

UMA ENCENAÇÃO TERAPÊUTICA DA TERAPIA WITTGENSTEINIANA NA CONDUÇÃO DE PESQUISAS HISTORIOGRÁFICAS

Antonio Miguel¹

RESUMO

O foco deste artigo incide sobre o problema metodológico relativo à produção de investigações historiográficas no âmbito acadêmico. Mais especificamente, é nosso propósito caracterizar o que temos denominado uma atitude terapêutico-gramatical desconstrucionista na condução de pesquisas acadêmicas em (historiografia) da educação (matemática), com base na investigação da questão acerca de com o que poderia se assemelhar uma historiografia da educação matemática – ou simplesmente, uma historiografia - que fosse inspirada no pensamento do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, sobretudo, no seu próprio modo de praticar a filosofia terapeuticamente.

Palavras-chave: Educação matemática. Historiografia. Metodologia da pesquisa. Terapia gramatical desconstrucionista. Ludwig Wittgenstein.

ABSTRACT

The focus of this article focuses on the methodological problem concerning the production of historiographical research in the academic environment. More specifically, it is our purpose to characterize what we have termed a deconstructionist therapeutic-grammatical attitude in conducting academic research in (history) of (mathematics) education, based on the research question about what might resemble a historiography of mathematics education - or simply a historiography - which was inspired by the thought of the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein, above all, in their own way of practicing philosophy therapeutically.

Keywords: Mathematics Education. Historiography. Research methodology. Deconstructionist grammatical therapy. Ludwig Wittgenstein.

AM² – Sou testemunha do esforço que você fez, num dos últimos artigos que você escreveu neste ano e que tematiza exatamente a atitude terapêutica na investigação acadêmica³. Foram aproximadamente 40 páginas ...

¹ Docente da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. E-mail: miguel37.unicamp@gmail.com

² Abreviatura de Antonio Miguel.

³ AM se refere à referência (Miguel, 2015b, prelo).

MA⁴ – Sim, sem dúvida, foi um esforço e tanto! Foi um artigo escrito para o número temático de 2015 da Revista *Perspectiva em Educação Matemática*, sob a coordenação do professor Antonio Vicente Garnica. Esse número da Revista havia eleito para o debate o tema referente à metodologia da pesquisa em educação matemática. Na verdade, não é a primeira vez que eu me esforço para discutir questões de método na condução de pesquisas acadêmicas, sobretudo, no campo da historiografia da educação matemática. Também não é a primeira vez que eu discuto a terapia como uma atitude na condução de pesquisas no campo da historiografia da educação matemática. Mas, nesse artigo de 2015 da Revista *Perspectivas em Educação Matemática* – intitulado *A Terapia Gramatical-Desconstrucionista como Atitude de Pesquisa (Historiográfica) em Educação (Matemática)* – o propósito que me orientou foi o de caracterizar o que alguns de nós, em nosso Grupo de pesquisa PHALA⁵, temos denominado, com algumas variações, *terapia gramatical desconstrucionista* de investigação acadêmica no campo da (historiografia da) educação (matemática), mas cujo domínio de aplicação pode, pensamos, se estender à Educação, às Artes ou, mais amplamente, às Humanidades. No artigo da Revista PEM, para discutir e caracterizar essa atitude de pesquisa, tomei como ponto de partida e referência a polêmica metodológica que se estabeleceu entre Michel Foucault e Jacques Derrida, a partir da crítica desconstrucionista feita por este último filósofo, no início da década de 1960, ao livro *A história da Loucura* de Foucault. Explorando inicialmente essa polêmica nos próprios termos desses dois grandes filósofos, a partir de um certo momento, passei a lançar um olhar wittgensteiniano para ela, não propriamente com o propósito de fechar a polêmica, dando razão a um ou a outro desses autores, mas com o propósito de caracterizar – para mim mesmo, talvez – a própria atitude terapêutico-gramatical desconstrucionista. Lá no PHALA, temos nos referido a ela como uma atitude pós-estruturalista de investigação acadêmica no campo da (historiografia da) educação (matemática). Mas é claro que qualificar essa atitude com o adjetivo *pós-estruturalista* é ainda dizer pouco ou quase nada, se esse prefixo *pós* for usado com um sentido cronológico-temporal, isto é, para se referir a práticas de investigação acadêmica que emergiram posteriormente a uma crítica desconstrucionista radical do paradigma

⁴ Abreviatura de Miguel Antonio.

⁵ PHALA é o nome do Grupo interinstitucional de Pesquisa Educação, Linguagem e Práticas Culturais, alocado na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Acesso à página do grupo: <<http://henriquecalado.wix.com/phala>>.

estruturalista no campo das humanidades⁶. Então, seria preciso esclarecer o uso que estou aqui fazendo deste prefixo *pós*.

AM – Já que o foco da nossa conversa, agora, é a questão metodológica, acho que este é o momento para esclarecimentos dessa natureza. Quando você diz *pós*, o que, na verdade, você está querendo dizer?

MA⁷ – Então, vamos lá. O prefixo *pós*, na expressão *pós-metafísica* – ou em outras expressões, tais como, *pós-estruturalismo*, *pós-humanismo*, *pós-ceticismo* etc. – não deve ser entendido como negação e nem como uma referência temporal que indicaria “o que vem após”, “o que sucede”, seja o que seja o antecessor ou o sucessor. Alternativamente, qualquer que seja o problema a que ele esteja referido -, estou usando o prefixo *pós* para me desobrigar a optar entre duas alternativas em oposição, ou mesmo entre alternativas intermediárias que expressem graus de intensidade de posicionamento entre essas duas alternativas extremas, reconhecendo, assim, a impossibilidade de superação da oposição, mas abrindo a possibilidade de se ver de outras maneiras o problema que a oposição captura binariamente. Assim, uma *máquina pós-metafísica*, embora invista e sempre continue a investir contra a metafísica, ao reconhecer, porém, ser essa luta inglória ou improdutiva, lida não com o problema genérico e abstrato da luta contra a metafísica, mas com a luta contra problemas metafísicos em cada uma de suas manifestações contextuais, produzindo-se armas que evitem que nos tornemos prisioneiros desses problemas e dissolvendo-os enquanto problemas, ao mostrar que eles podem ser vistos de outras maneiras, sob outras perspectivas (Miguel, 2015a, no prelo).

MA – Esse tipo de estratégia é o que caracteriza, de certo modo, uma atitude terapêutico-gramatical wittgensteiniana diante de um problema metafísico, quer em suas manifestações no domínio da investigação acadêmica, quer no domínio mais amplo de nossas ações em todos os campos de atividade humana. Trata-se, evidentemente, não de um método genérico que operaria de modo idêntico em todas as situações e que se aplicaria a todos os tipos de problemas, mas de uma atitude ético-política - sempre situada e diferenciada - de

⁶ Essa crítica foi feita pelo próprio Derrida em uma conferência denominada “*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas*” (DERRIDA, 2009, p. 407-426), realizada em 1966 no Colóquio Internacional sobre *As Linguagens Críticas e as Ciências Humanas* da Universidade Johns Hopkins, nos Estados Unidos.

⁷ Em vez da *time new roman*, estamos usando a fonte centaur toda vez que outras vozes, além das de AM e MA, entram em cena neste nosso teatro de vozes. Isso vale também para quando MA ou AM citam outros autores ou citam a si mesmos.

resistência e luta, e não de acomodação ou resignação. Embora Wittgenstein acione essa estratégia em sua luta contra a metafísica, no domínio do discurso filosófico, temos nos apropriado dessa atitude no campo da pesquisa em educação em geral e da educação matemática em particular, visando combater todos os tipos de atitudes metódicas científicas, de caráter empírico e/ou verificacionista, tanto no âmbito da pesquisa quanto no da ação educativa (Miguel, 2015a, no prelo).

AM – Após esse seu esclarecimento inicial, penso ser pertinente o uso do qualificativo *pós-estruturalista* a esse tipo de atitude de investigação acadêmica. Mas ainda é preciso *descompactar* essa atitude oferecendo mais *esclarecimentos* sobre ela.

MA – Sim, é claro! E nesse seu pedido, não sei se intencionalmente ou não, você acaba usando duas palavras que não temos usado como sinônimas, mas que aparecem juntas para caracterizar, cada uma a seu modo, a nossa atitude terapêutico-desconstrucionista de pesquisa: *descompactação* tem a ver com a *atitude metódica* derridiana da *desconstrução*, ao passo que *esclarecimento* tem a ver com a *atitude metódico-gramatical* wittgensteiniana da *apresentação panorâmica* de um problema. Mas, este meu esclarecimento em relação ao uso do prefixo *pós* já havia sido feito por mim em um artigo, que tem por título *Historiografia e Terapia na Cidade da Linguagem de Wittgenstein*. Esse artigo havia sido escrito por ocasião da apresentação oral, com título homônimo, que eu havia feito em uma Mesa Redonda ocorrida em 2013, em Curitiba, durante XI ENEM. O propósito que havia orientado aquela fala foi o de problematizar o papel da filosofia na pesquisa historiográfica em educação matemática. Penso que a novidade trazida por aquela minha fala no ENEM tenha sido a de discutir o papel da filosofia na pesquisa historiográfica em educação matemática exclusivamente com base no diálogo tensional, mas também, em muitos aspectos, carregado de *semelhanças de família*, que já vínhamos estabelecendo, em nosso grupo de pesquisa, entre o *estilo terapêutico-aforístico-gramatical* de Wittgenstein praticar a filosofia e o *estilo desconstrucionista* acionado por Jacques Derrida na interlocução com o pensamento e obra de outros pensadores por ele eleitos como alvo de suas desconstruções.

AM – Um *flash* memorialista me remeteu àquela sua fala em Curitiba. Foi uma *bonita encenação da linguagem*... Lembro-me, sobretudo, das imagens que acompanharam a sua

fala e do tom incisivo e veloz que você adotou na leitura do texto. De um texto, aliás, que fugia do estilo acadêmico argumentativo e raciocinado, gerando um efeito de bombardeios rápidos e certos. Lembro-me, também, que o aforismo presente nas *Investigações Filosóficas* que funcionou como uma espécie de *epígrafe estético-arquitetônica* orientadora daquela sua fala foi aquele em que Wittgenstein (WL) compara a nossa linguagem a uma cidade antiga.

WL⁸ – Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, de casas novas e velhas, de casas com extensões de diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma multidão de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes (Wittgenstein, 2009a, PI-§ 18, p. 11e; Wittgenstein, 1979, IF-§ 18, p. 15).

AM – De fato, trata-se de um aforismo poderoso em termos historiográficos, embora Wittgenstein pareça usá-lo para se referir exclusivamente ao modo de funcionamento da linguagem, e não para discutir metodologia de pesquisa. E com esse uso, *É COMO SE* ele estivesse nos dizendo: a nossa linguagem funciona *COMO SE* fosse uma cidade antiga. Penso que isso não é o mesmo que dizer: o nosso método de investigação (historiográfica) – ou de outra natureza - funciona *COMO SE* fosse uma cidade antiga. Acho isso um salto muito grande. E até mesmo ilegítimo. A menos que se possa estabelecer uma ponte, uma conexão entre o modo de funcionamento da linguagem e a atitude terapêutico-gramatical desconstrucionista no campo de investigação (historiográfica). Wittgenstein chegou a praticar a sua terapia gramatical para realizar algum tipo de investigação historiográfica?

MA – Não, não chegou. Mas praticou-a em suas investigações de problemas filosóficos. Mas nunca no sentido afirmativo de se defender uma tese filosófica acerca do problema investigado. É justamente por isso que temos nos referido à atitude terapêutica tão somente como uma *atitude e não como um método* de investigação. Não sei se isso ajuda, pode parecer uma sutileza. Penso⁹, porém, que deixar-se orientar por uma atitude desconstrucionista pode gerar efeitos performáticos tão ou mais produtivos para o campo de pesquisa (historiográfica) em educação (matemática) do que deixar-se orientar por

⁸ Vamos nos referir às demais vozes, além das de AM e MA, que são chamadas a participar deste nosso teatro de vozes, com abreviaturas de uma ou mais letras, sendo a primeira, a letra do último sobrenome do autor a que se refere. Assim, referimo-nos a Ludwig Wittgenstein com a abreviatura WL.

⁹ MA ora fala na primeira pessoa do singular, ora na primeira do plural. Isso é intencional, porque, embora sempre expresse suas próprias opiniões, algumas vezes ele acredita também poder estar falando em nome de outros professores ou orientandos que participam do PHALA.

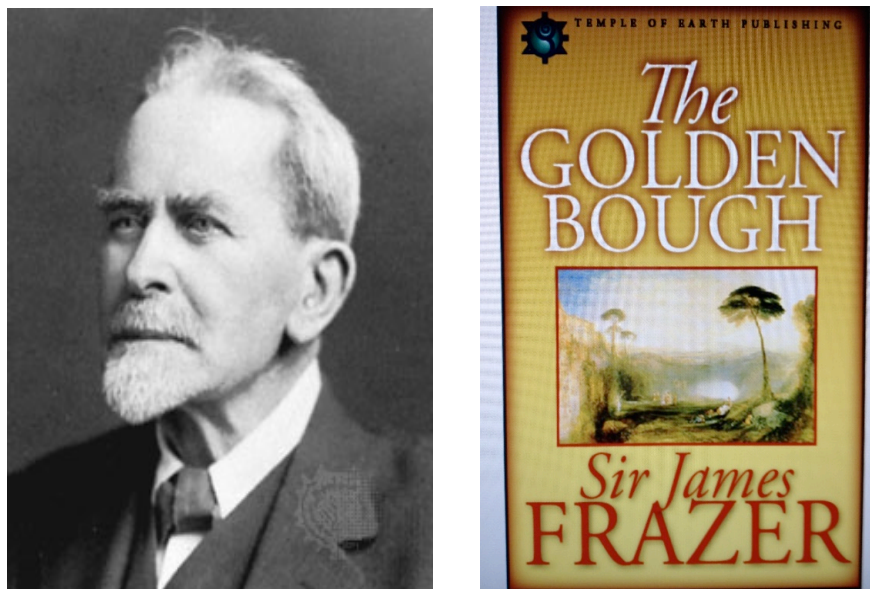
atitudes metódicas afirmativas, confiantes e pré-definidas. Provar impossibilidades em matemática pode gerar efeitos performáticos tão ou mais importantes e produtivos para esse campo do que provar possibilidades. Como sabemos, a *prova da impossibilidade* de existir um mesmo segmento de reta que pudesse caber um número exato de vezes no lado e na diagonal de um mesmo quadrado, isto é, a prova da incomensurabilidade entre o lado e a diagonal de um quadrado, ou de um pentágono, gerou efeitos performáticos decisivos nos rumos e no modo de se conceber a matemática no mundo ocidental. Analogamente, quando Gödel provou ser impossível assentar toda a matemática sobre uma base estritamente lógica, de modo a evitar o surgimento de contradições, mostrando, assim, ser impossível conciliar completude e não-contradição, ele não só destruiu o sonho fundamentalista de logicistas e formalistas, como também abriu a possibilidade de se ver e conceber, de outras maneiras, a matemática, a lógica e a relação entre ambas, bem como de se ver de outras maneiras as práticas de pesquisa nesses campos. Então, eu penso que uma atitude *desconstrucionista* não pode ser vista como uma atitude *destrutiva*. Ao contrário, ao dissolver determinados problemas, ilusões, sonhos ou percursos improdutivos, ela abre muitas outras possibilidades de percurso.

AM – Tudo bem, o seu argumento me parece persuasivo. Mas, então, eu vou colocar a minha pergunta anterior de uma outra maneira. Se Wittgenstein não chegou a praticar a sua terapia gramatical para realizar qualquer tipo de investigação historiográfica, sabemos que ele a praticou para desconstruir uma investigação acadêmica situada no campo da metodologia da pesquisa em *Antropologia Histórica*.

