

Marciano Adilio Spica

WITTGENSTEIN: A RELIGIÃO PARA ALÉM DO SILÊNCIO

Florianópolis
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Marciano Adilio Spica

WITTGENSTEIN: A RELIGIÃO PARA ALÉM DO SILÊNCIO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Professor Dr. Darlei Dall'agnol.

Florianópolis
2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol – UFSC - (presidente)

Prof. Dr. João Carlos Salles – UFBA

Prof. Dr. Horácio Luján Martínez – UNIOESTE

Prof. Dr. Selvino J. Assmann – UFSC

Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi - UFSC

É essencial o discurso para a religião? Posso imaginar uma religião em que não existam dogmas e na qual, portanto, não se fale. A natureza da religião *pode* não ter nada a ver com o que se fale; ou melhor: Se se fala é porque se trata de um componente da *ação religiosa* e não de *teorias, independentemente das palavras serem verdadeiras, falsas ou carentes de sentido*

(L. Wittgenstein)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Eduarda Terezinha, pela força e incentivo desde a infância para que eu estudasse e ao meu pai, Vitório, pelo suor e trabalho para que meus sonhos se realizassem, a eles meu eterno amor, gratidão e carinho.

A meus irmãos, Rosa, Rosane e Eliandro pelo incentivo, carinho e esperança que me deram forças pra continuar, a eles meu amor e respeito.

Aos funcionários de Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial à Ângela Gasparin pela competência, dedicação e amizade.

Aos professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina que muito me auxiliaram no meu crescimento intelectual.

Aos meus colegas de doutorado, em especial à Milene pela amizade.

Ao membros do SAPE, Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas pelas horas de debate de idéias e amizade.

Aos colegas professores da UNIOESTE e UNICENTRO, com os quais trabalhei e foram compreensivos nos momentos de dificuldade na elaboração deste trabalho.

Aos amigos Andrei Lodéa, Gláucia Sandri e Gilmar Szczepanik pela disponibilidade em me acolher durante minhas viagens e pela amizade e apoio que sempre demonstraram.

À Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná, pelos recursos financeiros disponibilizados.

Ao Professor Darlei Dall’Agnol, que durante todos os anos que trabalhamos juntos na realização deste trabalho sempre manteve a qualidade do diálogo, do debate e da orientação.

A ele meu reconhecimento por seu trabalho competente, sua amizade, seu caráter e sua dedicação.

Em especial à Fernanda pela inspiração, amor e carinho. A ela devo os momentos felizes que iluminaram meus dias de trabalho.

RESUMO

O objetivo primeiro deste trabalho é apresentar e discutir as idéias de Wittgenstein a respeito da religião a partir de suas concepções de linguagem, mostrando que ele não a condena a um silêncio absoluto. Para cumprir esta tarefa, mostramos, num primeiro momento, as idéias do autor sobre linguagem e religião à época do *Tractatus* elucidando que suas idéias a respeito dos limites da linguagem não levam à condenação da religião a um silêncio absoluto. Ao delimitar o campo do sentido e colocar a religião para fora deste campo, Wittgenstein não a está condenando ao desaparecimento. Ao contrário, está salvando tal ramo da vida humana da interferência da metafísica e da ciência. Seu objetivo é mostrar que a religião, assim como a ética e a estética, não devem ser tomadas como se fossem um discurso científico e se isso for feito, tais atividades humanas tendem a desaparecer, pois aquilo que realmente importa nestes discursos não pode ser expresso em proposições figurativas. O *Tractatus* estabeleceu os limites do que pode e do que não pode ser dito, mostrou que devemos nos abster de tentativas filosóficas e científicas de explicar e fundamentar a religião, pois esta é uma esfera da vida humana que está ligada ao sentido da vida e não a critérios de verdade ou falsidade. A religião, para o jovem Wittgenstein, dá um caminho a seguir, uma maneira de agir e uma forma de compreender e suportar o mundo contingente dos fatos. Num segundo momento, apresentamos as idéias sobre linguagem e religião pós-*Tractatus*, elucidando a possibilidade de jogos de linguagem religiosos e caracterizando tais jogos. Mostramos, também, que neste período a religião é entendida como um saber autônomo que possui regras, práticas e uma gramática própria. A religião é um saber eminentemente prático e continua, da mesma forma como o era na época do *Tractatus*, ligada ao sentido da vida e não a critérios de verdade ou falsidade. Ao saber religioso não interessam questões factuais e não há necessidade de teorias filosóficas que o justifiquem. Mostramos ainda, a forte influência do cristianismo tolstoiano nas concepções de Wittgenstein a respeito da religião, defendendo que esta herança faz com que o filósofo em questão tenha uma concepção extremamente positiva do sentimento religioso, atribuindo a ele o papel de dar uma resposta ao desejo humano por encontrar um sentido para a vida. Assim, ao final de nosso trabalho, chegamos à conclusão que a obra de Wittgenstein, em nenhum momento, condena a religião a um mutismo. Sua obra mostra a grande importância deste saber e a grande ligação do sentimento religioso com a vida prática. Para ele, não importa ao religioso dizer que é religioso, o importante é que a vida prática mostre a crença religiosa. É na ação, no dia-a-dia do crente religioso, que encontra-se o critério de correção para sabermos se uma cumpre bem seu papel enquanto religiosa.

Palavras-chave: Wittgenstein, Religião, Linguagem.

ABSTRACT

The main aim of this work is to present and discuss Wittgenstein's ideas about religion from their conceptions of language, showing that he does not condemn religion to absolute silence. To accomplish this task, we first present the author's ideas about language and religion in the *Tractatus*'s Time, explaining that their ideas about the limits of language do not lead to the condemnation of religion to absolute silence. To delimit the sense field and put religion out of this field, Wittgenstein is not condemning religion to disappearance. On the contrary, he is saving this branch of human life from the interference of metaphysics and science. Your goal is to show that religion, as well as ethics and aesthetics, should not be taken as if a scientific discourse and if this is done, such human activities tend to disappear, because what really is important in these speeches cannot be expressed in figurative propositions. The *Tractatus* established the limits of what can and cannot be said, it showed that we must abstain from philosophical and scientific attempts to explain and justify religion, because this is a sphere of human life that is linked to the meaning of life and not to the truth or falsity criteria. The religion, for the young Wittgenstein, gives a way forward, a way to act and a way to understand and support the contingent world of facts. In a second moment, we present the ideas about language and religion after *Tractatus*, explain the possibility of religious language games, characterizing such games. We show also that during this period religion is understood as an autonomous knowing, with its own rules, practice and grammar. Religion is eminently a practical knowing and continues, in the same way as it was at the time of *Tractatus*, linked to the meaning of life and not to the truth or falsity criteria. To religious knowing is not interested in fact inquiry and philosophical theories that justify it. We also showed the great influence of Tolstoyan Christianity in Wittgenstein's conceptions, arguing that this inheritance does with that the philosopher has a positive conception of religious sentiment, giving him the role of providing a response to the human desire to find a sense for life. Thus, at the end of our work we conclude that Wittgenstein's work does not condemn religion to mutism. His work shows the great importance of this knowledge and the great connection between religious sentiment and practical life. For him, it is not essential to religion to say that it is religious, but it is important that his practical life showed the belief. It is in the action, on the day-a-day of the believer which is the correction criterion for we understand whether a person is good at executing their function while religious.

Keywords: Wittgenstein, Religion, Language.

Sumário

ABREVIACÕES	10
INTRODUÇÃO.....	11

PARTE I

I – O <i>TRACTATUS</i> E A CRÍTICA DA LINGUAGEM	17
1.1 – O <i>Tractatus</i> e a tarefa da filosofia	17
1.2 – A crítica da linguagem.....	24
1.2.1 – Figuração	25
1.2.2 – Sentido e Referência.....	30
1.3 – Sobre o dizer, o mostrar e o calar: o sentido do <i>Tractatus</i>	39
1.4 – O sentido das sentenças do <i>Tractatus</i> : um breve esclarecimento.	44
II – O MÍSTICO E AS POSSIBILIDADES DA RELIGIÃO	54
2.1 – Considerações iniciais	54
2.2 – Sujeito volitivo	54
2.3 - O místico: seu caráter e sua ligação com a obra	62
2.3.1 – O místico como assombro e visão de mundo	63
2.3.2 – Místico tractatiano <i>versus</i> misticismo	74
2.4 – Deus e religião como sentido da vida.....	87
2.5 – O discurso religioso	101
2.6 – Considerações finais.....	109

PARTE II

III - LINGUAGEM PÓS-TRACTATUS	112
3.1- Considerações iniciais	112
3.2 – A linguagem como jogo numa forma de vida	112
3.2.1 – Linguagem agostiniana e generalização	113
3.2.2 – Variedade da linguagem e analogia com jogos	121
3.2.3 – Forma de vida (<i>Lebensform</i>)	133
3.3 – A filosofia como terapia gramatical	139
IV - RELIGIÃO E LINGUAGEM RELIGIOSA PÓS-TRACTATUS.....	155
4.1 – A possibilidade de jogos de linguagem religiosos	155
4.2– A crença e seu papel nos jogos religiosos	166
4.3 – Jogos religiosos ou a religião como saber	182
4.3.1 – Compreensão	189
4.3.2 – Educação.....	192
4.3.3 – Correção	195
4.3.4 – Discurso religioso	201
4.4 - Religião e sentido para a vida ou da religião de Wittgenstein	205
4.5 - Observações necessárias ao final do capítulo	231
CONCLUSÃO.....	234
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	239

ABREVIACÕES

AFR – Aulas sobre Fé religiosa
CRPu – Crítica da Razão Pura
CRPr – Crítica da Razão Prática
CV – Observações esparsas sobre cultura e valor
DC – Da certeza
DF – Diário Filosófico
DS – Diários secretos
DM – De Magistro
PI – Philosophical Investigations
LA – Livro Azul
MVR – Mundo como Vontade e Representação
ORDF – Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.
PM - The Principles of Mechanics Presented in a New Form
RPP - Remarks on the Philosophy of Psychology
TLP – Tractatus Logico-philosophicus

INTRODUÇÃO

O que Wittgenstein, o qual dedica quase toda a sua vida filosófica ao estudo da linguagem, tem para nos oferecer no que se refere à religião? Tal tema é periférico ou central em sua obra? Suas ideias sobre filosofia e linguagem trazem alguma contribuição para pensarmos a religião?

Essas são algumas das questões que motivaram um estudo das idéias de Wittgenstein a respeito da religião. Muitas outras se fizeram presentes ao percorrer o caminho de leitura das obras do autor e que, de uma forma ou outra, se mostrarão durante o nosso trabalho. Tais questionamentos surgem, porque quando lemos suas obras, vemos várias referências à religião. Muitas delas são evasivas, outras parecem enigmáticas, mas em sua grande maioria são extremamente profundas, chegando, às vezes, ao ponto de se assemelharem a uma oração. Porém, apesar da profundidade dessas observações, Wittgenstein nunca escreveu uma obra específica sobre o tema ‘religião’. O que temos, em sua grande maioria, são anotações em diários (*Diários filosófico e Diários secretos*) e cadernos de notas (*Cultura e valor e Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*), além de anotações de alunos (*Aulas e conversas sobre fé religiosa*). Isso torna difícil o estudo de tal tema, pois é necessário garimpar as anotações, para só então desenvolver um trabalho. Apesar dessa dificuldade, tentaremos esclarecer as ideias do presente filósofo a respeito da religião, mostrando que suas concepções de filosofia e linguagem não levam, ao contrário do que pensam alguns de seus intérpretes, à condenação da religião a um silêncio absoluto. Ao contrário, sua obra permite que se preserve o discurso e a atividade religiosa da intromissão de áreas como a ciência e a filosofia. A religião, em toda a obra de Wittgenstein, é retratada como algo que ocupa um âmbito especial na vida do ser humano, dando a este um sentido para viver, o que não pode ser feito nem pela ciência, nem pela metafísica, a qual foi intensamente criticada por este.

Mas, não parece fácil defender o que nos propomos, quando em sua primeira obra, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein diz claramente que o *místico* é inefável e é justamente no *místico* que se radica a religião. É daí que nasce o primeiro grande entrave em nosso trabalho. Para ser removido, é necessário, antes mesmo de qualquer referência à religião, refletir a linguagem, ou melhor, a idéia que o *Tractatus* nos apresenta sobre linguagem. Assim, nosso primeiro capítulo apresenta a crítica tractatiana à filosofia e à linguagem, percorrendo o caminho de esclarecimento dos principais conceitos de tal obra. Aqui, analisamos a linguagem e a filosofia, mas, mais do que isso, analisamos o próprio

Tractatus para mostrar qual é o objetivo do autor da obra ao escrevê-la. Ao elucidar que seu objetivo é mostrar os limites daquilo que pode ser dito com sentido, percebemos que só podemos *dizer* sentenças que figuram o mundo, sendo que nem as sentenças do próprio *Tractatus* satisfazem essa condição, pois a grande maioria delas não figuram o mundo e não podem nos dizer nada com sentido.

Para analisar os objetivos da obra, precisamos recorrer à diferenciação entre *dizer* e *mostrar*, pois para Wittgenstein muitas das coisas que não podem ser ditas se mostram. Entre as coisas que se mostram estão a ética, a estética e a religião, esta última sendo o tema central de nosso trabalho. Se a religião não pode ser dita, pois seu discurso não se compõe de sentenças figurativas, uma decorrência, aparentemente necessária, é de que ela deveria se calar, ou seja, a religião deveria ser deixada de lado, por se constituir num erro linguístico. Porém, entendemos que uma análise mais profunda da diferenciação entre *dizer* e *mostrar*, permite-nos esclarecer que Wittgenstein não condena a religião a tal silêncio. Ao contrário disso, está apenas tentando livrar a religião do cientificismo predominante em sua época, mostrando que essa não pode ser tomada como uma linguagem figurativa. Mostramos assim que o calar proposto na sentença “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”, é uma exortação à ciência e à metafísica, para que não tomem discursos não-figurativos como figurativos. Isso nos leva, ao final do capítulo, a uma análise das próprias sentenças do livro, onde defendemos a tese de que tais sentenças nos mostram algo, apesar de nada dizerem.

Feita a análise dos principais conceitos da filosofia da linguagem do *Tractatus* e depois de livrarmos ele de algumas interpretações incorretas que o considerariam como uma obra absurda, voltamo-nos, no segundo capítulo, a analisar, à luz da linguagem tractatiana, as ideias que Wittgenstein tinha a respeito da religião na época do *Tractatus*. Para fins de esclarecimentos, consideramos a época do *Tractatus* aquela que vai desde sua chegada a Cambridge até o final dos anos 20. Iniciamos este capítulo apresentando as concepção de sujeito volitivo, a qual tem forte herança schopenhauriana e que é de fundamental importância para se entender as concepções tractatianas a respeito da religião. Feito isso, buscamos elaborar uma análise detalhada do noção de *místico*. Para Wittgenstein é no *místico* que estão a religião, a ética e a estética. Mas entender o que é o *místico* tractatiano não é tão simples quanto parece e nós tentamos mostrar que ele surge de um assombro diante do mundo e é uma espécie de visão deste mundo. Porém, ao fazermos isso, deparamo-nos com a necessidade de diferenciar o *místico* tractatiano do *misticismo* religioso. Ambos possuem características comuns, mas também diferenças substanciais. Essas semelhanças e diferenças são apresentadas em nosso trabalho, utilizando-se muito das ideias de William James presentes

em sua obra *As variedades da experiência religiosa*, obra que Wittgenstein leu e pela qual foi influenciado.

Feitos os esclarecimentos necessário a respeito do *místico*, ficou aberto o caminho para que trabalhássemos com mais propriedade as idéias religiosas de Wittgenstein à época do *Tractatus*. Passamos então a apresentar e discutir as reflexões sobre Deus e religião e chegamos à constatação de que a religião para o filósofo em questão estava intensamente ligada ao sentido da vida e que Deus, não era para ele um termo metafísico, mas muito mais uma maneira de encarar o mundo contingente dos fatos. Deus e religião estão ligados a uma maneira de ver o mundo e a uma atitude diante deste mesmo mundo, idéia esta que tem grande influência de Tolstoi, com sua obra *The Gospel in brief*, que Wittgenstein adotou como guia de vida durante sua participação na Primeira Guerra Mundial.

Analisando as concepções de ‘Deus’ e ‘religião’, fez-se necessário mostrar que o discurso religioso era respeitado por Wittgenstein e que o *Tractatus* não o condena ao silêncio, apenas o coloca numa outra esfera, que não é o da linguagem figurativa. Assim, mesmo no *Tractatus*, podemos continuar a rezar, a pedir perdão e a formularmos juízos éticos e estéticos, desde que tenhamos bem claro que uma oração, um pedido, uma poesia ou uma ordem não podem ser ditas com sentido, ou seja, não podem ser analisadas como passíveis de verdade ou falsidade. Analisando o estatuto do discurso religioso à época do *Tractatus*, finalizamos a primeira parte de nosso estudo a respeito das ideias de Wittgenstein sobre religião. Porém, uma segunda parte é necessária, a saber, como ficariam as concepções a respeito da religiosidade depois de Wittgenstein ter reformulado sua concepção de linguagem, a partir dos anos 30. E é disso que trata a segunda parte de nosso trabalho, composta pelos capítulos III e IV.

O terceiro capítulo se preocupa em ressaltar as diferenças entre a concepção de linguagem do *Tractatus* e a concepção de linguagem das *Investigações*, elucidando os principais conceitos a respeito da linguagem presentes na segunda. Começamos mostrando a crítica que Wittgenstein faz à linguagem agostiniana e à tendência filosófica pela generalização, as quais provocam profundos erros de linguagem. Depois disso, esclarecemos os principais conceitos da nova filosofia da linguagem, buscando elucidar concepções como *jogo de linguagem*, *forma de vida*, *gramática* dentre outros. Isso se faz necessário, porque assim como precisamos analisar a linguagem do *Tractatus* para falar de religião, precisamos mostrar as principais concepções de linguagem das *Investigações* para podermos entender a possibilidade ou não do discurso religioso na filosofia tardia de Wittgenstein. Nesta análise, mostraremos que Wittgenstein preza por uma variedade de linguagens que podem ser

comparados com jogos. A linguagem é uma atividade humana e suas expressões estão intrinsecamente ligadas à vida humana em seu atuar cotidiano. É daí que surge uma grande crítica à filosofia tradicional, pois esta tentaria achar uma essência da linguagem, gerando assim problemas metafísicos, os quais surgem quando se tira a linguagem de suas atividades originais. A linguagem é variada e dinâmica, como são as atividades humanas.

