta uma coleção significativa de proposições elementares que, estas sim, poderiam ser verificadas. A “vida” então pode servir como orientação geral para o exercício de uma explicação, mas

ela, em si mesma, não se explica. Por isto é que, em segundo lugar, ninguém se comove com uma explicação para a vida. Os fatores explicativos que podemos enumerar não lhe dizem realmente respeito. Por outro lado, com a descrição conseguimos outro tipo de comunicação. A descrição desenha uma visão nova daqueles mesmos fatores que anteriormente percebíamos de maneira distinta, mediante outra descrição. Quando isto ocorre, também se introduz imediatamente uma sensação de surpresa e de descoberta. Este efeito persuasivo da atividade descritiva é um resultado acolhido com bastante interesse por Wittgenstein. Veremos a razão disto mais adiante.

20. Dizer, por exemplo, que a dança da chuva é uma estupidez já constitui uma forma de hipótese. A dança da chuva é estupidez de acordo com a visão do intelectual inglês do começo do século XX. Os seus critérios de racionalidade, ou de finalidade de uma dança, ou os seus critério de cientificidade e de meteorologia, não são satisfeitos pelas práticas que Frazer arregimenta para a sua coleção de fatos. Por isto, seu modelo explicativo confunde regimes gramaticais, lançando um modelo hipotético onde só caberia uma descrição.

21. O amor, como a magia, a dança da chuva, um aperto de mãos, um meneio de saudação a pessoas conhecidas, não podem ser considerados como verdadeiros nem falsos – trata-se de expressões.

22. Nas IF § 339, Wittgenstein nos diz que “Uma forma de expressão inadequada é um meio seguro de ficar travado numa confusão. É como se ela trancasse o ferrolho da saída.” No caso de Frazer, trata-se de uma proliferação de hipóteses com um consequente engarrafamento de ideias. Não há mais saída da confusão, aparentemente, por conta do excesso de hipóteses.

23. Wittgenstein quer ressaltar aqui a maneira como a descrição está relacionada inextricavelmente com a sua orientação geral. Se compreendemos a vida do rei-sacerdote com o conceito de “majestade da morte”, teremos uma certa impressão, uma certa visão correspondente ao seu critério; e ele a esclarecerá imediatamente. Mas se compreendemos a vida do rei-sacerdote simplesmente como estupidez, a morte de um rei no auge da sua vida estará correlacionada com os elementos que nós consideramos importantes, em substituição ao que aquela comunidade consideraria como o mais relevante.

24. No caso do rei-sacerdote de Nemi, aquilo que dele se diz e a sua própria vida fazem parte da mesma composição. A harmonia entre pensamento e realidade é gramatical.

25. Uma forma de agir é representada por um conjunto de símbolos. Este não é propriamente uma interpretação, mas, antes disto, é também uma forma de agir. O filósofo não dará, por isto, nenhuma interpretação sobre os fatos, não tentará

explicar “o que eles querem dizer”. Eles não querem, em princípio, dizer nada. Trata-se apenas de descrever, dizer como esses símbolos agem, substituir um símbolo por outro ou uma cerimônia por outra. Existe uma concepção de seguir uma regra que não é uma interpretação (cf. IF § 201).

26. A religião é parte da vida de uma comunidade e, neste sentido, não descreve a realidade nem pretende ser um conhecimento a respeito de qualquer coisa. Crenças religiosas acerca da criação do universo, da existência de milagres, da atuação de anjos e de seres divinos em nossas vidas não são opiniões; apenas expressam o compromisso daqueles que creem com a sua maneira de conduzir sua existência em particular. Uma opinião, por outro lado, descreve a realidade, está sujeita a erro; mas quando o religioso diz, por exemplo, “tudo na vida está nas mãos de Deus”, expressa, com isto, a sua segurança e imperturbabilidade diante das contrariedades do cotidiano. Estava Agostinho errado? No § 241 das IF, em resposta a uma voz que pergunta se é o acordo entre as pessoas que decide o que é o verdadeiro e o falso, a voz do terapeuta diz: “Verdadeiro e falso é o que as pessoas dizem; e as pessoas concordam na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões mas de forma de vida.” Mais sobre “opinião” nas notas 72 e 167.

27. A possibilidade de rir ou não depende da maneira como se compreende a questão. Vejamos: um acontecimento se realizou, e outro acontecimento também se efetuou; o filósofo apenas os apresenta, não levanta hipóteses. O riso advém de uma hipótese, de uma interpretação, de uma orientação geral aplicada à coleção de fatos.

28. Uma confissão no interior de uma igreja católica é o cumprimento de um ritual que exprime valores religiosos. Não se poderia pensar diferente a respeito do que se trata na vida religiosa do rei-sacerdote. Não são convicções factíveis de tratamento evidencial, nada precisam comprovar cognitivamente. A explicação de uma confissão, por conseguinte, não é uma explicação real. Seria apenas a proposição de definições e a imposição de normas cujo sentido se orienta pelo contexto em questão.

29. “Por exemplo, quando um índio Ojiwa deseja fazer mal a alguém, ele faz uma pequena imagem de madeira do seu inimigo e espeta uma agulha na sua cabeça ou coração, ou ele atira uma flecha nela (...) ...mas se ele pretende matar logo a pessoa, ele queima ou enterra o boneco...” (Frazer, 1922 [1940], p. 13).

30. Queimar uma efígie ou beijar a imagem da pessoa amada não podem querer dizer mais nada do que já mostram esses atos no seu próprio contexto. Não são atos que pretendem uma determinada efetividade. Eles valem por si, no interior de uma forma de vida. Fazemos as coisas simplesmente porque as fazemos. Se nos for perguntado por que o fazemos, podemos justificar com um certo número

de razões. Num certo ponto, contudo, esta cadeia de razões termina, e dizemos, sem mais delongas, “isto é assim mesmo”. IF § 217: “Se esgostei as razões, então alcancei a rocha dura e minha pá entorta. Então estou inclinado a dizer: “É assim que eu ajo.”” Wittgenstein defende, deste modo, a preponderância da prática sobre a teoria e, por conseguinte, uma espécie de filosofia do ato sem teoria da ação. Uma praxiologia, digamos assim.

31. Uma prática tão comum e tão contraditória no mundo ocidental, substituir um objeto pelo outro para cumprir o mesmo ritual, não chama a atenção de Frazer. Em vez de beijar a imagem, beija-se o nome da pessoa amada.

32. Provavelmente um indígena, sem qualquer contato com o mundo do colonizador, distinguiria em seu contexto, assim como qualquer um de nós, uma atitude simbólica de uma ação real.

33. Uma observação interessante que Wittgenstein fez sobre a personificação neste mesmo datiloscrito foi a seguinte: “O poder da linguagem de igualar tudo, que se mostra de forma mais crassa no dicionário e torna possível a personificação do *tempo*, não é menos estranho do que se tivéssemos divindades das constantes lógicas” (TS 211, p. 734; tb. TS 213, p. 522). Deste ponto de vista do apagamento de diferenças pela simples aplicação das regras gramaticais dos substantivos, indicando objetos contáveis e incontáveis da mesma forma, parece instalar-se uma possibilidade de personificação de coisas ou de indiferenciação entre objetos contáveis, como pedra, pau, canoa etc., por um lado, e incontáveis, como cores, água, ar, tempo ou espaço, por outro lado. O exemplo evocado pelo autor no contexto é a pergunta corriqueira na língua alemã “Was ist die Zeit?”, que é, ao mesmo tempo, “que horas são?” e “o que é o tempo?” (cf. IF § 89). Evidentemente, a personificação e a indiferenciação são atos que devem ser debitados da nossa conta, e não propriamente da linguagem. De fato, qualquer falante da língua vai entender perfeitamente a que se dirige propriamente a pergunta. Se por acaso não entender, vai perguntar e a dúvida se extinguirá. Tudo isto só mostra a arbitrariedade da gramática, e aparentemente é a esta característica que Wittgenstein se refere com o termo “poder da linguagem”. Dizer “a linguagem torna tudo igual” é também um certo modo de personificar um instrumento que usamos para falar e, particularmente, colocar substantivos em nossos proferimentos. O mesmo pode ocorrer na dicionarização das palavras, se ela tiver a tendência de cristalizar os diferentes usos com uma só formulação possível. Esta atenção ao modo de trabalho concreto do simbolismo e da linguagem, em vez da confusão entre regras de distintas aplicações das palavras, é o que Wittgenstein solicita logo a seguir.

34. Do mesmo modo que podemos nos confundir com as regras gramaticais do simbolismo e da linguagem, e personificar o que evidentemente não está sendo

personificado, podemos também pensar que a magia é uma tentativa pueril de alterar as leis naturais da física. No entanto, vista como prática, ela em nada se diferencia da apresentação de um desejo. Do ponto de vista gramatical, o desejo se apresenta em conjunto com a sua realização. Do contrário sequer saberíamos que se trata da apresentação de um desejo. E a magia, por si mesma, é uma maneira bem concreta de expressar um desejo. Esta é a visão mais natural e simples do fenômeno, sem qualquer personificação.

35. Seria tão equivocado interpretar o batismo como lavagem quanto entender a magia pelo parâmetro científico.

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

37. A magia é diferente da representação demasiadamente simples das coisas e dos processos, em resumo, das falsas imagens. As falsas imagens são hipóteses, e as operações mágicas são expressões do modo de vida de uma comunidade. Wittgenstein faz uma distinção gramatical entre duas atitudes que podem, até mesmo, conviver numa mesma pessoa. Não é descabido imaginar um líder religioso dentro da nossa própria região geográfica que ao mesmo tempo pretenda fornecer uma forma de explicação nomológico-causal das suas práticas.