MA – Sim, ele a praticou nesse domínio. Penso ter sido com base na atitude antidogmática e não cientificista caracterizadora do modo dele praticar a sua terapia que, no início da década de 1930, Wittgenstein *levou ao divã* a obra do antropólogo escocês James George Frazer (1854-1941), intitulada “*O ramo de ouro*” (Frazer, 1936/1966), que foi um texto originalmente composto e publicado postumamente por Rush Rhees, em alemão, com base em diversos comentários de Wittgenstein sobre a referida obra de Frazer, espalhados em diferentes manuscritos. Rhees publicou essa compilação dos manuscritos de Wittgenstein sob o título *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* (Wittgenstein, 2007). João José R. L. de Almeida, professor do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da Universidade Estadual Paulista - UNESP, campus de Araraquara (SP), foi quem traduziu

diretamente do alemão para o português as *Observações* de Wittgenstein (2007) sobre a obra o *Ramo de Ouro de Frazer*. Essa tradução feita por Almeida é acompanhada não só de um prefácio, como também de 178 notas bastante esclarecedoras dessas *Observações* de Wittgenstein.

Imagem 1 – James George Frazer e capa da 1. ed. em língua inglesa do *Golden Bough*



Fonte: imagem da direita, acessada em:
 <https://pt.wikipedia.org/wiki/James_Frazer#/media/File:JamesGeorgeFrazer.jpg>;
 imagem da esquerda, acessada em:
 <<http://www.templeofearth.com/books/goldenbough.pdf>>.

AM – Já que Wittgenstein constitui uma das principais referências das investigações terapêuticas que vocês realizam no Grupo PHALA, nada melhor do que entender como ele próprio praticou a terapia nesse caso particular.

MA – Você tem razão. Mesmo porque, segundo o próprio João Almeida, foi a partir dessa obra que Wittgenstein começou a fazer as suas primeiras considerações acerca da atitude terapêutica na condução de uma investigação, a qual consiste em fazer o que Wittgenstein chama de *apresentação panorâmica* ou *perspícua* do problema sob investigação. Penso, então, ser importante saber do que trata essa obra de Frazer, denominada *O Ramo de Ouro*, ouvindo a proposta historiográfica dessa obra pela boca do próprio Frazer (FGJ).

FGJ – Até o declínio de Roma, observou-se em Nemi um costume que nos parece remontar imediatamente da civilização para a barbárie. Havia no bosque sagrado uma certa

árvore, em torno da qual, a qualquer hora do dia e provavelmente até tarde da noite, uma figura sombria podia ser vista rondando de guarda. Levava na mão uma espada nua e todo o tempo olhava cautelosamente à volta, como se esperasse ser atacada a qualquer momento por um inimigo. Era sacerdote e assassino, e o homem a quem espreitava iria matá-lo, mais cedo ou mais tarde, para ocupar seu lugar como sacerdote. Era essa a regra do santuário. O candidato ao ofício sacerdotal só poderia ascender a ele matando o sacerdote e, concluído o assassinato, ocupava o posto até chegar à sua vez de ser morto por alguém mais forte ou mais hábil. É verdade que esse posto, em que ele se instalava tão precariamente, conferia o título de rei: mas certamente nenhuma cabeça coroada jamais esteve tão pouco segura sobre os ombros, ou foi visitada por piores sonhos, do que a sua. Ano após ano, no verão ou no inverno, com bom ou mau tempo, o rei do bosque tinha de manter sua solitária vigilância e, toda vez que se arriscava a um cochilo agitado, fazia-o com perigo de vida. A estranha regra desse sacerdócio não tem paralelo na Antiguidade clássica, que não a explica. Para compreendê-la teremos de nos aventurar mais longe. Ninguém negará, provavelmente, que esse costume tem o sabor de uma idade bárbara e, tendo sobrevivido até os tempos imperiais, contrasta, por seu notável isolamento, com a refinada sociedade italiana da época, como uma rocha primeva que se erguesse num terreno perfeitamente aplainado. *É a própria crueza e barbárie do costume que nos permite a esperança de encontrar a sua explicação. Pesquisas recentes sobre a história remota do homem revelaram uma similaridade essencial subjacente às muitas diferenças superficiais na forma pela qual a mente humana elaborou a sua primeira e imperfeita filosofia de vida.* Assim sendo, se pudermos mostrar que um costume bárbaro, como o do culto de Nemi, existiu em outros lugares; se pudermos perceber os motivos que levaram à sua instituição; *se pudermos provar que esses motivos existiram de maneira geral, talvez universalmente, na sociedade humana, produzindo, em circunstâncias variadas, numerosas instituições especificamente diferentes, mas genericamente semelhantes;* se pudermos mostrar, finalmente, que esses mesmos motivos, com algumas das instituições deles derivadas, existiram efetivamente na Antiguidade clássica, então poderemos deduzir, com justeza, que numa época mais remota deram origem à regra de acesso ao sacerdócio de Nemi. Essa dedução, à falta de evidências diretas de como esse sacerdócio na verdade apareceu, jamais poderá ter pretensões à comprovação. Será, porém, mais ou menos provável dependendo das proporções em que satisfaça às condições que indicamos. *O objetivo deste livro é,*

atendendo a essas condições, oferecer uma explicação provável do sacerdócio de Nemi (Frazer, 1982, p. 52-54, itálicos nossos).

MA – Como se pode notar, o propósito que orientou Frazer em sua investigação antropológico-históricográfica foi o de *fornecer uma explicação* da gênese desse *estranho* ritual de sucessão ao sacerdócio de Nemi, com base na defesa de uma tese intermediária de que o pensamento humano teria evoluído de um estágio mágico para outro religioso, e daí, para um nível científico, tese esta que foi defendida por Frazer com base em um estudo comparativo dos mitos de várias sociedades.

AM – Estou curioso por saber por que e como Wittgenstein faz uma crítica a uma investigação que penso ter sido orientada por um propósito antropológico-históricográfico legítimo. A única coisa que me vem à mente como um motivo razoável para essa crítica por parte de Wittgenstein é o fato de Frazer ter sido um *antropólogo de gabinete*, isto é, de nunca ter ido efetivamente a campo para coletar dados para a sua pesquisa, que pudessem reforçar ou contrastar as suas conjecturas antropológico-históricográficas. O mesmo já não pode ser dito em relação ao seu zelo e crédito a fontes históricográficas, ainda que a leitura dessas fontes por parte de Frazer fosse carregada de preconceito colonial e colonizador, como bem acusa Darcy Ribeiro (RD), no prefácio que ele escreveu à tradução para o português dessa obra de Frazer, em 1982. Esse prefácio se inicia, não sabemos bem *se por descuido ou ironia*, do seguinte modo:

RD – Vamos ler, afinal, em português a obra clássica de James G. Frazer, *um dos textos mais belos da antropologia* (Ribeiro, in: Frazer, 1982, p. 9, itálicos nossos).

AM – Mas, algumas páginas adiante, Darcy Ribeiro se recompõe dizendo assim:

RD – Em nenhuma obra se pode ver, como nesta, o espírito humano se desdobrar em manifestações tão variadas. Elas são hauridas por Frazer tanto nas formas arcaicas que se leem nos velhos textos bíblicos e clássicos, como nas formas selvagens documentadas na literatura de viagem e nos textos de etnografia. Compendiando estas fontes, Frazer nos mostra, através da multiplicidade infinita de suas manifestações, a unidade essencial do espírito humano, expressa na espantosa continuidade dos mesmos arquétipos de

pensamento se reiterando ao longo de milênios em povos de toda a terra. Para além da unidade, da variedade e da continuidade destas expressões etnológicas da mente humana, *Frazer pretende nos mostrar, ainda, uma progressão constante de formas rudes, sangrentas e perversas de conduta a formas cada vez mais purificadas e espiritualizadas. Colhe-se, por isso mesmo, em toda a obra um certo otimismo que se explica habitualmente pela cegueira em que vivia a intelectualidade europeia do seu tempo.* As barbaridades inenarráveis de então, que ocorriam principalmente no submundo colonial, não tinham nenhum eco ali. Eram tidas como coisas de outras latitudes que diziam respeito a gentes que não eram propriamente humanas. *Só a bestialidade nazista acordou o europeu para a ferocidade contida nele próprio. A bruteza – todos aprendemos desde então – não está no passado humano, vencida ou em estertores como queria Frazer.* É uma ameaça permanentemente pronta a saltar sobre qualquer sociedade e conflagrá-la em carnificinas hediondas e nos martírios mais perversos (Ribeiro, in Frazer, 1982, p. 11-12, itálicos nossos).

AM – Penso que essa crítica do Darcy Ribeiro, feita na década de 1980, é uma necessária *crítica política descolonizadora* aos métodos historiográficos ocidentais que, tais como o de Frazer, o mundo acadêmico muitas vezes importa acriticamente para diferentes campos de pesquisa. Como sabemos, Wittgenstein era um crítico radical da civilização ocidental.

MA – Sim, você tem razão. Penso que Wittgenstein tenderia a concordar com críticas metodológicas descolonizadoras, tais como essa feita pelo Darcy Ribeiro. Entretanto, penso não ser, necessariamente, fazendo críticas de natureza política, sociológica, psicológica ou, nem mesmo, análises ditas *críticas* do discurso, tais como as desenvolvidas no campo da linguística, que uma terapia gramatical tenderia a desconstruir *métodos historiográficos colonizadores*. Ela tenta descolonizar de uma outra maneira. Para ver como essa crítica terapêutica opera na perspectiva de Wittgenstein, vamos ouvir algumas passagens de suas *Observações* sobre o Ramo de Ouro de Frazer (Wittgenstein, 2007).

WL – Creio agora que seria correto iniciar um livro com observações sobre a metafísica vista como uma espécie de magia. Ao fazê-lo, no entanto, eu não poderia falar a favor da magia nem fazer troça dela. A profundidade da magia teria que ser mantida. – Sim, pois a eliminação da magia teria aqui o caráter da própria magia. *Pois, se eu comecei a falar do*

“mundo” (e não desta árvore ou desta mesa), o que teria querido senão encantar com as minhas palavras algo de mais alto? (Wittgenstein, 2007, p. 191, *itálicos nossos*).

WL – Já a ideia de querer explicar o costume – talvez a morte do rei sacerdote – me parece equivocada. Tudo o que Frazer faz é *torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele*. É muito singular que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como estupidez. Jamais seria plausível, porém, que as pessoas fizessem tudo isso por pura estupidez. Quando ele nos explica, por exemplo, que o rei tinha que ser morto no seu auge, porque, caso contrário, segundo as concepções dos selvagens, a sua alma não se conservaria fresca, *então, só se pode dizer: onde estes costumes e concepções andam juntos, então o costume não se origina da concepção, mas ambos já estão de fato ali*. 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 demovê-la do seu modo de agir. *Mas este não é o caso dos costumes religiosos de um povo, e, por isso, não se trata aqui de um erro* (Wittgenstein, 2007, p. 193, *itálicos nossos*).

WL – *Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que já se sabe, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação. E a explicação não é aqui, de nenhum modo, o que satisfaz. Quando Frazer começa a nos relatar a história do rei do bosque de Nemi, ele o faz num tom que mostra que ele sente, e nos quer fazer sentir, que aqui ocorre algo de estranho e temível. Mas a pergunta “por que isso ocorre?” só pode ser respondida, na verdade, assim: por que isso é temível. Isto é, aquilo mesmo que se nos apresenta nesse acontecimento como temível, grandioso, horripilante, trágico etc., não menos que trivial e insignificante, é que gerou esse acontecimento. 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. Toda explicação já é uma hipótese* (Wittgenstein, 2007, p. 194, *itálicos nossos*).

MA – Vamos ouvir, em seguida, o modo como o João Almeida (AJJ) caracteriza e avalia o modo como o próprio Wittgenstein pratica a sua atitude terapêutico-gramatical em suas observações do Ramo de Ouro de Frazer.

AJJ – Wittgenstein pretende, já em 1931, publicar seu livro. Pretende começá-lo com observações sobre a *metafísica como uma espécie de magia*. Obviamente, a ironia é dirigida contra o *cientificismo à la Frazer*. Não se trata apenas do fato de que a magia é *metafísica*, como querem cientificistas do tipo de Frazer, mas [também] *de que qualquer atividade gramatical é, por si mesma, metafísica*. Portanto, *também o cientista é um metafísico*. A gramática é um conjunto de relações internas que guia as nossas ações, tal como um manual de “como fazer”. O novo livro de Wittgenstein, por isso, não mais silenciaria sobre a metafísica como algo do que não se pode falar, tal como foi no *Tractatus*. O metafísico, o gramatical, é a linguagem em ação, no solo da sua prática, e, portanto, merecedor de intervenções terapêuticas quando se trata, por exemplo, do uso da metafísica como magia: [que é] o caso de Frazer, por exemplo, que trata [os hábitos gramaticais da magia] de modo metafísico e com desdém. [...] O fato é que Wittgenstein não critica as *explicações* de Frazer por serem elas falsas ou verdadeiras, mas porque elas são *explicações*. [...] *A filosofia deve deixar tudo como está* (cf. IF-124). Ela não descobre nada, nem nada fundamenta, faz apenas “descrições”. A terapia gramatical não visa propor novas teses sobre metafísica ou sobre a magia, sua finalidade é apenas solucionar os problemas causados pelas ilusões gramaticais. Descrever, no caso de nosso autor, significa fazer uma terapia de [nossa tendência a] agir dogmaticamente. Através da terapia, porém, a profundidade da gramática deve ser mantida; eliminar a magia é reincidir na magia. [...] A gramática deve ser encarada como um ritual, não como uma hipótese científica nem como uma racionalidade lógica. Nós temos também os nossos próprios rituais (saudações, celebrações, venerações, votos), assim como os selvagens têm os deles. É como se o homem fosse um animal cerimonial, e ser um investigador científico ou empírico fosse apenas uma parte menor, menos significativa, em relação ao conjunto de todas as suas atividades. [...] É para libertar o pensamento de qualquer tendência dogmática, que o ritual terapêutico é proposto. A grande lição é, portanto, a de que nós, civilizados, podemos ser mais selvagens do que os selvagens: *Nós quando filosofamos, somos como homens selvagens, primitivos, que ouvem os modos de expressão dos homens civilizados, interpreta-os equivocadamente e tiram as conclusões mais estranhas dessa interpretação* (IF-194). (Almeida, prefácio e notas, in: Wittgenstein, 2007, p. 214 e p. 189-190).

AM – Penso, então, que poderíamos dizer que essa *crítica metodológica* de Wittgenstein à

atitude cientificista de Frazer, ainda que situada no *domínio específico da Antropologia*, poderia também ser estendida a práticas metodológico-cientificistas de se conduzir a pesquisa acadêmica em qualquer campo das Humanidades, quer quando tais pesquisas se orientem pelo propósito de se fornecer explicações com base em uma teoria, quer quando fornecem explicações com base em um *enunciado genérico invariante* que, supostamente, pudesse funcionar como um *elemento explicativo causal* para um conjunto de eventos situados particulares, como é o caso, da *explicação estruturalista*.