Daí nasce também uma nova perspectiva para a filosofia. Ela se tornaria, agora, terapia gramatical, com o objetivo de livrar nosso pensamento dos emaranhados metafísicos que criamos com nossa linguagem. Essa terapia seria responsável por nos mostrar a variedade da linguagem, seus diversos usos, suas mais variadas regras. Abordaremos essa nova concepção de filosofia, mostrando se ela pode nos ajudar a compreender o discurso religioso.

Finalizada a apresentação dos principais conceitos da nova visão de linguagem de Wittgenstein, passamos a uma nova análise do discurso religioso. À primeira vista, parece que nossa tarefa será simples, pois se existe uma variedade de jogos de linguagem, então a religião seria um jogo de linguagem. Mas, aparentemente, um grande entrave para tal concepção é o fato de que a linguagem religiosa estaria recheada de sentenças metafísicas. Assim, iniciamos nosso quarto capítulo refletindo sobre a possibilidade de se falar em jogos de linguagem religiosos. Iremos apresentar as principais críticas a essa possibilidade, mostrando que todas elas surgem de uma má compreensão da obra e dos objetivos de Wittgenstein. Com isso, esperamos deixar claro que é possível entender a religião dentro da noção de *jogo de linguagem*.

Feito isso, passamos a mostrar as principais características dos jogos de linguagem religiosos, analisando, num primeiro momento, a ideia de *crença*, elucidando as diferenças entre uma crença cotidiana e científica e uma crença religiosa. Depois disso, analisamos o jogo de linguagem religioso dentro das noções de aprendizado, compreensão e correção. Isso é necessário para que se mostre que a linguagem religiosa é uma prática social que pode ser compreendida, ensinada e que tem critérios próprios de correção. Mais do que isso, é necessário para que se torne claro que a filosofia de Wittgenstein não é ingênua no que tange ao discurso religioso.

Depois de esclarecermos a possibilidade e natureza dos jogos de linguagem religiosos, passamos a mostrar que Wittgenstein não reduz a religião a uma mera atividade lingüística e que do fato de pensarmos a religião dentro da noção de jogos de linguagem, mostrando que ela é diferente de outros jogos como os científicos, não se infere que a ela tudo é permitido. Assim, começamos a mostrar que, mesmo com toda a mudança em relação à linguagem ocorrida depois da década de 30, a religião, na obra de Wittgenstein, mantém-se

como algo importante e que está intensamente ligada a um sentido para a vida não estando sujeita à ciência ou à metafísica. O discurso religioso é independente e não segue os mesmos critérios dos discursos científicos, não estando radicado na esfera da verdade, mas do sentido para a vida.

Ainda, mostraremos que a religião parece ter um papel extremamente prático na vida humana, sendo guia para a vida. Idéia esta que tem herança do cristianismo tolstoiano que é prático, sem questões metafísicas e interessado apenas nos ensinamentos de Jesus, os quais levariam, segundo Tolstoi, a uma vida feliz, amando a Deus e ao próximo. Esta idéia também se faz presente nas reflexões de Wittgenstein pós-*Tractatus*. Para ele o que importa na religião é o que ela modifica na vida daquele que tem fé. Não interessaria à religião provar a existência de Deus ou ter provas do juízo final, por exemplo, mas fazer com que a vida do crente seja uma vida feliz.

Percorrendo este caminho, entendemos ser possível elucidar as reflexões de Wittgenstein sobre a religião, apresentando seus principais pontos e percebendo suas contribuições para a filosofia da religião. As ideias deste autor, a nosso ver, propiciam uma fértil perspectiva para os debates sobre a religiosidade no âmbito filosófico e esperamos, com este trabalho, dar alguma contribuição no entendimento desta perspectiva.

PARTE I

LINGUAGEM E RELIGIÃO À ÉPOCA DO *TRACTATUS*

I – O *TRACTATUS* E A CRÍTICA DA LINGUAGEM

1.1 – O *Tractatus* e a tarefa da filosofia

O *Tractatus* tem uma tarefa clara, apresentada pelo próprio Wittgenstein. O livro não é uma obra sobre alguns problemas filosóficos, mas sobre os pseudoproblemas filosóficos de modo geral. Ele não vai tentar trabalhar com um ou outro problema, ao contrário, tentará dissolver todos os problemas da filosofia e, como veremos mais adiante, dará uma nova roupagem e tarefa a esta. O *Tractatus* é, então, um livro de filosofia que tenta dissolver os problemas da filosofia, a partir dos próprios problemas filosóficos.

Durante séculos, a filosofia tem se preocupado com problemas que, para Wittgenstein, não são passíveis de respostas. Ela tem se esforçado em propor e descobrir a essência do mundo, em responder questões do tipo: o que define o ser em si?; o belo e o bom são o mesmo?; qual o sentido da existência?. Para Wittgenstein, responder a estas questões não é a tarefa da filosofia e tais preocupações são absurdas. Para ele, as questões filosóficas são contra-sensos.¹ Problemas como os acima citados repousam no mau entendimento da lógica de nossa linguagem. O *Tractatus* entende que é possível dissolver estes problemas a partir de uma análise do interior da própria linguagem. A tarefa da filosofia, portanto, não é tentar resolver problemas absolutos, problemas profundos que durante séculos incomodaram os filósofos, pois tais problemas nem sequer são problemas. Para o *Tractatus* “a maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem”².

A partir disso, mostra-se que “toda filosofia é ‘crítica da linguagem’”³. Cabe a ela a tarefa de nos dizer o que pode e o que não pode ser dito, o que faz e o que não faz sentido. Assim, o objetivo inicial do *Tractatus*, que é o de delimitar o campo do exprimível, é concretizado a partir da filosofia. É a ela que cabe a tarefa de nos mostrar o que pode ser pensado claramente.

A filosofia proposta pela obra em questão não é um conjunto de doutrinas que tenta exprimir verdades absolutas sobre o mundo e a vida. O próprio *Tractatus* respeita esta ideia e, por isso, não é um livro que contém doutrinas e conhecimentos sobre verdades absolutas. A

¹ Cf. TLP, 4.003.

² TLP, 4.003.

³ TLP, 4.0031.

obra, tentando respeitar o conceito de filosofia proposto por ela, não é um tratado filosófico, mas, como veremos no decorrer deste trabalho, um exercício de tomada de consciência dos limites da linguagem. O próprio *Tractatus*, dessa forma, pode ser visto como um livro que nos leva a entender a proposta filosófica de Wittgenstein.

Essa proposta não inclui um corpo de doutrinas e tratados, não inclui um campo de conhecimento específico. O filosofar passa a ser entendido como uma atividade de clarificação conceitual. Hacker, ao comentar a filosofia do *Tractatus* nos diz que “o filosofar está engajado numa atividade de clarificação conceitual que resulta não em novos conhecimentos, mas em uma classe específica de entendimento”⁴. Entendimento este que é do funcionamento de nossa linguagem, que acaba por nos livrar de erros e ilusões linguísticas.

Wittgenstein entende a filosofia num âmbito crítico de análise das proposições. Para ele, nossa linguagem está cheia de enganos provocados pela falta de entendimento de seu funcionamento. Ela “é um traje que disfarça nossos pensamentos”⁵. Tal ideia já está presente em Russell, o qual teve grande influência na obra e na vida do autor do *Tractatus*. Este, em um artigo chamado *Da Denotação*⁶ revela a verdadeira forma lógica da proposição das sentenças que contêm descrições definidas na posição de sujeito gramatical. Aqui, Russell busca eliminar alguns paradoxos que surgem com a identidade, com o princípio do terceiro excluído e com proposições de existências negativas. Por exemplo, ele busca resolver o paradoxo do princípio do terceiro excluído quando a forma lógica aparente de uma proposição parece eliminar tal princípio. Isto se mostra numa proposição do tipo “O atual rei da França é Careca”. Tal sentença deveria ou ser verdadeira ou ser falsa. O problema é que não existe um rei da França, então, a negação de tal fato sugere que a sentença “O atual rei da França é Careca” é falsa, mas “O atual rei da França não é careca” também é falsa. Tais sentenças não são nem verdadeiras nem falsas.

Pela lei de exclusão dos meios, ou ‘A é B’ ou ‘A não é B’ deve ser verdadeira. Portanto, ou ‘o atual rei da França é careca’ ou ‘o atual rei da França não é careca’ deve ser verdadeira. No entanto, se enumerarmos as coisas que são carecas, e a seguir as coisas que não são carecas, não encontraremos o atual rei da França em nenhuma das duas enumerações⁷.

⁴ HACKER P. Philosophy. In.: GLOCK, H. *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 322 – 347. p. 324.

⁵ Cf. TLP, 4002.

⁶ RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaios escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14.

⁷ Cf. RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaios escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 8.

Frege⁸ busca resolver tal problema mostrando que existem sentenças dotadas de sentido, mas sem referência, as quais denotam o conjunto vazio. Russell não se contenta com tal solução dada por Frege e acha que uma sentença do tipo ‘O rei da França é careca’ não pressupõe a existência de apenas um determinado rei da França, ao contrário ela afirma categoricamente a existência de um Rei. Assim, a eliminação do paradoxo se dá pela introdução de uma sentença existencial, como está expresso abaixo:

Existe um A
A reina na França
e A é único
e A é B⁹

Assim, Russell mostra que o ‘o atual rei da França’ não é o sujeito lógico da sentença. Esta se constitui de três funções (A reina na França, A é único, e A é B) articuladas por uma sentença existencial e pelo operador lógico da conjunção ‘e’. Negando-se a existência de ‘A’, mostra-se a falsidade da sentença e o princípio do terceiro excluído permanece. Uma sentença, como a mostrada acima, parecia ser apenas predicativa, mas analisando-se a fundo, percebeu-se que nela revela-se uma sentença existencial implícita¹⁰. Tal ideia russelliana mostra que a aparente forma lógica disfarça a forma real da linguagem e, com isso, aponta para a necessidade de se encontrar uma forma lógica profunda que explique a superficial.

Para Wittgenstein, cabe à filosofia a tarefa de perceber tais disfarces da linguagem, os erros expressos nas proposições e, então, reconduzir nossa linguagem ao caminho do sentido. O autor do *Tractatus* sugere que o resultado da filosofia não seja proposições filosóficas,¹¹ as quais sempre estarão ferindo os limites da linguagem, mas que tal resultado seja clarificar o mau uso que fazemos de nossa linguagem. Como é possível esta tarefa crítica da linguagem veremos na próxima seção. Antes disso, cabe algumas observações a mais.

A crítica da linguagem proposta pela filosofia do *Tractatus* busca estabelecer os limites do sentido da linguagem. Ela tem algo muito peculiar, a saber, a necessidade de ser feita no interior da linguagem e não exteriormente a ela. A crítica exterior à própria

⁸ Cf. Cf. RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaos escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14. p. 7.

⁹ Cf. RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaos escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14. p. 12.

¹⁰ A teoria russelliana mostra que há ocorrências primárias e secundárias da sentença ‘O rei da França’, mas isso não será tratado aqui. Só abordamos a teoria de Russell para mostrar um pouco da influência que este teve nas ideias de Wittgenstein.

¹¹ Cf. TLP, 4.112

linguagem é impossível. O que está fora da linguagem não pode ser expresso por ela. Estabelecer os limites do sentido da linguagem é o principal objetivo do *Tractatus*, mas “o limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente contra-senso”¹².

No aforismo 4.0031, na qual Wittgenstein afirma que a filosofia é crítica da linguagem, ele esclarece que tal crítica não é no sentido de Mauthner. Fritz Mauthner¹³ (1848–1923) é autor da obra *Contribuições para uma crítica da linguagem*, que foi publicado inicialmente em 1901-1902. Aqui, ele elabora uma crítica da linguagem que tenta delimitar o campo do exprimível. Ele tenta delimitar a linguagem de fora, através de um psicologismo e não de dentro da linguagem como o faz Wittgenstein.

Para Mauthner, é impossível aprendermos as verdades através da linguagem e, diante disso, deveríamos nos calar totalmente. A experiência do mundo nos foge continuamente e a linguagem nada consegue expressar. Tal filósofo é, assim, um cético total quanto à possibilidade de conhecermos e da linguagem nos ajudar no entendimento do mundo. A solução que a crítica de Mauthner oferece é a seguinte:

as verdades que podemos exprimir pela linguagem são tautológicas e a experiência do mundo nos foge continuamente, a linguagem é incapaz de aprender qualquer coisa. Portanto devemos parar de fazer perguntas ou tentar respondê-las. A redenção encontra-se no único refúgio possível: o silêncio total.¹⁴

Ao contrário do autor de *Contribuições para uma crítica da Linguagem*, Wittgenstein adota uma crítica do interior da linguagem, analisando sua estrutura e, a partir desta análise, delimita o exprimível e o não-exprimível. As conseqüências também são diferentes. Enquanto aquele cai num ceticismo total quanto ao poder descritivo da linguagem, este mostra que a linguagem pode descrever o mundo, mas não descreve a essência do mundo e da própria linguagem¹⁵.

A crítica da linguagem de Wittgenstein é de cunho transcendental, seguindo os passos da filosofia crítica kantiana. A visão crítica da filosofia kantiana argumenta que a filosofia não deve ocupar-se de conhecer os objetos, mas da maneira como nós os conhecemos. Kant mostra os limites do conhecimento e Wittgenstein os limites daquilo que se

¹² TLP, p. 131.

¹³ Nossa exposição sobre as teorias de Mauthner estão baseadas na obra de JANIK, A. e TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983, e na obra *Iniciação ao Silêncio* de Paulo Margutti Pinto.

¹⁴ Apud. PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 311. p. 136.

¹⁵ O modo como Wittgenstein chega a essas conclusões será visto posteriormente.

pode expressar com sentido. Wittgenstein busca delimitar a linguagem demonstrando as condições de possibilidade que a fazem ter sentido.

Stenius¹⁶, ao fazer uma comparação entre a filosofia kantiana e a filosofia do *Tractatus*, afirma: “A tarefa da filosofia é, para Wittgenstein, assim como para Kant, indicar os limites do discurso teórico”. Wittgenstein transforma, porém, os limites da razão teórica de Kant em limites da linguagem com sentido. O *Tractatus*, pois, aceita a tarefa kantiana de circunscrever os limites do pensamento e faz isso através da análise lógica da expressão dos pensamentos, ou seja, da linguagem. Assim como para Kant a filosofia era uma contribuição ao entendimento humano, para Wittgenstein a tarefa da filosofia não é elaborar proposições filosóficas, mas, antes, elucidar as proposições da linguagem. “Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”¹⁷.

Na *Crítica da Razão Pura*¹⁸ Kant busca demarcar os limites da razão teórica e estabelecer um campo para a atuação da metafísica, não a metafísica dogmática, mas a metafísica enquanto exposição *a priori* dos princípios da razão. Isso seria possível graças à famosa revolução copernicana no conhecimento a partir da qual a consciência deixa de se guiar pelos objetos e toma para si as rédeas do conhecimento. Uma nova revolução é proposta pelo *Tractatus*. Não se estuda aqui a consciência, mas a linguagem. Tudo o que pensamos, pensamos em forma de linguagem. Enquanto Kant buscava os limites da razão teórica, Wittgenstein busca os limites do discurso teórico. Assim, nas palavras de Stenius, “Wittgenstein muda os limites da razão teórica para os limites da linguagem”¹⁹. Mas há uma ideia que une muito a teoria de Kant e a do *Tractatus*, a saber, a convicção de que a filosofia é crítica.

Kant tinha a certeza de que sua crítica limparia a confusão existente entre as ciências. Para ele, “uma investigação de nossa razão teórica mostra os limites de toda a experiência possível e deste modo também que classe de questões encontram-se fora destes limites”²⁰. Para Wittgenstein toda filosofia deve ser crítica da linguagem, e esta crítica também leva-nos a saber o que pode ser dito e, conseqüentemente, o que não pode ser dito. A diferença, nesse ponto, é que enquanto Kant acreditava ser possível um estatuto de

¹⁶ STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 218.

¹⁷ TLP, 4.112.

¹⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Doravante citada CRPu.

¹⁹ STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 218.

²⁰ STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 216.

cientificidade àquilo que está para além da experiência, Wittgenstein, com sua crítica, nega tal estatuto a qualquer pseudoproposição que esteja fora dos limites da linguagem. Ainda, na crítica tractatiana não é possível pensarmos em algo como um juízo sintético *a priori* como queria Kant. Não podemos dizer nada sobre aquilo que é condição de possibilidade da linguagem. Tal condição mostra-se no mundo e numa proposição bem articulada.

O autor da *Crítica da Razão Pura* entendia que a filosofia não progredia como as outras ciências porque não dispunha de um método preciso e nem mesmo de um objeto determinado. Assim, era preciso tirar da filosofia todas as questões que não eram filosóficas, purificá-la, delimitando seu território e, por consequência, delimitando o território das outras ciências. Para Kant “não há acréscimo, mas desfiguração das ciências quando se confundem os seu limites”²¹. Era urgente, então, que se delimitasse o território disputável das ciências, mais precisamente da ciência chamada metafísica. Para Wittgenstein, a linguagem cotidiana disfarça o pensamento, não mostrando, assim, a verdadeira forma da linguagem. Esta é uma das patologias da filosofia, ou seja, ela está repleta de erros e confusões, provocando, assim, as mais variadas teorias que não passam de absurdos. Kant também considerava que a metafísica estava tateante e não conseguia trilhar um caminho seguro. Mas, enquanto Wittgenstein diz que esta é indizível, não tendo como resultado proposições filosóficas²², Kant diz que a grande tarefa de sua crítica é delimitar um método para que a metafísica trilhe o caminho seguro de uma ciência. Cito Kant:

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna²³.

Wittgenstein jamais aceitaria tal pressuposto. Sua crítica é interior à linguagem e o leva a perceber os limites desta e a impossibilidade de dizermos qualquer proposição metafísica. Kant estabelece um novo fim para filosofia na sua crítica. Sua tarefa “é descobrir as ilusões de uma razão que desconhece os seus limites e reconduzi-la, mediante uma explicação suficiente dos nossos conceitos, das presunções da especulação ao conhecimento

²¹ CRPu, B IX.

²² Cf. TLP, 4.112.

²³ CRPu, B XXII – B XXIII

modesto, mas sólido de si mesma”²⁴. Para Wittgenstein, a filosofia pode não contribuir com nenhuma nova teoria, ou aumentar nosso conhecimento, mas pode e deve muito bem contribuir com a dissolução e a prevenção de erros²⁵.