38. *Erdichten*: “fabricar, inventar, imaginar, idear, fingir”. A forma de organização do objeto de estudo é comum ao leitor e ao cientista. Isto é, feita a partir do mesmo sistema de referência, dos mesmos princípios gerais. Trata-se da mesma gramática. O curioso é que inventamos na nossa própria alma e realmente encontramos em outras formas de vida. Claro, estes são acordos mais profundos que mero acordo de opiniões (cf. IF § 241). As explicações de Frazer são enganosas porque, na verdade, estão sendo fabricadas segundo uma lógica que nos é familiar. Não são hipóteses, portanto.

39. Ninguém pode tocar o rei, assim como ninguém pode ter acesso às partituras de Schubert. São ambos atos compreensíveis como sinais de devoção, não como atitudes que visam efetuar transformações no mundo empírico.

40. Por isto as explicações de Frazer só podem ser quentes ou frias, nunca mornas. O seu princípio é geral, toca nos nossos acordos mais profundos, acordos de linguagem. Sendo acordos gramaticais, sendo atos cerimoniais, tem que haver envolvimento. O que Frazer diz só faz sentido para nós porque apela para tudo aquilo que nós já sabemos; trata-se de pura ressonância.

41. “Na opinião dos selvagens os atos de comer e beber estão ligados a um perigo especial; pois nessas horas a alma pode escapar da boca, ou ser extraída pelas

artes mágicas de um inimigo presente. (...)” (Frazer, *op. cit.*, p. 198).

42. Um princípio geral comum a nós e às pessoas dessas comunidades: um homem é perigoso para outro homem. Todos os perigos são reduzidos a alguns poucos, e tornam-se identificáveis e visíveis sem esforço depois de personificados.

43. Os fatos gerais da natureza têm um papel importante nas nossas gramáticas, pois sobre eles repousam as nossas formas de vida, com base neles as nossas *Weltbildern* se ligam de múltiplas e variadas maneiras, e são fatos que constituem a base de tudo aquilo que acreditamos naturalmente (cf. IF §§ 25, 415). Desta forma, revela-se que a concepção de uma autonomia da gramática não coloca Wittgenstein como um idealista, nem como cético, relativista, e nem tampouco como um realista metafísico; a base é sempre o empírico, porém organizado pela gramática.

44. Wittgenstein se refere a uma observação do personagem do rato no capítulo III de “Alice no País das Maravilhas”, de Lewis Carroll. Estando todos os animais e Alice molhados à beira do lago, discutindo como fariam para secarem-se, o Rato repentinamente bradou: “Sentem-se, todos vocês, e ouçam-me! Eu vou fazê-los secar”. E pôs-se a contar uma história. Naturalmente, o ato de contar uma história não seca ninguém. Todos se irritaram ainda mais. Wittgenstein nota que a magia é o próprio texto de Carroll, que se refere à leitura, uma coisa seca, como instrumento para secar os personagens úmidos. Nosso filósofo faz também esta observação com uma frase seca, muito seca. Um ritual mágico explorado na literatura?

45. Personificação da doença: ela não sai porque é surda, teimosa ou tosca.

46. A doença, a cura, o secar, a magia, são gramáticas: os fatos apenas as confirmam, porque há uma relação interna entre fatos, experiências e pensamento que organiza uma forma de apresentação da realidade. A dificuldade só aparece para quem está de fora, para quem não participa da atividade, para quem não tem com ela um envolvimento praxiológico. Este veria os fatos de outra forma, com outro arranjo, organizado de maneira distinta, pelas lentes de outra gramática. Não vê o que há de semelhante entre nós e os povos não ocidentais, por exemplo. Vê que as pessoas que são chamadas de “primitivos” são “menos evoluídas que nós”. Esta é a atitude de injustiça: entre a gramática e o fato, escolhe-se sempre a gramática; porém esta escolha não deveria ser um juízo de valores. Aqui está a dificuldade de ser justo diante dos fatos e todo o sentido da investigação gramatical do filósofo. Revela-se, portanto, a preponderância da ética na atitude filosófica de Wittgenstein. Esta preocupação em ser justo está também mencionada no MS 115, p. 81 (cf. a citação de Rush Rhees no prefácio do BB, p. viii): “Quando descrevo certos jogos de linguagem simples, não é o caso de se descrever com

eles «a partir deles» os processos «↓reais» da nossa linguagem normal «desenvolvida» – o que só leva «levaria» a injustiças (Nicod & Russell). ~~Coloco, porém, os jogos de linguagem como objetos de comparação.~~ Pelo contrário, deixamos os jogos simplesmente como estão. Eles devem só irradiar o seu efeito clarificador sobre os nossos problemas”. A injustiça de Nicod e Russell é também a injustiça de Spengler, a de utilizar a analogia como algo real, empírico, e não exclusivamente como objeto de comparação: “Nós só podemos mesmo evitar a injustiça – ou a vacuidade das nossas afirmações, no momento em que colocarmos o ideal na nossa reflexão como aquilo que ele é, a saber, como objeto de comparação – por assim dizer, como padrão de medida –, & não como o preconceito ao qual tudo deve se conformar. Este é, na verdade, o dogmatismo no qual a filosofia tão facilmente pode decair. Mas então qual é a relação entre uma reflexão como a de Spengler & a minha? A injustiça de Spengler: o ideal nada perde da sua dignidade se ele for colocado como princípio da forma de reflexão. Uma boa unidade de medida” (MS 157b, pp. 15v-16v). A injustiça é o dogmatismo; portanto, para ser justo diante dos fatos deve-se ter o cuidado de diferenciar o gramatical do empírico e compreendê-lo com relação à práxis desses povos.

47. Wittgenstein, no alemão, escreve o verbo no “subjuntivo II”, e caracteriza, assim, uma fala indireta, uma outra voz, aquela que diz que “o homem é um animal cerimonial”, como se fosse um antropólogo brandindo uma hipótese para contrapor-se a Frazer. O espírito do homem desperta e atribui significação a fatos que em si nada têm de misterioso, o espírito desperta e transforma o mundo indiferente numa *ordo amoris*: atribuindo prioridades aos afetos, o ser humano é como se fosse um animal cerimonial. No entanto, esta declaração vale descritivamente para Wittgenstein. Não como explicação antropológica.

48. O fato de que Wittgenstein não proponha teses em filosofia não significa nenhuma objeção que outros o façam: eis aqui uma sugestão para um livro de antropologia. As ações rituais nos dizem que a história simbólica do homem não é a mesma coisa que a sua história natural. A primeira está na ordem das relações internas, não na ordem empírica, o reino das causas e efeitos de que cuida a metodologia naturalista. Trata-se aqui de gramáticas: as relações internas de todo o tipo (mentais, linguísticas, técnicas, propositivas, atitudinais consigo mesmo, com os outros, com os animais, com os objetos do mundo etc.) compostas em razão da práxis daquela comunidade.

49. “A magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva” (Frazer, *op. cit.*, p. 11).

50. Wittgenstein descreve como é uma ação ritual, a sua diferença específica. Ela não pode ser verdadeira nem falsa. Por isto é errôneo conceber que uma ação

ritual seja como uma física primitiva das coisas. Não é disto que se trata. Porém, mesmo uma opinião, uma crença, algo que se submete normalmente ao tribunal da verdade, pode ser vista como parte de uma ação ritual. Ao conceber a gramática como um rito, Wittgenstein se despede do TLP.

51. Pelo modelo projetivo tractariano, os sinais afiguram ou exprimem a realidade; e há entre a realidade e os sinais (os símbolos expressivos) uma relação de isomorfismo (cf. TLP, §§ 3.11-3.12). Mas a fantasia aqui mencionada não é como este modelo plástico nem como uma imagem pintada; não há nela qualquer isomorfismo, mas uma configuração interna bem mais complicada. Isto é, uma pessoa se diverte plenamente com coisas que lhe fazem pleno sentido, sem que estas coisas necessariamente tenham que obedecer à bipolaridade e ao atomismo das proposições tractarianas. No TLP, Wittgenstein concebia que a linguagem corrente era um traje que disfarçava o pensamento ou a lógica da linguagem (cf. TLP, § 4.002). Cf. tb. BB, pp. 6 e 16, sobre a ideia do “pensar” como atividade essencialmente ligada a signos. A atividade de pensar, naquele livro, é essencialmente lógica. Se a lógica está disfarçada na linguagem natural, a função do filósofo é esclarecer o que há de lógico na vestimenta da linguagem. Agora, no entanto, o operar com sinais escritos e sonoros, isto é, no sentido estrito do verdadeiro ou do falso, não é mais oposto a qualquer outra forma de pensar, daquelas formas de pensar que não têm necessariamente a forma da proposição bipolar. E, neste mesmo movimento de precedência da práxis sobre o lógico, a lógica passa a ser uma especialidade subsidiária da linguagem ordinária.

52. Se há muitas formas de “pensar”, há portanto uma imensa extensão da linguagem que deve ser arada, já que o pensamento não mais se restringe ao verdadeiro ou falso a ser desvendado pela lógica clássica bivalente. Pode-se apenas descrever a práxis de acordo com uma gramática. O que faz, finalmente, a lógica depender da práxis e não o reverso. Além de, com isto, incluir nas relações internas gramaticais uma série muito variada de elementos mentais e físicos que obrigam a pesquisa filosófica a um esforço muito mais inventivo e fecundo de descrição da atividade humana no plano concreto e palpável em que é captado pelos sentidos. Por isto é que, logo mais adiante, depois de apenas dois anos, Wittgenstein passará a utilizar definitivamente o instrumento mais adequado à sua morfologia pragmática: o conceito de “jogo de linguagem”.