MA – Penso que essa crítica feita por Wittgenstein é bem mais radical do que essa que você apontou. Trata-se, na verdade, de uma *crítica à própria atitude cientificista*, qualquer que seja o campo científico em que ela se exerça. E aqui, criticar a atitude cientificista significa criticar todas as pesquisas que se pautem no modelo dicotômico *teoria versus prática*, pois não se trata mais de ir da teoria à prática ou da prática à teoria, ou mesmo, de se falar em relação dialética entre teoria e prática, mas, simplesmente, de se *abandonar o desejo de explicar, o desejo de teorizar, o desejo de se preencher as lacunas do sem sentido* que se manifestam em nossas investigações e nas narrativas de nossas investigações - sejam elas historiográficas ou não -, com algum sentido que supomos poder torná-las coerentes ou racionalmente sustentáveis. Trata-se, então, de nos mantermos exclusivamente no solo firme das próprias práticas culturais - entendidas como encenações simbólico-corporais de jogos de linguagem – e de nos *contentarmos em descrevê-las*, bem como *dissolver* as estratégias retóricas que tentam preencher as lacunas do sem sentido de nossas narrativas descritivas, ou ainda, que tentam ressignificar conexões semânticas gramaticalmente estabelecidas, substituindo-as por outras que não aquelas manifestas nas próprias práticas. Assim, uma terapia opera *dissolvendo estratégias retóricas, não por negação ou ressignificação das mesmas*, mas mostrando diversas outras possibilidades igualmente legítimas de estabelecer conexões semânticas. Penso ser este o aspecto positivo da terapia, qual seja, *desestabilizar a estabilização do sentido único* ampliando ao máximo as *possibilidades* de significar.

AM – Parece que agora estou entendendo um pouco melhor em que consiste essa atitude terapêutico-gramatical de pesquisa. Mas quero levantar uma outra questão. A prática psicanalítica de Freud teria alguma coisa a ver com ela? Em que sentido esse modo de Wittgenstein praticar a terapia em seus comentários sobre o *Ramo de Ouro* de Frazer teria

alguma dívida para com Freud?

MA – Vejamos isso, dando novamente a palavra a João Almeida.

AJJ – As relações que Wittgenstein mantém com o pensamento de Freud, como atestaram vários estudiosos, são marcadamente ambíguas: existe, por um lado, uma crítica acerca do caráter pseudocientífico com que a psicanálise apresenta supostas “descobertas empíricas”, e do fascínio exercido por este modo de proceder; mas há, por outro lado, evidência de sua admiração pelo efeito dissolvente do uso de metáforas e interpretações, chegando mesmo Wittgenstein a incorporar essa estratégia ao seu próprio método de investigação lógica dos conceitos filosóficos (Almeida, 2007, p. 53). Foi justamente refletindo sobre Frazer que *Wittgenstein usou um de seus mais caros conceitos filosóficos tardios, inspirado pela leitura de Goethe* [qual seja], o de “apresentação panorâmica”. Nessa época Wittgenstein consolidou a visão de que a gramática é um rito que se segue instintivamente, não tendo nada a ver com explicações científicas ou racionais, e não visando a nada de especial senão a satisfação do próprio rito. *A gramática passaria a ser, a partir desse ponto, também o seu próprio método filosófico*, [qual seja], a prática de colocar sempre novos exemplos correlacionados aos conceitos em exame, aplicar analogias, encontrar correlações e *alcançar o ponto de máxima extensão do sentido, tudo com o propósito de enxergar o todo de modo bem diferente. O método lembra a psicanálise.* [...] Já na Parte II [das observações sobre Frazer], vê-se a linguagem em vários e diferentes usos, e o trabalho diligente de dissolução de problemas. Por exemplo, como as convicções dogmáticas de Frazer se desfazem mediante o método de proposição de hipóteses alternativas e variadas; como se descortinam, assim, as surpreendentes semelhanças e proximidades entre a magia e a ciência, ou entre o mito e a filosofia ocidental; mas também como coisas muito parecidas podem ser bem diferentes, depois de esclarecidas. Como se revelam, portanto, as ligações insuspeitas e inesperadas de conceitos aparentemente impolutos (Almeida, prefácio, in: Wittgenstein, 2007, p. 190-191, itálicos nossos).

AM – Depois desse esclarecimento feito pelo João Almeida, e tendo presente o fato de que as pesquisas que vocês desenvolvem vêm sendo orientadas por uma atitude terapêutica inspirada, sobretudo, em Wittgenstein, fiquei curioso em saber se a terapia wittgensteiniana teria sido também levada para o terreno da própria prática psicoterapêutica na atualidade.

Acho que um esclarecimento nesse sentido, talvez, possa ajudar a dar continuidade à caracterização da terapia gramatical desconstrucionista como uma atitude na condução de uma investigação acadêmica no campo da educação.

MA – Sim, há sim algumas tentativas nesse sentido. Uma delas é a que vem sendo praticada por John Heaton. Trata-se de um investigador das relações entre psicoterapia e filosofia, que se especializou nessa área, depois de ter recebido, no *Trinity College*, em Cambridge, uma formação em Ciências Naturais e Morais e de lá ter tomado aulas com Bertrand Russell. Foi o fundador do sindicato dos psicoterapeutas do Reino Unido e integrou, durante cerca de 20 anos, a equipe de psicoterapeutas liderada pelo psiquiatra e psicanalista escocês, especializado no estudo e tratamento de psicoses, Ronald David Laing (1927-1989), na *Philadelphia Association*, uma instituição de formação e de prática psicoterapêutica do Reino Unido, fundada em 1965 pelo próprio Laing. Embora ele tenha rejeitado essa filiação, Laing foi considerado afeito ao ideário do movimento anti-psiquiátrico contemporâneo. Mas ainda que tenha rejeitado rótulos, ele criticou crenças persistentes no campo da psiquiatria, tal como, por exemplo, a que considerava as doenças mentais como sendo de natureza biológica, e chegou a defender a conjetura ainda mais ousada de que a esquizofrenia era mais uma teoria inventada do que propriamente um fato. Além disso, era politicamente considerado um pensador da *New Left* e, em termos de orientação filosófica, o seu modo nada ortodoxo de pensar e praticar a psiquiatria e a psicoterapia estava baseado em perspectivas existencialistas e fenomenológicas. É de se esperar, portanto, que as ideias de Laing tenham de algum modo afetado o modo de John Heaton (HJ) pensar a sua *cura pela fala*, em sua obra *The Talking Cure: Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy* (Heaton, 2010), como mostram os títulos de outras obras escritas por Heaton, quais sejam: *The eye: Phenomenology and Psychology of Function and Disorder* (1968); *The Sceptical Tradition in Psychotherapy* (Heaton, 1993); *Introducing Wittgenstein* (1994); *Scepticism and Psychotherapy* (Heaton, 1999); *Wittgenstein and Psychoanalysis* (2000).

AM – Ainda que leituras fenomenológicas da obra de Wittgenstein tenham sido feitas, são controversas as tentativas de se querer vê-lo como um filósofo existencialista ou fenomenológico, como, aliás, de se querer inseri-lo em quaisquer perspectivas filosóficas. Você está querendo sugerir que o *The Talking Cure* de Heaton faz uma leitura

fenomenológica de Wittgenstein?

MA – Não estou querendo sugerir nada. Só quis trazer algumas referências sobre o autor para nos situarmos. Além do mais, nenhuma leitura de qualquer obra a deixa como está. Então, não precisamos nos preocupar com isso. O que nos importa aqui é mesmo em que medida essa e outras obras podem contribuir para a continuidade de nossas investigações. Trabalhamos com os efeitos das leituras sobre nosso trabalho e não com as suas inclusões prévias em *catálogos* de perspectivas filosóficas. Olhe só a provocadora epígrafe de abertura do *The Talking Cure* de Heaton.

BW – Se as portas da percepção fossem limpas, tudo nos apareceria como é, isto é, infinito. *Por ter-se o homem fechado em si mesmo, caixa registradora, ele vê todas as coisas através das fendas estreitas de sua caverna.*

AM – De quem é esse aforismo?

MA – De quem poderia ser senão do genial poeta irônico e cético William Blake? E pelo fato desse aforismo ter virado epígrafe do livro de Heaton, parece que, também ele, acredita que “*se as portas da percepção fossem limpas, tudo nos apareceria como é, isto é, infinito. Por ter-se o homem fechado em si mesmo, caixa registradora, ele vê todas as coisas através das fendas estreitas de sua caverna*”.

AM – Isso me soa ora meio platônico, ora meio empirista...

MA – Penso que nada em Wittgenstein poderia sugerir uma adesão ao platonismo, sobretudo no que se refere à separação que Platão estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível. Menos ainda, poderia sugerir uma adesão ao empirismo no que se refere ao modo se ver e falar sobre percepção.

AM – E o que faz, então, um aforismo desse tipo como epígrafe de um livro que pretende falar sobre a importância do método terapêutico de Wittgenstein para a psicoterapia?

MA – Calma! Compare esse aforismo de Blake com esses dois seguintes de Wittgenstein.

WL – Estamos presos em nossa pele (Wittgenstein, 2010).

WL – Uma imagem nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois ela residia em nossa linguagem, que parecia apenas repeti-la para nós inexoravelmente (Wittgenstein, 1979 - IF-§ 115). (Wittgenstein, 2009, PI-§ 115, p. 53e).

AM – Blake parece falar do corpo humano *como se* fosse uma caverna no interior da qual o seu *eu* estaria aprisionado. É o tal do *clone fantasmático cartesiano*...

MA – ... mas isso, se as portas da percepção, isto é, se as fendas estreitas do corpo-caverna do homem não estivessem sujas, nubladas, obscurecidas... Mas como essas fendas perceptivas estão irremediavelmente sujas, pelo fato de o homem não conseguir ver o mundo senão pelo olho de seu clone interior, então, estamos impedidos de ver o infinito, não podemos ver o mundo com os nossos próprios olhos e percebê-lo como ele de fato é.

AM – Muito engenhosa essa sua *percepção*! Você tem certeza de que *olhou* para o aforismo de Blake com *seus próprios olhos* ou com os *olhos de seu clone interior*?

MA – Eu só estou querendo estabelecer uma analogia, por *semelhanças de família*, entre o aforismo de Blake e os de Wittgenstein. Para mim, eles soam como uma exortação, qual seja, a de que se quisermos ver o mundo com a *clareza possível*, se quisermos lidar com os problemas que nos são postos, ou que nos colocamos a nós mesmos, sem nos deixarmos iludir – pelas *sujeiras de nossa percepção nublada*, no caso de Blake, ou pelas *armadilhas da linguagem*, no caso de Wittgenstein -, é preciso, para Blake, limpar as portas de nossa percepção e, para Wittgenstein, produzir uma *visão panorâmica* do problema em foco, isto é, submetê-lo a uma *terapia gramatical*, de modo a termos uma visão holística das diferentes configurações assumidas pelo problema em foco, quando visto sob diferentes perspectivas. Mas, depois dessa sua ironia, acho melhor passarmos a palavra ao John Heaton (HJ) e ouvi-lo acerca de seu método terapêutico wittgensteiniano para psicoterapia. Mesmo porque, não podemos perder de vista aqui o nosso propósito de caracterizar uma atitude terapêutica de investigação acadêmica em educação. E, para isso, nada melhor do que aceitar a recomendação wittgensteiniana de submeter essa nossa própria atitude

terapêutica à terapia, vendo-a sob diferentes perspectivas. Começemos com Heaton.

HJ – Vários tipos de *curas pela fala* parecem ajudar as pessoas que estão confusas e sofrendo. Usarei a obra de Wittgenstein para esclarecer como tais curas poderiam estar se processando. A psicoterapia é geralmente concebida como envolvendo a busca das causas; acredita-se que a descoberta de tais causas conduziria à cura. Essa busca, ao modo da medicina empírica moderna, baseia-se em várias doutrinas e teorias sobre a mente, sobre o desenvolvimento da mente, sobre as relações humanas e sobre as causas dos distúrbios nessas relações. No entanto, o fato é que os psicoterapeutas não chegaram a um acordo em relação àquilo que é o básico. Wittgenstein não oferece uma teoria alternativa, mas uma maneira diferente de olhar para a terapia. *Ele acreditava que o objetivo da filosofia e da terapia era radicalmente diferente do das ciências empíricas.* Para ele, a filosofia e a terapia eram vistas como práticas que *não deveriam estar baseadas em doutrinas, teses ou teorias. Não deveria existir hierarquias de conceitos* no sentido de serem uns mais ou menos fundamentais do que outros. *O dogmatismo deveria ser evitado.* Ele procurava mostrar como os problemas filosóficos exigiam terapia, uma vez que *eles surgem porque nós somos facilmente enfeitiçados pela linguagem.* Nossa forma de linguagem se torna obscura e produz falsas aparências que nos levam a imaginar que poderíamos mostrar as coisas como elas realmente são. A filosofia deve desenredar um ou outro elemento sem sentido com os quais nos deparamos batendo nossas cabeças contra os limites da linguagem. *É através da atenção cuidadosa para o uso que fazemos da linguagem que podemos dissolver os problemas que nos confundem.* Isto permite *curar-nos de questões inúteis* e de respostas que se interpõem como telas, fazendo-nos imaginar que nós e o mundo *devem* ser ajustados de alguma maneira. Quando *os aspectos das coisas* que são importantes para nós se mostram à nossa visão, então, nós podemos nos permitir envolvermo-nos sem restrições. Wittgenstein escreveu: “Um problema filosófico tem a forma: *Eu não sei mais nada*” (Wittgenstein, 1979, IF-§123, p. 56). *Isto é muito parecido com um problema psicoterapêutico*, exceto que, neste caso, a dor e o desespero estão envolvidos. Possivelmente, é por isso que um problema psicoterapêutico é visto como tendo mais a ver com a medicina do que com a filosofia. No entanto, *a psicoterapia é uma cura por meio da linguagem e de outros sistemas simbólicos* que age de maneira muito diferente de curas químicas ou intervenções físicas. *Nem Wittgenstein e nem os psicoterapeutas estão interessados pela linguagem do mesmo modo como por ela se*

interessam os linguistas. Eles estão preocupados com o modo como a palavra se relaciona com as coisas do mundo e com as pessoas. Esta relação não é uma conexão entre palavras de um lado e as coisas do outro, como ocorre quando começamos a aprender uma língua estrangeira. Nos casos de neurose e psicose, há uma incapacidade de falar de experiências que foram traumáticas ou importantes, mas ‘indizíveis’. Quando isto acontece, a linguagem “sai de férias”; nós empregamos palavras, mas elas não conseguem expressar a experiência, e assim produzem falsas aparências que não estão integradas na vida de uma pessoa. A vítima é mistificada e não é capaz de entender as razões da sua infelicidade. “Eu sinto medo sempre que tenho de conhecer novas pessoas, mas eu sei que não é razoável”. Nessa medida, a pessoa não pode participar plenamente do mundo humano sendo ela mesma. A cura pela fala não envolve o aprendizado de fatos novos, explicações e teorias, mas sim lembretes acerca do que temos negligenciado, descuidado, não percebido, não se dado conta. Dizer o que pode ser dito claramente revela o que não pode se manifestar de outro modo. A cura pela fala dá atenção à pessoa em particular e ao que ela tem a dizer, ao invés de conformá-la a uma generalização teórica e à sua técnica. É o vir a ver o particular de uma forma nova que permite a mudança de atitude, a qual consiste em uma mudança em compreensão. Este livro constitui uma resposta para estes insights. Ele não é um compêndio contendo pensamentos, técnicas e respostas, mas uma ferramenta para se repensar a cura pela palavra (Heaton, 2010, Prefácio, p. VIII-IX, *itálicos nossos*).

MA – Acho que nessas poucas palavras de Heaton já é possível perceber algumas semelhanças entre o modo como ele tem levado a terapia wittgensteiniana do domínio da filosofia para o da psicoterapia, diferenciando-a da psicanálise freudiana, e o modo como temos levado essa mesma *terapia gramatical* para o domínio da pesquisa em educação ou, mais particularmente, para o domínio da investigação em educação matemática e o da historiografia da educação matemática.