O *Tractatus* parece partilhar a concepção kantiana de que a filosofia não é um corpo de doutrina e, talvez, não leve a nenhum conhecimento. Antes, ela seria como uma sentinela sempre pronta para nos proteger dos erros da linguagem. “Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”²⁶. Toda vez que tentássemos ultrapassar o limite do dizível cometendo erros, a filosofia estaria pronta para nos alertar acerca disso. Mostraria, como fez o *Tractatus*, os limites do que pode ser dito, mostraria a esfera do indizível, elucidaria nosso pensamento. Tal concepção de filosofia leva Wittgenstein a separar drasticamente o campo da ciência do campo da filosofia. “A filosofia limita o território disputável da ciência natural”²⁷. As proposições que dizem o mundo são proposições da ciência natural e da linguagem natural. A filosofia não diz nada sobre o mundo, suas proposições são absurdas. Porém, ela mostra o que pode ser dito e o que não pode ser dito. Ela mostra os limites do dizível, os limites da ciência. Diante disso, o *Tractatus* assevera:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer: portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto²⁸.

Assim, a filosofia, enquanto doutrina, deve desaparecer, mas enquanto método precisa permanecer, pois tem grande validade por nos fazer compreender os limites da linguagem, os limites do mundo.

²⁴ Idem, A 735 B 763

²⁵ A tarefa da filosofia, aparece já no diário filosófico, onde Wittgenstein diz: “Toda minha tarefa consiste em clarificar a essência da proposição. Isto é, aduzir a essência de todos os fatos dos quais a proposição é figuração. Dar a essência de todo ser”. WITTGENSTEIN, L. *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982. p. 71. Doravante Citado DF.

²⁶ TLP, 4.112.

²⁷ TLP, 4.113.

²⁸ TLP, 6.53.

1.2 – A crítica da linguagem

Na seção anterior, mostramos a tarefa da filosofia e a caracterizamos como uma análise lógico-crítica das condições de possibilidade da linguagem. Vimos, ainda, que cabe à filosofia elucidar nossos pensamentos, torná-los claros, livrando-nos da ilusão provocada pela falta de clareza sobre o funcionamento da lógica de nossa linguagem. O *Tractatus*, fiel à sua noção de filosofia, realiza a crítica da linguagem de dentro da linguagem e, como tal, estabelece os limites para aquilo que pode ou não pode ser dito. Mas como esta crítica se realiza?

Começaremos a responder esta questão definindo o que Wittgenstein entende por linguagem. A linguagem é, para ele, a totalidade das proposições²⁹. Diante disso, fica claro que o ponto de partida para a crítica da linguagem é a proposição. Esta é entendida como a portadora última de sentido da linguagem. Ela é a única expressão linguística capaz de expressar com sentido um pensamento. O autor do *Tractatus* nos diz que a proposição é articulada e não uma simples mistura de palavras sem sentido. Daí não ser possível dizer que uma expressão do tipo “*João mesa sol ver gol*” é uma proposição. Da mesma forma que um conjunto de sons inarticulados não formam uma melodia, também um mero conjunto de palavras não forma uma proposição³⁰. “A proposição exprime de uma maneira determinada, claramente especificável, o que ela exprime: a proposição é articulada”³¹. O conceito de proposição do *Tractatus* deve ser entendido como uma sentença que expressa um pensamento e não como um mero conjunto de palavras. Wittgenstein escreve: “O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo sinal proposicional” e, ainda, “o sinal proposicional consiste em que seus elementos, as palavras, nele estão, uns para os outros de uma determinada maneira”³².

A totalidade das proposições que formam a linguagem são funções de verdade de proposições elementares. Estas, por sua vez, são os constituintes últimos analisáveis na crítica da linguagem. Todas as proposições complexas, formadoras da linguagem, são constituídas a partir de proposições elementares que consistem em uma vinculação imediata de nomes. “A

²⁹ Cf. TLP 4.001.

³⁰ TLP, 3.141.

³¹ TLP, 3.251.

³² TLP, 3.12.

proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes”³³. A análise lógica da proposição deve, segundo Wittgenstein, levar à proposições elementares que são, em última instância, ligação imediata de nomes³⁴.

Os nomes são entendidos por Wittgenstein como signos simples que não têm significado fora da proposição. Os signos simples não podem ser decompostos e constituem uma condição de possibilidade da linguagem. É da essência do nome unir-se um ao outro e assim formar a proposição³⁵. Como escreve Wittgenstein: “a cada parte da proposição que caracteriza o sentido dela, chamo uma expressão (um símbolo)”³⁶. O nome é uma parte essencial da proposição, o constituinte último sem o qual esta não existiria. Mas ele só adquire significado no contexto da proposição elementar³⁷.

Na análise da linguagem, o nome não pode mais ser desmembrado em algo que tenha referência, ele é um sinal primitivo³⁸. Aqui, primitivo deve ser entendido como o essencial, aquilo que é primeiro e não pode mais ser desmembrado. Dessa forma, é essencial para a existência da linguagem que existam nomes. Essa necessidade torna os nomes um fundamento transcendental da linguagem. A análise da linguagem deve ter um fim para que não vá *ad infinitum* e este fim é o nome.

1.2.1 – Figuração

A análise lógica da proposição como tarefa da filosofia ganha mais importância no *Tractatus* quando entendemos a ideia de figuração. Vários são os desdobramentos que este conceito gera na filosofia de Wittgenstein. Vamos nos ater, primeiramente, na herança que ajudou a desenvolver a ideia de figuração; em seguida, nos deteremos mais detalhadamente no que ela é, em suas peculiaridades e dificuldades.

Para Wittgenstein, o mundo é uma totalidade composta de fatos e nossa linguagem tem o poder de figurar estes fatos. No aforismo 2.1 Wittgenstein escreve: “Figuramos os fatos”. Mas o que é esta figuração? Ela “é um modelo da realidade”³⁹. A proposição é uma

³³ TLP, 4.22.

³⁴ Cf. TLP, 4.221.

³⁵ Cf. BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 114. Aqui Black desenvolve bem a ideia de que já está no nome a possibilidade deste ligar-se com outro nome e assim formar as proposições.

³⁶ TLP, 3.31.

³⁷ TLP, 4.23.

³⁸ TLP, 3.26.

³⁹ TLP, 2.12.

figuração do mundo. Esta concepção tem forte influência de Hertz⁴⁰. Este foi um filósofo-cientista, autor da obra *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*⁴¹. Nela, Hertz defende a ideia de que “nós formamos para nós mesmos imagens ou símbolos de objetos externos; e a forma que nós damos a elas é tal que a consequência necessária das imagens no pensamento é sempre as imagens da necessária consequência na natureza das coisas figuradas”⁴². Hertz entendia que os símbolos ou imagens formados por nós têm uma simetria com o mundo. A imagem que nós formamos sobre determinado fato do mundo corresponde, em sua forma, com a imagem que a natureza das coisas possuem. Dessa forma, há um ordenamento entre pensamento e mundo que torna possível falarmos e pensarmos sobre o mundo sem precisarmos, a cada vez, estarmos frente a um fato determinado.

Para Hertz, a ciência trabalha com as imagens que fazemos do mundo exterior e, por isso, ela tem o poder de antecipar-se aos acontecimentos naturais. Mas, no momento, bastanos mostrar a teoria de Hertz segundo a qual nosso pensamento tem o poder de figurar o mundo. O autor em questão argumenta que criamos modelos do mundo. Em sua forma, estes modelos devem estar de acordo com os próprios fatos do mundo, mas eles não são os fatos. Para ele, “as imagens das quais aqui falamos são nossas concepções das coisas”⁴³. Elas são as representações que fazemos para nós mesmos dos fatos do mundo.

As imagens que fazemos das coisas são submetidas às leis de nosso pensamento. “Nós imediatamente denotaremos como inadmissíveis todas as imagens que implicitamente contradigam as leis de nosso pensamento”⁴⁴. Dessa forma não são quaisquer imagens que são aceitas por nós. Quando as imagens não respeitam as leis do pensamento logo são deixadas de lado e taxadas de inadmissíveis. Mas, o respeito às leis do pensamento não é a única coisa pela qual as imagens que formamos têm de passar. Elas ainda precisam passar pelo ônus da prova de validade. “Nós significamos como incorreta qualquer imagem permissível se suas

⁴⁰ A influência de Hertz sobre Wittgenstein é ressaltada por vários comentadores da obra deste último, entre eles Ray Monk, Glock e Margutti.

⁴¹ HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. New York, Dover Publications, 1956. Doravante citado PM. Nessa obra, Hertz busca reorganizar a física de sua época. Ele busca mostrar que a física precisava deixar de lado muitas questões metafísicas improdutivas e equivocadas como, por exemplo, a natureza essencial da força. Para Hertz: “acumulamos ao redor dos termos força e eletricidade mais relações do que as que podem ser completamente reconciliadas entre si. Temos disso um sentimento obscuro e desejamos as coisas esclarecidas. Nosso desejo confuso encontra expressão na questão confusa quanto à natureza da força e da eletricidade. Mas a resposta que queremos não é realmente uma resposta a essa questão. Não é encontrando novas e estimulantes relações e conexões que ela pode ser respondida, mas pela remoção das contradições existentes entre aquelas já conhecidas, reduzindo, assim, talvez, o seu número. Quando essas dolorosas contradições são removidas, a questão quanto à natureza da força não terá sido respondida, mas nossas mentes, não mais exasperadas, cessarão de perguntar questões ilegítimas” (p. 7-8).

⁴² PM, p. 1.

⁴³ PM, p. 1.

⁴⁴ PM, p. 2.

relações essenciais contradizem as relações das coisas externas”⁴⁵. Assim, as imagens que criamos dos objetos externos a nós podem ser verdadeiras ou falsas. Para serem verdadeiras suas relações internas precisam satisfazer as relações internas dos fatos.

Wittgenstein desenvolve estas ideias de Hertz utilizando-se de noções da lógica clássica de Frege e Russell. As leis do pensamento propostas por Hertz, por exemplo, ganham nova roupagem em Wittgenstein quando esse se utiliza do cálculo proposicional de Russell como modelo formal da linguagem, buscando estabelecer a verdadeira forma lógica da linguagem. Assim, as leis do pensamento não são psicológicas, mas lógicas. Wittgenstein se utiliza da ideia de Hertz, de que fazemos modelos do mundo, e com o simbolismo lógico de Frege e Russel, consegue mostrar que figuramos o mundo graças a uma forma lógica que existe em nossa linguagem.

Para o autor do *Tractatus* quando expressamos nosso pensamento através da linguagem, expressamos uma situação possível ou real. Por exemplo, quando afirmamos a proposição *aRb*, não precisamos apontar para tal situação, nem mesmo justificar isso, pois a simples proposição mostra-nos uma posição possível que os nomes dessa proposição denotam. A proposição, por si só, mostra uma determinada situação. Wittgenstein sugere, então, que a proposição tem o poder de figurar situações possíveis e isto é provado pelo seguinte aforismo: “A proposição é uma figuração da realidade: pois sei qual é a situação por ela representada, se entendo a proposição. E entendo a proposição sem que seu sentido me seja explicado”⁴⁶. Ao dizer que *aRb* estou representando, mostrando uma situação possível e não preciso explicar mais nada se aceito esta afirmação como possível. Se o meu interlocutor estiver ciente do significado dos signos que usei, ele entenderá minha afirmação.

Wittgenstein entende que é uma condição da linguagem significativa que “Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro”⁴⁷. Assim, para que a linguagem consiga ir até o mundo e ali afigurá-lo, é preciso que algo torne possível isso.

Vimos acima que a proposição é um todo articulado de proposições elementares que, por sua vez, são compostas de nomes que denotam o mundo. Dessa forma, um dos primeiros requisitos para que uma proposição seja considerada como tal é que ela seja articulada e não um amontoado de signos simples. A proposição, assim articulada, é uma figuração da realidade. Tal figuração consiste em seus elementos estarem articulados de uma determinada

⁴⁵ PM, p. 2.

⁴⁶ TLP, 4.021.

⁴⁷ TLP, 2.161.

maneira.⁴⁸ Tal articulação representa o mundo que também é um todo articulado de fatos que são compostos de objetos. Assim, a figuração, como um todo articulado de elementos que estão uns para os outros de uma determinada maneira, representa um estado de coisas que está articulado do mesmo modo. Wittgenstein chama essa vinculação dos elementos da figuração a estrutura da figuração e a possibilidade dessa estrutura “sua forma de afiguração”⁴⁹.

Para que a linguagem possa afigurar o mundo, Wittgenstein pressupõe que é necessário haver algo comum entre linguagem e mundo. Este algo comum é a forma de afiguração⁵⁰. Assim como a proposição é um todo articulado de signos, um fato é composto por um todo articulado de objetos. Essa é a forma lógica comum entre linguagem e mundo que torna possível a figuração do mundo por parte da linguagem.

A coordenação dos nomes na proposição é a possível coordenação dos objetos no mundo e isso faz com que a figuração reflita, toque a realidade. Para Ramsey,

Quando nós dizemos que uma figuração representa certos objetos que estão combinados de um certo modo, nós significamos meramente que os elementos da figuração estão combinados neste modo, e estão coordenados com os objetos pela relação representacional que pertence à figuração.⁵¹

Sempre que pensamos numa figuração, pensamos nela como tendo uma relação que representa um estado de coisas.

Assim, na linguagem, “um nome toma o lugar de uma coisa, um outro, o de uma outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas”⁵². A proposição só tem sentido se afigurar um fato, e ela só pode afigurar um fato se for logicamente articulada. A configuração dos signos em uma determinada forma é que dá à proposição a possibilidade de ela ser uma figuração do mundo. Entre linguagem e mundo há um isomorfismo que os liga. Este isomorfismo se dá pela forma lógica. Ao vermos a proposição, vemos o fato do mundo se entendemos a que os signos que a compõem se referem⁵³.

⁴⁸ Cf. TLP, 2.14.

⁴⁹ TLP, 2.14.

⁵⁰ TLP, 2.17.

⁵¹ RAMSEY, F. P., Review of ‘*Tractatus*’. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (orgs.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 9-23. p. 10.

⁵² TLP, 4.0311.

⁵³ É importante salientar aqui que para entendermos a proposição é preciso sabermos o que determinado signo denota. “É preciso que os significados dos sinais simples (das palavras) nos sejam explicados para que os entendamos” (TLP, 4.026).

A proposição, como figuração da realidade, não é a realidade em si, mas um modelo possível da realidade que guarda em si as mesmas propriedades do mundo. Uma proposição escrita ou sonora é um fato linguístico que afigura um fato do mundo. Ela é um todo articulado e, como tal, é um fato linguístico. Assim, a proposição é um fato que afigura um outro fato. Mas não é, ela mesma, o fato afigurado. Kenny⁵⁴, ao comentar a teoria da figuração do *Tractatus* afirma:

Wittgenstein parece ter pensado que para A ser uma figuração de B, A não deve ser completamente como B (ou ela será B e não justamente a figuração de B) e nem completamente diferente de B (ou ela não poderá figurar B). O que torna A como B, o que ele tem em comum com B é, como nós temos dito, chamado por Wittgenstein, a forma pictórica de A. O que torna A diferente de B, e torna ele uma figuração e não uma realidade duplicada, nós podemos chamar forma representacional de A.

Ou seja, a proposição tem uma configuração igual ao dos fatos do mundo, mas ela não é um fato do mundo, ao contrário é um fato linguístico que representa o fato do mundo. Ela possui uma forma representacional. A proposição é uma coordenada onde cada ponto está ligado a fim de identificar o mundo. Os pontos das coordenadas são os nomes que, por si só, nada identificam, mas, no contexto da proposição, denotam o mundo. Esta analogia da proposição com uma coordenada geométrica será mais bem aprofundada quando vermos o tema *sentido e referência* no *Tractatus*. Agora, precisamos fazer mais algumas observações sobre a teoria da figuração.

A figuração contém em si somente a forma da realidade que ela afigura, não o conteúdo. Ela não contém a configuração de coisas que afigura, apenas a forma desta configuração, ou seja, a possibilidade de tal configuração. Tal possibilidade é garantida pelo isomorfismo entre mundo e linguagem, o qual torna possível um tal encadeamento de nomes representar um determinado encadeamento de coisas no mundo. Isso a faz ser independente da realidade. Por isso, Wittgenstein vai afirmar: “A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação)”⁵⁵. Mas ela não pode escapar da forma de representação⁵⁶. Toda figuração está condicionada a ter em si a forma da representação.

⁵⁴ KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993. p. 57.

⁵⁵ TLP, 2.173.

⁵⁶ Cf., TLP, 2.174

A proposição, enquanto figuração lógica do mundo, reflete o mundo. Porém, ela não tem o poder de afigurar sua forma de afiguração⁵⁷. A relação interna entre linguagem e mundo é algo que não pode ser dito pela proposição, pois careceria de sentido, já que não poderia ser figurado. Não é possível que haja uma proposição que consiga figurar a relação figurativa da linguagem. A relação entre o mundo e a linguagem não pode ser provada pela linguagem com sentido, mas se mostra nela. Ao figurar o mundo, a proposição mostra a forma lógica que liga o mundo à linguagem. Assim, ao dizer aRb a proposição mostra a estrutura relacional que torna possível a ela figurar o mundo. Tal proposição mostra a lógica existente entre linguagem e mundo.

Desse modo, toda a figuração já pressupõe a forma da afiguração: qualquer tentativa de afigurá-la estaria fadada ao fracasso porque pressuporia aquilo mesmo que pretende afigurar. Em outras palavras, dada proposição pode descrever um fato, mas não a estrutura comum entre ela e o fato: esta estrutura é a condição de possibilidade da própria descrição que a proposição está fazendo e não pode ser descrita.⁵⁸

Esta impossibilidade da linguagem figurar a forma lógica que a compõe leva Wittgenstein a elaborar uma das mais interessantes distinções do *Tractatus*, a saber, a distinção entre *dizer e mostrar* que veremos mais adiante. Como vimos até agora, a figuração contém em si a forma lógica do mundo e isso o faz representar o mundo. Porém, esta representação é anterior à comparação com o mundo. Mesmo que aRb não seja o caso, ela continua sendo uma figuração. Ela contém em si a forma lógica do mundo e, por isso, possui sentido. Vamos explicar melhor isso a partir de agora.

1.2.2 – Sentido e Referência

Para Wittgenstein, a figuração não necessariamente descreve uma realidade existente, mas uma realidade possível. Uma proposição do tipo aRb pode concordar ou não com uma situação real. E isso não faz com que tal proposição deixe de ser uma figuração, pois “o que a figuração representa é seu sentido”⁵⁹. O sentido de uma figuração e, por consequência, de uma proposição é a possibilidade desta ser verdadeira ou falsa. Toda proposição que figura o mundo é bipolar segundo o *Tractatus*.

⁵⁷ Cf. TLP, 2.172.

⁵⁸ PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 162.

⁵⁹ TLP, 2.221.