53. “...Que essas observâncias sejam ditadas pelo medo do fantasma do assassinado, parece certo;...” (Frazer, *op. cit.*, p. 212).

54. As observâncias dos povos não-europeus são compreensíveis para o ocidental médio porque, como qualquer ser humano, guarda superstições perfeitamente similares às deles.

55. A palavra “savage” (selvagem) é registrada em inglês no texto originalmente grafado em alemão. Uma indicação, provavelmente, da proximidade da escrita de Wittgenstein com a leitura de Frazer. Ou então Wittgenstein pode ter trocado *Wilder*, em alemão, por *savage*, em inglês, para acentuar a ironia.

56. Uma hipótese de evolução só se aproveita por sua forma, sem o conteúdo espelhado como verdade. Como veremos adiante, uma visão sinóptica pode ser utilizada como modelo descritivo-gramatical. Para isto, deve-se retirar o conteúdo dogmático presente, por exemplo, na linha evolucionista.

57. Verso de Goethe que aparece no livro „Die Metamorphose der Pflanzen” (A Metamorfose das Plantas). Uma folha única daria origem a todos os vegetais, segundo uma lei secreta. Trata-se da ideia da *Urpflanze*, a planta primordial, uma realidade espiritual, não sensível, arquetípica, que não pode ser alcançada pelo puro sentido, mas apenas pelo pensamento que, desarmado de pressuposições, faz correlações entre o perceptível, seu entorno variável e o desenvolvimento evolutivo do protótipo. Isto é, uma visão é alcançada desde que essas correlações sejam estabelecidas. Vê-se então, mediante o artifício metafísico, que este arquétipo universal pode sofrer um sem-número de transformações, dando origem à extrema variedade de entes vegetais. Mas todas essas metamorfoses decorrem das leis formativas internas presentes na planta primordial. Leis de natureza orgânica e formal, não de natureza mecânica e matematizável. Não são tampouco as influências exteriores que transformam este arquétipo, mas o que já está presente nele mesmo. As influências externas apenas fazem com que suas forças plasmadoras internas se manifestem de um modo peculiar. São estas forças internas – e somente elas, segundo Goethe – o princípio constitutivo das plantas. Para vê-las é mais apropriado ao cientista um caráter poético e profundo do que um procedimento exato e naturalista. Trata-se de enxergar a “natureza viva”, e trocar a alternativa “verdadeiro/falso” pela disjunção “superficial/profundo”. (Cf. mais comentários de Wittgenstein sobre “A Metamorfose das Plantas” como uma apresentação panorâmica, no ditado a Weissmann denominado *Unsere Methode* em VW, p. 310.) Numa aula em maio de 1933, Wittgenstein também discorre sobre o seu raciocínio neste ponto, comentando que as hipóteses desenvolvidas por Goethe, Darwin e Frazer não servem como “explicações”, no sentido epistêmico do termo, mas se situam no campo do “estético” ao recorrer a um sistema fechado que chama a atenção para certos pontos a fim de satisfazer a aspiração da sua audiência (2016, pp. 351-353). Esta maneira imanente ao orgânico de ver a biologia, a morfologia, repercutiu fortemente também com a visão de história como fisiognomia, a morfologia própria da história que trata a cultura como organismo, defendida por Oswald Spengler. Este, como veremos, o grande inspirador de Wittgenstein para o conceito de “apresentação panorâmica”.

58. No começo da página 322 do TS 211 há uma observação entre parênteses que diz “duas observações”. Certamente se referem ao conceito de “apresentação panorâmica” apresentado anteriormente nas páginas 281 e 282 do mesmo texto datilografado, que introduzimos aqui como se estivessem em sequência. No MS 110 todo este corpo textual aparece como um só bloco (cf. p. 257): só foi separado no processo de datilografia. Já no BT (TS 213) estes dois parágrafos, ainda separados do seu entorno inicial, passaram a compor e a dar título a um dos capítulos mais importantes do livro, a seção § 89 sobre o método da filosofia.

59. A expressão “apresentação panorâmica” (*übersichtliche Darstellung*) foi recuperado alguns anos depois pelo texto das IF (cf. § 122) com algumas reformulações no corpo da escrita original, depois de ter sido exposto como “método da filosofia” na seção § 89 BT (TS 213, p. 414), onde se lê: “Método da filosofia: apresentação panorâmica dos fatos // linguísticos // gramaticais. O objetivo: transparência do argumento. Justiça”. Por este motivo vê-se claramente que o fundamento da atividade filosófica de Wittgenstein não somente é, por natureza, ateu, mas é também, sobretudo, ético.

60. O uso do pronome no plural (“nós”) pode indicar não somente a importância majestática do achado filosófico, como também a inseparabilidade entre o eu que se manifesta e contexto do qual é parte integrante. A apresentação panorâmica “marca, designa, indica, especifica, caracteriza” (*bezeichnen*) a nossa forma de apresentação (*Darstellungsform*), isto é, a maneira como enxergamos todas as coisas. Em outras palavras, trata-se de um conceito fisiognômico e terapêutico, cujo objetivo é nos fazer ver a forma como vemos, ver o que o olho não vê, os seus pontos cegos, tal como já havia sido formulado no TLP mediante a proposta de uma visão do mundo *sub specie aeterni* (TLP § 6.45). Como isto se realiza? Como opera a nova metodologia? O papel da apresentação panorâmica é idealizar novas maneiras de ver as mesmas coisas, propor analogias, ilustrações, exemplos, para que o olho veja diferente, e recubra-se, caso queira, pelo interior de outros limites. Wittgenstein criou, a partir deste ponto, um novo método de dissolução de dogmatismos, uma nova forma persuasiva de quebra da vontade de generalização e de unilateralidade em filosofia, através da proposição de novas conexões, novas analogias, novas maneiras de ver e de correlacionar os mesmos dados empíricos com os quais todos concordamos.

61. Está claro para Wittgenstein que um dos sentidos da filosofia é o de problematizar valores que circulam no próprio tempo, de nutrir a esperança de que o seu trabalho, como assinala ao final do prefácio das IF, possa lançar alguma luz nas “trevas deste tempo”. Este é o principal motivo do seu apego ao livro de Spengler. De fato, a forma de pensar cósmico-orgânica, proposta por Spengler em *O Declínio do Ocidente* (1972 [1923]), é uma “fisiognomia” diretamente ins-

pirada pela morfologia vegetal de Goethe. Mas enquanto Goethe propunha uma alternativa artística ao naturalismo indiferente de Lineu, Spengler pretende, de maneira distinta à de Goethe, estudar quase naturalisticamente as grandes culturas ao longo da história como organismos em ascensão ou decadência. De qualquer modo, a inspiração fisiognômica foi a base para que Wittgenstein montasse tanto o conceito de “apresentação panorâmica”, quanto para reforçar a sua oposição entre cultura e civilização, esta herdada das polêmicas suscitadas por Karl Kraus acerca da palavra “progresso”, a exemplo de memoráveis artigos publicados no periódico *Die Fackel* (Volume X, Cadernos 275-276, Março de 1909, pp. 33-40). Na perspectiva assumida por Wittgenstein neste trecho, a fisiognomia se torna uma morfologia descritiva e criativa, ao contrário da sistemática, que é uma morfologia mecânica feita para descobrir leis e relações causais. Esta experiência é científica, a outra é vital; na primeira há um distanciamento, na outra, envolvimento; a primeira preocupa-se apenas com a precisão e a quantificação, enquanto a outra é decididamente metafísica e artística.

62. Entenda-se bem: este “encontrar” não está no plano da “descoberta científica”, embora o sentimento de surpresa seja exatamente o mesmo. Esta distinção entre o “surpreendente” na descoberta científica e na invenção gramatical é tratado com muita propriedade no Anexo II da Parte I das OFM. Trata-se, no último caso, de estabelecer as relações internas constituintes de uma certa maneira de ver as coisas. O ato de compreender, por excelência gramatical, é uma operação que proporciona uma visão deste tipo, uma atividade que organiza de forma distinta os dados disponíveis. No § 122 das IF, ao lado de *Findens* (encontrar) vamos constatar uma novidade: o substantivo *Erfindens* (inventar). Ambos formam uma aliteração na língua alemã ao mesmo tempo que esclarecem ainda mais a que tipo de atividade está o nosso autor se referindo. Em BB, p. 28, Wittgenstein afirma explicitamente que “inventar” os casos também faz parte do seu método filosófico.

63. Como se vê no parágrafo seguinte, os elos intermediários são analogias sem qualquer peso ontológico. Sua única função é conduzir, dirigir a atenção para uma relação interna qualquer de um objeto, no sentido de aguçar o olho para passar a enxergar detalhes até então imperceptíveis no delineamento fisiognômico. A visão panorâmica é a descoberta desses detalhes, dessas concatenações, dessas relações estabelecidas por elos intermediários.

64. Tomar a hipótese evolutiva apenas como um elo intermediário. Está implicada aqui a atividade do “ver como”, que Wittgenstein irá discutir muito mais detidamente em seus manuscritos, datiloscritos e cursos entre 1946 e 1949. Desta maneira não há na hipótese evolutiva nada de científico. Ela passa a ser importante justamente por permitir uma outra visão das coisas. Por possibilitar a

construção de uma morfologia, de uma fisiognomia. Este é o caso também, como dirá Wittgenstein muitas vezes, das hipóteses de Freud.

65. O nosso parentesco com povos não-ocidentais passa a ser aqui o “elo intermediário” utilizado por Wittgenstein. Nós os entendemos porque nossas superstições são tão supersticiosas quanto as deles. *Ghost* (fantasmas) ou *shade* (escuridão) são tão assustadores para eles quanto para nós; por conseguinte, suscitam histórias lá e cá. Um elo intermediário é um nada, apenas uma vestimenta, nada tem a ver com causalidade física. O que ecoa em nós e neles é apenas o simbólico, o gramatical de Wittgenstein.