AM – Possivelmente. Entretanto, neste momento de nossa conversa, em que estamos levando ao divã terapêutico wittgensteiniano a própria terapia gramatical wittgensteiniana – isto é, fazendo a *terapia da terapia gramatical* –, depois de termos ouvido Heaton, acho que é também preciso ouvir outros praticantes dessa mesma terapia, não é mesmo? Você conhece outras alternativas?

MA – Você tem razão. Vou então passar a palavra a Terri Kelly (KL), uma outra autora com a qual temos dialogado em nossos percursos investigativos. Terri é uma pesquisadora da *narrativa clínica* que se inspirou tanto em Wittgenstein quanto em Derrida para desenvolver o seu projeto de *terapia narrativa*. Ela é professora do Departamento de Resolução de Conflitos da *Portland State University* e participa de um programa de formação, que tem o mesmo nome do departamento, cujo propósito é preparar e formar profissionais para atuarem como mediadores no campo das disputas e dos conflitos internacionais e interculturais. Vamos ouvir o que nos diz a Terri em uma passagem do seu texto intitulado *Towards a "Common Sense" Deconstruction in Narrative Therapy* (Kelly, 2002).

KL – Contrariamente às *modernistas "curas pela fala"* sobre as quais a psicologia tem se baseado, a *terapia narrativa* surge do reconhecimento de como internalizamos informações sob uma perspectiva pós-moderna. Devido ao fato dessa confiança em *curas pela fala* não conseguir "curar" os clientes, a psicologia tem mostrado que é hora de se ir além de uma perspectiva modernista de autoidentidade. Numa *perspectiva pós-moderna de autoidentidade*, a busca por "verdade" é tornada mais complexa do que aquela que vê essa busca como um impulso natural para capturar uma "verdade" estática em um sistema em que todas as "verdades" declaradas são codependentes. Essas "verdades" fluem, como uma narrativa, e cada parte interage com as demais para tornar "verdadeira" a estória internalizada. A desconstrução dessas partes da estória internalizada pode revelar exatamente onde a falsidade poderia ter sido construída como uma verdade, simplesmente em virtude de ter sido introjetada para preencher as lacunas na tendência natural do fluxo narrativo, quer para explicar o desconhecido, quer para construir rotas, de modo que a história possa continuar validando a auto-identidade (Kelly, 2002, p. 2).

AM – Bem, esta fala da Terri me levou automaticamente a compará-la com a de Heaton. Parece-me que a sua proposta de *terapia narrativa* continua sendo uma forma de *terapia pela fala*, praticada, porém, sob uma concepção pós moderna de autoidentidade. Mas não é só isso. Acho que é diferente falar simplesmente em *terapia pela fala* e *terapia pela fala que vê a fala como uma narrativa*. Isso porque, um ou uma psicoterapeuta voluntariamente predisposto a ouvir a fala de seu paciente *como se* ele estivesse narrando uma estória

significa, para mim, tentar pressignificar a fala dele e, portanto, conduzir a sessão de terapia, com base em uma *teoria prévia*, qual seja, uma *teoria da narrativa*. Sabemos que existe hoje toda uma área dos *Estudos Literários* – a *Narratologia* – que se dedica ao estudo da narrativa, isto é, das estratégias e recursos acionados pelo narrador, no ato narrativo de se narrar quer uma *estória*, no sentido de *narrativa ficcional*, quer uma *história*, no sentido de uma *narrativa historiográfica*. Ao usar o termo *story*, Terri parece estar se referindo, então, a narrativas ficcionais e, portanto, partindo de uma teoria prévia acerca de narrativas ficcionais.

MA – Muito perspicaz este seu comentário! E é exatamente nesse ponto que eu acho que a *terapia narrativa* de Kelly se diferencia tanto da *terapia pela fala* de Heaton, quanto, creio eu, de uma terapia gramatical do modo como a sugere o próprio Wittgenstein, que não via o seu próprio modo de praticar a terapia como uma *teoria* e nem como um enquadramento da fala do outro em uma moldura teórico-conceitual *a priori* ou *a posteriori*. E daí, ainda que Kelly tente diferenciar a sua *terapia narrativa* – dita *pós-moderna* – de outras terapias pela fala por ela consideradas *modernistas* – como era, aliás, a própria psicanálise freudiana, que inaugura as demais terapias pela fala –, ela acaba reintroduzindo subrepticamente na prática terapêutica uma *teoria da narrativa* como parâmetro modulador hermenêutico-interpretativo da fala do outro. É ver oculto na fala do outro *um outro* que participa do próprio jogo de linguagem do psicoterapeuta, isto é, do seu modelo analógico previamente eleito para ouvir a fala do outro. No caso de Kelly, isso significa ver um narrador de um ato narrativo ficcional oculto na fala de um paciente em estado de conflito e sofrimento, e ver a possibilidade de esclarecimento do conflito por parte do paciente como algo análogo à *desconstrução de um ato narrativo* com o propósito de, nele, se identificar as conexões mal feitas entre os fatos, por parte do narrador, devido a uma suposta tendência natural tanto do narrador quanto do paciente e de todos nós, de constituir uma *estória* com sentido, mesmo ao preço de se *racionalizar o desconhecido* mediante o estabelecimento de conexões causais entre os fatos. Lembremo-nos de que ouvir com base em uma teoria prévia é equivalente ao *desejo de explicar* a fala do outro para lhe prescrever, em seguida, formas de ação e comportamento diante do problema, mesmo que essa prescrição não apareça enquanto tal, nem para o terapeuta e nem para o paciente. Vamos ouvir novamente Heaton, a esse respeito.

HJ – A Psicanálise se desenvolveu, primeiro, como uma prática. A livre associação por adultos e a ludoterapia com crianças não foram práticas teoricamente orientadas, mas foram vistas por Freud, Klein e Anna Freud como práticas eficazes. Tais atividades não foram racionalmente deduzidas a partir de uma teoria da mente. No entanto, Freud e seus seguidores acreditavam que o método científico constituía uma maneira de se aumentar o conhecimento psicológico, e ele era visto como necessário para se dar credibilidade à sua prática psicanalítica, mostrando que ela levava a uma cura racional; então, eles *criaram teorias para explicar o comportamento*. O método básico de Freud era a livre-associação. Ele encorajava o paciente para dizer o que lhe vinha à mente, sem censurar nada, ou mantê-lo oculto por achar que aquilo seria sem importância. Isto veio a ser chamado de *cura pela fala*. No entanto, *Freud não interpretava o material livremente; ao contrário, ele usou-o para confirmar suas teorias sobre a etiologia das neuroses, bem como as primeiras experiências de crianças*. Desse modo, ele conduzia a atenção de seu paciente para ideias sexuais reprimidas, apesar dos protestos do paciente. Freud enquadrava as associações do paciente tratando-as como material para encontrar as causas de seus problemas. *Em vez de permitir que a própria linguagem do paciente esclarecesse por si mesma as significações ou os sentidos que ela mesma produz, Freud usou as suas próprias ideias e linguagem para dizer como as coisas “realmente” são*. Ele não distinguia o uso da linguagem, em uma ocasião particular, para descrever como as coisas são, do uso mais propriamente terapêutico de esclarecer como as expressões estão sendo usadas. *Ele assumiu que há um interior psicológico onde as causas da neurose poderiam ser encontradas*, e elaboradas teorias sobre esta base. *Ele tratava o paciente como um corpo-que-exibe-evidências, em vez de tratá-lo como um ser humano falando. Ele se atentava mais para o conteúdo do que era dito, do que para a natureza do que era dito. Isso era compreensível porque ele se via como um cientista natural, cujo trabalho era encontrar as causas do fenômeno* (Heaton, 2010, p. 1-2, itálicos nossos).

AM – Com base nessa fala anti-teórica e anti-cientificista de Heaton, eu acho que é possível dizer que o *desejo de Kelly* de substituir uma concepção dita modernista de autoidentidade - baseada no desejo natural de se buscar uma verdade supostamente fixa em um sistema previamente estruturado de verdades interdependentes - por uma concepção dita pós-moderna de autoidentidade - para a qual as verdades buscadas pelo paciente fluem e se conectam, tal como num ato narrativo, a fim de se garantir a veracidade da estória

narrada -, nada mais faz do que estabelecer *uma relação analógica* entre uma teoria acerca de como autoidentidades são constituídas e uma outra teoria acerca de como narradores conectam os fatos em seus atos narrativos para que o sentido dos mesmos seja assegurado.

MA – O problema com a *terapia narrativa* de Kelly não está, a meu ver, no fato dessa terapia basear-se em uma relação analógica, porque é através de metáforas ou analogias que, na verdade, toda terapia opera, e por ser também esse o modo como todos nós produzimos significados nos jogos de linguagem de que participamos. O problema que vejo com a *terapia narrativa* de Kelly é que ela transforma o movimento derridiano da desconstrução, bem como a atitude terapêutica wittgensteiniana – que ambos os autores recusavam-se a ver como métodos prescritivos ou universais – num modelo teórico explicativo acerca de como os pacientes constroem más conexões analógicas e, portanto, de como poderiam, supostamente, desconstruí-las. Porém, o caráter situado e idiossincrático da atitude terapêutica está claramente expresso nas *Investigações* de Wittgenstein.

WL – *Não há um método filosófico, embora haja, de fato, métodos tais como as diferentes terapias* (Wittgenstein, 1979, PI § 133).

MA – Então, eu vejo que a *terapia narrativa* de Kelly continua presa ao modelo *teoria versus prática*, em que a teoria continua colonizando a prática. Vamos dar novamente a palavra a Heaton, para nos esclarecer sobre isso.

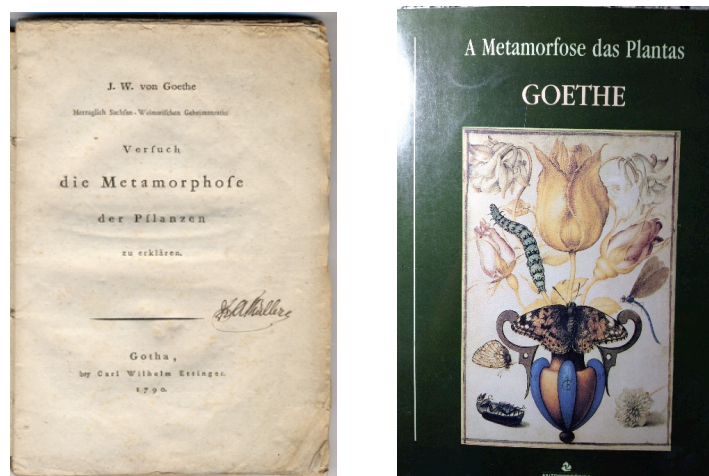
HJ – É a teoria, e supostamente uma teoria científica, que dá autoridade para a prática da psicanálise [freudiana] e da TCB [Terapia Cognitiva Behaviorista], uma vez que, para ambas, essa autoridade está fora da prática. Se praticada sem teoria, parece que nós a praticamos cegamente, talvez usando apenas opinião. No entanto, a prática clínica da psicanálise não é logicamente dedutível de sua teoria. Ela não é também uma teoria dedutível da prática, uma vez que tanto a prática da psicanálise quanto a da terapia cognitiva são orientadas pela teoria. Freud e a maior parte dos terapeutas cognitivos acreditam no dogma metafísico que identifica “realidade” com “realidade científica”, de modo que os requisitos para a inteligibilidade seriam algum tipo de processo causal, mecanismos tais como objetos e processos no inconsciente ou processos computacionais

complexos. [...] Quando buscamos conhecimento e explicações para conflitos mentais, estamos presos em uma confusão cujo caráter não é transparente para nós. Somos movidos por um desejo de encontrar uma explicação para o conflito, como se isso nos permitisse curá-lo. Mas essa busca por uma resposta também é a força motriz do conflito; temos de nos libertar da tendência persistente de procurarmos respostas para todas as perguntas. São as condições em que os conflitos emergem e as confusões que surgem que necessitam atenção. Em vez de se buscar explicações psicológicas enraizadas nos conteúdos de um recipiente interno, chamado “a mente”, nós podemos voltar a nossa atenção para a forma como estamos vendo as coisas, bem como para o modo como a linguagem está sendo usada (Heaton, 2010, p. 2-3 e p. 11).

AM – Parece, agora, que me ficou mais clara as semelhanças e dessemelhanças entre a terapia wittgensteiniana e a prática da psicanálise freudiana. Mas você disse que não só a leitura de Freud, mas também a de Goethe teria inspirado Wittgenstein a ver com bons olhos o método de *apresentação panorâmica*, nas maneiras de se ver e de se lidar de um modo não científico com problemas filosóficos.

MA – Quando li, no dia 03 de outubro de 2015, pela primeira vez, o livro *A metamorfose das plantas* (Goethe, 1997) escrito por Goethe e originalmente publicado em 1790, algumas coisas me chamaram a atenção.

Imagem 2 – Capas das edições alemã (1790) e brasileira da obra de Goethe (1997)



Fonte: imagem da esquerda, acessada em: <http://www.rulon.com/Catpages/jan_2013/jan_2013.html>; da direita, acervo particular.

MA – Uma delas foi a meticulosidade e o detalhismo febril e obsessivo com que o poeta autor do *Fausto* descreve o processo contínuo de transformação das plantas, etapa por etapa, após anos de observação curiosa, atenta, paciente e por que também não dizer, apaixonada. Aliás, é o próprio Goethe que nos revela essa característica de sua obra logo no primeiro parágrafo do seu prefácio denominado *Feliz acontecimento*.

GvJW – Os mais felizes momentos de minha vida decorreram precisamente na época em que eu me dedicava a pesquisas sobre a metamorfose das plantas; o gradual desenvolvimento dos vegetais se tornara evidente para mim, e essas ideias me entusiasmavam cada vez mais, após minha estada em Nápoles e na Sicília (Goethe, 1997, p. 6).

MA – Já o que me havia levado à leitura do *A Metamorfose das Plantas* de Goethe não havia sido, a rigor, nem um interesse em si mesmo pelas plantas e nem um interesse científico, digamos assim, pelos seus processos metamórficos.

AM – Não li esse livro. Aliás, eu nem imaginava que Goethe poderia ter escrito um livro como esse e, menos ainda, em um tom científico. Mas se eu tivesse chegado a esse livro de outra maneira que não através dessa de nossa conversa, talvez eu também fosse levado a lê-lo, mas simplesmente conduzido por um *desejo estético*, isto é, supondo poder encontrar nessa leitura uma *descrição poético-metafórica* da metamorfose das plantas.

MA – Então, não o leia! Porque você se frustraria completamente. Mas quando você falou em *descrição poético-metafórica*, isso me remeteu à segunda característica dessa obra, qual seja, o seu *gênero textual*. Trata-se de uma obra escrita em um *gênero tipicamente descritivo*, eu diria até, um *gênero hiperdescritivo, hiperbólico-descritivo*, como recomenda o rigor metódico típico do cientista da natureza desejoso de que seu discurso não se desvie 1 milímetro sequer daquele que lhe revela o *espelho da natureza*.

AM – Em momento algum Goethe tenta quebrar esse tal *espelho da natureza*? Você sabe para onde essa expressão nos remeteu, é claro. Pelo menos desde o final da década de

1990, acho que você já lia o Richard Rorty do *A filosofia e o espelho da natureza*, antes mesmo, de ter lido o livro por ele organizado sob o título *The linguistic turn*.