A figuração não mostra, por si só, sua verdade ou falsidade. Só podemos saber se uma determinada figuração é verdadeira ou falsa comparando-a com a realidade. Somente pela análise da proposição não conseguimos chegar ao seu valor de verdade. Isso faz Wittgenstein concluir: “Uma figuração verdadeira *a priori* não existe”⁶⁰. Ou seja, toda e qualquer representação que fizermos do mundo contém a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Portanto, a figuração não está diretamente ligada à realidade das situações existentes, mas é independente delas. A forma lógica da proposição figurativa mostra uma possibilidade de estados de coisas do mundo, mas não mostra se tal estado existe ou não. “Uma proposição representa o mundo independentemente dela ser verdadeira. Em resumo, sua relação com o mundo é interna”⁶¹.

A possibilidade de a proposição ser verdadeira ou falsa é que determina seu sentido. Se uma proposição não mostrar esta possibilidade ela será descartada, pois não demonstrará sentido algum. Isso é possível porque, como vimos acima, uma proposição tem em si a forma da realidade.

Isso leva Wittgenstein a reformular a concepção do sentido e referência de Frege. Para este último, todo signo lingüístico é possuidor de sentido e referência. O sentido é o pensamento expresso por tal signo, enquanto a referência é aquilo que tal signo denota. Dessa forma, a estrela matutina e vespertina tinham a mesma referência, mas seu sentido era diferente⁶². Wittgenstein entende que “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem referência”⁶³. Isoladamente, o nome nada significa, ele só adquire significado no contexto de uma proposição.

A proposição, como vimos na primeira parte deste capítulo, é um todo formado por nomes que se referem à realidade, ou seja, que denotam objetos no mundo. Um nome isolado não tem nem mesmo significado. O nome é o constituinte último da linguagem e nele não há bipolaridade como há na proposição. Ao enunciar um nome isoladamente ele não expressará sentido algum e não terá nem mesmo referência. Um nome não é bipolar.

⁶⁰ TLP, 2.225.

⁶¹ MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: Hans-Johann Glock. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 45-58. p.50 .

⁶² Cf. FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix, Ed. Universidade de São Paulo, 1978. “A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto” (p. 65).

⁶³ TLP, 3.3. A tradução do *Tractatus* feita por Luiz Henrique Lopes dos Santos traduz a palavra alemã *Bedeutung* por significado. Entendemos que a melhor tradução para esta palavra seja referência, por isso, tomamos a liberdade de, nos aforismos em que ela aparece, a traduzirmos dessa forma.

Uma proposição elementar figura o mundo e, tal proposição, é composta por nomes que denotam os objetos do mundo. Cada nome refere-se a um objeto e a configuração destes nomes na proposição será igual à configuração dos objetos no mundo e, então, se dará um sentido. “À configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde à configuração dos objetos na situação”.⁶⁴ Porém, um nome sozinho não é capaz de expressar tal sentido. A diferença entre o sentido da proposição e a referência dos nomes fica mais bem explicada quando Wittgenstein faz uma relação entre pontos e flechas: “(Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido)”⁶⁵. A referencialidade dos nomes é como os pontos de uma figura geométrica que, articulando-se lado a lado, acabam formando tal figura que adquire um sentido. Porém, um desses pontos, isoladamente, nada significa.

Kenny resume bem a diferença entre a referência do nome e o sentido da proposição na seguinte passagem: “Compreender um nome é compreender sua referência, compreender uma proposição é compreender seu sentido”⁶⁶. O sentido da proposição é a possível situação que ela descreve, tal situação pode ou não ser real; a referência do nome é o objeto que ele denota e que faz parte de uma determinada situação.

Uma situação do mundo é um complexo de objetos. Uma proposição linguística é um complexo de nomes articulados. Tanto a situação do mundo, quanto a proposição da linguagem respeitam, em Wittgenstein, uma forma lógica de articulação, formando um todo articulado. As situações são formadas por objetos articulados e as proposições por nomes articulados. Os nomes denotam os objetos e as proposições descrevem as possíveis situações do mundo. Enquanto um objeto é nomeado por um nome, uma situação é descrita por uma proposição. Mas uma situação não pode ser nomeada. Somente os objetos que a compõem o podem⁶⁷.

Toda vez que uma proposição figura o mundo ela mostra seu sentido. Seu sentido é a possibilidade dela ser verdadeira ou falsa. Toda proposição é, portanto, bipolar, ou seja, tem em si a possibilidade de ser verdadeira e falsa. “A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não”⁶⁸. Entendemos uma proposição sem saber se ela é verdadeira ou falsa, mas sabendo desta possibilidade. Assim, a linguagem tem o poder de criar situações hipotéticas, dentro de um espaço lógico definido. Ela pode representar um mundo possível⁶⁹.

⁶⁴ TLP, 3.21.

⁶⁵ TLP, 3.144.

⁶⁶ KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993. p. 62.

⁶⁷ TLP, 3.144.

⁶⁸ TLP, 4.023.

⁶⁹ TLP, 4.032.

Mas só pode fazer isso quando é logicamente articulada. Então, o sentido da proposição é totalmente independente do mundo real. Por isso, uma proposição não é mera descrição do mundo, mas representação deste. Mas como sabermos se uma proposição é verdadeira ou falsa?

Não podemos saber disso *a priori*. A proposição deve conter a possibilidade de sua verdade. No início deste trabalho, mostramos que a análise da proposição leva a proposições elementares. Essas proposições elementares estão em relação direta com o mundo. É diante dessas ideias que Wittgenstein chega à conclusão de que, para sabermos se uma proposição é verdadeira, precisamos analisar as proposições elementares que a constituem. São estas últimas que estão em ligação direta com o mundo e que nos podem mostrar se a figuração que fizemos é ou não é o caso. Assim, toda a análise de busca da verdade da proposição se dá a partir das proposições elementares.

No aforismo 5, Wittgenstein escreve: “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)”. Decorre daí que, para sabermos se uma proposição é verdadeira ou falsa, basta sabermos se as proposições elementares que a constitui são verdadeiras ou não. Se as proposições elementares que constituem a proposição forem verdadeiras, a proposição será verdadeira; por outro lado, se forem falsas, a proposição será falsa. É por isso que Wittgenstein afirma: “As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição”⁷⁰.

Para Wittgenstein, “a proposição mais simples, a proposição elementar, asseve a existência de um estado de coisas”⁷¹. Ela representa um todo ordenado de objetos do mundo. Para sabermos se uma proposição elementar é verdadeira, faz-se necessário compará-la com a realidade. Se ela concordar com a realidade que representa, será verdadeira; se não concordar, será falsa. Somente nesta comparação é que a proposição elementar adquirirá sua verdade ou falsidade. Isso faz Wittgenstein concluir:

É verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe.

A especificação de todas as proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente. O mundo é completamente descrito através da especificação de todas as proposições elementares, mais a especificação de quais delas são verdadeiras e quais são falsas.⁷²

⁷⁰ TLP, 5.01.

⁷¹ TLP, 4.21.

⁷² TLP, 4.25 – 4.26.

A verdade da proposição se dá a partir da verdade das proposições elementares. Assim, uma proposição será verdadeira se as proposições elementares que a compõe forem verdadeiras. Cada proposição elementar é independente e tem ‘*n*’ possibilidade de ligação com outras proposições elementares, formando assim vários grupos de condições de verdade. Wittgenstein percebe que há na linguagem dois grupos extremos de condição de verdade. São as tautologias e as contradições. Vejamos:

Entre os grupos possíveis de condições de verdade, há dois casos extremos. Num dos casos, a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são tautológicas. No segundo caso, a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: as condições de verdade são contraditórias. No primeiro caso, chamamos a proposição de tautologia; no segundo caso de contradição.⁷³

Essas são proposições que mostram a estrutura de toda a linguagem possível. Porém elas são sem sentido. As tautologias são sempre verdadeiras e as contradições sempre falsas⁷⁴. Elas nada figuram do mundo, não são bipolares, a elas falta um sentido. Wittgenstein, no aforismo 4.461, cita um exemplo de tautologia e afirma que ninguém entende nada com tal exemplo: “Nada sei, p. ex., a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove”. Essas proposições não representam nenhuma situação possível no mundo.

A tautologia admite todas as situações e a contradição nenhuma. A contradição é sempre falsa, a proposição é possível e a tautologia sempre verdadeira. Elas preenchem assim os limites de toda a possibilidade linguística. A contradição é o limite que mostra a falsidade, a tautologia o limite que mostra a verdade e a proposição é a única linguagem passível de dizer algo, porque diz algo que pode ser verdadeiro ou falso. “Tautologia e contradição são os casos-limite da ligação de sinais, ou seja, sua dissolução”⁷⁵. Enquanto uma proposição representa uma situação possível, uma tautologia mostra a certeza da verdade e a contradição que a verdade é impossível. Assim, a tautologia e a contradição mostram a forma geral de toda e qualquer linguagem.

Toda esta relação, descrita acima, entre linguagem e mundo faz com que Wittgenstein, ao analisar a linguagem, analise também a essência do mundo. Como consequência da análise da linguagem, o mundo no *Tractatus* adquire a mesma forma da linguagem. Assim, pode-se perceber que o *Tractatus*, ao apresentar primeiramente a estrutura

⁷³ TLP, 4.46.

⁷⁴ Idem, 4.461.

⁷⁵ Idem, 4.466.

do mundo, inicia pelos resultados obtidos através da análise da linguagem. Ao analisar a linguagem e chegar às condições de possibilidade de sua existência, Wittgenstein, levando a sério a ideia hertziana de que construímos modelos da realidade, vê-se logicamente obrigado a mostrar a estrutura do mundo. Pois, só é possível à linguagem representar o mundo porque há algo comum entre ambos. Este algo comum é a estrutura lógica que ambos possuem.

A relação existente entre linguagem e mundo, mostra-nos que a força estruturante de ambos é a lógica. Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a ‘lei’ estruturante do real e da linguagem.

A lógica também estrutura a possibilidade de ligação dos fatos linguísticos e do mundo. Wittgenstein mostra que o mundo é composto pela totalidade dos fatos, que, por sua vez, surgem da articulação de estados de coisas entre si, que necessariamente surgem de uma articulação de objetos⁷⁶. O mundo não é, portanto, a totalidade das coisas, mas dos fatos⁷⁷. Isso leva Wittgenstein a perceber que se há alguma essência no mundo ela deve ser buscada no todo articulado de objetos, ou seja, nos estados de coisas.

Wittgenstein diz que é da essência do objeto ligar-se a outro objeto e assim formar um estado de coisas⁷⁸. Já está no objeto a possibilidade de ligação em estados de coisas, não é possível imaginar o mundo sem essa possibilidade. Todo objeto tem em si a possibilidade de fazer parte de um estado de coisas, mas não está previamente definido nele, a qual objeto ele se unirá para formar tal estado de coisas. O objeto é auto-suficiente na medida em que pode aparecer em qualquer estado de coisas, não tendo nenhuma ligação necessária com outro qualquer, “...mas essa forma de auto-suficiência é uma forma de vínculo com o estado de coisas, uma forma de não ser auto-suficiente”⁷⁹. O objeto necessariamente precisa estar ligado a um estado de coisas.

Para Luiz Henrique Lopes dos Santos,

[...] as possibilidades de concatenação de um objeto com outros em estados de coisas são propriedades internas desse objeto. O objeto é insaturado, pode existir sem estar

⁷⁶ TLP, 2.01.

⁷⁷ TLP, 1.1.

⁷⁸ TLP, 2.011.

⁷⁹ TLP, 2.0122.

concatenado com esses ou aqueles objetos, mas não pode existir fora da rede das possibilidades de sua concatenação com outros objetos⁸⁰.

Assim, para que um objeto se una a outro é necessário que esteja nele esta possibilidade pois “na lógica, nada é casual: se a coisa pode aparecer no estado de coisas, a possibilidade do estado de coisas já deve estar prejudgada na coisa”⁸¹. Essa possibilidade de ligação dos objetos constitui o que Wittgenstein chama “a forma do objeto”⁸². No objeto já está contido, *a priori*, todas as suas características ou possibilidades de ligação. O objeto se unir ou não com outro objeto determinado é acaso, mas ele se unirá com algum objeto dentro de um espaço de possibilidades que já está nele. Assim, conclui-se que os objetos contêm a possibilidade de todos os possíveis estados de coisas⁸³. Se fosse possível determinar o número total de objetos e suas possibilidades de ligação, seria possível determinar todas os possíveis fatos do mundo.

Na linguagem, a mesma lógica está presente. A proposição é formada de proposições elementares que são articulações de nomes que se unem entre si. Se levarmos em conta que a linguagem e o mundo têm, em Wittgenstein, a mesma forma lógica, podemos chegar sem muita dificuldade à conclusão que algumas propriedades constituintes dos objetos são propriedades constituintes dos nomes. Mas vamos mostrar isso analisando algumas sentenças do *Tractatus*.

Wittgenstein mostra que “É óbvio que devemos, na análise das proposições, chegar a proposições elementares, que consistem em nomes em ligação imediata”⁸⁴. Assim, torna-se claro que, da mesma forma que a análise do fato deve levar a estados de coisas que são uniões de objetos, a linguagem possui essa mesma propriedade. A proposição elementar é um encadeamento de nomes. Isso deixa margem para que possamos especular como se dá a ligação entre nomes. É da essência do nome ligar-se a outro e formar uma proposição elementar, já que um nome não adquire significado fora da proposição, mas só tem algum valor dentro dela. Assim, o nome tem em si a possibilidade de ligação com outros nomes determinados dentro de um espaço de possibilidade. Isso parece evidenciar-se quando Wittgenstein afirma: “A proposição elementar consiste em nomes. Como não podemos, porém, especificar o número dos nomes com significados diferentes, tampouco podemos

⁸⁰ SANTOS, L.H.L. A essência da proposição e a essência do mundo. In.: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. p. 79.

⁸¹ TLP, 2.012.

⁸² TLP, 2.0141.

⁸³ Cf. TLP, 2.014.

⁸⁴ TLP, 4.221.

especificar a composição da proposição elementar⁸⁵. Da mesma forma que acontece com o mundo e os objetos, se pudéssemos definir o número total de nomes existentes e suas possibilidades de ligação, poderíamos definir a totalidade das proposições elementares possíveis.

Vimos, até agora, que os objetos se unem um ao outro para formar os estados de coisas e que os nomes se unem um ao outro para formar as proposições elementares. Vimos que estas uniões são possíveis dentro de um espaço de possibilidade que já deve estar contido tanto nos nomes quanto nos objetos. A primeira parte da composição da linguagem e do mundo está explicitada. Mas Wittgenstein diz que os nomes se unem para formar proposições elementares, que são independentes umas das outras; da mesma forma os estados de coisas são independentes uns dos outros.

Vimos, anteriormente, que uma proposição elementar se une a outra e forma a proposição. Para sabermos se tal proposição é verdadeira ou não, é necessário somente analisar a proposição elementar. Vimos ainda que para cada proposição elementar há ‘*n*’ possibilidades de ligação com outras proposições elementares. Toda proposição elementar tem em si a possibilidade de ligar-se com outra proposição elementar e formar uma proposição. Identificamos a verdade ou falsidade de proposições complexas a partir da análise de proposições elementares. Assim, para saber se uma proposição ‘*p* é *q*’ é verdadeira, analisamos as proposições elementares ‘*p*’ e ‘*q*’.

Assim, de um conjunto determinado de proposições elementares é possível a formação de um conjunto de proposições complexas que são funções de verdade de proposições elementares. Wittgenstein elabora um método lógico de geração de proposições complexas a partir de proposições elementares, que ele chama de forma geral da proposição.⁸⁶ Tal forma é a seguinte [*p*, ξ , $N(\xi)$]. Aqui *p* é o conjunto formado por todas as proposições elementares; ξ é um conjunto qualquer de proposições elementares e $N(\xi)$ é a negação de todo o conjunto de proposições selecionadas. Para Wittgenstein, tal forma geral da proposição diz que toda proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação $N(\xi)$ às proposições elementares. Assim, as proposições complexas são obtidas a partir de uma aplicação sucessiva de operações lógicas sobre as proposições elementares. A forma geral da proposição, segundo Wittgenstein, mostra todas as possíveis ligações de um dado número de proposições elementares em proposições complexas.

⁸⁵ TLP, 5.55.

⁸⁶ Cf. TLP, 6.

A linguagem com sentido é aquela que representa as possibilidades de existência de um fato. Todos os fatos podem ou não existir, toda proposição pode ou não representar determinada situação. Ela pode ser verdadeira ou falsa. A estrutura da linguagem mostra a estrutura do mundo. Como vimos, a linguagem com sentido é aquela que representa uma situação possível, que contém em si a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Os limites da linguagem com sentido são mostradas pelas tautologias e contradições. Elas não têm sentido, pois são sempre verdadeiras, no caso das tautologias, e sempre falsas, no caso das contradições. A verdade e falsidade destas proposições são *a priori* à comparação com o mundo. Toda tautologia é necessariamente verdadeira e toda contradição é necessariamente falsa. Assim, elas acabam mostrando a estrutura da linguagem como um todo: toda proposição com sentido precisa ser passível de verdade e falsidade.

A crítica da linguagem de Wittgenstein leva-o a conceber mundo e linguagem dentro de um espaço lógico necessário. É impossível conceber um mundo fora da lógica, bem como, é impossível dizer algo sem respeitar as leis da lógica.⁸⁷ Mas, tal espaço lógico não pode ser descrito pela linguagem, pois esta só descreve o mundo. Assim, a crítica da linguagem de Wittgenstein começa a chegar a um de seus princípios e buscas fundamentais: há limites para o dizível. A linguagem só pode dizer fatos possíveis do mundo, por causa de todo o aparato lógico que a constitui. Assim, a linguagem é a totalidade das proposições que são formadas por proposições elementares, formadas, por sua vez, por nomes que denotam objetos do mundo. Somente o que faz parte do mundo dos fatos pode ser representado pela linguagem. Essa própria estrutura da linguagem não pode ser dita, mas se mostra ao fazermos uso de tal estrutura. O dizível se reduz somente à representação do mundo, eis o limite buscado por Wittgenstein. A tarefa de análise da linguagem leva-o aos limites daquilo que pode ser dito. E a estrutura que permite o dizível é mostrada no uso da linguagem. Isso leva a uma das grandes diferenciações feitas no *Tractatus*, a saber: há algo que pode ser dito, mas há algo que não pode ser dito, mas mostra-se. A partir de agora veremos brevemente essa diferenciação que é um dos grandes resultados da crítica da linguagem de Wittgenstein e tentaremos explicitar em que sentido Wittgenstein defende o dizer e o mostrar.