66. A quantidade de superstições que trazemos incorporadas ao vocabulário pode ser muito maior do que nos damos conta. Elas se depositam nas formas de nossas expressões cotidianas. Dizemos muito naturalmente, por exemplo, frases como “minha autoestima é baixa”, “seus atos falhos são sintomas de um recalque inconsciente”, “sua libido é reprimida”, todas pertencentes, hoje, mais que ao jargão da psicanálise, também à psicologia popular. Tais formas de expressão cumprem funções atitudinais e comunicativas, elas não são inúteis, mas são superstições similares às dos povos não-ocidentais descritos por Frazer. Como tudo isto é superabundante também nas culturas ocidentais, é uma ninharia o fato de que, em geral, não acreditamos mais que a nossa alma, de fato, coma e beba.

67. Num dos capítulos sobre o tópico “filosofia” do BT (TS 213, seção § 89), o subtópico onde esta mesma sentença reaparece intitula-se “A Mitologia nas Formas da Nossa Linguagem. ((Paul Ernst.))” (BT, pp. 433-435; cf. tb. OC, §§ 95, 97). No MS 109, pp. 210-211, confirmamos que a referência é a um suposto “prefácio” de Ernst para as fábulas dos irmãos Grimm. Trata-se, não obstante, de um posfácio, e não de um “prefácio”, para a publicação *Kinder- und Hausmärchen. Gesamelt durch die Brüder Grimm*, 3 Bde, München & Leipzig 1910, Bd. 3, pp. 271-314. Ocorre que justamente neste trecho do MS 109 Wittgenstein dá início a uma tentativa de prefácio para o livro que pretendia publicar. Por conseguinte, a troca de palavras foi provavelmente um lapso na escrita. No entanto, subentende-se, pela citação, que as nossas gramáticas estão todas misturadas com mitologias. Às vezes elas são tão antigas que já perderam a memória do seu sentido ritualístico inaugural, e apenas sobrevivem na nossa linguagem como relíquias do passado distante. O ponto principal a ser resgatado com esta referência hermética não é a de que a clarificação filosófica deva eliminar a metafísica sobre a qual se assenta originariamente e ritualisticamente a nossa linguagem, mas reconhecê-la como reação natural às circunstâncias existenciais de risco e de dificuldade que muitas vezes ameaçam a vida. Não há nada de ruim na mitologia, mas o perigo aparece somente quando tomamos o mitológico como algo empírico ou real, como algo além do que um simples objeto simbólico de ritualização. Deste ponto

de vista, abandonamos a nossa prática em troca de alguma confusão filosófica com as formas da nossa linguagem.

68. “...em muitos lugares as meninas crescidas, com a ajuda dos jovens rapazes, vestem uma figura de palha com roupa de mulher e o carregam para fora da vila no cair da tarde. Nos limites da vila, eles tiram a roupa do boneco, rasgam em pedaços, e espalham os fragmentos pelos campos. Isto é chamado de ‘enterrar a morte’” (Frazer, *op. cit.*, p. 309. Cf. pp. 307-311 sobre as práticas de exorcismo da morte).

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

70. De acordo com o atomismo lógico tractariano, o objeto é simples. Por isto, todo enunciado sobre complexos pode ser decomposto em enunciados sobre as suas partes constituintes (cf. TLP §§ 2.02 e 2.0201). Em consequência, a proposição pode ser, assim, completamente analisada (TLP § 3.201).

71. Wittgenstein prepara neste ponto o arremate do seu argumento de que a nossa linguagem está embrenhada com a mitologia pelo apelo ao que se mostra na prática humana de todos os povos, sem exclusão da nossa própria visão de mundo. Portanto, aquilo que Frazer retrata como exótico, distante e errático, é, na realidade, alguma coisa que nos é bem familiar e bem antiga, enraizada nos rituais humanos mais longínquos.

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

73. No MS 110, p. 256, onde esse parágrafo foi originalmente escrito antes de vir a compor o TS 211, Wittgenstein fala da linguagem gestual, das transformações de significado na linguagem verbal, de que a linguagem é uma incorporação de antigos mitos, e de que o rito dos antigos mitos era uma linguagem. O que há de comum em tudo isto é a preocupação com o gramatical e de como ele se articula numa práxis, isto é, de investigar o sentido vinculado à prática, e de que, nestes termos, as palavras parecem ganhar significados diferentes de acordo com o uso

que delas se faz em contextos determinados. De que talvez o simbolismo incorpore materiais que lhe estão imediatamente ao alcance, na sua própria vivência social e no seu entorno ambiental. Não haveria, assim, nada de etéreo, fora do tempo e do espaço, nada de mágico, fora dos fatos da história natural da humanidade, ou nada dotado de alguma pureza cristalina, isento de qualquer contaminação com o solo que sustenta esses movimentos (cf. IF § 108). Ora, o espírito do ceifeiro é o espírito do grão. Não poderia ser de outro lugar. Quem fica doente no campo, ou um animal se lhe escapa, compreende imediatamente que isto é devido a um problema com o espírito do grão: a sua atividade parece ser também a sua simbologia, e talvez seja por ela que a comunidade se expressa e se comunica. Sendo assim, não se trata de mágica nem de controle da natureza, mas da formação de simbologia de acordo com a prática dessas pessoas.

74. O leitor deve considerar o parentesco conceitual do termo “vista” (*Aussicht*), aqui utilizado, com o termo “forma de apresentação” (*Darstellungsform* – IF § 122), que vem a ser a maneira como necessariamente vemos as coisas, engajados que estamos numa atividade orientada por regras.

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

76. As razões e os sentimentos presentes no mito da escolha do corpo antes do nascimento são semelhantes (ou bem familiares) às razões e sentimentos presentes na escolha de árvores mais altas, mais baixas etc.

77. “Opinião”, neste contexto, significa aquilo que pode ser verificado ou comprovado, isto é, o que pode ser verdadeiro ou falso, como uma proposição elementar.

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

79. Aqui acato uma sugestão do Prof. Paulo Oliveira (CEL-Unicamp), e opto por uma das possibilidades de tradução. É que o verbo *haben*, posto no subjuntivo pelo autor, daria margem para duas escolhas interpretativas: a primeira, de um discurso indireto, que descreve a ação dos outros, e, neste caso, pensaríamos que aquelas pessoas colocaram realmente o Rei da Chuva para fazer chover na parte

seca do ano; e a segunda, a de uma possibilidade pela qual se entende que, se eles tivessem tomado essa atitude, estariam realmente sendo estúpidos, tal como Frazer os descreveu. Fica claro, pelo contexto próximo, que esclarece que o rito da alvorada só é celebrado quando o sol está por nascer, e não à noite (porque não haveria sentido), que aqueles homens utilizavam o Rei da Chuva como celebração do que eles já sabiam que ia ocorrer em março: a chuva.

80. A concepção de uma celebração desfaz a ideia de uma hipótese causal, de controle do tempo pelas práticas de magia. A “celebração” está em oposição oposição à ideia de “opinião”.

81. “Assim como o mágico pensa que pode fazer chover, também imagina que pode causar o brilho do sol, acelerar ou deter o seu caminho.” (Frazer, *op. cit.*, p. 107; cf. *ib.*, pp. 78-80, sobre as várias formas de controle mágico do sol).

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

83. Várias semelhanças que existem, por exemplo, entre os membros de uma família se sobrepõem e se entrecruzam de maneiras distintas: ora é a estatura, ora os traços fisionômicos, ora o modo de andar, a cor dos olhos, o temperamento

etc. Estas características comuns são como fios que se sobrepõem ao longo de uma fibra. Porém nada disto implica a constituição de uma identidade forte o suficiente para caracterizar uma hipótese. É apenas uma “semelhança de família”. Como tal, ela serve para traçar as correlações internas entre os comportamentos, constatar determinadas tendências, notar coincidência de formas, saber como reagir ao aspecto vislumbrado, saber como tratá-lo, mas não é, para nada, uma generalização hipotética subsumida em termos de causa e efeito. Sobre o conceito de “semelhança de família”, cf. IF § 67.

84. Faz-se a correlação com uma vivência familiar, e este seria precisamente o tipo de conhecimento que resolve uma dificuldade particular. A explicação que leva em consideração a história particular do fato ou da pessoa, tal como na psicanálise ou no marxismo, porém sem transformar a explicação em ciência, como quiseram igualmente Freud e Marx. O procedimento da ciência natural estabelece ligações internas apenas com o processo indutivo e o seu modo de verificação, o contexto do fato singular está excluído e estabelecem-se relações causais, um tipo de conexão apropriada para a descoberta de leis que regem o mundo empírico. Nesta forma de ligação generalizada dos fatos, tudo aquilo que diz respeito ao ser humano, agente do conhecimento universalizado, não é mais trazido para dentro da conexão. Observe-se que não há condenação do modelo causal por si mesmo, senão da transposição deste modelo para o domínio simbólico.

85. “Esta peculiaridade da árvore tem sido estabelecida de maneira similar por séries de observações intuitivas em anos recentes por pesquisadores científicos que não as sustentam com teorias mitológicas. Conquanto possamos explicá-la, seja pela mais fácil passagem de eletricidade pela madeira do carvalho do que por outra madeira, seja de outro modo, o fato em si pode ter atraído a atenção de nossos rudes antepassados, que habitavam em vastas florestas que então cobriam uma grande parte da Europa; e eles podiam, naturalmente, dar conta disso, à sua maneira religiosa simples, supondo que o grande deus-céu, a quem eles adoravam e cuja terrível voz eles ouviam no ribombar do trovão, amava o carvalho acima de todas as árvores do bosque e muitas vezes descia para ele da nuvem escura no raio de um relâmpago, deixando um sinal da sua presença ou da sua passagem no tronco rachado e escurecido, e na folhagem destruída. Daí em diante, essas árvores seriam circuladas por um nimbo de glória como assentos visíveis do deus-céu trovejante.” (Frazer, *op. cit.*, pp. 708-709).