MA – Sim, percebi a sua intenção em fazer referência ao Rorty de *A filosofia e o espelho da natureza*. Embora Goethe não reivindique *cientificidade* ao seu texto, no final dele, eu penso que ele, *de certo modo*, quebra sim o espelho da natureza, fazendo avançar uma *teoria organicista* acerca da *metamorfose das plantas* em explícito contraste com aquela que havia sido defendida por Lineu em seu *Systema Naturae*, isto é, *Sistema da Natureza*. Penso, então, que nos interessa darmos a palavra ao autor do *Fausto*, sobretudo para verificarmos como ele quebra o espelho da natureza, mas *tão somente* no que se refere à *mudança de gênero textual*, isto é, *metamorfoseando* de *descritivo* para *explicativo* o gênero de seu texto ao qual, como já disse, ele não reivindica *cientificidade* e, nem tampouco, acrescento eu – e não sem uma ponta de ironia – um estatuto alegórico-literário ou analógico-metafórico, mesmo porque essas reivindicações por adjetivações e demarcações distintivas dos discursos parecem ser preocupações mais nossas do que dele. Ouçamos Goethe.

GvJW – Agora é tempo de recordar a teoria que Lineu apresentou para esclarecer tais fenômenos. [...] Lineu teceu seus comentários primeiramente a respeito de árvores, que são vegetais compostos e de longa duração. Ele observou que uma árvore, alimentada fartamente num recipiente amplo, faz crescer galho sobre galho durante muitos anos; e que, se encerrada num recipiente mais estreito, faz brotar rapidamente flores e frutos. Ele constatou que a evolução sucessiva é, de repente, apresentada aqui de forma concentrada. Por isso chamou essa atuação da natureza de *prolepsis*, isto é, antecipação, porque a planta, pelos seis passos que notamos acima, parece antecipar-se em seis anos. Assim sendo, ele expôs sua teoria relativa aos brotos das árvores sem dar particular atenção aos vegetais de ciclo anual, pois pôde observar perfeitamente que sua teoria não correspondia tão bem a estes quanto aos primeiros. De acordo com seu ensinamento, dever-se-ia admitir que toda planta de ciclo anual estaria destinada pela natureza a crescer seis anos e, de repente, antecipa esse prazo mais longo nos estados de inflorescência e infrutescência, para em seguida murchar. Nós, ao contrário, seguimos primeiramente o crescimento da planta de ciclo anual; porém, é fácil a aplicação disso em plantas perenes, pois um broto da mais velha árvore pode ser considerado uma planta de ciclo anual, mesmo que se desenvolva

num tronco existente há muito tempo e possa ter duração maior (Goethe, 1997, p. 32-33).

GvJW – Muitas vezes *a natureza nos oculta a semelhança* com a folha formando cápsulas suculentas e moles, ou então, lenhosas e duras. Porém, ela não escapará à nossa atenção se soubermos segui-la cuidadosamente em todas as suas transformações. *Aqui é suficiente termos posto em evidência o conceito geral e provado a coerência da natureza com alguns exemplos.* [...] Assim, nos preocupamos esclarecer a partir de um órgão único – ou seja, da folha que em geral se desenvolve em cada nó – a origem dos diferentes órgãos externos da planta que brota e floresce, do mesmo modo nos atrevemos a considerar também os frutos que contêm as sementes como tendo sua origem na forma foliar. É evidente que *deveríamos ter uma palavra comum* com a qual pudéssemos designar *esse órgão metamorfoseado em tão diversos aspectos*, podendo comparar todos eles, assumidos por sua formação; presentemente, temos de contentar-nos com o hábito de confrontar os fenômenos e distanciá-los entre si. Isso porque tanto podemos dizer que os estames são uma pétala contraída, como também que a pétala é uma antera no estado de expansão. [...] Igualmente se poderia dizer que o caule é um estado expansivo da inflorescência e da infrutescência, como também que este último estado é um caule contraído (Goethe, 1997, p. 25 e p. 35-36, itálicos nossos).

MA – É fácil perceber o *método* que orientou Goethe nessa sua investigação apaixonada sobre a metamorfose das plantas, método este do qual ele demonstra estar completamente ciente. E, portanto, reproduzo aqui, com as próprias palavras dele, a *natureza desse método*, que nada mais é do que o *método da própria natureza* [...].

GvJW – [...] tentamos *explicar a identidade interior* dos diferentes elementos da planta, desenvolvidos um após outro, com base na *máxima divergência das formas exteriores* (Goethe, 1997, p. 23).

AM – Ou seja, diria eu, estamos novamente diante do *desejo de explicar*. No caso, diante do *desejo máximo* de se ver invariância *para além* das transformações... regularidade ou unidade *para além* da diversidade... e, *para além do além*, um *invariante natural oculto*, uma *força vital, Deus*.

MA – Você não se engana. O *A metamorfose das Plantas* contém um prefácio conciliatório de Goethe com o filósofo Friedrich Schiller, com o qual ele rivalizava devido ao *imenso abismo no modo de pensar* (Goethe, 1997, p. 8) que os separava. Por essa razão, Goethe dá o título *Feliz acontecimento* a esse prefácio, dado terem os *agradáveis fenômenos botânicos* (Goethe, 1997, p. 6) oportunizado essa aproximação entre ambos. Entretanto, a edição brasileira do *A metamorfose* de Goethe também contém um epílogo – o poema de Goethe intitulado *Ao contemplar o crânio de Schiller* - que lhe foi acrescentado pela editora *Antroposófica* (ANT) e justificado com base no seguinte comentário.

ANT – Em 1795 Schiller fora enterrado no cemitério da Jakobskirche (Igreja de São Jácomo) em Weimar. Em março de 1826 constatou-se a necessidade de remover os despojos ali existentes, planejando-se então a execução para o dia 17 de setembro desse ano. Como no mesmo jazigo se encontravam várias ossadas, as caveiras foram transportadas para o ossuário, onde peritos deveriam identifica-las. Goethe dispôs-se a confirmar a identificação do crânio de Schiller, reconhecendo-o pelo alinhamento horizontal dos dentes superiores. Tendo feito o reconhecimento no dia 24 desse mesmo mês, na noite a seguir nasceu o poema [...] (Goethe, 1997, p. 39).

AM – Que triste ironia do acaso... mas que *feliz identificação metódica* oportunizada pelo *recurso analógico das semelhanças de família* acionado por Goethe, no ossuário de formas humanas de vida em degenerescência e decomposição, com base em um *método sensorial* semelhante que lhe havia oportunizado explicar a metamorfose de *formas vegetais de vida em evolução*. Você poderia ler algumas passagens desse poema?

MA – Sim, claro. Vou lê-lo por completo.

GvJW – (Goethe, 1997, p. 38, itálicos nossos).

Foi no austero ossuário que avistei
 como crânio após crânio se ordenava;
 o tempo antigo encaneceu – então pensei.
 Em filas se ajuntou quem se odiava;
 duros ossos que de morte se feriram
 jazem mansos, e um com outro em cruz se trava.
 Desconjuntados ombros! – não se ouviram

mais questões sobre seu fardo; membros ágeis,
 mãos e pés do rol da vida se aboliram.
 Era em vão que vós, cansados, repousáveis,
 pois em paz não vos deixaram nem na cova,
 ao trazer-vos outra vez à luz, tão frágeis;
 e amar o estéril casco, quem o prova,
 por demais que o cerne tenha sido ilustre?
 Mas a mim, adepto, se revela a nova
 da escrita que a nem todo que a busque
 se anuncia; foi ao ver, na massa inerte,
 uma forma de valor tão inconteste
 que na fria sala úmida, angustiante,
 eu, já livre e acalorado, reanimei-me,
 qual se a morte para vida fosse fonte.
Com tal forma misteriosa encantei-me!
Traço pensado de Deus, que se conserva!
 Olhar que me afastou p'ro mar, aquele
 que ao largo altivos vultos sempre leva.
 Vaso secreto de sábias profecias!
 Serei digno de tocar-te, sem reserva,
 retirando-te da alcova onde jazias
 pr'o ar livre ao qual, piedoso, me dirijo,
 meditando à luz do sol, à luz do dia?
Que mais traz, na vida, ao homem regozijo
do que Deus, em sua essência, revelar-se?
Na matéria sublimando-se em espírito,
e em firme o que é divino conservar-se.

AM – Emocionou-me o poema... Como eu havia suposto: *desejo máximo* de se ver invariância *para além* das transformações... regularidade ou unidade *para além* da diversidade... e, *para além do além*, um *invariante natural oculto*, uma *força vital*, *Deus*.

MA – O *alinhamento horizontal dos dentes superiores* – isto é, a *forma misteriosa* que encantou Goethe naquela montanha de ossos indefinidos, forma esta que, por manter uma *semelhança de família* com o rosto vivo de Schiller, havia permanecido *invariante* em seu *crânio metamorfoseado* – havia sido o *traço pensado de Deus que havia se conservado*. Foi, então, o dedo metódico do *Deus-Natureza* que teria permitido a Goethe identificar corretamente o crânio de Schiller.

AM – Nossa! De repente, quando você falou em *dedo metódico de Deus-Natureza*, um *flash memorialista* me levou de volta à infância... às aulas de catecismo e àquela imagem de um anjo da guarda nos protegendo do abismo... que não nos deixava cair em tentação no bosque-Éden do florido jardim da natureza a um passo do abismo...

Imagem 3 – Um anjo da guarda nos protegendo do abismo



Fonte: Acessada em: <<https://jigarodrigues.wordpress.com/santidade/santos-anjos-da-guarda/>>.

MA – Eu me lembro também desse tipo de imagem e outras tantas semelhantes que a igreja católica fez circular quando éramos crianças. E se o *dedo metódico de Deus* lhe remeteu a esses *santinhos*, estes seus santinhos me remeteram de volta à seguinte *censura metódica* de Wittgenstein a Frazer.

WL – A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*. 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* (Wittgenstein, 2007, p. 191-192, itálicos nossos).

AM – Mas, se nem o Deus de Agostinho e nem os deuses de nenhum outro estão errados, exceto quando *desejam explicar* ou *afirmar uma teoria*, então, o *Deus-Natureza de Goethe* estava errado. Porque afirmou uma teoria, qual seja, o *estruturalismo metódico*.

MA – Se o Deus-Natureza de Goethe afirmou alguma teoria, essa teoria não pode ter sido a do estruturalismo metódico. Não pode haver estruturalismo sem estruturas. Talvez, fosse melhor dizer da atitude metódica de Goethe que ela se assemelharia a um tipo de

naturalismo ou organicismo morfológico-sensorial. Isso porque, Goethe combatia o dogma kantiano que havia colonizado a percepção sensorial transformando-a numa serva da razão. Entretanto, ao libertá-la das rédeas da razão, Goethe submete a percepção sensorial à ordem da Natureza, pressupondo ser esta governada por uma *lógica orgânica*, por uma *ordem interna* que a impeliria a *funcionar como um todo prévia e teleologicamente organizado*, como um *organismo*, algo do tipo, por exemplo, que você sugeriu com a expressão *o dedo de um Deus-Natureza apontando o caminho*. Ouça, por exemplo, o que diz Gordon Miller (MG) sobre o Deus de Goethe, na Introdução a uma tradução recente do *A metamorfose das plantas* para a língua inglesa.

MG – E para nós compreendermos não apenas o aspecto material exterior, mas também o aspecto interior, ideal, ou o aspecto arquetípico das coisas naturais, Goethe descobriu que nós devemos empregar correspondentemente tanto os olhos do corpo quanto os “olhos da mente”, tanto a percepção sensorial quanto a intuitiva, “em constante e espirituosa harmonia”. *Goethe foi especialmente impactado pela proposição de Espinosa, segundo a qual “quanto mais nós compreendemos as coisas particulares, mais compreendemos Deus”, e ele acoplou empirismo rigoroso com imaginação precisa de modo a ver os fenômenos naturais particulares como símbolos concretos dos princípios universais, organizadores de ideias ou leis internas da natureza*. Partindo da percepção sensorial dos elementos particulares exteriores, a abordagem científica de Goethe procura a meta mais elevada de um conhecimento que ilumina a partir de dentro. Esta maneira de conhecer – a partir do interior - está enraizada, em última análise, em uma harmonia ou *identidade entre o espírito humano e o espírito informante da natureza*, em que “um espírito fala para o outro” (Faust, linha 425) (Gordon L. Miller, in: Goethe, 2009, Introdução, p. xviii, *itálicos nossos*).

AM – Sim! É como se o espírito do Goethe cientista falasse para o espírito do Goethe poeta...

MA – Essa sua oportuna observação me remeteu às duas epígrafes do breve prefácio de Günter Kollert à primeira edição brasileira do *A metamorfose das Plantas* de Goethe. Essas epígrafes me parecem bastante sugestivas a esse respeito. Uma delas é de Rudolf Steiner, um estudioso da obra científica de Goethe, e diz assim: *Goethe é o Copérnico e o Kepler*

do mundo orgânico. Já a outra epígrafe vem de Guimarães Rosa e diz: *Goethe nasceu no sertão. Era um sertanejo* (Goethe, 1997, p. 4).

AM – Mas a impressão que tenho é que esse Goethe do Guimarães Rosa não se ajusta muito bem ao Goethe de Steiner. A não ser que também os sertanejos contemporâneos tenham abdicado de suas intuições no modo de lidarem com a natureza e resolvido montar *observatórios e laboratórios de experimentação* no sertão. Penso que há uma enorme diferença entre o método do *cientista sertanejo* que não põe em dúvida, mas tão somente lê, interpreta, correlaciona sensivelmente os sinais diretamente manifestos pela natureza, e por eles se deixa guiar, e o método do cientista experimentalista que duvida do que vê, levanta hipóteses explicativas supostamente ocultas e tenta verificá-las ou refutá-las pela mediação de experimentos artificialmente imaginados e inventados.

MA – Sabe, tem hora que eu gostaria de ser você. Adoro esta sua *presença de espírito*, esta sua *astúcia sertaneja de quem sabe o que fareja*¹⁰... este seu modo de captar ambiguidades... minhas... nossas... dos nossos interlocutores neste nosso *teatro de vozes*...

AM – Alguma outra *astuta voz da natureza* poderia vir em nosso auxílio neste momento?

MA – Talvez alguma *astuta voz da natureza humana* ou alguma *astuta voz humana da natureza* possa sim nos ajudar... um *flash* de memória me leva a um aforismo do *Cultura e valor* de Wittgenstein.

WL – “O que o *homem sensível* sabe é difícil de conhecer”. O *desprezo de Goethe pela experimentação laboratorial*, bem como a sua exortação para nos deixarmos orientar pela *natureza incontrolável e aprendermos com isso*, teria alguma conexão com a ideia de que uma *hipótese* (incorretamente concebida) *é já uma falsificação da verdade?* [Teria também alguma conexão] com o começo com o qual eu agora estou pensando em iniciar a escrita de meu livro que pode consistir em uma *descrição da natureza?* (Wittgenstein, 1998, p. 35; Wittgenstein, 2000/aforismo de 1931, p. 26, itálicos nossos).

¹⁰ Aqui, MA parafraseia intencionalmente um verso da canção *Qualquer dia*, de autoria de Ivan Lins. A letra completa da canção é a seguinte: Nessa calma sertaneja/ De quem sabe o que fareja/ Eu te encontro qualquer dia/ Eu te encontro qualquer dia/ Já conheço os teus rastros/ Já comi no seu prato/ Já bebi tua cerveja/ Eu conheço o teu cheiro/ Eu te encontro qualquer dia/ Ah! Eu te encontro qualquer dia/ Logo quem me julgava morta/Mas esquecendo a qualquer custo/Vai morrer de medo e susto/ Quando abrir a porta. Vede em: <<http://letras.mus.br/ivan-lins/258983/>>.