⁸⁷ Anthony Kenny faz uma interessante relação entre a concepção lógica do mundo do *Tractatus* e o jogo de xadrez. Assim ele consegue mostrar as possibilidades de ligação (de possíveis jogadas no xadrez) dos objetos dentro de um espaço determinado por certas regras. Ele diz: “O mundo será, como o *Tractatus* diz, a totalidade dos fatos, não coisas (isto é, a posição, não o tabuleiro e as peças). O espaço lógico será o espaço de jogo, i. e. o conjunto de possibilidades autorizadas pelas regras do xadrez”. (KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993.p. 74).

1.3 – Sobre o dizer, o mostrar e o calar: o sentido do *Tractatus*

No Prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein assevera o sentido do livro: “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”⁸⁸. O maior objetivo do *Tractatus* é delimitar o campo do exprimível e, por consequência, do pensável. Mas o que Wittgenstein queria nos dizer sobre o exprimível e o inexprimível? Estaria ele afirmando que existem coisas que precisam ser silenciadas de forma definitiva? Para responder a estas questões, temos que primeiro entender bem a diferenciação entre dizer e mostrar, para só depois falarmos sobre o estatuto do calar.

A teoria de Wittgenstein nos diz que a estrutura lógica da linguagem tem o poder de criar um mundo possível. Mas este mundo tem de respeitar às leis da lógica.

O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável é também possível.

Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente.

Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de dizer um mundo ‘ilógico’⁸⁹.

A crítica da linguagem leva às condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem com sentido. Para Hacker, “...o que Wittgenstein estava fazendo era especificar as condições de possibilidade que devem ser satisfeitas por qualquer linguagem, pois qualquer linguagem é e deve ser logicamente perfeita”⁹⁰. Para ser logicamente perfeita, a linguagem deve satisfazer alguns requisitos indispensáveis, como vimos acima. Assim, ao fazer a crítica da linguagem, Wittgenstein estabelece as condições de possibilidade de uma linguagem com sentido e somente esta linguagem tem a capacidade de dizer algo.

Mas a linguagem que diz o mundo não tem a capacidade de dizer a própria estrutura que a permite figurar o mundo. Por exemplo, quando dizemos *aRb*, dizemos um possível estado de coisas e, se esta afirmação for verdadeira, mostra-se tal situação. Mas além da proposição com sentido mostrar uma situação do mundo, ela também mostra a estrutura de toda a linguagem. Tal proposição mostra que, para ter sentido, ela precisa ser um todo articulado de nomes e não meramente um aglomerado de palavras. Assim, esta proposição

⁸⁸ TLP, p. 131.

⁸⁹ TLP, 3.02 – 3.031.

⁹⁰ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 14.

mostra as regras da sintaxe lógica⁹¹. Da mesma forma, ela mostra que é uma figuração da realidade e que mundo e linguagem possuem uma mesma forma lógica. “A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição”⁹². Ao dizer o mundo, a forma lógica do mundo se faz presente. Porém, se tentarmos dizer tal forma lógica, estaremos caindo em contra-senso. Não há como a linguagem figurar a própria forma da afiguração. Os nomes que utilizaríamos para tal figuração não teriam correspondência. Estaríamos ferindo as leis da lógica. Além disso, a figuração é condição de possibilidade para representarmos o mundo através da linguagem. Então, se pudéssemos descrever a figuração, teríamos que sair da própria linguagem e isso é impossível: não podemos dizer nada sem a linguagem ou fora dela.

Entretanto, há proposições que nada dizem, mas mostram algo. Elas não conseguem figurar o mundo, pois são *a priori* verdadeiras ou falsas. Uma tautologia que assere, por exemplo, *chove ou não chove*, nada diz sobre um estado de coisas do mundo. Mas mostra os limites do mundo. Mostra que no mundo algo pode ou não existir. E mostra que para a linguagem figurar algo ela precisa ser verdadeira ou falsa. As proposições da lógica mostram a estrutura completa do mundo. Por isso, elas são os limites. Mas elas mostram também que toda a estrutura do mundo não pode ser dita com sentido, mas apenas mostrada. “As proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor representam-na. Não ‘tratam’ de nada”.⁹³ Elas mostram que a lógica é a essência do mundo, é a condição para que possamos utilizar a linguagem. Assim, Wittgenstein mostra que a lógica não é uma teoria que explica as relações linguísticas, mas uma imagem especular do mundo.⁹⁴

As tautologias são as ‘proposições’ lógicas por excelência. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estados de coisas. Mostram, ainda, que uma determinada proposição pode ser verdadeira ou falsa e, assim apresentam toda a possibilidade lógica da linguagem. Porém, elas não têm sentido, são desprovidas de sentido. É bom lembrar que a ideia de sentido está ligada à bipolaridade da proposição, à possibilidade dela ser verdadeira ou falsa. A tautologia é sempre verdadeira. Portanto, ela nada diz, não vemos nenhuma descrição nas tautologias, mas vemos a forma lógica do mundo. Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições transcendentais da linguagem. Assim, Wittgenstein estabelece que a lógica não pode ser dita, mas mostra-se nas proposições ditas com sentido.

⁹¹ Cf. TLP, 3.334.

⁹² TLP, 4.121.

⁹³ TLP, 6.124.

⁹⁴ Idem, 6.13.

Nenhuma proposição pode dizer a lógica, porque os nomes de uma possível proposição lógica não terão objetos a denotar. A lógica não está no mundo, mas é condição transcendental dele e, portanto, é impossível à linguagem figurá-la, porém ela mostra-se na linguagem que figura o mundo. Com isso, Wittgenstein sugere que o que pode ser dito é como estejam as coisas e não que as coisas são. Vamos explicar melhor isso.

Ao dizermos a proposição ‘*aRb*’ descrevemos um estado de coisas possível. Mostramos como os objetos devem estar para esta proposição ser verdadeira. Figuramos, portanto, uma situação possível. Conseqüentemente, nossa proposição tem sentido. Porém, toda vez que tentamos dizer as condições dessa linguagem ou as condições do mundo, caímos em contra-senso. Assim, Wittgenstein diz que todas as proposições filosóficas são absurdas. Elas tentam dizer que as coisas são, mas a existência das coisas não precisa ser dita, mostra-se. É condição necessária do mundo que existam coisas, que existam nomes, que eles se liguem um ao outro para formar uma proposição. Toda vez que a filosofia tenta dizer isso, ela tenta colocar-se como que para ‘fora da linguagem’, ou seja, tenta falar a linguagem de fora dela mesma.

Wittgenstein diz que não devemos tentar descrever as condições de possibilidade da própria linguagem. Elas se mostram no uso que fazemos desta. Diamond, ao comentar o *Tractatus* diz: “Quando nós filosofamos, nós tentamos ocupar um lugar fora da lógica”⁹⁵. À filosofia não cabe, então, provar que há objetos, que há mundo, que há uma essência que é a forma lógica do mundo, tudo isso se mostra no próprio uso da linguagem. Essa ideia pode ser resumida na seguinte passagem do comentário de Mounce à lógica do *Tractatus*: “...não pode haver prova, somente clarificação em filosofia. Problemas filosóficos surgem quando filósofos estão confusos sobre relações lógicas. Eles são removidos quando estas relações são exibidas. [...] A lógica fala por si. Não é provada, mas mostrada”⁹⁶.

Tudo o que pode ser dito está reduzido ao campo da linguagem figurativa. Assim, só tem sentido as proposições que representam o mundo. Neste só há fatos e na linguagem com sentido só há proposições que figuram os fatos. ‘Proposições filosóficas’ não figuram o mundo, como tal, não têm sentido. Da mesma forma, ‘proposições’ da ética, da estética e da religião não figuram o mundo. Portanto, elas não podem ser ditas. Elas tratam do que possui valor e no mundo nada possui valor. “É por isso que tampouco pode haver proposições na

⁹⁵ DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1991. pp. 179- 204. p.185.

⁹⁶ MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 47 – 58. p. 55.

ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto”⁹⁷. Que as coisas estejam de tal forma é uma contingência. No aforismo 6.4, Wittgenstein elucida que “Todas as proposições têm igual valor”, a seguir, no aforismo 6.41, ele justifica isso mostrando que, no mundo, “tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor”. Não há *porquês* sobre o mundo que obtenham respostas vindas do próprio mundo, não há respostas superiores à pergunta sobre o sentido da vida e do mundo que estejam no próprio mundo. Nele, as coisas acontecem de acordo com as leis lógicas e isso não contém nada de valor, simplesmente acontece, por isso, a ética, a estética e a religião não podem ser ditas. Assim, Wittgenstein estabelece mais um limite para o que pode ser dito, que será aprofundado no próximo capítulo, quando falaremos especificamente da religião.

Porém, ao dizer que a ética, a estética e a religião não podem ser ditas, ele não está afirmando que elas não existem ou devam ser deixadas de lado. Como veremos, no decorrer deste trabalho, nossa concepção é a de que a separação entre o que pode ser dito e o que pode ser somente mostrado faz com que Wittgenstein poupe esses saberes e, principalmente, a religião do cientificismo. A impossibilidade de se dizer proposições religiosas não equivale a dizer que a religião não exista. “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico”⁹⁸. Essa ideia mostra como Wittgenstein não refuta a existência da moralidade, da arte e da religião, simplesmente, diz que delas não se pode falar com pretensões de validade. Mas, é importante salientar que Wittgenstein não teria mesmo como refutar a existência do místico com sua concepção de linguagem. Seria impossível a ele, através de sua linguagem, logicamente articulada, provar a inexistência da esfera religiosa, por exemplo. Da mesma forma que não podemos provar a existência de Deus, também não podemos provar o contrário. Isso leva-o a fazer uma crítica ao ceticismo. Crítica esta que será de enorme importância para nossas reflexões posteriores. Sobre o ceticismo ele elucida: “O ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar”⁹⁹. Fica clara a crítica ao ceticismo quando percebemos que a concepção de linguagem do *Tractatus* não permite que uma linguagem não figurativa tenha sentido. Uma sentença do tipo *Deus existe*, não é bipolar e não sabemos se ela é verdadeira ou falsa. Mas não podemos negar que ela é falada no cotidiano de nossa linguagem comum. É aí que nasce uma ideia interessante que precisamos explorar agora, para que possamos utilizá-la mais claramente no próximo capítulo.

⁹⁷ TLP, 6.42.

⁹⁸ TLP, 6.421.

⁹⁹ TLP, 6.51.

Como vimos até aqui, Wittgenstein propõe que sobre aquilo de que não podemos dizer, devemo-nos calar. O dizer tractatiano é extremamente restrito. Só se pode dizer aquilo que se pode dizer claramente, ou seja, proposições ou melhor sentenças figurativas. Mas não se pode negar que, em nosso dia-a-dia, falamos sentenças que não figuram o mundo, por exemplo, rezamos, pedimos perdão e até poetizamos. Será então que as ideias de linguagem do *Tractatus* nos pedem para nos calarmos sobre tudo isso? Devemos buscar um silêncio completo e só falarmos sentenças figurativas? Entendemos que não.

Darlei Dall'Agnol em seu livro *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*, faz uma reflexão interessante sobre a diferenciação entre dizer e mostrar. Para ele o dizer é simplesmente restrito à linguagem proposicional, é falar com pretensões de verdade. Além desse tipo de falar podemos também falar sem pretensões de verdade, ou seja, falar sem estar preocupados com questões de verdade. Tal diferenciação proposta por ele é de grande valia para nosso trabalho e para a compreensão da religião que faremos no próximo capítulo.

Para Dall'Agnol é preciso fazer uma distinção entre dois tipos de calar: um calar lógico-filosófico e um calar trivial. O primeiro é justamente aquele que se refere ao objetivo que Wittgenstein perseguia, ou seja, o de pôr limites à linguagem científica e salvaguardar outras áreas do entendimento humano. Então, devemos nos calar sobre tentativas de justificar a lógica, o mundo, a ética e a religião. Elas não devem ser tratadas nem sob a ótica de uma filosofia tradicional, nem sob o formato das ciências naturais. O calar lógico filosófico se refere a não tomar o que não possui sentido como se tivesse que ter sentido. Por exemplo, tomar uma sentença religiosa como se ela fosse figurativa. Porém, não devemos nos calar num sentido trivial de nada dizer. Nas palavras do próprio Dall'Agnol:

Como já salientei, dizer significa figurar proposicionalmente um estado de coisas. Falar, ao contrário, é expressar algo sem pretensões veritativas. Quando proferimos absurdos, tautologias, estamos falando, mas nada dizemos. A partir disso podemos, então, diferenciar um modo de calar corriqueiro que significa silenciar nada falando, ficando quieto, mudo, e outro modo de calar é o de não tentar dizer aquilo que não pode ser dito. Resumindo:

Calar lógico-filosófico: não dizer

Calar trivial: não falar.

O primeiro modo de calar não implica que não possamos falar sobre o que é indizível. Trata-se apenas de respeitar uma impossibilidade lógica.¹⁰⁰

¹⁰⁰ DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. p. 139-140.

Como veremos a seguir, a religião pode ser falada, porém não pode ser dita. A religião se mostra no falar, no gesticular, no cantar, no viver... mas isso deixaremos para o próximo capítulo. Antes, porém, precisamos falar um pouco mais da diferenciação entre dizer e mostrar.

Como vimos, o que pode ser dito são proposições que figuram o mundo, portanto, proposições que possam ser comparadas com a realidade para sabermos se são verdadeiras ou falsas. Este é o campo da linguagem com sentido. O que pode ser dito constitui a totalidade das proposições da ciência natural, proposições que têm a possibilidade de verdade e falsidade. Porém, além daquilo que pode ser dito, há coisas que somente podem ser mostradas. Estas podem ser sintetizadas, segundo nossa concepção, em dois grandes grupos:

- a) a estrutura da linguagem e suas peculiaridades lógico-sintáticas;
- b) o místico (questões referentes ao valor da vida e do mundo);

Toda vez que tentarmos explicar essas questões, estaremos nos colocando para fora da lógica e, assim, tentando ultrapassar os limites da linguagem, tentando construir uma metalinguagem. Mas, as próprias ‘proposições’ do *Tractatus* parecem ferir esta separação. Nele, Wittgenstein escreve muito sobre a natureza da linguagem, sobre a ética, sobre o sentido da vida e do mundo, sobre a estrutura da linguagem e do mundo. Seria esta uma tentativa de ultrapassar os limites impostos pelo próprio *Tractatus*? Qual é a natureza das proposições do livro? A partir de agora nos ateremos a uma breve discussão sobre esse tema.

1.4 – O sentido das sentenças do *Tractatus*: um breve esclarecimento.

Wittgenstein estabelece a distinção entre dizer e mostrar, mas para poder mostrar isso, ultrapassa o limite por ele mesmo imposto ou, ao menos, esta é a impressão que fica para quem lê o *Tractatus* nas primeiras vezes. O próprio filósofo que deu o aval para a publicação do livro de Wittgenstein parece ter ficado confuso diante deste enigma. Russell escreve na introdução ao *Tractatus*:

O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito, sugerindo assim

a um leitor cético que possivelmente haja escapatória através de uma hierarquia de linguagens ou alguma outra saída.¹⁰¹

A sugestão de Russell de uma possível hierarquia de linguagens é prontamente recusada por Wittgenstein. Não seria possível uma metalinguagem, pois teríamos que sair da própria armação lógica do mundo e da linguagem, teríamos que usar uma linguagem que está para além da própria linguagem. Por outro lado, Wittgenstein dá a entender que o próprio Russell não entendeu uma de suas mais importantes descobertas tractatianas, a saber, a separação entre o que pode ser dito e o que se mostra. Wittgenstein parece tentar solucionar este impasse no final do livro. A saída para o possível paradoxo do *Tractatus* é encarar suas proposições como *Unsinnig*¹⁰². Assim ele afirma na proposição 6.54:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como *unsinnig*, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)
Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

O penúltimo parágrafo do *Tractatus*, citada acima, tem suscitado enormes debates sobre a natureza das sentenças do livro. Nos últimos anos, porém, estes debates têm sido mais intensos graças a uma nova tentativa de interpretação do *Tractatus*. Esta interpretação vem sendo liderada por Cora Diamond e está colocando em cheque interpretações tradicionais, como a de Russell e Ramsey, de que Wittgenstein acaba dizendo muito do que não poderia ser dito, e de Peter Hacker que tenta dizer que as proposições do *Tractatus* são *absurdos esclarecedores*.

A interpretação de Diamond, a qual chamaremos revisionista, defende que todas as sentenças do *Tractatus* são meramente absurdas e, portanto, nada dizem nem mostram. Nos deteremos brevemente nesta discussão, abordando a interpretação de Hacker e Diamond, já que ambos os autores têm produzido muito material sobre tal discussão. No final da apresentação de seus argumentos, tentaremos tomar uma posição, a qual será de extrema importância para nosso trabalho posterior. Começemos, então, elucidando a compreensão que Peter Hacker tem do *Tractatus*.

¹⁰¹ RUSSEL. B. Introdução. In.: Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. pp. 113-128. p. 127.

¹⁰² A tradução para o português de Luiz Henrique Lopes dos Santos do termo *Unsinnig* é contra-senso. Dadas as controvérsias que se mostraram nas interpretações de Diamond e Hacker, preferimos utilizar o termo alemão para evitarmos confusões.

Hacker, em seu livro *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, faz uma interessante distinção entre proposições sem sentido (*senseless*) e proposições absurdas (*nonsense*). As tautologias e contradições são sem sentido (usando o termo alemão *Sinnlos*), ou seja, desprovidas de sentido. Elas não são bipolares, portanto, são *a priori* verdadeiras, no caso das tautologias e falsas, no caso das contradições. Hacker dirá que a elas falta sentido, mas elas são sintaticamente bem compostas. “Elas não violam qualquer princípio da sintaxe lógica, mas elas não são figurações da realidade”¹⁰³. Elas nada dizem, mas mostram a estrutura da linguagem e do mundo, como vimos quando tratamos das tautologias. A tais proposições, dirá Hacker, falta um sentido, mas elas não são absurdas.

Por outro lado, há as proposições absurdas (*Unsinnig* utilizando-se o termo alemão), ou seja, proposições às quais falta sentido, como às proposições sem sentido (*Sinnlos*), mas que têm mais um agravante, a saber: Enquanto as proposições *sinnlos* nada dizem, mas mostram a estrutura do mundo e da linguagem, as proposições *unsinning* nada dizem e nada mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Dentro das proposições absurdas, Hacker faz uma divisão entre absurdos manifestos (*overt nonsense*) e absurdos dissimulados (*covert nonsense*)¹⁰⁴. Absurdos manifestos são, por exemplo, expressões do tipo “*mesa cadeira por pé futebol*”, ou o absurdo filosófico “*é o bom mais ou menos idêntico ao belo?*”. Tais expressões são intuitivamente aprendidas por nós como sendo absurdas. Já os absurdos dissimulados não são facilmente aprendidos por nós como absurdos. Para Hacker, nem todo absurdo filosófico é manifesto como o acima citado.