86. A simbiose homem/carvalho ou pulga/cão são fatos dados na história geral da natureza. O rito só pode se desenvolver a partir daquilo que já se encontra correlacionado de alguma maneira na totalidade daquele entorno, daquele ambiente. Seria estranho se fosse o contrário, que o rito tivesse unido aqueles elementos.

87. O rito nasce quando ocorre o espanto ou a surpresa de não estarem mais jun-

tos aqueles que não andavam separados. A veneração, então, cria a perspectiva, isto é, a celebração das coisas que deveriam estar sempre unidas, correlacionadas, tal como estiveram na origem, e tal como fica expresso pela mitologia.

88. “Num certo estágio da sociedade primitiva, se pensa freqüentemente que o rei ou o sacerdote seja dotado de poderes sobrenaturais ou seja a encarnação de uma divindade, e de modo consistente com esta crença, supõe-se que o curso da natureza esteja mais ou menos sob controle...” (Frazer, *op. cit.*, p. 168).

89. Na vida prática é mais fácil supor a suspensão da descrença acompanhada de uma certa noção de cumplicidade que nos leva a aceitar o véu do palco ficcional, do que acreditar que as pessoas aceitavam de ingenuamente que o soberano era dotado de poderes sobrenaturais. Tal como na anedota do rei nu, teríamos que supor uma grande inocência por parte daquele que revela a verdade diante de um acordo tácito de conveniências.

90. “Em tempos antigos, ele era obrigado a sentar no trono por algumas horas toda manhã, com a coroa imperial na sua cabeça, mas sentar completamente como uma estátua, sem mover mãos ou pés, cabeça ou olhos, nem, na realidade, qualquer parte do seu corpo, porque, desta forma, imaginava-se que ele podia preservar a paz e a tranqüilidade no seu império...” (Frazer, *op. cit.*, p. 169).

91. A analogia funciona quando entendemos que o comportamento ritualizado do rei-estátua é semelhante a muitos que ocorrem no âmbito privado no interior da nossa própria forma de vida.

92. “O poder de dar ou de reter a chuva é atribuído a ele, e ele é o senhor dos ventos...” (Frazer, *op. cit.*, p. 170).

93. Crítica da representação falsa atribuída aos outros. Na realidade, eles são muito semelhantes a nós no sentido de que também praticamos a nossa própria magia. Há toda uma mitologia nas formas da nossa linguagem (cf. acima, nota 67).

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

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

pecto é positivo.

96. Bem ao contrário de Frazer, Wittgenstein não diferencia em quase nada o conhecimento natural daqueles povos e o da ciência ocidental. Colocando cuidadosamente, entretanto, um ritual ao lado do outro, obtém-se uma dissimilitude significativa entre magia e ciência: ambas são completamente diferentes sob o aspecto do progresso. Por isto não podemos falar em evolução na magia. Esta discriminação é importante para Wittgenstein. A palavra “progresso” faz ecoar o moto de Nestroy nas IF, que diz: “O que, em geral, o progresso tem em si, é que ele parece muito maior do que realmente é.” Neste sentido, a filosofia está mais para o lado da magia do que da ciência. Contudo, a filosofia tampouco é magia, são duas coisas diferentes também, já que a filosofia se ocupa com as diferentes possibilidades dos conceitos, inclusive do conceito de “magia”. Com um pouco mais de investigação sobre o emprego da palavra “progresso”, encontramos numa anotação de 1930 (MS 109, p. 207), que deveria servir como prefácio ao novo “livro” de Wittgenstein, esta distinção: “Nossa civilização se caracteriza pela palavra progresso. O progresso é a sua forma, não uma das suas propriedades, que ela faz progredir. Ela é tipicamente construtiva. A sua atividade é construir uma estrutura cada vez mais complicada. E mesmo a claridade serve só a este fim & não é um fim em si mesma. Para mim, ao contrário, a claridade, a transparência, é um fim em si mesma. Não me interessa construir um edifício, senão ter transparente para mim os fundamentos de possíveis edifícios. Meu objetivo é, portanto, diferente do que o dos cientistas & o meu movimento de pensamento se diferencia do deles.” O progresso, na ideologia cientificista da nossa civilização, é, por detrás das aparências, uma alienação dos aspectos espirituais, estéticos e éticos que outorgam sentido à existência humana. A alienação do progresso rouba do ser humano o sentido com que a magia, como expressão do conhecimento natural, revestia a sua própria atividade cognitiva. Este sentido era um fim em si mesmo. A magia não evolui. Mas, na ciência, o progresso é um fim em si mesmo. Ela se obriga a seguir adiante sem saber nem o porquê, nem para onde vai.

97. “Os malaios concebem a alma humana como um pequeno homem... que corresponde... ao homem em cujo corpo reside...” (Frazer, *op. cit.*, p. 179).

98. Quer dizer, as nossas modernas teorias suprimem a multiplicidade ao reduzir tudo a somente uma hipótese.

99. Paralelo entre a magia e a filosofia: a mesma multiplicidade entre alma e corpo.

100. A filosofia, um pouco mais séria, só não tem o encantamento infantil porque perdeu a veneração.

101. Entre as páginas 609-614, Frazer descreve “As Fogueiras da Quaresma”, re-

ferindo-se a vários rituais com fogueiras em regiões centrais da Europa, como Áustria, Suíça, Alemanha, o Tirol, onde se queimam espantalhos para conjurar os roubos, a esterilidade, a má colheita, feitiços contra o semeador etc. Uma das principais é o Festival de Beltane, celebrado até fins do século XVIII nas Terras Altas da Escócia no 1º de maio, quando se acendiam fogueiras de Beltane (cf. tb. nota 138). Segundo o tradutor francês de *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer* (Paris: Editions L'Age d'Homme, 1982, p. 28), estas velhas cerimônias de origem druídica evocavam manifestamente sacrifícios humanos. Se acendia um grande fogo com meios bastante primitivos (esfregando madeira de carvalho, por exemplo), para proteger as pessoas e os animais de epidemias provocadas pelos feitiçeiros do campo. Cozia-se, em seguida, um grande bolo de aveia, leite e ovos para ser dividido entre todos os participantes. Um dos pedaços era enegrecido num carvão, e aquele que o retirasse ao acaso era ameaçado de ser atirado ao fogo e não era salvo senão no último instante, ou então deveria saltar três vezes através das chamas.

102. Uma diferença produzida no interior das semelhanças de família.

103. Foi nesse mesmo ano de 1936 que Wittgenstein formulou a frase que iria se consignar no § 111 das IF: “Os problemas, que se originam de uma má interpretação das nossas formas de linguagem, têm o caráter de profundidade.” (MS 142, p. 104). Vemos então que a profundidade tem uma dupla face: há uma ilusão de profundidade originada por más interpretações, e há uma profundidade ritualística e vivencial quando permanecemos no interior e na riqueza das diferentes práticas, isto é, estabelecendo nossas conexões na superfície das coisas, sem generalização dos pontos semelhantes através de uma hipótese descolada da realidade concreta do caso. Neste sentido perderíamos o colorido existencial da coisa.

104. A concordância se faz com a palavra *etwas* (algo). Este “algo” que é visto conforma o princípio da analogia. Mas não, como usual no empirismo, uma “associação de ideias”, senão uma *associação de práticas*.

105. “...Tão logo algumas faíscas eram emitidas por meio de fricção violenta, eles aplicavam uma espécie de agárico que cresce em velhas bétulas e é muito combustível. Esta fogueira tinha a aparência de provir imediatamente do céu e múltiplas eram as virtudes atribuídas a ela...” (Frazer, *op. cit.*, p. 618).

106. Parece que Frazer não consegue enxergar o espetáculo fascinante que ele mesmo descreve. Falta vibração emocional à sua narrativa, que procura provar inocuamente que os primitivos são tolos. Na realidade, estão celebrando um rito carregado de veneração.

107. “...a pessoa que oficiou como mestre de festa, produziu um grande bolo assado com ovos e cortado sobre a beirada em curva, chamado *am bonnach beal-tine*

– isto é, o bolo de Beltane. Ele foi dividido numa série de pedaços e distribuído em grande forma para a companhia. Havia um pedaço em particular que quem pegasse era chamado de *cailleach beal-tine* – isto é, o carline de Beltane, um termo de grande reprovação. Depois de ser conhecido, parte da companhia lançava mão dele e fingia colocá-lo na fogueira... E enquanto a festa ainda estava fresca na memória do povo, eles ainda falavam do *cailleach beal-tine* como morto.” (Frazer, *op. cit.*, p. 618).

108. A natureza interna da nossa prática moderna é que projeta o tenebroso no Festival de Beltane. Quer dizer, olhando e interpretando os outros revelamo-nos a nós mesmos em nossa prática (a natureza interna), pois somos nós que, por algum motivo, e numa rede interna de organização do pensamento, fixamos o tenebroso à prática do Festival.