AM – Esse aforismo tem tudo a ver com a minha *dúvida sertaneja*... mas ele é bastante sutil. Na verdade, mais do que responde-la, ele parece prolongar e problematizar ainda mais essa dúvida acerca de uma *suposta dicotomia* entre um *Goethe cientista* e um *Goethe sertanejo*.

MA – Então, preste atenção nestes dois outros aforismos de Wittgenstein que sucedem o que acabei de citar.

WL – Se as pessoas acham feios um animal ou uma flor, elas sempre os veem *como se* eles fossem artefatos. “*Parecem-se com ...*”, dizem elas. Isso lança luz sobre o *significado das palavras* “feio” & “bonito” (Wittgenstein, 1998, p. 35; Wittgenstein, 2000/aforismo de 1931, p. 26, itálicos nossos).

WL – Uma curiosa *analogia* pode estar *baseada no fato* de que até mesmo a *ocular do mais potente telescópio* não pode ser mais *sensível* do que o *nosso olho* (Wittgenstein, 1998, p. 39; Wittgenstein, 2000/aforismo de 1931, p. 34, itálicos nossos).

AM – Acho que agora sim. Essa voz astutamente analógico-literária e, portanto, sertaneja, parece decidir em favor do Goethe sertanejo ou, pelo menos, de um Goethe cientista que se proponha a praticar a ciência, não nos laboratórios, mas nos *sertões da vida* tal como ela é, isto é, pondo-se à escuta atenta e sensível da natureza.

MA – Sabe que esse seu jeito de dizer as coisas deixou mais claro para mim quão marcante são os *rastros da presença* do método analógico-morfológico de Goethe no modo como Wittgenstein pratica a sua atitude terapêutico-gramatical da *apresentação panorâmica* na investigação de um problema. Quando nos tornamos cientes dos rastros do método de Goethe, passamos a olhar de outra maneira para o modo de Wittgenstein filosofar, bem como para o próprio modo como ele *constrói analogicamente os aforismos* com os quais ele nos conduz em sua investigação terapêutica de um problema. Esses aforismos analógicos, nos quais um **COMO SE** sempre pode ser explicitado, nunca tentam dogmaticamente nos convencer; tentam apenas persuadir-nos a pensar o mesmo problema de outras maneiras. Vamos ouvir alguns exemplos.

WL – Assim como não sou capaz de escrever poesia, também a minha capacidade para escrever em prosa se estende apenas *até um certo ponto*, e não além dele. Há um limite bem definido para a minha escrita em prosa, e eu não consigo ultrapassá-lo de modo a conseguir escrever um poema. Este é o modo como o meu equipamento é constituído; e ele é o único equipamento que me está disponível. É COMO SE alguém dissesse: Neste jogo, eu só consigo atingir *este & não aquele* grau de perfeição (Wittgenstein, 1998, p. 84; Wittgenstein, 2000, p. 90/1947, itálicos do autor, maiúsculas nossas).

MA – Veja que, neste aforismo, Wittgenstein estabelece uma analogia entre a sua incapacidade para escrever poesia e a incapacidade de uma outra pessoa em ir além de um certo grau de perfeição em um jogo. Ouçamos este outro aforismo.

WL – Nada me parece menos provável do que o fato de um cientista ou matemático que me lê vir a ser seriamente influenciado na maneira como trabalha. (A esse respeito as minhas reflexões SÃO COMO os avisos nas bilheterias das estações ferroviárias inglesas: “Será, de fato, necessária a sua viagem?”. É COMO SE alguém que lesse tal aviso pensasse: “Pensando bem, esta viagem *não é necessária*”). O que aqui se torna necessário é artilharia de um tipo completamente diferente daquele que a minha posição me permite utilizar. O máximo que posso esperar alcançar, como efeito, é estimular, primeiro, a escrita de uma *quantidade* de coisas sem valor e vir assim talvez estimular alguém a escrever algo de bom. Nunca deverei esperar a mais indireta influência. (Wittgenstein, 2000, p. 94/1947, itálicos do autor, maiúsculas nossas).

MA – Veja, agora, que Wittgenstein compara a probabilidade quase nula, bem como a sua não intenção de que suas reflexões possam vir a influenciar cientistas ou matemáticos, com os avisos afixados nas estações ferroviárias inglesas, durante e logo após a II Guerra Mundial, indagando acerca da necessidade da viagem. Ouça, agora, este outro aforismo.

WL – Quando filosofamos, temos de descer ao caos primordial e nos sentirmos COMO SE estivéssemos em casa (Wittgenstein, 2000, p. 98/1948, maiúsculas nossas).

MA – Agora, Wittgenstein estabelece uma analogia entre o filosofar e o sem sentido da vida e da nossa existência.

AM – Sim, agora está tudo bem mais claro para mim. Acho, então, que podemos dizer que uma *investigação terapêutica* é COMO SE fosse uma *investigação sertaneja* que se deixa conduzir exclusivamente pelos COMO SE das analogias, que se deixa conduzir por uma *lógica orgânica, sensível, mimético-analógica, alegórica* e não por lógicas dedutivas, indutivas ou mesmo abdutivas ou indiciárias. Parece ser este o *método analógico-morfológico* de Goethe que *ecoa* na terapia wittgensteiniana.

MA – Isso mesmo. Método este que se deixa orientar por uma *lógica alegórica* que procura ver *analogias entre as diferentes formas assumidas por uma mesma forma que se metamorfoseia com base nas leis da natureza*, e que *legítima* ou não tais analogias exclusivamente com base naquilo que nos *mostra a vida orgânica da natureza e a natureza orgânica da vida*. Já adjetivaram essa lógica de várias maneiras: *lógica morfológica, lógica analógica, lógica orgânica*... Mas eu também poderia chama-la *lógica geométrica*.

AM – Eu prefiro mesmo chama-la de *lógica sertaneja, lógica cabocla, lógica caipira* ou *lógica do campo*. Soa mais eu. Soa mais nós... agora que a sua *terapia wittgensteiniana pós-científica, pós-metafísica, pós-ocidental e pós-vienense* a nós se revelou também como *pós-urbana, pós-colonial*. Só agora entendo que a *crítica reivindicatória* que Wittgenstein faz a Frazer não é para que ele, de um *historiador-antropólogo de gabinete*, se *metamorfoseie* em um *historiador-antropólogo empírico-verificacionista*, mas para que ele, de *historiador-antropólogo de gabinete*, se transforme num *historiador-antropólogo antropofágico*, isto é, *não dogmático, sensível, orgânico, morfológico, analógico, geométrico, artista, sertanejo, caboclo, caipira, descolonizado... terapeuta*.

MA – Eu adoro o seu senso de humor. Porque acho, sim, que ele tem tudo a ver com este nosso modo descolado e descolonizado de praticarmos a terapia.

AM – Mas eu queria retomar uma opinião que levantei aqui. É que ainda acho que esse método morfológico-sertanejo de Goethe me soa estruturalista. Não estou dizendo que o

modo como Wittgenstein dele se apropria seja estruturalista, mas, no caso de Goethe, sempre vejo a intenção da busca de um invariante por trás das metamorfoses das formas.

MA – Talvez fosse melhor ver o método de Goethe não como estruturalista, mas como precursor de análises estruturais. Isso porque, ele não postula uma mesma ordem ou lei geral que pudesse governar a metamorfose de todos os fenômenos naturais, indistintamente. Se por um lado o seu *método morfológico* de fato postulava a existência de *tipos ideais* para explicar a *metamorfose* de determinados fenômenos situados no mundo vegetal ou animal, por outro lado, ele não postulou qualquer *conjunto de tipos, leis gerais* ou *teoria* – tal como, por exemplo, uma dialética da natureza, tal como o fez Engels – que pudesse explicar o funcionamento da natureza ou conjunto de fenômenos naturais como um todo. Por exemplo, ele de fato postulou a existência de uma *planta primordial ideal*, uma *planta-tipo* ou *típica* para explicar a metamorfose de todos os vegetais, ou ainda, a existência de um *tipo osteológico*, isto é, o osso intermaxilar, que ele viu como comum a todos os animais vertebrados.

AM – E seria ilegítimo ver esses *tipos ideais* como *estruturas*, e de, portanto, falarmos do método de Goethe como um *método estrutural típico*, que fornece *explicações estruturais típicas*, ainda que *situadas* ou *locais*? E se assim for, não poderíamos ver Goethe como um produtor de *teorias estruturais situadas*? E se, segundo Wittgenstein, nenhum deus está errado, a não ser quando se transforma em *deus-teoria*, então, o Deus-Natureza de Goethe não estaria sujeito ao mesmo tipo de censura que faz Wittgenstein ao método historiográfico-antropológico de Frazer?

MA – Bem, vamos por partes. Eu tenderia a concordar com você quando você vê *semelhanças de família* entre os *tipos de Goethe* e as *estruturas*, digamos, por exemplo, *dos matemáticos* e, portanto, entre a *explicação analógico-morfológica* de Goethe e a *explicação analógico-estrutural* dos matemáticos. Ambas são *metamórficas* e ambas postulam uma forma padrão referencial em relação à qual as semelhanças entre essa forma referencial e as suas variações metamórficas podem ser descritas. Aliás, para todos nós, aqui, que possuímos uma formação em história da matemática, é quase impossível não conectar o método analógico-morfológico de Goethe com aquele utilizado pelo matemático alemão Christian Félix Klein em seu projeto de investigação da geometria pelo *método*

metamórfico-analógico estrutural que ele expôs – sem empregar esse nome, é claro – em seu *Programa de Erlangen*, em 1872 e, portanto, há aproximadamente 40 anos após a morte de Goethe, num momento em que, no contexto da matemática acadêmica alemã, a noção de *estrutura* já havia sido incorporada ao discurso matemático com um significado específico bem determinado. É importante lembrar também que, anteriormente aos trabalhos de Klein, a noção de estrutura já havia se mostrado matematicamente produtiva nas investigações que o matemático francês Evariste Galois – que morreu no mesmo ano em que morreu Goethe – havia conduzido no domínio das equações algébricas, na primeira metade do século XIX (Livio, 2008). Embora seja difícil aprofundar essa discussão neste momento, penso ser possível afirmar que tanto as investigações de Galois no domínio da Álgebra, quanto as de Félix Klein, no domínio da Geometria, foram orientadas por um método *metamórfico-analógico estrutural* semelhante ao de Goethe. E podemos ainda dizer que essas duas investigações se mostraram radicalmente produtivas no sentido de modificarem a própria concepção que, até meados do século XIX, o mundo acadêmico europeu tinha da Álgebra e também da Geometria. De fato, se até então, a Álgebra era vista apenas como uma *teoria das equações*, isto é, como uma *teoria aritmética generalizada*, as investigações de Galois permitiram uma ampliação do domínio dos objetos de investigação da Álgebra, incluindo-se nele a noção de *estrutura*. As investigações que, a partir de então, passaram a ser realizadas, sobretudo na Alemanha, de uma variedade de estruturas algébricas levaram à percepção de que o estudo sistemático de cada *tipo de estrutura* poderia ser visto, ele próprio, como *uma álgebra diferente* daquela a que um estudo de outro tipo de estrutura poderia conduzir. Assim, a própria concepção de Álgebra se estende de modo a tornar-se legítimo falar em *álgebras no plural*. Extensão análoga, agora no domínio da geometria, é proporcionada pelas investigações de Félix Klein. Até então, a geometria euclidiana era a única geometria digna desse nome, dado ser ela vista como a única teoria verdadeira acerca das formas e das relações morfológicas idealizadas entre as formas presentes no espaço físico. Mas a geometria euclidiana era um *estudo intramórfico*, isto é, um estudo das propriedades essenciais internas de formas idealizadas e de suas partes. A novidade introduzida pelas investigações de Klein foi a de passar de um *estudo intramórfico das formas* para um *estudo metamórfico das formas*, submetendo uma forma típica a um conjunto sucessivo de *transformações espaciais* com o propósito de se verificar que propriedades originais da forma primitiva mantinham-se *invariantes* após cada tipo de transformação a ela imposta, estudo este que passou a ser

posteriormente conhecido como *geometria pelas transformações*. Tal como o de Galois em relação à Álgebra, o método metamórfico de Klein, ao romper com o essencialismo e dogmatismo conceituais, permitiu *apresentar a geometria sob uma visão panorâmica*, o que tornou também permissível, no domínio da própria matemática acadêmica, falar-se em geometrias, no plural. Agora, se olharmos para cada uma dessas transformações como um *tipo* – e, no caso de Klein cada uma dessas transformações era vista como uma *estrutura-tipo* – e para a forma referencial de partida como uma *forma primordial*, é possível estabelecer uma *analogia direta* entre o método analógico-morfológico de Goethe e o de Klein, ainda que aplicados a domínios diferentes de objetos. Só que, o de Klein, era de fato um método analógico-morfológico *estrutural* – porque as metamorfoses sucessivas eram de fato *prévia e normativamente controladas pela noção de estrutura* –, ao passo que, no método de Goethe, o estudo do processo metamórfico de uma planta era *normativamente controlado* por uma *força vital natural* sobre a qual o controle humano não poderia exercer qualquer papel. Nesse domínio, a percepção humana deveria submeter-se ao *controle da natureza* e acompanhar os seus ciclos e ritmos, manifestos de modo diferente para cada fenômeno natural sob investigação. Isso poderia ser visto como uma espécie de *vitalismo*. Isso porque, no caso do método de Goethe, as características de cada etapa do processo metamórfico de uma planta, por exemplo, estão abertas à nossa percepção e observação, mas tais características *só podem ser descritas* por serem elas *normativamente regidas* por um *impulso natural vital* acima de nosso controle, ou apenas parcialmente controlável. Já no caso do método morfológico-estrutural de Klein ou dos matemáticos em geral, as características dessas transformações podem ser completamente controladas e descritas, uma vez que as estruturas que as regem nada mais são do que um conjunto de regras previamente definidas às quais o objeto considerado *deve obedecer* a fim de que um determinado propósito seja alcançado.

AM – Nessa sua incursão nos trabalhos científicos de Goethe, com o propósito de se esclarecer as possíveis *semelhanças de família* entre o *método do autor do Fausto* e a prática da terapia wittgensteiniana você acaba de fazer uma *analogia* interessante entre o *método do poeta botânico* – como Kollert (Goethe, 1997, p. 4) sugere chama-lo em seu prefácio à primeira edição brasileira do *A metamorfose das plantas - e o método de caráter tipicamente estruturalista da nova matemática acadêmica* que estava surgindo na Alemanha a partir de meados do século XIX. Poderíamos então dizer que, de certo modo,

um *método tipicamente estruturalista* já estava em largo uso na Alemanha antes mesmo do advento do *estruturalismo* como um movimento organizado na história, a partir da análise estrutural da linguagem levada a cabo pelo pensador russo Roman Jakobson, o qual, aliás, foi chamado por Haroldo de Campos de o *poeta da linguística*. Parece, então, que analogias entre poesia, estruturalismo matemático, estruturalismo linguístico, combate ao cientificismo e ao verificacionismo na metodologia da ciência e terapia filosófica wittgensteiniana não seriam nada arbitrárias.

MA – De certo modo, você tem razão. Algumas dessas analogias me parecem legítimas, mas outras, você as faz indevidamente. Por exemplo, o movimento estruturalista sempre reivindicou um *estatuto científico* para suas análises estruturais, quer fossem realizadas na linguística, na antropologia, na matemática, nos estudos literários, na história... E, nesse sentido, não só não impediu, como também, produziu, ao longo do século XX, *filosofias estruturalistas da história* com suas correspondentes *histórias estruturalistas da história* e, até mesmo, de *histórias estruturalistas da matemática*. Tais histórias e filosofias estruturalistas da história (da matemática) - quase todas críticas do evolucionismo linear e da filosofia positivista de Comte - foram produzidas ou com base em uma *filosofia evolucionista-estruturalista não linear e dialética da história*, ou então, com base em uma *filosofia organicista-estruturalista cíclica da história*, inspirada, sobretudo, no método naturalista-organicista de Goethe.