As teorias filosóficas nada dizem, nem mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Mas não é tão simples assim tomá-las como absurdas. O próprio Hacker nos alerta: “...muito da filosofia não é intuitivamente perceptível como absurdo. Ela é um absurdo dissimulado, pois viola os princípios da sintaxe lógica da linguagem em um modo que não é óbvio à mente não instruída da linguagem ordinária.”¹⁰⁵ A filosofia nada diz e nada mostra sobre os fatos do mundo e faz isso através de absurdos dissimulados. Porém, Hacker não decreta o fim da filosofia. Para ele, dentro do campo da filosofia, os absurdos dissimulados podem ser divididos em dois novos grupos: absurdos esclarecedores (*illuminating nonsense*) e

¹⁰³ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

¹⁰⁴ Cf. HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

¹⁰⁵ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

absurdos enganadores (*misleading nonsense*)¹⁰⁶. Os absurdos esclarecedores guiam o ouvinte ou leitor a apreender o que é mostrado por outras proposições que não fazem sentido. Porém, nesse guiar, elas acabam por mostrar sua própria ilegitimidade. As proposições do *Tractatus*, para Hacker, estão neste último grupo de absurdos. Elas levam o leitor atencioso a perceber os limites da linguagem e do mundo.

Hacker deixa claro a seus críticos que Wittgenstein não faz esta distinção no seu livro. Ele escreve:

De fato, Wittgenstein não usa a frase ‘illuminating nonsense’. O que ele diz é que as proposições do *Tractatus* elucidam, conduzindo quem entende seu autor a reconhecê-las como absurdas. Elas não são elucidações no sentido de análise das proposições ‘científicas’. Estas pseudo-proposições são o meio pelo qual alguém pode ascender para além delas¹⁰⁷.

Assim, as proposições do *Tractatus* são absurdos que nos fazem ver os limites da linguagem e, ao mesmo tempo, nos fazem perceber que elas são absurdas. Dessa forma, tal intérprete supõe resolver o possível paradoxo sinalizado pela proposição 6.54. Nos últimos anos, porém, um grupo de estudiosos liderados por Diamond vem criticando ferozmente a interpretação de Hacker. Na interpretação de Diamond, as proposições do *Tractatus* são simplesmente absurdas e não existe, como Hacker supõe, absurdos bons ou ruins¹⁰⁸. Tentar defender dois tipos de absurdos é não levar a sério a asserção proferida, pelo próprio *Tractatus*, na proposição 6.54. É, segundo Diamond, acovardar-se e “Jogar a escada fora enquanto se permanece firmemente nela”¹⁰⁹. Para ela, a interpretação de Hacker é um exemplo de tal covardia.

Ele atribui a Wittgenstein o que se pode chamar um realismo de possibilidade. Cada coisa tem, internamente a si e independentemente da linguagem, possibilidades fixadas de ocorrência em classes de fatos, possibilidades compartilhadas por todos os membros da categoria à qual pertencem¹¹⁰.

¹⁰⁶ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

¹⁰⁷ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 29.

¹⁰⁸ Cf. DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 153.

¹⁰⁹ DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 194.

¹¹⁰ DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 194.

Além disso, Diamond reforça sua ideia de que o *Tractatus* deve ser tomado como absurdo, dizendo que o que deve ser entendido não são as proposições do livro, mas o próprio autor dele. Segundo ela, no aforismo 6.54, fica claro que Wittgenstein diz “quem *me entende* (grifo nosso), toma minhas proposições como absurdas”, então, não devemos tentar entender o que está escrito no livro, mas a intenção do autor. Como a totalidade do livro (com exceção das proposições que formam a moldura) é um absurdo, nós devemos entender o autor do livro. O próprio Wittgenstein diz que não devemos ler seu livro como se ele fosse um manual, e o método de sua filosofia não é teórico, mas elucidativo. Com isso, Diamond reforça sua tese de que o que deve ser entendido, no *Tractatus*, é o autor do livro¹¹¹. Mas como entender o autor do *Tractatus*? Diamond responderá que através de uma atividade imaginativa que está intimamente relacionada com a ideia de entender uma pessoa que profere algo com sentido. Ora, dirá Diamond, quando você entende uma pessoa que fala com sentido você está entendendo o que ela diz, você entende a que as palavras que ela usa se referem. Assim, nós entendemos que uma sentença que uma pessoa usa refere-se a um fato no mundo.

Em resumo, então: quando você entende alguém que produz sentido, você entende o que a pessoa diz e o que é mostrado, colocando o que ele ou ela diz em uma sentença de nossa linguagem, i. e, uma sentença que está logicamente relacionada à outra sentença de nossa linguagem e à sua possibilidade de ser verdadeira ou falsa¹¹².

A atividade imaginativa, proposta por Diamond, não tem nada a ver com um entendimento psicológico do sujeito, não é fazer uma psicologia empírica. Não estaríamos interessados em entender os processos mentais que se processam na mente de uma pessoa. Entender imaginativamente uma pessoa não é entrar em seus pensamentos, mas compreender, do ponto de vista lógico, o que ela está falando. Quando alguém profere um absurdo, suas sentenças não possuem um sentido determinado. Dessa forma, para entender o que a pessoa está falando é preciso tomar o absurdo como uma sentença com sentido, preenchendo de sentido aquilo que não tem sentido algum, relacionando tal absurdo com a forma com que nós entendemos o que tem sentido. Entender uma pessoa que fala sem sentido é, portanto, tomar imaginativamente o absurdo por algo que faz sentido. Mas, o detalhe, aqui, é que esta imaginação é consciente. Diamond diz: “Meu ponto então é que o *Tractatus*, (...) supõe uma classe de atividade imaginativa, um exercício da capacidade de tomar absurdo por sentido, da

¹¹¹ DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 156.

¹¹² DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 157.

capacidade de compartilhar imaginativamente a inclinação para pensar que alguém está pensando algo nele”¹¹³. O *Tractatus* não possui sentido. Entendê-lo com sentido é uma ilusão que só pode existir se compartilharmos de sua linguagem, tomando absurdo por algo com sentido.

Conant, um dos seguidores da interpretação de Diamond diz que:

O *Tractatus* almeja mostrar que (como Wittgenstein mais tarde apontou) ‘Não posso usar a linguagem para me colocar fora da linguagem’. Ele realiza esse objetivo primeiramente encorajando-me a supor que posso usar a linguagem desse modo, e, então, capacitando-me a percorrer as (aparentes) conseqüências dessa (pseudo)suposição, até que eu chegue ao ponto no qual minha impressão de haver uma determinada suposição (cujas conseqüências eu estava todo tempo explorando) dissolve-se em mim¹¹⁴.

Assim, na concepção de Conant, o autor do *Tractatus* faz o leitor passar por uma ilusão de argumento que o leva, aos poucos, a entender que todas as minhas aparentes suposições são pseudo-suposições que devem desaparecer.

Alexandre Noronha Machado, em seu artigo *A terapia metafísica do Tractatus*¹¹⁵, descreve o resumo do que Conant acredita ser a leitura correta do *Tractatus*. Para Machado, Conant diz, então, que nessa leitura, primeiramente, apreendo que há algo que deve ser, mas não pode ser dito, se não pode ser dito não pode ser pensado e, então, alcanço o topo da escada e vejo que não apreendi nada e devo jogar a escada fora. “Todos esses passos constituem um processo de elucidação, onde o objetivo não é defender uma teoria [...] mas mostrar que nossas inclinações teóricas (metafísicas) em filosofia são equivocadas”. Diamond acredita que no *Tractatus* não há teorias, apenas doutrinas aparentes, as quais são absurdas, mas servem para elucidar como procedemos em filosofia¹¹⁶.

De certa forma, Wittgenstein estaria usando de uma ironia do tipo kiekkeergardiana, a qual, através de seus argumentos, levaria o leitor, propositadamente, a achar que o que ele está dizendo é verdade. Depois disso, faria com que o leitor percebesse que tudo aquilo é uma ilusão. Dessa forma, seria possível fazer uma aproximação entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*. Já no *Tractatus*, haveria, na concepção de Diamond e seus seguidores, uma função terapêutica que nos livraria das ilusões de entendimento provocadas

¹¹³DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 157.

¹¹⁴ CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217. p. 196.

¹¹⁵ In.: *Cadernos Wittgenstein*, n.2, 2002. pp. 5-57. p. 8-9.

¹¹⁶ DIAMOND, C. *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 180.

pelo mau uso de nossa linguagem. A ideia de filosofia como terapia, supostamente presente já no *Tractatus*, será melhor abordada no capítulo III.

Um dos grandes problemas que se poderia encontrar nessa interpretação é de que, se todas as proposições do livro são absurdas, a própria proposição 6.54 poderia ser tomada como um absurdo. Porém, a teoria revisionista não deixa que esta falha venha a acontecer. Segundo essa teoria, há uma certa moldura do livro, que faz com que se possa entendê-lo. A moldura é composta, segundo Conant, pelo Prefácio, os aforismos 3.32 - 3.326, 4 - 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54¹¹⁷. Estas proposições não seriam absurdas, mas comporiam a essência do livro. Elas devem ser tomadas ao pé da letra, para que a terapia tractatiana funcione.

Resumindo a teoria revisionista, podemos dizer que ela defende uma ideia de que todas as proposições do *Tractatus* (excetuando a moldura do livro que torna possível entender o livro) são absurdos austeros, ou seja, são absurdos mesmo como nos diz Diamond e não há absurdos bons ou ruins, absurdo é absurdo e pronto;¹¹⁸ que a separação entre absurdos esclarecedores e absurdos enganadores, proposto por Hacker, não existe no *Tractatus* e não pode ser levado a sério; as proposições do livro são uma ilusão que, via um método lógico, nos faz ver que são uma ilusão e entender que não podemos usá-los, subindo a escada proposta por Wittgenstein. Consequentemente, quando subirmos a escada, devemos jogá-la fora. Ainda, mais do que entender as proposições da obra, devemos entender a intenção do autor que a escreveu, através de uma atividade imaginativa, compartilhando da ilusão de que suas sentenças possuem sentido.

Apresentadas as duas correntes atuais com mais força na interpretação do *Tractatus*, cabe-nos, agora, tomarmos uma posição frente a elas. Antes, porém, de tal tomada de posição, precisamos esclarecer que Hacker, nos últimos anos, vem respondendo às críticas da corrente revisionista e um intenso debate vem sendo feito. Nós tomaremos parte em alguns destes debates no decorrer do trabalho. Em vários momentos, retornaremos a esta discussão, quando precisarmos elucidar a natureza de algumas proposições do *Tractatus*. Entendemos que as duas teorias tentam dar cabo a um problema que não fica, em absoluto, claro na obra de Wittgenstein. Diante disso, entendemos que as duas teorias interpretativas nos trazem contribuição. Porém, a interpretação de Hacker formará nossa linha geral de pensamento. Os motivos para isso, explicaremos, brevemente, abaixo, utilizando-nos do próprio intérprete.

¹¹⁷ Cf. CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217. p. 216, nota 102.

¹¹⁸ Cf. DIAMOND, C. *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 153.

Em seus artigos *Was He Trying to Whistle It?* presente em seu livro *Wittgenstein: Conections and Controverses* e no livro *The New Wittgenstein e Philosophy*¹¹⁹, publicado no livro organizado por Hans-Joham Glock, Hacker faz duras críticas ao que ele chama uma interpretação pós-moderna do *Tractatus*. No primeiro artigo citado, ele organiza, de forma sistemática, aspectos internos à própria obra e externos a ela que provam que a teoria revisionista está equivocada. As críticas feitas por Hacker são contundentes e, segundo nossa concepção, nos mostram claramente alguns equívocos da interpretação de Diamond.

Entre as evidências internas do *Tractatus* destaca-se a ideia, segundo a qual, a interpretação de Diamond é metodologicamente inconsistente. A razão pela qual uma sentença no *Tractatus* é considerada absurdo é que elas empregam conceitos formais como se fossem conceitos genuínos, como resultado elas não são bipolares, pois não denotam possíveis estados de coisas do mundo. Elas não são sem sentido como as tautologias, mas mal formadas. Assim, dizer que as proposições do *Tractatus* são absurdos também não satisfaz as condições de verdade e falsidade, então, ela não pode ser legitimamente invocada por Diamond¹²⁰. Assim, para Hacker, Diamond estaria serrando o galho em que ela mesma está sentada. Nesse sentido, concordamos com Hacker e achamos que sua interpretação dos *absurdos esclarecedores* pode superar isso. Já que uma proposição do tipo: *há absurdos esclarecedores*, mesmo que não satisfaça as condições da linguagem com sentido, ela mesma pode ser um absurdo esclarecedor que leva a compreensão de algo que se mostra.

Ainda, no âmbito interno ao *Tractatus*, Hacker faz duras críticas à ideia revisionista de que não há uma diferença entre dizer e mostrar nesta obra. Segundo esta ideia, nenhuma proposição é ilegítimamente construída, basta apenas atribuímos um significado a determinado nome. Esta noção está baseada na proposição 3.326 e 5.4733 do *Tractatus*, onde Wittgenstein trabalha a questão de uso e proposições legitimamente construídas. Hacker dirá que toda vez que tentarmos utilizar proposições do tipo ‘*azul é um nome*’ ou ‘*há nomes*’, o *Tractatus* deixa bem claro que estaremos usando pseudoconceitos que ferem o sentido da linguagem. Que ‘*azul*’ seja um nome ou que existam nomes se mostra na proposição¹²¹. Quando Wittgenstein diz que toda a proposição é legitimamente formada (basta atentarmos para o uso da proposição), ele não quer dizer que uma proposição sem sentido falhou em não dar determinado significado a alguma de suas partes, como sustenta Conant. Mas, ao

¹¹⁹ CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

¹²⁰ Cf. HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389. p 361-362.

¹²¹ HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389.p. 362-363.

contrário, quando um nome é usado de diferentes formas, produz-se absurdos,¹²² como na conceitografia de Frege e Russel.

Muitas outras críticas à teoria de Diamond são feitas nos artigos por nós citados, levando em conta o próprio *Tractatus*. Entre elas está uma crítica à ideia de que o livro estaria tentando dizer o que apenas se mostra, que Diamond herda de Ramsey e Russell, e a concepção de filosofia da teoria revisionista, na qual é criticada a ideia de ilusão argumentativa pregada por Conant.

Agora, queremos salientar que uma das críticas mais contundentes de Hacker à teoria revisionista se dá num âmbito externo ao *Tractatus*, quando, no artigo *Was He Trying to Whistle It?* ele defende que nos escritos anteriores, posteriores e do tempo do *Tractatus*, além das discussões com amigos e colegas, Wittgenstein não se referiu a ele como sendo meramente um absurdo. Além disso, Hacker faz uma dura crítica à ideia de que tal obra é uma ilusão argumentativa, pois, segundo ele, em muitos escritos pré-tractatianos, como cartas e os *Notebooks*, por exemplo, levam muito a sério a ideia de dizer e mostrar e não há vestígios de que esta ideia seja uma ilusão. Cita-se, como exemplo, uma carta enviada a Russell, em que Wittgenstein afirma que a distinção entre dizer e mostrar é um dos problemas cardinais da filosofia¹²³. Hacker pergunta, ironicamente, a Conant, se Wittgenstein estaria brincando com Russell nas discussões pré-tractatianas, ou com Engelmann nas discussões ao tempo do *Tractatus*. Reforçamos esta ideia e nos perguntamos se Wittgenstein estaria brincando com ele mesmo, em seus diários, onde estão expressas a maioria das ideias do *Tractatus*. Lembre-se, aqui, que estes diários não tinham como objetivo primeiro a publicação. Wittgenstein estaria desenvolvendo um método de argumentação em seus diários? Estaria tentando convencer-se a si mesmo de que não há uma diferença entre dizer e mostrar? E, fazia isso ironicamente?

Além disso, Hacker nos faz pensar porque Wittgenstein, posteriormente ao *Tractatus*, não mencionou nada sobre seu livro ser um absurdo. Ao contrário, utilizou muitas de suas ideias na *Conferência sobre Ética*, por exemplo, e em *Some Remarks on Logical Forms*. Todas estas críticas feitas por Hacker e refletidas por nós, fazem-nos compreender que as sentenças do *Tractatus* não são meramente absurdas, que existe uma distinção entre dizer e mostrar e que ela é muito importante na compreensão de tal livro e na compreensão dos objetivos como um todo de Wittgenstein. Como veremos no próximo capítulo, é dessa

¹²² Cf. TLP, 4.1272.

¹²³ Cf. HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389. p. 373.

distinção que saem as maiores contribuições do *Tractatus* à filosofia. E principalmente, à religião, assunto principal de nosso trabalho. Sem mais delongas, vamos então, nos voltar ao esclarecimento das ideias de Wittgenstein sobre a religião na época do *Tractatus*.

II – O MÍSTICO E AS POSSIBILIDADES DA RELIGIÃO

2.1 – Considerações iniciais

No capítulo anterior, reconstruímos a tarefa crítica realizada pela filosofia do *Tractatus*. Analisamos a estrutura da linguagem e chegamos aos limites propostos por Wittgenstein. Entre as grandes consequências da tarefa delimitadora do *Tractatus* está a nítida separação entre o que pode ser dito e o que somente se mostra. O que pode ser dito, só pode ser dito com sentido e claramente. As únicas proposições com sentido são a concatenação de signos que se referem a uma concatenação possível de objetos no mundo.

Neste capítulo, caracterizaremos as ideias de Wittgenstein a respeito do místico e da religião. Para fazermos isso, temos que partir da noção de sujeito volitivo, noção esta de capital importância para nossa interpretação do místico tractatiano. Feito isso, faremos, posteriormente, uma discussão sobre o místico, sua ligação com o todo da obra e uma comparação entre tal conceito e o misticismo religioso. Depois, elucidaremos as concepções que Wittgenstein tinha a respeito de Deus e o papel da religião. Por último, tentaremos especular sobre a natureza do discurso religioso no *Tractatus*. Tudo isso será feito com o intuito de mostrar que, mesmo no *Tractatus*, a religião não é condenada a um calar total.

2.2 – Sujeito volitivo

Wittgenstein apresenta sua concepção de sujeito em alguns aforismos do *Tractatus* de forma breve e, às vezes, enigmática. Diante disso, nos utilizaremos, neste momento de nosso trabalho, com muita frequência, do *Diário Filosófico*, onde algumas das afirmações tractatianas aparecem com mais clareza. Começaremos por mostrar o que o sujeito do *Tractatus* não é, para depois passarmos à ideia de sujeito proposto por ele.