109. A natureza interna é o que Wittgenstein chama de “o espírito do Festival”. E aqui o *espírito* é muito importante, porque nesses princípios dinâmicos impessoais e imateriais concretizados numa comunidade humana constitui-se o gramatical. Em que consiste o espírito? Ele não se reduz, por exemplo, a determinadas ações que são o relato do Festival. O espírito é outra coisa: engloba tudo o que as pessoas fazem no contexto da sua ação, os outros jogos que elas jogam, as suas atitudes, os seus gestos, e também o nosso próprio relato dessas ações, a nossa projeção aliada ao que vemos nessas festas. E, agora sim, veríamos o tenebroso no próprio caráter desses homens. O aspecto gramatical mostra como utilizamos nossas ferramentas lingüísticas. Trata-se do ato, do ver, antes que da descrição da ação, que já é outra coisa, posterior ao ato.

110. O que é o realmente profundo neste caso? A hipótese apenas *parece* dar profundidade à coisa. Mas o profundo realmente é a conexão que conseguimos fazer entre nossas vivências e as dos outros povos, não as conexões externas estabelecidas pela hipótese entre a coisa e uma lei universal descolada das vivências. Em BB, p. 18, Wittgenstein escreve: “Os filósofos veem constantemente o método da ciência diante dos seus olhos, e são tentados irresistivelmente a perguntar e responder questões da maneira como faz a ciência. Esta tendência é a real fonte da metafísica, e leva o filósofo a uma completa obscuridade. Eu quero dizer aqui que nunca pode ser o nosso trabalho reduzir algo a algo, ou explicar qualquer coisa. A filosofia realmente é ‘puramente descritiva’.”

111. “...eles dividem o bolo em tantas porções, similares quanto possível umas às outras em tamanho e forma, quantas pessoas existem na companhia. Então eles mancham uma dessas porções com carvão, até que ela esteja perfeitamente negra. E colocam todos os pedaços do bolo dentro de uma touca. Todos, de olhos vendados, tiram uma porção. Aquele que segura a touca deve ficar com o último pedaço. Aquele que tirar o pedaço negro será a pessoa *devotada* a ser sacrificada

a *Baal...*” (Frazer, *op. cit.*, p. 619).

112. Isto é, a não ser que a profundidade residisse ali, na sua forma presente. Mas evidentemente a presença do fabricante de botões faz com que a coisa perca imediatamente a sua profundidade. Por este motivo é que a profundidade é um certo tipo de atitude que assumimos com o objeto, com a coisa, uma relação que estabelecemos artificialmente e que é de tipo interno.

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

114. Quando se trata de uma gramática, contamos alguma coisa como evidência para outra coisa por ação da nossa própria vontade. Isto é, a conexão é mobilizada arbitrariamente. Na formulação de uma hipótese, à diferença da conexão puramente gramatical, a regra é a de que um fato passa a contar numa série de fatos semelhantes que dão suporte a uma lei natural. Há uma base empírica que funciona como elemento verificacional na formação de uma hipótese que não é necessária na constituição gramatical. Nada disso sugere alguma dualidade hipóteses *versus* gramática. Decerto há também orientações gramaticais nos paradigmas que orientam as coleções de fatos que suportam hipóteses, mas esta é outra história (cf. as conversas que Wittgenstein manteve com Schlick e Waismann sobre a formação de hipóteses e sua verificação na ciência em WCV). O que parece particularmente profundo nas conexões gramaticais é que mobilizamos uma evidência psicológica com vistas ao fim que pretendemos alcançar. E a profundidade situa-se na razão (*Grund*), no fato de que a suposição fica, assim, fundamentada. Mas atenção: não devemos confundir um objeto psicológico, mobilizado na gramática, com a psicologia, que conta o objeto psicológico como uma espécie de “fato interior”. A gramática não é, de nenhum modo, psicológica: é a prática da linguagem, pública por excelência. E esta “vontade” não é propriamente um desiderato individual, mas uma conformidade com tendências fortemente presentes na sociedade.

115. Se algo realmente aconteceu assim ou não, ou então talvez ou provavelmente tenha acontecido, importa pouco para que algo seja um bom candidato a fundamento (*Grund*) de uma suposição. É precisamente este fundamento que calça

o sentimento de profundidade. O que quer dizer “uma experiência da nossa interioridade que nós reintroduzimos na história”. Esta particularidade prévia ao empírico, mas que o organiza arbitrariamente no pensamento humano, só pretende ressaltar o caráter gramatical da práxis. Portanto, não se trata de psicologia. Wittgenstein só está demonstrando que o profundo e o tenebroso só são evidentes depois de uma certa organização do material interno e externo, digamos assim, em uma rede de correlações prévia ao empírico mas inter-relacionada com ele.

116. O “significado essencial” se consegue porque há uma aproximação surpreendente entre “bolo”, um alimento festivo, como “morte”, e de “beijo”, um gesto amoroso”, com “traição”. Em ambos os casos, ocorrências inesperadas em face ao que as precedeu.

117. Note-se o papel decisivo do contexto para desvendar o significado gramatical de um objeto. Para que um homem possa ser considerado “terrível”, apenas pelo tom de voz e pelo seu rosto, o contexto teria que jogar um papel decisivo para a composição deste significado. No § 539 das IF, Wittgenstein repete quase o mesmo argumento, dizendo que a imagem de um rosto sorrindo pode ser vista como amigável ou malévola, bastando para isto enquadrar o contexto de uma determinada maneira ou de outra, sem que seja preciso tocar na própria imagem do rosto sorrindo. Notemos também como veio se alterando, no decurso do pensamento de Wittgenstein, a aplicação do conhecido *princípio do contexto*, de Frege (1953, §§ 60-62). Para Frege, uma palavra só tem sentido no contexto da proposição; para o TLP (§ 3.3), igualmente, o nome só tem significado no contexto da proposição. Agora, na fase tardia, o princípio do contexto é eminentemente praxiológico. Trata-se da linguagem vista como uma atividade em conjunto com outras atividades, e é neste contexto pragmático, como aplicação de regras no interior de uma cultura ou subcultura, que as palavras ganham, em geral, seu pleno significado. Este procedimento não é, entretanto, uma proposição de princípios doutrinários para determinações semânticas. Tudo o que Wittgenstein deseja é alcançar um método para nos devolver a tranquilidade roubada por inquietações filosóficas: “Nós juntamos uma forma de linguagem com o seu entorno (*Umgebung*), nós vemos a gramática da nossa linguagem contra o pano de fundo de jogos similares e aparentados, e isto bane a intranquilidade” (In: VW, p. 310 – *Unsere Methode*).

118. O gramatical não é obra de uma só pessoa. Assim como uma pessoa, apesar de poder jogar sozinha um jogo, não pode sozinha inventar um jogo de linguagem. Ela precisa organizar o material, as regras, e até o espírito, o caráter e as manhas do jogo: coisas que só se apreendem em uma comunidade humana (cf. IF § 248).

119. Wittgenstein vai experimentando, uma por uma, o sentido de várias hipóteses sobre a origem do Festival de Beltane para examinar, de um ponto de vista

pragmático, se elas se mantêm de pé. A pergunta de fundo é: como seria possível manter viva uma convicção por um longo período de tempo? Para se contrapor à hipótese de Frazer de que o Festival nos impressiona tanto porque teve origem na imolação de seres humanos pelo fogo, nosso autor vai seguindo as pistas do entorno social, material e psicológico deste tipo de celebração de que possivelmente delimitam nossas maneiras de agir.

120. “Apresentar o material e não dizer mais nada sobre isto” ressoa uma importante observação de Wittgenstein que aparece no MS 156a, p. 57r: “Na arte é difícil dizer algo tão bom quanto: nada dizer”. Como dizer sem dizer? Como cumprir um objetivo de caráter estético e ético fortemente marcado pela influência do menos é mais propugnado por Kraus e Loos? Wittgenstein dá clara preferência para a organização ostensiva, ou, mais propriamente, fisiognômica, morfológica, do material. Mostrar sem dizer seria, neste caso, uma espécie de prevenção contra a formulação de hipóteses, que parecem sempre ir além do que seria realmente o adequado em termos éticos. Deste modo, o antropólogo só precisaria, na verdade, organizar o seu material de uma certa forma e apresentá-lo descritivamente: nós compreendemos uma forma de apresentação precisamente quando ela está muito próxima de nós. Compreendemos Frazer porque a sua perspectiva está mais próxima de nós do que os povos antigos e não-ocidentais que ele descreve. Mas quando Frazer formula juízos, quando nos propõe hipóteses sobre as pessoas que descreve, nos coloca como muito distantes do que descreve.

121. É claro que a pergunta formulada agora pelo autor é meramente retórica. Ninguém que vê uma pessoa assassinada vai pensar primeiro numa hipótese sobre o assassinato: a reação de horror é imediata e sem reflexão. A pergunta tenta dissolver o problema da hipótese. Aqui não se vê algo como, aqui simplesmente se vê, é o ato. Neste ato, o fato já é tomado em si como evidência, sem que para isto precise ser formulada qualquer hipótese.

122. O acréscimo ou a perda de sentido está ligado aqui à vivacidade, que é independente da interpretação que possamos fazer do evento ou da apresentação. O fundamento é, portanto, a organização do sentido.

123. O estranho é aquilo que se afasta, aquilo que se distancia, aquilo que incomoda justamente porque difere e não conseguimos uma explicação completa. O estranhamento explica o afastamento do Festival de Beltane e a conexão com o que ocasiona o mistério. Mas isto não é tudo. Wittgenstein também destaca também a imprescibilidade de pontes analógicas entre a nossa própria estranheza e a do outro, sem as quais o mistério não se constituiria. Isto é o que vai ser denominado a seguir como “espírito comum”.