AM – Que exemplos você nos apresentaria de histórias evolucionistas-estruturalistas não lineares e dialéticas da história da matemática?

MA – Exemplos desse tipo são as duas versões de história estruturalista da matemática: a primeira, produzida por Jean Piaget (Piaget, 1975) e a segunda, também produzida por ele, mas em coautoria com Rolando Garcia (Piaget & García, 1982). Outro exemplo, seria o da *história destilada setorial da matemática* que nos foi apresentada por Imre Lakatos, nas notas de rodapé de seu *A lógica do descobrimento matemático: Provas e Refutações* (Lakatos, 1978). Ainda que tanto as histórias positivistas ou evolucionistas lineares quanto as estruturalistas dialéticas da matemática estejam sempre baseadas na noção de progresso, enquanto as primeiras são francamente escritas em conformidade ao *princípio da causalidade* e do *progresso contínuo*, as últimas pensam o progresso sempre como

resultante de uma *luta para a superação de conflitos ou contradições* de qualquer natureza, o que as levam a aderir a uma concepção de *progresso não linear* ou *descontínuo*. Porém, a crença comum a todas as histórias estruturalistas da matemática, sejam elas dialéticas ou cíclicas, é a da *existência de um ou mais princípios organizadores ou reguladores do curso dos acontecimentos na história*, seja essa história geral, seja ela setorial, como é o caso da história da matemática em relação a histórias mais amplas.

AM – O que poderia ser um exemplo de história estruturalista evolucionista cíclica?

MA – Veja, por exemplo, o caso de Oswald Spengler (SO). Já o próprio título da sua monumental obra *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal* (Spengler, 2014), traz as marcas de sua filiação a uma história evolucionista, mas não linear, que é revelada pela palavra *decadência*, bem como sua filiação ao método organicista de Goethe, o que é revelado pela palavra *morfologia*. Já o estrutural ou mesmo estruturalista dessa obra é expresso pelo próprio Spengler, na sua *Introdução*.

Imagem 4 – Capas das edições alemã e brasileira da obra de Oswald Spengler



Fonte: imagem da esquerda, acessada em: <https://en.wikipedia.org/wiki/The_Decline_of_the_West>; da direita, acervo pessoal.

SO – Existe uma lógica na História? Haverá, além dos *feitos avulsos, que são casuais e imprevisíveis*, uma *estrutura*, por assim dizer, metafísica, da *Humanidade histórica*, e que permaneça *independente das conhecidas e manifestas formações político-espirituais, que*

*se veem na superfície? Uma estrutura que, pelo contrário, origine essa realidade secundária? [...] Já que a história humana é a totalidade de enormes ciclos vitais, que a linguagem usual costuma apresentar e personificar, espontaneamente, como indivíduos de ordem superior, ativos e pensantes, chamando-os de “a Antiguidade”, “a Cultura Chinesa”, “a Civilização Moderna”, será possível descobrir na própria vida os degraus que teremos que escalar, numa sequência que não admite exceção? Os conceitos fundamentais de tudo quanto é orgânico – conceitos tais como nascimento, morte, juventude, velhice, duração da vida – não terão eles também, nesta esfera, um sentido estrito que ninguém ainda logrou perceber? Não se baseia, numa palavra, todo o desenvolvimento histórico em certas plataformas biográficas de caráter geral? [...] Por enquanto, não ocorreu a ninguém transformar tais improvisações num método. Ninguém suspeitou sequer que ali se encontrava uma raiz, e na realidade a única raiz, da qual pudesse brotar uma grande solução para o problema da História. As comparações poderiam trazer boa sorte ao pensamento histórico, desde que patenteassem a estrutura orgânica da História. [...] Neste ponto, manifesta-se que, por enquanto, não existe nenhuma arte, teoricamente elucidada, da observação histórica. Pensam alguns realizar uma investigação histórica, ao irem em busca do nexa objetivo de causa e efeito. [...] Ainda não penetrou nas nossas formulações teóricas a convicção de que, além da necessidade de causa e efeito – e que eu gosto de chamar de *lógica do espaço* -, há na vida ainda a *necessidade orgânica do Destino* – a *lógica do tempo*. Esta última constitui um fato de profunda certeza íntima; um fato que dá conteúdo a todo o pensamento mitológico, religioso, artístico; um fato que forma o núcleo e a essência de toda a História, em oposição à Natureza, mas que permanece inacessível aos métodos de conhecimento analisados na *Crítica da Razão Pura*. A Matemática e o princípio da Causalidade conduzem a uma ordem naturalista dos fenômenos. A Cronologia e a ideia do Destino levam a uma ordem histórica. Ambas essas ordens abrangem, cada qual isoladamente, o mundo inteiro. Somente variam os olhos nos quais e através dos quais se realiza esse mundo (Spengler, 2014, p. 1-2 e p. 4-5).*

AM – De fato, trata-se mesmo de uma proposta, agora sim, *estruturalista*, de escrever a história universal ciclicamente evolutiva das civilizações com base em duas lógicas invariantes: a *lógica matemático-causal do espaço* e a *lógica cronológico-casual do tempo*. São elas que, segundo Spengler, orientariam as metamorfoses internas de todas as civilizações e selariam os seus destinos, quais sejam, a decadência e a morte. Curioso... eu

nunca me simpatizei com o estruturalismo, mas parece que essa proposta historiográfica de Spengler de fato faz sentido. Isso porque, o caráter invariante dessas lógicas espacial e temporal parece ser, de fato, um fato. E digo isso, porque, *caso seja legítima a analogia que Spengler estabelece entre uma civilização e um organismo vivo, o caráter invariante dessas lógicas* pode ser atestado pelo próprio modo como evoluem todas as formas orgânicas de vida: nascem, crescem e morrem. São os *ciclos da vida...* de todas as *formas de vida...* e não apenas das formas humanas de vida. Assim, estamos diante de uma teoria explicativa da evolução cíclica da história do universo, de todas as formas humanas e não humanas de vida e, portanto, também de todas as civilizações humanas. Mas essa proposta organicista e cíclico-evolutiva da história aplicada às civilizações humanas se aplicaria também, com igual legitimidade, à matemática? Isto é, poderia também uma história da matemática ser escrita com base nessa perspectiva metodológica?

MA – Uma história da matemática sob essa perspectiva chegou sim a ser escrita, na década de 1990, por um matemático brasileiro, que concluiu o seu doutorado em matemática pela USP de São Carlos, que chegou a ser professor da USP e da UNICAMP e, nesta última universidade, foi um dos membros fundadores do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Trata-se do professor Rubens Gouvêa Lintz (LR). Vamos ouvir como ele se refere a essa proposta, na introdução de seu livro.

Imagem 5 – Rubens Gouvêa Lintz e a capa de sua obra *História da Matemática*



Fonte: imagem da esquerda, acessada em: <https://www.cle.unicamp.br/index.php/?q=node/322>; da direita, acervo pessoal.

LR – Neste livro, pretendemos apresentar a História da Matemática sob uma nova perspectiva. Para tal, associamo-nos à corrente de filosofia da história representada por Oswald Spengler e Arnold Toynbee e, assim, em vez de exibirmos um catálogo de nomes e obras ligados aos seus vários períodos históricos, preocupar-nos-emos com o estudo do conceito de número como forma expressiva e sua evolução dentro das várias civilizações do passado e do presente. A finalidade desta introdução é explicar de que modo o conjunto das formas matemáticas se apresenta dentro da imagem do universo concebida pelas várias civilizações como formas expressivas peculiares a elas e não como um sistema absoluto de características universais que têm uma evolução e um progresso ascendentes com o passar do tempo. [...] Entretanto, tanto quanto eu saiba, é no presente trabalho que se tenta, pela primeira vez, escrever uma História da Matemática sob o ponto de vista das ideias de Spengler, emprestando dele certos aspectos de estilo que nos parecem de extraordinário valor elucidativo, com seus frequentes paralelos da matemática com a música, pintura, e muitas outras formas sob as quais se expressam as civilizações; mas divergimos de Spengler em alguns pontos fundamentais, e isso vai dar um tom diferente ao nosso livro. [...] A linha de interpretação da história que será adotada neste livro não a vê como uma evolução constante, mas sim como uma sucessão de organismos denominados culturas ou civilizações, que evoluem segundo certas leis. [...] Na verdade, o termo civilização é usado por [Spengler] para designar a fase final de uma cultura histórica: assim, teríamos uma cultura grega cujo final ou declínio foi a civilização romana. [...] Temos em Goethe um precursor da seguinte ideia de suma importância para o estudo da história, [qual seja], a existência de duas lógicas distintas, uma orgânica e outra inorgânica. [...] No plano geral de sua morfologia, Goethe percebe e sente com clareza a noção por ele introduzida, segundo a qual a verdadeira maneira de se estudar os fenômenos naturais e históricos consistiria em captar e acompanhar a evolução dos mesmos usando uma lógica orgânica e uma intuição profunda, oposta à maneira tradicional de reduzi-los a um esquema técnico e abstrato que anula a sua essência e personalidade. [...] Para Goethe, as várias civilizações ou culturas históricas não são apenas uma sucessão de acontecimentos envolvendo seres humanos, e sujeitos mais ou menos às leis do acaso, mas, ao contrário, são organismos cuja evolução obedece a princípios bem precisos baseados em um processo lógico entendido no sentido de uma lógica orgânica e não de uma lógica dedutiva do tipo usado nas ciências exatas. [...] Enfim, para Goethe, a natureza toda, que inclui também a história, é um grande

organismo que evolui com uma lógica interna que só a intuição do poeta consegue penetrar, ou melhor, o verdadeiro cientista, se não for também um poeta, um artista, não poderá entender a natureza profunda dos fenômenos. [...] Com este livro, esperamos mostrar a validade, em essência, *de modo definitivo*, da *tese de Spengler* e, portanto, também, da ideia básica deste livro que é a *demonstração, espero eu irrevogável, de que não há uma matemática, mas sim tantas quantas são as culturas históricas* e, em cada uma delas, o conceito de número surge e evolui em consonância com o símbolo primário desta cultura e é, portanto, um organismo com vida e expressão próprias e não uma coleção de teoremas ou uma linguagem derivada da lógica (Lintz, 2007, pp. 19-33, itálicos nossos).

AM – Pareceu-me interessante essa perspectiva de se contar a história da matemática, e, com ela, sobretudo o fato de se poder dar legitimidade à existência de várias matemáticas. Porém, confesso que me soa estranho ou pelo menos politicamente controverso, para uma perspectiva que alega a existência de várias matemáticas, que o estatuto dos próprios conceitos previamente considerados matemáticos que decide investigar não seja, pelo menos, problematizado. À matemática de qual civilização hipotética pertenceriam tais conceitos submetidos à investigação historiográfica? Como pode o historiador vê-los como conceitos matemáticos e até mesmo como conceitos puros ou abstratos desligados das práticas culturais de qualquer comunidade de prática, a não ser tomando como referência o que a sua própria civilização vê como matemática, vendo-a, por exemplo, como um conjunto de conceitos? De que *terra do nunca* seriam tais conceitos provenientes? E com que legitimidade esse historiador se proporia a investigar o conceito de número em civilizações ou comunidades em que aquilo que ele próprio concebe como número nunca chegou a ser visto como um conceito? E com que legitimidade se poderia afirmar que uma mesma civilização teria concebido o número de uma única maneira? Na civilização grega, por exemplo, o conceito pitagórico de número poderia ser visto como o mesmo que o conceito euclidiano de número e, ambos, idênticos ao modo como, por exemplo, comerciantes, engenheiros e agrimensores mobilizavam tal noção através de ábacos e outros instrumentos de contagem e medição? Além disso, incomoda-me o tom assertivo e confiante e, até mesmo, determinista, do autor. Mas não só dele, é claro! Mas também, de Goethe e de Spengler. Parece-me que eles, embora admitam a casualidade e a imprevisibilidade dos fenômenos históricos, desejam *regrar o acaso*, estabelecer leis que determinem a direção e, até mesmo, a previsão dos acontecimentos. E isso tudo em nome

da arte e do método analógico-morfológico. Onde fica Wittgenstein nisso? Parece-me que ele não compactuaria com uma perspectiva historiográfica dessa natureza.

MA – Você tem razão. Embora haja várias semelhanças de família entre os modos de pensar de Goethe, Spengler, Lintz e o próprio Wittgenstein, penso que um primeiro tipo de crítica que o filósofo faria a todos eles tem mesmo a ver com o caráter dogmático do ponto de vista de Spengler de supor indevidamente que seriam as culturas que deveriam se ajustar às leis ou lógicas espacial e temporal que ele supõe invariáveis no curso da história, quando essas leis deveriam funcionar tão somente como um ponto de referência para o estabelecimento de possíveis analogias. Ouçamos o próprio Wittgenstein a esse respeito.

WL – A única maneira de defender as nossas asserções contra a distorção – ou de evitar o vazio das nossas asserções, é ter uma visão clara nas nossas reflexões do que *é* o ideal, isto é, um objeto de comparação – um padrão, por assim dizer – em vez de o transformarmos num preconceito com o qual tudo tem que se conformar. Isto é o que produz o dogmatismo em que tão facilmente degenera a filosofia. Mas nesse caso como é que um ponto de vista como o de Spengler se relaciona com o meu? A distorção em Spengler: o ideal não perde nenhuma da sua dignidade se for apresentado como princípio que determina a forma das reflexões de uma pessoa. Uma medida sólida (Wittgenstein, 2000, p. 47/1937, *itálico do autor*).

WL – Spengler poderia ser melhor compreendido se dissesse: *Comparo* diferentes épocas culturais à vida das famílias; numa família há uma semelhança de família, embora uma semelhança se possa também encontrar entre membros de diferentes famílias; a semelhança de família difere de outras formas de semelhança desta e daquela maneira, etc. O que quero dizer é o seguinte: têm de nos dizer qual é o objeto de comparação, o objeto de que deriva esta maneira de ver as coisas, caso contrário a discussão será constantemente afetada por distorções. Pois quer se queira quer não, atribuiremos as propriedades do modelo original ao objeto que estamos a examinar à sua luz; e afirmamos com segurança “será sempre...”. Isto acontece porque queremos dar às características do modelo um ponto de apoio na nossa maneira de retratar as coisas. Mas uma vez que confundimos o modelo e o objeto verificamos que nós próprios atribuímos de modo dogmático ao objeto características que só o modelo necessariamente possui. Por outro lado, pensamos que a

nossa maneira de ver não terá a generalidade que pretendemos que tenha se apenas for verdadeira para um dos casos. Mas o modelo deveria ser claramente apresentado enquanto tal, de modo a caracterizar a discussão na sua globalidade e a determinar a sua forma. Isto faz dele o ponto focal e, assim, a sua validade geral dependerá mais do fato de determinar a forma da discussão do que da afirmação de que tudo o que é apenas verdadeiro relativamente a ele será também atribuído a todas as coisas que estão a ser discutidas. De modo análogo, a questão a levantar sempre que se fazem asserções exageradas e dogmáticas é esta: que é que, realmente, há nisso de verdadeiro? Ou então: em que caso é que isso é realmente verdadeiro? (Wittgenstein, 2000, p. 30-31).

MA – Mas há também um segundo tipo de crítica que Wittgenstein, embora não remeta diretamente quer a Spengler quer a Goethe, atinge todo tipo de desejo de explicação do curso dos acontecimentos na história, sobretudo aquele relativo à pretensão de se ver leis até mesmo no acaso. Vamos ouvir alguns de seus aforismos a esse respeito.