Segundo o aforismo 5.641 “o eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte do mundo”. Em primeiro lugar, o presente aforismo mostra claramente que na concepção de Wittgenstein o sujeito a que se refere o *Tractatus* não está no mundo, não pertence ao mundo dos fatos. Consequentemente, não faz parte do campo da ciência. Existe certamente um eu que está no mundo dos fatos, que é meu corpo, mas meu corpo é

simplesmente um fato do mundo e a ciência pode descrevê-lo completamente. O corpo humano é, para Wittgenstein, um fato entre outros fatos e não é, portanto, o sujeito com o qual se preocupa a filosofia. Meu corpo, como um fato do mundo, não se diferencia em nada de outro fato qualquer. “O corpo humano, meu corpo, sobretudo, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc”¹²⁴. E como parte do mundo, pode ser analisado pela ciência.

Ainda, para Wittgenstein, “o sujeito que pensa, representa, não existe”¹²⁵. Isso fica claro na metáfora do livro *O mundo como o Encontro*, utilizada, por Wittgenstein, para comprovar a inexistência de um sujeito pensante. Em tal livro poderíamos descrever nosso corpo e as ações feitas por ele, quais delas são feitas a partir de minha vontade e quais não. Esta vontade a que se refere Wittgenstein é a vontade psicológica, empírica, objeto de análise da psicologia. Porém, mesmo descrevendo todas essas características que comporiam o sujeito empírico, mais todos os fatos do mundo, não poderíamos descrever aquele que descreve, ou seja, o sujeito que representa. Ele não pertence ao mundo. Essa ideia da inexistência de um sujeito que representa já está presente no *Diário Filosófico*, onde, em 4.8.1916, ele se pergunta: “Não é, definitivamente, o sujeito da representação mera superstição? Onde pode observar-se no mundo um sujeito metafísico?” Ora, como metafísico, ele não pode fazer parte do mundo; como aquele capaz de representar o mundo todo, ele não pode ser representado.

Existe, certamente, um eu próprio da psicologia, mas este eu não é um todo unitário, simplesmente um conjunto de estados mentais que são fatos. A alma, estudada pela psicologia, não é o eu que interessa à filosofia e, mais do que isso, não é um eu no sentido unitário do termo. O eu que representa, que pensa, é um conjunto de estados mentais, perfeitamente descritíveis pela ciência, não um sujeito uno. Essa ideia pode facilmente ser considerada se analisarmos as objeções que Wittgenstein faz a Moore e Russell a partir da proposição 5.541, onde ele recusa a ideia de crença como contraprova à ideia de extensionalidade do significado, proposta no *Tractatus*.

A visão superficial do sentido da proposição tal como ‘A acredita que p’, que Wittgenstein atribui a Russell e Moore, é que a proposição *p* coloca-se em alguma relação a um objeto *A*, i. e. que um certo fato configurado de objetos está correlacionado com um *self* ou mente julgadora¹²⁶.

¹²⁴ DF, p. 139.

¹²⁵ TLP, 5.631.

¹²⁶ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 60

Ora, para Wittgenstein, toda proposição complexa decorre de proposições elementares, através de seu valor de verdade,¹²⁷ não existe um pensamento intencional que define a verdade das proposições. Uma proposição do tipo ‘*A crê p*’ não dependeria do valor de verdade, pois seria verdadeira desde que *p* correspondesse à crença de *A*. Para Wittgenstein, a aparência de que ‘*A acredita que p*’ se trata de uma coordenação de um fato a um objeto é meramente ilusória. Proposições intencionais, como a do exemplo exposto acima, são da forma ‘*p diz p*’ que relaciona dois fatos, relacionando seus objetos.¹²⁸ O problema é que isto não é visto aparentemente, porque a forma gramatical de tal sentença encobre a real coordenação entre os dois fatos. A pessoa *A* não é um objeto, uma alma única, mas um conjunto de fatos que se relaciona com um outro fato do mundo. *A* é um composto de fatos e objetos físicos que o constituem, por isso a sentença ‘*A acredita que p*’ é da forma ‘*p diz p*’.

Com as constatações acima, Wittgenstein faz uma crítica à ideia de que a psicologia ocupa-se de uma alma enquanto una. “Isso mostra também que a alma – o sujeito etc. – tal como entendida na psicologia superficial de hoje em dia é uma quimera. Uma alma composta não seria mais uma alma”¹²⁹. Como dissemos acima, a Psicologia descreve unicamente processos mentais que são fatos. O pensamento é um fato, composto por vários elementos que o constituem, e saber quais são estes elementos não é tarefa da filosofia, mas da Psicologia.

Aqui é importante salientar que Wittgenstein não descarta a existência de um pensamento. Ora, o pensamento é aquele que projeta o sentido a um signo escrito ou sonoro; sem esta projeção não haveria sentido. “O método de projeção é *pensar* (grifo nosso) o sentido da projeção”¹³⁰. O pensamento é aquele que faz, produz, o sentido de um signo. Ele projeta sua imagem mental sobre os signos escritos e sonoros, e os relaciona com a realidade. O pensamento, assim, está estritamente ligado à linguagem, ou melhor, ao sentido da linguagem.

Na proposição 5.641, Wittgenstein afirma que “o eu entra na filosofia pela via de que o ‘mundo é meu mundo’.” Este sujeito é o sujeito metafísico que não está no mundo, mas que é o limite dele. Este eu, ou sujeito metafísico, é o sujeito volitivo, o portador do bem e do mal. Já no *Diário Filosófico*, ele nos apresenta sua ideia de sujeito ao dizer:

O sujeito da representação é, sem dúvida, mera ilusão. Mas o sujeito da vontade existe. Se não existisse a vontade, não haveria também esse centro do mundo que

¹²⁷ cf. TLP, 5.54.

¹²⁸ TLP, 5.542.

¹²⁹ TLP, 5.5421.

¹³⁰ TLP, 3.11.

chamamos o eu, e que é o portador da ética. No essencial, bom e mau é somente o eu, não o mundo¹³¹.

Anteriormente a esta passagem, ele nos apresenta a herança de tal visão de sujeito: “Caberia dizer (com acento schopenhaueriano). O mundo da representação não é bom nem mau, somente o sujeito volitivo”¹³². Nessas passagens temos, a nosso ver, um grande passo para desvelarmos a ideia de sujeito de Wittgenstein. Em primeiro lugar, mesmo que não exista um sujeito que represente, a filosofia tem um sujeito com o qual ela pode preocupar-se, este sujeito é o volitivo. Em segundo lugar, este sujeito volitivo é portador da ética, portador da vontade boa ou má. Os fatos do mundo são meramente fatos e não há nada neles que tenha valor. Mas o sujeito volitivo, este é o portador do bem e do mal e os projeta sobre o mundo. O bem e o mal não são fatos do mundo, mas categorias do sujeito. Em terceiro lugar, essa ideia de sujeito é herdada de Schopenhauer.

Para o autor de *O mundo como vontade e representação*:

Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o *substratum* do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito¹³³.

O sujeito, em Schopenhauer, é condição de possibilidade do mundo. O mundo só é enquanto mundo de um sujeito. O eu é visto de um ponto de vista transcendental, tudo o que é representado o é por vontade e ação do sujeito. A pessoa que assim pensa,

Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol, nem uma terra, mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem¹³⁴.

Assim, o mundo existe, num primeiro momento, como representação e, num segundo momento como vontade.¹³⁵ Só o é por vontade do sujeito que o representa. Porém, o eu só existe porque há um mundo, no qual ele pode ver sua ação e perceber seu limite. Sujeito e objeto constituem um todo indissociável. Nas palavras de Schopenhauer:

¹³¹ DF, p. 136.

¹³² DF, p. 135.

¹³³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001. p. 11. Doravante citado MVR.

¹³⁴ MVR, p. 9.

¹³⁵ Cf. MVR, p. 11.

O sujeito acaba onde começa o objeto. Esta limitação mútua aparece no fato de que todas as formas gerais essenciais a qualquer objeto, a saber, tempo, espaço, e causalidade devem ser tiradas e deduzidas inteiramente do próprio sujeito, abstração feita do objeto: o que se pode traduzir na linguagem de Kant dizendo que elas encontram-se *a priori* na nossa experiência.¹³⁶

O sujeito como limite do mundo não pode ser representado pela linguagem, pois está fora do mundo. A linguagem com sentido não pode figurá-lo. Porém, mesmo que não possa ser figurado pela linguagem, isso não quer dizer que ele não exista. O sujeito não pode estar no mundo, porque é condição de possibilidade da linguagem, por isso Wittgenstein dirá que ele é o limite. O mundo só é para o sujeito que o representa. Por isso, para o autor do *Tractatus*, o eu entra na filosofia através da ideia de que o mundo é meu mundo.

Para exemplificar sua noção de sujeito volitivo, Wittgenstein se utiliza da metáfora do olho e do campo visual. “Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê. E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho”¹³⁷. Não há nada no mundo que permita dizer que exista um sujeito. O sujeito é o olho que tudo vê, mas que não pode ver-se a si próprio. Porém que há algo que vê, que representa, mostra-se na linguagem. Ora, é necessário que exista algo que faça as figurações e, este algo é o sujeito volitivo que é condição do mundo e da linguagem. Para Cuter¹³⁸:

A constituição do sentido não se daria sem a intervenção, portanto, de um *sujeito transcendental* colocado nos limites do mundo, da mesma forma que o olho fenomenológico está colocado no limite do espaço visual. Assim como o olho fenomenológico é aquilo que, por definição, não pode ser visto, mas apenas vê, o sujeito transcendental do *Tractatus* não pode ser descrito, nem nomeado, mas é responsável por essa atividade que, associando nomes a objetos, permite a projeção do pensamento sobre o mundo.

Assim, o sujeito se apresenta nas figurações. E a totalidade das figurações da linguagem é delimitada pela totalidade do meu mundo. O meu mundo delimita assim a linguagem. Isso abre espaço para uma discussão interessante feita no *Tractatus* a respeito do solipsismo.

¹³⁶ MVR, p. 12.

¹³⁷ TLP, 5.633.

¹³⁸ CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 49.

Para Wittgenstein “o que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo”¹³⁹. O fato de o mundo ser sempre meu mundo é a chave para entender o eu filosófico, que não pode ser dito pela linguagem, mas mostra-se nela. Ora, o sujeito é limite do mundo e cabe, somente a ele, dar sentido ao mundo, mas isso não pode ser dito em linguagem figurativa. Os limites da linguagem são os limites do meu mundo. A linguagem, que ela só eu entendo, significa os limites de meu mundo. Para além daquilo que não *posso*¹⁴⁰ significar como mundo, já não há mais mundo.

Porém, é importante ter cuidado, aqui, com um possível subjetivismo ou uma defesa de linguagem privada em Wittgenstein. A “linguagem que, *só ela*, eu entendo” não quer dizer que há uma linguagem para cada sujeito, apenas quer dizer que somente o eu volitivo pode entendê-la. A ideia de solipsismo está estritamente ligada ao idealismo transcendental de Schopenhauer. Ela deve ser entendida a partir da noção de sujeito como limite. Ora, o sujeito é aquele que só existe como limite do mundo e não há existência do sujeito senão como limite. “O eu volitivo atribui sentido ao mundo”¹⁴¹. Há um sujeito que é condição de possibilidade da linguagem, do mundo. Como limite, ele é o único capaz de dar sentido às palavras proferidas, ele é o único capaz de pensar um mundo, de criar um mundo a partir de proposições. Não há sujeito se não há mundo, não há mundo se não há sujeito. Mas isto não pode ser dito. O solipsismo é inteiramente correto, apenas não pode ser dito.

Wittgenstein entende que o solipsismo levado às últimas conseqüências chega ao realismo. Na proposição 5.64 do *Tractatus*, ele afirma: “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele.” Ora, o sujeito é aquele que dá

¹³⁹ TLP, 5.62.

¹⁴⁰ É importante salientar, aqui, que quando nos referimos à ideia de que para além do mundo que *posso* representar não há mais mundo, não estamos querendo dizer que não existe um mundo exterior ao sujeito, ou que para além daquilo que conheço nada mais existe. É preciso entender esta afirmação de um ponto de vista transcendental. O mundo que *posso* representar é a totalidade dos fatos, mas sabemos que não representamos todo o mundo, mas se conseguíssemos representá-lo não existiria mais o que representar. O *posso* deve ser entendido dentro do plano das possibilidades do TLP, onde o mundo é a totalidade dos fatos que são ou podem ser o caso. O sujeito como limite do mundo, como o olho no campo visual, *poderia* representar todo o mundo e aí não haveria mais mundo. Da mesma forma, a linguagem que *só ela eu entendendo*, deve ser compreendida a partir de um ponto de vista transcendental. Somente o sujeito pode entender a linguagem. E, o limite da minha linguagem, daquela que só eu entendo, é o limite do meu mundo. Para além do que pode ser mundo, já não é mais mundo. E o sujeito, como olho do campo visual, *pode* representar o mundo totalmente, através da linguagem que só ele entende.

¹⁴¹ ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 368.

significado ao mundo e tudo é significado de acordo com ele. Porém, o eu não pode significar nada além da realidade que o cerca. O sujeito, dessa forma, precisa do mundo que o rodeia. O sujeito transcendental do *Tractatus* não subsiste sem o mundo. É o sujeito transcendental que coloca nas coisas do mundo algum significado linguístico. É ele que atribui a eles um nome, que liga tal fato a uma proposição. Porém, isso não pode ser feito se não houver o mundo.

O solipsismo tractatiano admite a existência de um mundo exterior ao próprio sujeito, o qual é significado por este. É claro, porém, que este mundo só adquire sentido e significado a partir do sujeito que nele impõe sua lógica. O eu o significa colocando nele as formas de seu pensamento¹⁴². Wittgenstein afirma, em seu *Diário Filosófico*: “Podemos, deste modo, dar um sentido à afirmação de que as leis lógicas são formas do pensamento, e espaço e tempo, formas da intuição”¹⁴³. Para Wittgenstein, existe a realidade exterior ao sujeito. Tanto é que ele diz claramente que a vontade não pode interferir na sequência de fatos. O sujeito é como o olho no campo visual, ele é o limite do mundo, põe forma em todos os fatos, mas neles não interfere. “Tudo o que vemos poderia também ser diferente. Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente. Não há ordem *a priori* das coisas”¹⁴⁴. A realidade existe externamente a mim, mas só eu que dou forma e significado a ela, como parte e limite do mundo, um mundo que é sempre meu mundo de significado. Assim, o solipsismo de Wittgenstein não pode ser entendido fora de sua ideia de transcendentalidade. O próprio filósofo afirma em seu diário:

O caminho que tenho seguido é o seguinte: o idealismo separa o homem do mundo enquanto único; o solipsismo me separa somente a mim. E, por fim, vejo que eu também pertencço ao resto do mundo. Por um lado, não resta, pois, mais nada. Por outro, só o mundo, enquanto único. Assim, pensado até às últimas conseqüências, o idealismo leva ao realismo.¹⁴⁵

Consequentemente, o eu do solipsismo é um ponto sem extensão, e o que resta é sempre a realidade que a ele se apresenta e à qual ele dá significado e sentido, através das leis do pensamento. O sujeito é o limite e a realidade permanece atuando frente ao sujeito que a conhece. Assim, o solipsismo transcendental do *Tractatus* leva ao realismo.¹⁴⁶

¹⁴² Cf. HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 70.

¹⁴³ DF, p. 206.

¹⁴⁴ TLP, 5.634.

¹⁴⁵ DF, p. 144.

¹⁴⁶ Para GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 340: “O solipsismo transcendental é compatível com o realismo empírico: não afirma que ‘Eu sou a única pessoa que existe’ ou rejeita proposições empíricas acerca do mundo externo ou de ‘outras mentes’.” Aqui vemos a necessidade de

Para Wittgenstein, o eu entra na filosofia através da ideia de que o mundo é meu mundo. Mas em que sentido o mundo é meu mundo? Qual é a identificação entre mundo e sujeito? Entre o mundo e a vida? No *Tractatus*, Wittgenstein afirma que a ideia de que o mundo seja meu mundo se mostra nos limites da linguagem, como vimos acima. Logo após esta afirmação, ele nos remete à unicidade do mundo e da vida dizendo: “O mundo e a vida são um só. Eu sou o meu mundo. (O microcosmos)”¹⁴⁷. A ideia do sujeito como inteiramente ligada ao mundo, já está presente no *Diário Filosófico*, em 12.10.1916, onde ele afirma: “É verdade: o homem é o microcosmos. Eu sou meu mundo.” Wittgenstein, dessa forma, no *Tractatus* e, até mesmo antes dele, reporta-se à uma ideia de microcosmos já presente em Schopenhauer. Para este, o mundo é por um lado vontade e, por outro, representação. O sujeito engloba todas estas partes tendo presente nele a totalidade do mundo. Por um lado, o sujeito é representado, seu corpo está no mundo, é um fato entre tantos outros, por outro, ele é vontade que ultrapassa o mundo. O sujeito enquanto fato não é dissociado do sujeito enquanto vontade que também não é dissociado daquele. Há uma unicidade entre o sujeito factual e o sujeito portador de vontade. Assim sendo, o sujeito tem em si a totalidade do mundo, a totalidade do macrocosmo. “Assim, o mundo é, como o indivíduo, em toda a parte, vontade, em toda parte representação, e, fora destes dois elementos, não permanece qualquer coisa”¹⁴⁸. Há, dessa forma, uma intensa ligação entre mundo e sujeito, a qual o solipsismo sempre buscou dizer, mas que errou justamente nisso, a saber, na tentativa de *dizer*. O que o solipsismo prega é totalmente verdadeiro, mas não pode ser dito.

O solipsismo busca dizer que o mundo e a vida são um só. Para Anscombe¹⁴⁹, no *Tractatus*, “o eu refere-se ao centro da vida, ou ao ponto do qual todas as coisas são vistas”. Há uma unicidade entre vida, mundo e sujeito. Nessa mesma perspectiva, Hacker¹⁵⁰ entende que o que o solipsismo busca é a “identificação do mundo com a vida, da vida com o eu, do eu com seu mundo e assim do mundo com o mundo do eu”. Há uma unicidade entre a vida, o sujeito e o mundo, que Wittgenstein considera misteriosa, mas que existe e é de fundamental importância. Existe um mundo e existe um sentido para ele. A vida é o mundo, mas não a vida psicológica ou biológica, mas a vida que é, desde sempre, o mundo. O mundo no qual eu

encarar o solipsismo tractatiano de um ponto de vista transcendental. Ele é o olho, que vê todos os fatos no campo visual, mas como limite não pode interferir no reino de possibilidades que a eles se agrupam. Tudo o que ele vê poderia ser diferente.

¹⁴⁷ TLP 5.61 – 5.63.

¹⁴⁸ MVR, p. 10.

¹⁴⁹ ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967. p. 168.