124. “Várias regras eram também dispostas quanto ao tipo de pessoas que po-

deriam ou deveriam acender a fogueira necessária. Algumas vezes se dizia que as duas pessoas que puxavam a corda que enroscava o rolo deveriam ser sempre irmãos ou deveriam ter o mesmo nome de batismo...” (Frazer, *op. cit.*, p. 640)

125. “...tão logo o fogo no forno doméstico tivesse sido ateado pelo acendedor, um pote cheio d’água era colocado nele, e a água assim aquecida era depois aspergida sobre as pessoas infectadas com a praga ou sobre o gado que estava maculado com sarna.” (Frazer, *op. cit.*, pp. 640-641).

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

127. Quando uma criança (ou um grupo de pessoas em uma comunidade distante) age, isto não quer dizer que haja necessariamente uma teoria por detrás da ação. As pessoas não costumam agir por causa de opiniões. O evolucionismo de Frazer é tão parecido com a visada cientificista (e também desenvolvimentista) da teoria da sexualidade freudiana, que dificilmente Wittgenstein não estaria fazendo aqui uma aproximação por semelhança de família. Mas tudo isto está implícito, não é em nada aparente. O argumento segue-se assim: (1) Nos é fornecida uma teoria simplória e infantil da doença, uma teoria ingênua, a de que uma doença pode ser lavada. (2) Há “teorias sexuais infantis”, ou seja, não é que haja teoria sobre a sexualidade infantil, como a de Freud, mas que há teorias que crianças podem ter sobre a sexualidade; por exemplo, a de que quando nascemos somos trazidos por uma cegonha. (3) Assim como existem essas teorias sexuais infantis, ingênuas, há também teorias infantis, ingênuas, em geral. (4) Mas nem tudo o que uma criança faz (ou um grupo de pessoas em alguma comunidade distante faz) é ingênuo por si mesmo. (5) Portanto, o correto (o que dá conta realmente dos fatos) e o interessante (o que não fecha toda a história apenas em um sentido), não é ser taxativo, mas permitir uma margem de relativização para as nossas atribuições de sentidos. E esta é a crítica a Frazer, não o fato de que ele faz teorias sobre a evolução do pensamento do homem, mas a de que estas teorias são dogmatizadas pela aparência de cientificidade e, talvez, pela aparência de seriedade.

128. “...o Dr. Westermack argumentou poderosamente a favor de uma teoria da purificação apenas... Contudo, o caso não é tão claro a ponto de justificar-nos a desconsiderar a teoria solar sem discussão...” (Frazer, *op. cit.*, p. 643).

129. Com três pontos de exclamação não há dúvida sobre a irritação de Wittgenstein com a tendência dos eruditos a pensar que a resposta a uma questão só pode ser única e na forma de uma teoria supostamente científica.

130. “Na Nova Bretanha existe uma sociedade secreta... Na sua entrada, todos os homens recebem uma pedra em forma de ser humano ou de animal, e se acredita

que daí em diante a sua alma estará entrelaçada de alguma forma com a pedra.” (Frazer, *op. cit.*, p. 680).

131. Para Frazer, trata-se de crença quando, na realidade, há ritual: um comportamento humano realizado em concordância com o entorno e as práticas associadas àquela cerimônia. Isto é, Frazer formula hipótese onde só caberia descrição.

132. “...é costume pensar-se que os poderes maléficos de bruxas e feiticeiros residem nos seus cabelos, e que nada poderia impressionar os perversos enquanto eles mantivessem os seus cabelos. Por isso, era costume na França depilar o corpo todo das pessoas acusadas de bruxaria antes de enviá-las ao carrasco.” (Frazer, *op. cit.*, pp. 680-681).

133. O que há de verdade entre nós, a depilação dos acusados de bruxaria, e as cenas de extrema humilhação retratadas por Dostoiévsky no seu derradeiro romance (talvez Wittgenstein se lembre aqui da humilhação infligida pelo violento Dmitri Karamázov ao capitão reformado Snieguirióv diante do seu próprio filho, que ficou ao lado do pai, chorando, pedindo àqueles que presenciavam a cena que o defendessem, mas todos, em vez disto, riam). Trata-se do fato de que situações como estas nada têm a ver com qualquer superstição, mas com a reação natural de todos os seres humanos diante da humilhação profunda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, João José (2015). *A Singularidade das Investigações Filosóficas de Wittgenstein: Fisiognomia do Texto*. Campinas: Editora da Unicamp.
- BIESENBAACH, Hans (2011). *Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins*. Bergen: Publications from The Wittgenstein Archives at the University of Bergen, n. 22.
- FRAZER, James G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. New York: The Macmillan Company, 1922 [1940]
- FREGE, Gottlob (1953). *The Foundations of Arithmetics*. Translated by J. L. Austin. 2a. ed. Oxford: Basil Blackwell.
- GIBSON, John & HUEMER, Wolfgang (eds.) (2004). *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge.
- HYMAN, John (2001). "The Urn and the Chamber Pot". In: Allen, Richard & Turvey, Malcolm (eds.). *Wittgenstein, Theory and the Arts*. London: Routledge, pp. 137-152.
- JANIK, Allan (2018) "The Dichtung of Analytic Philosophy: Wittgenstein's Legacy from Frege and its Consequences". In: BENGTSSON, Gisela; SÄÄTELA, Simo & PICHLER, Alois. *New essays on Frege. Between Science and Literature*. Basel, Springer International Publishing, pp. 143-157.
- JANIK, Allan & VEIGL, Hans (1998). *Wittgenstein in Vienna: A Biographical Excursion Through the City and its History*. New York: Springer.
- KLAGGE, James (2016). "Wittgenstein, Frazer, and Temperament". In: Albinus, Lars; Rothhaupt, Joseph & Seery, Sadam (eds.) *Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter*. Berlin: Walter de Gruiter, pp. 233-248.
- McGUINNESS, Brian (ed.) (2008). *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MALCOLM, Norman (2001). *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.
- METHVEN, Steven (2015). *Frank Ramsey and the Realistic Spirit*. London: Palgrave Macmillan.
- MISAR, Cheryl (2016). *Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- MONK, Ray (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books.
- _____. (2004a). "Wittgenstein's Lectures 1930-33". In: _____. *Philosophical Papers*. London: Routledge, pp. 252-324.
- OGDEN, Charles K. & RICHARDS, Ivor A. (1923). *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- PAUL, Denis (2007). *Wittgenstein's Progress: 1929-1951*. Bergen: Wittgenstein's Archives at the University of Bergen.
- ROTHHAUPT, Josef (2016). "Wittgensteins „Bemerkungen über Frazers Golden Bough“. Verortung im Gesamtnachlass – Einbindung in die Philosophietradition – Editions- und Publikationsgeschichte". In: Albinus, Lars; Rothhaupt, Joseph & Seery, Sadam (eds.) *Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter*. Berlin: Walter de Gruiter, pp. 11-83.
- SOMAVILLA, Ilse (Hrsg.) (2006). *Wittgenstein - Engelmann Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Unter Mitarbeit von Brian McGuinness. Innsbruck: Haymon Verlag.
- SPENGLER, Oswald (1972). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Deutsche Taschenbuch Verlag [1923].
- TIMMS, Edward (2005). *Karl Kraus: Apocalyptic Satirist. The Post-War Crisis and the Rise of the Swastika*. New Haven: Yale University Press.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo (1998) "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): pp. 469-488.
- von WRIGHT, George Henrik (1993). "The Wittgenstein Papers". In: Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Edited by James Klagge & Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Co., pp. 480-506.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1967a). *Zettel*. Edited by G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1967b). *Friedrich Waismann: Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Herausgegeben von B. F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1969a). *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1969b). *Notebooks 1914-1916*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1969c). *On Certainty (Über Gewissheit)*. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1969d). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Herausgegeben von Georg H. von Wright unter Mitarbeit von Walter Methlagl. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- _____. (1971). *Osservazioni sopra i Fondamenti della Matematica*. Traduzione di Mario Trincherio. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- _____. (1973). *Letters to C. K. Ogden*. Edited by G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1974). *Philosophical Grammar*. Edited by Rush Rees. Translated by Anthony Kenny. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1975). *Philosophical Remarks*. Edited by Rush Rees. Translated by Raymond Hargreaves & Roger White. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1976). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. Cam-

- bridge, 1939. Edited by Cora Diamond. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1979). *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935*. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1980a). *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*. Edited by Desmond Lee. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1980b). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. I. Edited by G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1980c). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. II. Edited by G. H. von Wright & Heikki Nyman. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Volume I. Edited by G. H. von Wright & Heikki Nyman. Translated by C. G. Luckhardt & Maximilian Aue. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (1983). *Remarques sur les Fondements des Mathématiques*. Traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard.
- _____. (1984). *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Edited by G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe. In: Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band 6. Berlin: Suhrkamp.
- _____. (1987). *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Universidad.
- _____. (1988). *Wittgenstein Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*. Edited by Peter Geach. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Volume II. Edited by G. H. von Wright & Heikki Nyman. Translated by C. G. Luckhardt & Maximilian Aue. Oxford: Blackwell.
- _____. (1993a). "A Lecture on Ethics". In: In: KLAGE, J. & NORDMANN, A. (eds.) *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, pp. 37-44.
- _____. (1993b). "Notes for Lectures on Private Experience and Sense Data". In: In: KLAGE, J. & NORDMANN, A. (eds.) *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, pp. 200-288.
- _____. (1997). *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (MS 183)*. Herausgegeben von Ilse Somavilla. Innsbruck: Haymon-Verlag.
- _____. (1998). *Culture and Value (Vermischte Bemerkungen)*. Translated by Peter Winch, revised text by por Alois Pichler. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (2000). *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001a). *Tractatus Logico-Philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung)*. 3a. edicao. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. Sao Paulo: Edusp.
- _____. (2001b). *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Herausgegeben von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman,

- Eike von Savigny und George Henrik von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2003a). *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*. Edited by Gordon Baker. London: Routledge.
- _____. (2003b). *Public and Private Occasions*. Edited by James C. Klagge & Alfred Nordmann. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. (2005). *The Big Typescript (TS 213)*. Edited and translated by LUCKHARDT, C. Grant & AUE, Maximilian A. E. Oxford: Blackwell.
- _____. (2008). *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Edited by Brian McGuinness. London: Blackwell Publishing.
- _____. (2009a). *Philosophical Investigations/ Philosophische Untersuchungen*. Revised fourth edition by P. M. S. Hacker & Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell.
- _____. (2009b). *Anotações Sobre as Cores*. Tradução de João Carlos Salles Pires da Silva. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (2011). *Observações sobre "O Ramo Dourado" de Frazer*. Tradução e notas de João José de Almeida, revisão de Nuno Venturinha, coordenação de Bruno Monteiro. Porto: Deriva Editores.
- _____. (2016). *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930-1933*. From the Notes of G. E. Moore. Edited by David Stern, Brian Rogers, and Gabriel Citron. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2017). *Wittgenstein's Whewell's Court Lectures. Cambridge, 1938-1941*. From the Notes by Yorick Smythies. Edited, Introduced and Annotated by Volker Munz & Bernhard Ritter. Oxford: Wiley Blackwell.