WL – O destino é a antítese da lei natural. Uma lei natural é algo que se pretende sondar e utilizar, o destino não (Wittgenstein, 2000, p. 93/1947).

WL – O que o ponto de vista causal tem de insidioso é levar-nos a dizer: “É claro que tinha de acontecer assim”. Ao passo que devíamos pensar: poderia ter acontecido *assim* e também de muitas outras maneiras” (Wittgenstein, 2000, p. 61/1940, itálicos do autor).

WL – Alguém reage *COMO SE* dissesse assim: “Não, não tolerarei *isso!*” – e resiste. Talvez, essa pessoa reaja da mesma maneira em outras situações igualmente intoleráveis e, talvez, a essa altura a sua força para qualquer revolta ulterior esteja esgotada. Nós costumamos dizer: “Se *ele* não tivesse feito *aquilo*, o mal teria sido evitado”. Mas com base em qual justificação? Quem é que conhece as leis segundo as quais a sociedade se desenvolve? Eu estou certo de que mesmo as pessoas mais inteligentes não fazem ideia disso. Se lutas, lute. Se tens esperança, tem esperança. Podes lutar, ter esperança e até mesmo acreditar sem acreditar *cientificamente*” (Wittgenstein, 1998a, p. 86/1947; Wittgenstein, 2000, p. 92/1947 itálicos do autor, maiúsculas nossas).

WL – Não há nada mais estúpido do que a tagarelice sobre a causa e o efeito nos livros de história; nada é mais estouvado, menos bem pensado. Mas quem lhe poderia pôr um fim, só com *dizê-lo*? (Seria COMO SE pretendesse mudar, falando, o modo de as mulheres e os homens se vestirem). (Wittgenstein, 2000, p. 94/1947, itálicos do autor; maiúsculas nossas).

WL – Os filósofos que dizem: “depois da morte, terá início um estado intemporal”, ou “no momento da morte inicia-se um estado eterno”, não se apercebem que utilizaram as palavras “depois”, “no” e “inicia-se” num sentido temporal, e que essa temporalidade está embutida na sua gramática” (Wittgenstein, 2000, p. 41/1932).

AM – Era isso mesmo o que eu estava esperando de Wittgenstein. Uma terapia deve se contentar com a atitude artístico-analógica sertaneja; não se pode desejar querer elevar essa atitude ao estatuto de lei do que quer que seja; muito menos ao estatuto de lei invariante.

MA – Sim, você tem razão. Segundo Glock, Wittgenstein concebia a sua atitude terapêutica de apresentação panorâmica de um problema *como uma visão de mundo capaz de rivalizar com a científica* (Glock, p. 375). Ouçamos o próprio Wittgenstein falar acerca dessa atitude, que sempre opera deslocando-se por exemplos situados, discretos, não genéricos, reincidentes, iterativos e mimético-analógicos.

WL – O pensador assemelha-se muito ao desenhador cujo objetivo é representar todas as interrelações entre coisas (Wittgenstein, 2000, p. 27/1931).

WL – As pessoas que perguntam constantemente “porquê?” são como os turistas que estão diante de um edifício a ler um guia e estão tão ocupados com a leitura histórica da sua construção, que isso os impede de *ver* o edifício (Wittgenstein, 2000, p. 65/1941, itálico do autor).

AM – Bem, de certo modo, acho que toda esta nossa viagem metodológica, não foi senão uma terapia de nosso *desejo de explicar*, de nosso desejo de produzir teorias, de responder a porquês. Acho que Wittgenstein tem razão: estamos tão ocupados com a história da construção do edifício, com a história dos seus fundamentos ou com seus fundamentos

históricos que esquecemos de ver o próprio edifício. E essa *metáfora arquitetônica* utilizada por Wittgenstein para alertar-nos de nossa cegueira, de nossa perda de visibilidade do está visivelmente estampado na superfície do edifício e claramente exposto à nossa visão me remeteu de volta àquele aforismo no qual Wittgenstein compara a nossa linguagem a uma cidade antiga. Eu havia te censurado pelo fato de você ter feito desse aforismo um uso metodológico que não era compatível com uso que o próprio Wittgenstein dele fazia, qual seja, o de mostrar o funcionamento de nossa linguagem. Mas, de repente, eu começo a achar que, para além do uso dele feito por Wittgenstein, seria também possível ver nesse aforismo um aspecto metodológico. Você disse que o havia citado apenas parcialmente. Você poderia retomá-lo integralmente?

MA – Você tem razão, eu o citei apenas parcialmente. Segue ele todo.

WL – Você não deve se incomodar com o fato de que as linguagens (2) e (8) consistem apenas de comandos verbais. Se você quiser dizer que elas são, portanto, incompletas, pergunte-se se a nossa própria linguagem é completa e se ela era assim antes que lhe fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (E quantas casas ou ruas deve ter uma cidade antes de começar a ser cidade?). Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, de casas novas e velhas, de casas com extensões de diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma multidão de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes (Wittgenstein, 2009a, PI-§ 18, p. 11e; Wittgenstein, 1979, IF-§ 18, p. 15).

AM – De fato, é uma metáfora arquitetônica muito sugestiva. Consigo ver a sua pertinência em relação ao caso da *atitude desconstrucionista*, entendendo a palavra *desconstrução* como *descompactação*, e não no seu sentido mais usual de *destruição*. E também, de certo modo, vejo a pertinência dessa metáfora em relação ao caso da *atitude terapêutica de apresentação panorâmica*, pois quando você leu esse aforismo, fui imediatamente remetido a uma *imagem* de cidade, vista de cima, como que se desdobrando no tempo, de modo a permitir-nos visualizar todas as metamorfoses históricas de sua paisagem, de sua arquitetura global... uma *visão panorâmica*, eu diria. Mas uma visão panorâmica de conjunto que, ao mesmo tempo, nos permite perceber todas as edificações

que compõem esse conjunto arquitetônico em metamorfose no tempo e no espaço. Movimento heterogêneo e descontínuo, às vezes previsível e às vezes imprevisível, de progresso e de regresso, de idas e de voltas, de surgimento de novas edificações, de preservação e transformação arquitetônica de muitas outras, mas também, de destruição, de ruínas e desaparecimento irreversível de tantas outras; movimento de encantamentos e de tragédias. É o que a visão panorâmica da superfície da cidade metamórfica desse aforismo me evoca. Eu diria, mesmo, que a *metamorfose arquitetônica* dessa cidade me apareceu como análoga à *metamorfose orgânica* de uma planta. Só que sem leis internas que possam regular ou prever os novos rumos que tomarão a heterogênea metamorfose de sua arquitetura. O que vi foi uma metamorfose anárquica, casual, irregular, imprevisível... E mesmo quando, em alguns aspectos, cíclica, tais ciclos eu os vi girando na Roda de Fortuna, tais como o estão os ciclos de todas as formas de vida.

Imagem 6 – La Roue de la Fortune



Fonte: acessada em: <<http://hottopos.com/convenit5/08.htm>>.

MA – Penso que você tinha razão quando disse que Wittgenstein usou esse aforismo, agora completo, apenas para mostrar o funcionamento de nossa linguagem. Mas ao dar visibilidade a esse funcionamento, do modo tão bonito como agora essa imagem te afetou e você a descreveu, não me soa nada arbitrário conectar esse aforismo com a atitude terapêutica de Wittgenstein, como eu de fato o fiz já no próprio título daquele artigo que escrevi, qual seja, *Historiografia e Terapia na Cidade da Linguagem de Wittgenstein* (Miguel, 2015c). Porém, se é assim que funciona a linguagem, isto é, se a linguagem funciona, na verdade, não como “a” linguagem, mas como um conjunto de *jogos de linguagem* heterogêneos, descontínuos e não uniformes, que mantêm entre si semelhanças

de família, e se cada um desses jogos de linguagem constitui uma *linguagem completa* e não podemos sequer significar algo para alguém fora ou independentemente de jogos de linguagem, então, não é nada arbitrário sugerir que é também assim – por *semelhanças de família* e analogias remissivas - que uma atitude terapêutico-desconstrucionista deve operar ao nível das práticas de pesquisa acadêmica. Penso ser essa a única atitude permissível e sincera de se praticar a investigação acadêmica em qualquer campo de conhecimento. Porque se é por *semelhanças de família* que significamos e produzimos conhecimento, *também elas e tão somente elas* podem constituir o *único critério para legitimar* a produção de conhecimentos, dentro ou fora do mundo acadêmico. E penso que Wittgenstein também assim pensava. E é assim também, através de um *movimento analógico descontínuo e desorganizado - isto é, sempre interrompido e sempre retomado* mediante o jogo de eleição e exploração de analogias pertinentes e de descarte de outras não pertinentes – que esta nossa conversa terapêutica está ocorrendo, desde quando a iniciamos até quando ela for finalmente interrompida. E toda vez que tentamos negociar o rumo da continuidade desta nossa conversa e de fato chegamos a um acordo, algo ocorre que faz com que esse acordo seja rompido. E isso acontece, *porque assim é a vida*. E o propósito de todo lance de terapia gramatical desconstrucionista, tal como a temos praticado, é o de tentar sintoniza-la com os compassos e descompassos da vida, de nossas formas de vida. E admitir esse *desejo de sintonia* que movimenta a nossa atitude terapêutica no campo da investigação acadêmica aparece, para nós, como uma questão de compromisso ético-político e de honestidade intelectual. Assim, o limite analógico do método é também o limite analógico de recursos permissíveis por nossos jogos de linguagem, e o limite analógico de recursos permissíveis por nossos *jogos de linguagem* é também o limite analógico de recursos permissíveis por nossas *formas de vida*.

AM – E penso ser o reconhecimento sensato desse *limite metódico de ação* - isto é, o de *descrever os como dos como se*, e não indagar sobre os porquês - aquilo que ainda justifica chamar de *terapia* a atitude wittgensteiniana de *apresentação panorâmica* do conjunto de jogos de linguagem que podem ser *legitimamente* conectados por *semelhanças de família* na investigação de um problema.

MA – Mas esse limite metódico a uma prática terapêutica de investigação de um problema não está posto apenas pela necessidade de nos desobrigarmos a recorrer a explicações

evolutivas lineares da história, como as de Frazer, a explicações cíclicas, como as de Spengler, ou ainda, a explicações de qualquer natureza. Esse limite metódico está também posto pela necessidade de levarmos em consideração os diferentes modos como os ritmos e ciclos da natureza, bem como, os das demais formas não humanas de vida condicionam – sem determinar – a emergência, o desenvolvimento, o desaparecimento e o ressurgimento de diferentes formas de vida humana.

MA – Whitehead (1988, p. 1) disse que “*a história revela duas tendências principais no curso dos acontecimentos. Uma delas está patenteada na lenta degenerescência da natureza física. A outra, pode ser exemplificada pela renovação da natureza na primavera*”. De algum modo, essa constatação cíclico-organicista do poder da natureza sobre todas as formas humanas ou não humanas de vida na Terra, acusadas por essas palavras de Whitehead, é também um reconhecimento da impotência das formas humanas de vida de lutarem contra o poder das formas naturais de vida. E é unicamente o reconhecimento correlativo do poder da natureza e da impotência de nossas formas humanas de vida que poderia explicar o acaso da retirada precoce de nosso convívio, ao longo deste ano, de três queridas pessoas que integraram, com dignidade e compromisso político insuspeitos, a nossa comunidade de educadores matemáticos: o professor Paulus Gerdes, a professora Maria do Carmo Domite e, mais recentemente, a professora Beatriz D’Ambrosio. É à memória deles que dedicamos esta nossa reflexão sobre as possibilidades e os limites metódicos de nossos jogos historiográficos de linguagem. E em face desse limite do sem sentido que nos impõe o acaso, como diria Wittgenstein, resta-nos apenas dizer: assim é a vida humana.

REFERÊNCIAS

- Almeida, J. J. R. L. (2007). Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a Psicanálise. *Trans/Form/Ação*, 30(2), pp. 53-74, São Paulo.
- Almeida, J. J. R. L. (2012). Rito, mito e sentido nos diários de Wittgenstein. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, p.100-118, jan./jun. 2012.
- Derrida, J. (2009). *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Frazer, J. G. (1936/1966). *The Golden Bough*. New York: Macmillan/St. Martin’s Press.

- Frazer, J. G. (1982). *O ramo de ouro*. Versão ilustrada. Prefácio: Professor Darcy Ribeiro. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo (SP): Zahar Editores.
- Glock, H.-J. (1998). *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar.
- Goethe, J. W. (1997). *A metamorfose das plantas*. Tradução Friedhelm Zimpel e Lavínia Viotti. 3. ed. São Paulo: Antroposófica.
- Goethe, J. W. (2009). *The metamorphosis of plants*. Introduction and photography by Gordon L. Miller. The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England.
- Heaton, J. M. (1993). *The Sceptical Tradition in Psychotherapy*. In: *From the Words of my Mouth: Tradition in Psychotherapy*. L. Spurling, Ed. Routledge, London.
- Heaton, J. M. (1999). Scepticism and Psychotherapy. In: *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*, C. Mace, Ed. Routledge, London.
- Heaton, J. M. (2010). *The Talking Cure: Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*. UK: Palgrave Macmillan.
- Kelly, T. L. Towards a "Common Sense" Deconstruction in Narrative Therapy. (2002). *Narrative News Network*, Australia. Acesso: <<http://www.q7.com/~terri/Papers/eng595.htm>>.
- Lakatos, I. (1978). *A lógica do descobrimento matemático: provas e refutações*. John Worrall e Elie Zahar (Orgs.). Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Lintz, R. G. (2007). *História da Matemática*. Volume 1. Coleção CLE, Volume 45. Segunda Edição. Campinas (SP): Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp.
- Livio, M. (2008). *A equação que ninguém conseguia resolver*. Tradução de Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Miguel, A. (2015a). Historiografia e terapia na cidade da linguagem de Wittgenstein. *Bolema*, no prelo.
- Miguel, A. (2015b). A Terapia Gramatical-Desconstrucionista como Atitude de Pesquisa (Historiográfica) em Educação (Matemática). *Perspectivas em Educação Matemática*. Número Temático 2015, no prelo.
- Piaget, J. (1975). *Introducción a la epistemología genética: el pensamiento matemático*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Piaget, J. & Garcia, R. (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: siglo veintiuno editores, s.a.

Rorty, R. M. (1992). *The Linguistic turn: essays in philosophical method*/ edited by Richard M. Rorty; with two retrospective essays. USA: The University of Chicago Press.

Rorty, R. M. (1994). *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Spengler, O. (2014). *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro. 4ª. edição condensada/ por Helmut Werner. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Whitehead, A. N. (1988). *A função da razão*. Trad. De Fernando Dídimo Vieira. 2a. edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Wittgenstein, L. (1979). *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural.

Wittgenstein, L. (1998a). *Culture and value*. G. H. von WRIGHT; NYMAN, Heikki (Eds.). Oxford (UK): Blackwell Publishers.

Wittgenstein, L. (2000). *Cultura e valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70.

Wittgenstein, L. (2007). *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. Tradução e notas comentadas por João José R. L. Almeida. Suplemento da *Revista Digital Ad Verbum* 2 (2): Jul. a Dez. 2007: pp. 186-231. Disponível em: <<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/revistaadverbum.html>>.

Wittgenstein, L. (2009a). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte. — Rev. 4th ed./by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. UK: Wiley-Blackwell Publishing Ltd.

Wittgenstein, L. (2010). *Movimentos do pensamento: diários de 1930-32/1936-37*. Tradução Edgard da Rocha Marques; editado por Ilse Somavilla. São Paulo: Martins Fontes.