REGISTER

A

Ähnlichkeit 13, 19, 23, 25
Alice in Wonderland 13
Anschauung 5, 46, 50
 Anschauungen 3, 5, 15
Anthropologie 15
Assoziation 29
Augustinus 3

B

bannen 3
Baum 3, 23
bedeutsam 21
Beltane 31, 32, 36, 38, 70, 71, 72, 74, 75
beschreiben 7, 19
Beunruhigung 37
Bild 9, 11, 15, 17, 21, 29
Buch 3, 15, 45

C

Charakter 3, 15, 31
Confessiones 3

D

Darstellung 3, 9, 17, 19, 37, 62
Darstellungsform 17, 62, 66
 "übersichtlichen" Darstellung 17
Dummheit 5, 11, 23

E

Eindruck 7, 13, 33, 35, 37, 39
Entwicklung 17, 29
Erfahrung 23, 27, 33, 35

Erklärung 5, 7, 13, 17, 23, 25, 31, 37, 50
 historische Erklärung 17, 23

F

Feuer 13, 29, 37, 41
Finstere 31, 33
Fortschritt 29

G

Gebärdensprache 21
Gebilde 15
 kompliziertes Gebilde 15
Gebrauch 5, 21, 31, 33, 35, 50
Gegenstand 9, 21
Geist 13, 19, 21, 31, 39, 41, 45
Gerechtigkeit 13
Gott 3
Grund 23, 25, 33, 37, 39, 41, 73

H

Handlung 9, 11, 15, 33, 37
 religiösen Handlungen 9
 Handlungsweise 5, 31, 35
Heilung 13
 magischen Heilung 13
Hypothese 7, 17, 31, 35, 37, 41

I

inneren Natur 31
Irrtum 3, 5, 7, 9, 17

K

Komplex 21
Krankheit 11, 13, 39
Kuchen 31, 33, 39

L

Lebensgemeinschaft 25

M

Magie 3, 5, 9, 13, 15, 27, 29
 Meinung 7, 15
 Meinungen 23
 Metaphysik 3
 Mythologie 21

N

Neigung in uns selbst 11

P

Personifikation 9, 13
 Philosophie 13, 29
 Priester-königs 5
 Prinzip 9, 11, 13

R

Regen-König 23
 Reinigung 41
 Riten 21, 23, 25, 29

S

Schluss 37
 Schopenhauer 30
 Schubert 12, 57
 Seele 5, 11, 19, 21, 29
 Siegfried und Brunhild 31
 Sinn 17, 37
 Sonne 13, 23, 41
 Spengler 19, 20, 59, 61, 62
 Sprache 9, 15, 21
 wohlbekannten sprachlichen Vorgang 21
 Symbolismus 9
 Zusammenfassung der Daten 17

T

Taufe 9
 Theorie 5, 29, 39, 41
 infantile Sexualtheorien 39
 Tiefe 3, 29, 31, 33

U

überzeugen 3

V

Verbindung 25, 29, 39, 41
 verbrennen 9, 37
 Verschiedenheit 13, 29
 Verwandtschaft 19
 Volk 27

W

Wahrheit 3, 29, 41
 Waldkönig von Nemi 5
 Weltanschauung 19, 50, 51
 Wilden 5, 13, 15, 19
 Wissenschaft 27, 29
 Wissenschaftler 41

Z

Zeremonie 7, 17
 Zusammenhang 19, 31, 41

ÍNDICE ANALÍTICO

A

ação 10, 16, 32, 34, 38, 46, 49, 56, 59, 66, 67, 72, 73, 76
 ação religiosa 10
 maneira de agir 36
Agostinho 4, 49, 55
 Confissões 4
Alice no País das Maravilhas 14, 58
alma 6, 20, 22, 30, 42, 57, 64, 70, 76
antropologia 16, 59
apresentação 4, 10, 18, 20, 38, 48, 49, 50, 51, 57, 58, 61, 62, 66, 75
 apresentação “panorâmica” 18
 forma de apresentação 18, 50, 58, 62, 66, 75
árvore 4, 24, 47, 68
associação 30, 71

B

batismo 10, 57, 75
Beltane 31, 32, 36, 38, 70, 71, 72, 74, 75
bolo 32, 34, 40, 71, 72, 74

C

caráter 4, 16, 32, 52, 61, 71, 72, 73, 74, 75
cerimônia 8, 18, 51, 55, 76
ciência 28, 52, 53, 59, 68, 69, 70, 72, 73
cientista 42, 53, 57, 61
complexo 22
comunidade de vida 26
concatenação 20
concepções 4, 6, 16, 45, 49
conclusão 38
configuração complicada 16
convencer 4, 48, 51

costume 6, 32, 34, 50, 76
cura mágica 14

D

descrever 8, 20, 46, 47, 50, 54, 58, 60, 67
diferença 14, 28, 30, 47, 59, 67, 71, 73
doença 12, 14, 40, 58, 76

E

encantar 4, 47
entorno 36, 53, 61, 65, 67, 68, 74, 76
erro 4, 6, 8, 10, 48, 49, 52, 55
espírito 14, 20, 22, 26, 32, 40, 42, 45, 59, 65, 72, 74, 75
estupidez 6, 12, 24, 54
evolução 18, 61, 69, 76
experiência 24, 28, 34, 36, 51, 52, 63, 73
explicação 6, 8, 12, 14, 18, 24, 26, 32, 38, 49, 50, 52, 53, 55, 57, 59, 67, 68, 75
 explicação histórica 18, 24

F

filosofia 14, 30, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 59, 61, 62, 64, 67, 70, 72
floresta 24
fogo 14, 38, 42, 71, 74, 75
fundamento 8, 26, 34, 36, 38, 40, 42, 62, 73, 75

H

hipótese 8, 18, 20, 32, 36, 38, 42, 51, 53, 54, 55, 59, 61, 63, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76

I

imagem 10, 12, 14, 16, 18, 22, 30, 50, 55, 56, 60, 74
 imagem falsa 12
impressão 8, 14, 34, 36, 38, 53, 54
impressionar 36, 76
inclinação em nós mesmos 12
inquietação 38

J

justiça 14

L

ligação 26, 40, 42, 68, 76
 linguagem 10, 16, 22, 46, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 65, 67, 69, 71, 73, 74
 processo da linguagem bem familiar 22
 linguagem de gestos 22
 livro 4, 16, 45, 46, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 70

M

magia 4, 6, 10, 14, 16, 28, 30, 45, 46, 47, 54, 56, 57, 58, 59, 66, 69, 70
 metafísica 4, 45, 46, 63, 64, 72
 mitologia 22, 50, 64, 65, 68, 69

N

natureza interna 32, 71, 72

O

objeto 10, 22, 56, 57, 59, 63, 64, 65, 69, 72, 73, 74
 opinião 8, 16, 55, 57, 59, 66
 opiniões 51, 55, 57, 76

P

parentesco 20, 63, 66
 personificação 10, 14, 56, 57
 Platão 30
 povo 6, 12, 24, 28, 36, 66, 69, 71
 princípio 10, 12, 14, 54, 57, 59, 61, 71, 74
 profundidade 4, 30, 32, 34, 45, 46, 71, 72, 73
 progresso 30, 62, 69, 70
 purificação 42, 76

Q

Queimar em efígie 10

R

razão 24, 34, 54, 59, 73
 Rei da Chuva 24, 66
 rei do bosque de Nemi 6

rei-sacerdote 6, 8, 10, 54, 55
 ritos 22, 24, 67

S

Schopenhauer 30
 Schubert 12, 57
 selvagens 6, 14, 16, 20, 52, 57
 semelhança 14, 20, 24, 48, 67, 76
 sentido 18, 22, 26, 36, 38, 42, 44, 46, 47, 49, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 74, 75, 76
 Siegfried e Brunilda 32
 significativa 22, 53, 69
 simbolismo 10, 56, 65
 sinopse 18
 resumo dos dados 18
 sol 14, 24, 42, 66, 67
 sorteio 32, 38
 Spengler 19, 20, 59, 61, 62

T

tenebroso 32, 34, 71, 72, 73
 teoria 4, 30, 40, 42, 46, 48, 49, 56, 67, 76
 teorias sexuais infantis 40, 76

V

verdade 4, 6, 22, 30, 42, 46, 48, 51, 57, 59, 61, 69, 75, 77
 visão de mundo 20