¹⁵⁰ HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 68

estou situado como um olho no campo visual. A vida que está inteiramente ligada com o mundo não é a factual, mas aquela que irrompe do sujeito volitivo, aquela que dá sentido ao mundo, que o percebe, que sabe que nele há algo de misterioso que se chama seu sentido. Sem esta vida não há o mundo, sem o mundo não há a vida e não há sujeito. “O mundo e a vida são um. A vida biológica não é, naturalmente, ‘a vida’. E tampouco, o é a psicológica. A vida é o mundo”¹⁵¹. É a totalidade, não uma parte; é a consciência do todo, da unicidade do todo, da ocorrência do todo que é a vida. “Somente da consciência da unicidade da minha vida surgem religião – ciência – e arte. E esta consciência é a vida mesma”¹⁵². Enquanto sujeito, sou parte do mundo que represento, mas sou, ao mesmo tempo seu limite, e tudo se encerra em mim. E isto é a vida e disso é que irrompe aquilo que mais no interessa neste trabalho, a saber, a religião.

Dessa forma, mostra-se claramente o quanto é importante ter presente a concepção de sujeito volitivo tractatiano para que se possa entender as ideias de Wittgenstein a respeito da religião. Afinal, é dele que irrompe a religiosidade e a consciência da vida. Porém, nos ateremos nessa ideia mais adiante, agora é preciso esclarecer outro tema muito importante presente no *Tractatus*, a saber, a noção de místico. Somente depois disso, poderemos abordar o tema da religião de forma correta.

2.3 - O místico: seu caráter e sua ligação com a obra

As ideias de Wittgenstein sobre o místico são controversas. Nem tanto pela falta de clareza de suas sentenças sobre este assunto, mas muito mais pela estranheza que tal tema causa em uma obra recheada de problemas lógicos e linguísticos. Muitas vezes, pode parecer que as sentenças sobre o místico estão deslocadas de suas ideias sobre a clareza conceitual. Mas, tentaremos mostrar, nesta seção, que o místico tem sim ligação com o todo da obra tractatiana e é um dos pontos fundamentais desta. Sendo aí que se situam as coisas mais importantes para a vida humana segundo o filósofo vienense.

Nesta seção, iremos explorar o que Wittgenstein entende por místico, qual sua ligação com a intenção do *Tractatus* e qual é o paralelo entre a concepção religiosa de místico e o místico presente em tal obra. Esse trabalho servirá de base para estudarmos algumas

¹⁵¹ DF, p. 129.

¹⁵² DF, p. 134-135.

questões fundamentais sobre a religião em Wittgenstein, principalmente sobre o papel da religião na vida do sujeito e sobre as possibilidades do discurso religioso.

2.3.1 – O místico como assombro e visão de mundo

A noção de místico do *Tractatus* está em total sintonia com a diferenciação feita, nesta obra, entre *dizer* e *mostrar*. Como vimos até agora, tal obra entende que há coisas que não podem ser ditas, apenas se mostram. O místico pertence ao que não pode ser dito. Nele estão todas as questões sobre o sentido do mundo, da linguagem e da própria vida. Na verdade, nele estão todas as coisas que, na concepção de Wittgenstein, realmente importam. Nele estão todas as questões que a ciência, aquela que trata do dizível, não consegue resolver. Os problemas mais profundos da vida, coisas absolutas, que não estão sujeitas às contingências do mundo dos fatos e, portanto, ao domínio da ciência, localizam-se na esfera do místico. Hacker, ao comentar o *Tractatus*, afirma: “O que as elucidacões de Wittgenstein mostram é que os conceitos relevantes não são reduzíveis aos conceitos das ciências naturais e que as explicações relevantes não são logicamente homogêneas com as explicações das ciências naturais”¹⁵³. Tal afirmação tenta elucidar que, além da ciência e de seus problemas, Wittgenstein entende que existe algo a mais que importa à vida humana.

O místico tractatiano é uma compreensão do mundo como um todo limitado, é a compreensão de que o mundo é mundo, de que há um mundo. Antes, porém, de aprofundarmos estes pontos, gostaríamos de dizer que a ideia de místico do *Tractatus* sofre grande influência de William James (autor que será estudado em maior profundidade quando vermos as concepções sobre religião propriamente dita de Wittgenstein), que em 1902 escreve a obra *As variedades da experiência religiosa*¹⁵⁴. Para este pensador, há algo mais na vida que ultrapassa o que é meramente compreensível pelo entendimento racional e toda religião nasce desse desconforto perante a impossibilidade de nossa mente explicar isso. Para ele:

¹⁵³ HACKER, P. M. S. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73. p. 37.

¹⁵⁴ Wittgenstein leu William James em 1912, em seu primeiro ano como estudante de filosofia em Cambridge (Cf. GOODMAN, R. B. *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.). A influência de James sobre Wittgenstein é relatada por vários interpretes do *Tractatus*, entre eles Janik e Toulmim em *La Viena de Wittgenstein*, Paulo Roberto Margutti Pinto em *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*, Ray Monk em *The Duty of Genius* e Darlei Dall’Agnol em *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*.

É como se houvesse na consciência humana um senso de realidade, um sentido de presença objetiva, uma percepção do que podemos chamar ‘algo lá’, mais profunda e mais geral do que qualquer dos ‘sentidos’ especiais e particulares pelos quais a psicologia atual supõe que as realidades existentes sejam originalmente reveladas. Temos um sentido da realidade diferente daquele dado pelos sentidos especiais¹⁵⁵.

Aqui, podemos perceber algumas ideias que aproximam William James e Wittgenstein. A primeira se refere a uma concepção de que há algo de misterioso no mundo que é, para Wittgenstein, o sentido do mundo e da vida e James chama ‘*algo lá*’ mais profundo. Em segundo lugar, assim como para James este algo de mais profundo ultrapassa o limite de nossos sentidos, para Ludwig este algo misterioso não é alcançado pela linguagem da ciência. Em terceiro lugar, está a ideia de que a psicologia não consegue explicar isso. Neste sentido, podemos lembrar que para Wittgenstein a psicologia trabalha com fatos e o ‘sujeito’ que ela trata não é o sujeito que coloca sentido no mundo. Diante disso, podemos pensar, desde já, que o místico está intimamente ligado ao sujeito volitivo, o único capaz de perceber o que há de mais profundo no mundo. Percepção esta que se dá através de uma visão de mundo. Que vemos o mundo repleto de sentido não precisa ser dito, mostra-se na própria forma de ‘encarmos’ o mundo e por vermos o mundo como repleto de sentido, como veremos mais adiante.

Para além da linguagem figurativa o *Tractatus* nos diz que há algo que não pode ser dito, mas nem por isso deve ser deixado de lado. Somos seres que não nos conformamos somente com fatos e buscamos algo de mais profundo. Somos sujeito volitivo e é deste sujeito que irrompe tudo o que possui valor. Nada do mundo tem valor algum por si só, o valor depende do sujeito. Como limite do mundo, este tem a capacidade de ver o mundo como um todo e, principalmente, assombrar-se diante de sua existência. É diante dessa característica do sujeito que surge o místico.

Wittgenstein afirma: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”¹⁵⁶. Se, por um lado, a ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de *como* o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de *que* este mundo é. Ele é a intuição de que ele existe. É o assombro diante da noção de que existe um mundo diante de nós. Enquanto teorizamos, cientificamente, não nos apercebemos do mistério que envolve a existência do mundo. Ele nos vem dado e não nos perguntamos sobre ele, sobre sua existência. Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural, óbvio, a

¹⁵⁵ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 47

¹⁵⁶ TLP, 6.44.

existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com o mistério de sua existência e nos assombamos. Esse assombro diante da existência do mundo é o místico.

Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein admite que há na existência do mundo algo de misterioso que caracteriza seu sentido.¹⁵⁷ O que há de misterioso no mundo é a impossibilidade de falarmos na sua existência com sentido. Dizer que há mundo, dizer que há objetos, dizer que há mundo antes que nada é um absurdo do ponto de vista lógico, porém tudo isso se mostra. “Não se pode dizer, ‘há objetos’, como se diria ‘há livros’”¹⁵⁸. A existência do mundo e da linguagem mostra-se no uso que fazemos da linguagem. A lógica é posterior a existência do mundo. No aforismo 5.552, Wittgenstein afirma: “A lógica é anterior a como é o mundo, mas é posterior a que algo é, que há mundo.” Assim, Wittgenstein determina a inexpressabilidade da existência do mundo.

O mundo já é pressuposto pela lógica e tudo o que pode ser dito através de proposições logicamente construídas já faz parte da existência do mundo. É necessário a existência dele para fazermos qualquer proposição com sentido. Mas tal sentido é independente de como ele esteja. Cabe à ciência dizer os fatos do mundo com sentido, dizer se uma determinada coisa existe, determinar as diferenças entre uma coisa e outra, representando, dessa forma, o mundo. Mas, mesmo fazendo tudo isso, não terá dito nada sobre o mundo como um todo. Porém, ao dizê-lo, a linguagem com sentido acaba mostrando a existência dele. Ora, para dizer que coisas existem, é preciso, em primeiro lugar haver algo, mas uma proposição do tipo ‘Existe algo’ é desprovida de qualquer sentido. A ciência não pode figurar uma proposição tal; que existe algo se mostra no uso da linguagem.

Diante disso, o místico aparece como aquilo que se refere ao *que* do mundo. O místico é o espanto, o assombro diante do ‘fato’ de que há mundo e de que a expressabilidade deste mundo é totalmente absurda. Assim, o filósofo consciente ou o lógico sabe que a existência do mundo está para além de qualquer linguagem com sentido. Podemos dizer *tudo o que há no mundo*, mas *não podemos dizer que há mundo*.

Esta impossibilidade assombra-nos, espanta-nos de maneira indizível. O místico caracteriza-se por este assombro: “Creio que a melhor forma de descrevê-la é dizer que, quando a tenho, *assombro-me ante a existência do mundo*”¹⁵⁹. Tal assombro não pode ser

¹⁵⁷ DF, p. 126.

¹⁵⁸ TLP, 4.1272.

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. In.: DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora UNISINOS, 1995. p. 212. Doravante citado CE.

entendido do ponto de vista psicológico, no qual, por exemplo, espanto-me perante o tamanho de um cachorro. Este assombro psicológico, como diz Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, vem relacionado a algo, por exemplo, a um certo tamanho normal de um cachorro ao qual estou acostumado ver. O assombro perante a existência do mundo não pode ser relacionado com nada. Ele é único. Toda a tentativa de expressá-lo incorre em absurdo.

A experiência do assombro diante da existência do mundo é uma experiência *par excellence*, única, pessoal e impossível de ser comunicada com sentido. É um assombro do sujeito volitivo diante da facticidade do mundo, diante da existência dele, e da presença de um eu. Eu não posso imaginar o mundo como não existindo assim como não posso imaginar-me não existindo e isso me assombra, percebo, então, os limites da minha linguagem significativa.¹⁶⁰ Há um mundo antes que nada, mas isso é totalmente absurdo do ponto de vista da linguagem com sentido. Qualquer pergunta, qualquer tentativa de resposta, acabará em absurdo. “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder”¹⁶¹. A questão sobre a existência do mundo é totalmente absurda por não haver nenhuma resposta que se pode dar a ela. O mundo existe e isso se mostra. Como bem diz Barret, ao comentar o místico tractatiano:

O místico, diferentemente do científico, não tem nada a ver com perguntas e respostas, com exercícios de livro texto. ‘Por que há mundo?’, ‘Qual o significado da vida?’ podem parecer perguntas de livro texto, mas não são. E não são perguntas porque não tem resposta a maneira que as perguntas dos livros como ‘Como os organismos propagam sua espécie? Por que o Planeta Marte se move em uma elipse?’, as têm.¹⁶²

Daqui surgem vários problemas levantados pelo *Tractatus* referente ao sentido do mundo e da vida. Daqui também surgem vários exemplos que poderíamos dizer serem problemáticos, tanto para a ciência quanto para a filosofia. Na história da filosofia, não faltam ideias tentando explicar a existência do mundo. Uma das mais conhecidas por nós é a tentativa judaico-cristã de relacionar a existência do mundo à bondade de um Deus que, do nada, cria o mundo e nos coloca nele. Por outro lado, há teorias que definem a infinitude do mundo, dizendo que este não tem início nem fim. Porém, a todas estas ideias falta sentido. Sempre que tentam explicá-las utilizam-se da linguagem significativa, mas não percebem que

¹⁶⁰ Cf. BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 374-375.

¹⁶¹ TLP, 6.5.

¹⁶² BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994.

nada do que dizem tem um sentido lógico. A lógica é posterior à existência do mundo e não podemos sair da linguagem lógica, não podemos explicar aquilo que é anterior à própria lógica. Para falarmos sobre a existência do mundo, teríamos que sair da linguagem, e isso é impossível. Aqui precisamos recordar a ideia de limite da linguagem como limite do próprio mundo. A totalidade do que a linguagem consegue figurar é a totalidade do mundo. Para além disso, nada mais podemos dizer com sentido. O sujeito volitivo, como olho no campo visual, vê até os limites do mundo, porém, nada pode ver para além dos limites. Vemos e sabemos que há um mundo, mas nada podemos falar sobre os fundamentos de sua existência. Nada podemos dizer sobre o que há para além dele, se é que existe algo. Assim como o olho no campo visual, o sujeito é sem fim, é sem fronteiras. Ele tudo vê no campo visual. Mas nada vê para além dele.

É diante dessas ideias que as reflexões sobre a vida eterna, a imortalidade da alma e a morte começam a tomar corpo no *Tractatus*.

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo¹⁶³.

Não podemos nos questionar sobre algo que está para além deste mundo, desta vida. Toda e qualquer pergunta ou resposta para isso carece de sentido. Está para além da linguagem figurativa. “Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar”¹⁶⁴. São ‘problemas’ sobre o sentido da vida e do mundo, ‘problemas’ de valor absoluto, os quais a ciência não pode resolver. ‘Problemas’ que são parte do sujeito volitivo, portador do bem e do mal, portador da busca pelo sentido. É claro que Wittgenstein elucidava que questões sobre, por exemplo, a imortalidade da alma, não devem ser colocadas, pois não podem ter respostas. E a não colocação destas questões é o que torna a vida feliz.

Ao apresentar tais ‘problemas’ místicos como inefáveis, Wittgenstein parece deixar claro que não os quer negar, apenas entende ser impossível dizê-los com sentido. “O que não pode ser dito não é inefável no sentido de ser também incomunicável ou imperceptível – ele

¹⁶³ TLP, 6.4312.

¹⁶⁴ TLP, 6.4312.

não pode ser expresso pelo sentido de uma proposição significativa”¹⁶⁵. Como veremos ao discutirmos as questões a respeito da religião, sua inefabilidade não é mutismo, mas um calar-se no sentido de não tomar o discurso religioso como pleno de significado lógico.

A nosso ver, Wittgenstein parece chamar a atenção da filosofia tradicional que sempre buscou um termo final para as discussões sobre Deus, sobre o sentido da vida e sobre o *que* do mundo. Todas essas questões não são do campo da linguagem significativa. Não cabe a nós afirmarmos nem negarmos a existência de um Deus de forma científica, nem tentar fundamentar tais ideias. Não alcançaremos, também, a verdade completa sobre o sentido da vida, pois o sentido da vida não está restrito aos fatos do mundo, mas está para além deles. É preciso lembrar aqui que “os fatos fazem parte apenas do problema, não da solução”¹⁶⁶. Os problemas sobre o sentido da vida surgem na nossa vida cotidiana, mas a solução para eles não está nos fatos do mundo, a solução não pertence à ciência. Ao contrário, Wittgenstein afirma: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”¹⁶⁷. O desaparecimento dos problemas da vida não é a negação do sentido da vida, mas o cessar da busca por um sentido através de uma linguagem significativa. Por isso, Wittgenstein afirma: “Pensar no sentido da vida é orar”¹⁶⁸. É deixar de lado toda e qualquer busca final, qualquer fundamentação pelo sentido último da vida, sobre Deus, sobre outra vida e ver que o mundo é uma totalidade de fatos, e que nada podemos dizer com sentido sobre o *que* deste mundo. Tudo o que podemos dizer pode ser dito logicamente e não podemos fugir da lógica. Não podemos dizer nada mais nada menos do que o simples *como* do mundo. Isto nos espanta, assombra, damo-nos conta de que há um mundo e que não podemos imaginar nada com sentido fora deste mundo. E este é o *factum* do mundo, do qual não podemos fugir e do qual não podemos falar com sentido. Mas a impossibilidade de falar com sentido sobre o *que* do mundo está longe de ser um problema em Wittgenstein, ao contrário, dar-se conta dessa impossibilidade é a melhor forma de ter uma vida feliz.

Até aqui, vimos o místico como o espanto diante da existência do mundo e da linguagem. Agora cabe-nos falar um pouco sobre ele como visão do mundo *sub specie aeterni*. No aforismo 6.45, Wittgenstein afirma que “A intuição do mundo *sub specie aeterni*

¹⁶⁵ HACKER, P. M. S. When the Whistling had to Stop. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 141 – 169. p. 151.

¹⁶⁶ TLP, 6.4321.

¹⁶⁷ TLP, 6.52.

¹⁶⁸ DF, p. 126.

é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico”. Tal aforismo somente pode ser entendido dentro de uma visão total que perpassa o *Tractatus*. Trataremos disso a partir de agora¹⁶⁹.

O *Tractatus* entende o mundo como a totalidade de fatos, fatos estes que ocorrem dentro de um campo de possibilidades que se chama espaço lógico. Todos os fatos possuem igual valor, são contingentes no sentido de que podem ou não ser o caso. Todos os fatos são dentro de um espaço lógico. É preciso lembrar que no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece, nele não há valor algum¹⁷⁰. E todas as proposições que representam este mundo têm igual valor, a saber, valor nenhum. O mundo é um todo composto de fatos, limitado por fatos. No mundo nada é além dos fatos, nada além de um espaço de possibilidades dado pelo espaço lógico. Tudo pode ser de outra forma. Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein afirma: “A coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista na totalidade do espaço lógico”¹⁷¹. Black¹⁷², ao comentar o místico do *Tractatus*, diz que a visão do mundo como totalidade *limitada* é a intuição de que há algo para além do mundo factual que não pode ser expresso em palavras, este algo é o sentido do mundo, aquilo que tem valor autêntico. No mundo só há fatos e nada de valor, tudo o que tem valor está fora do mundo.

Assim, quando Wittgenstein afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo como totalidade limitada, ele não está afirmando algo de metafísico ou extra-linguístico, mas, simplesmente, que ver o mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo como limitado a fatos. O sujeito que percebe o mundo de um ponto de vista atemporal o está percebendo fora do espaço e do tempo, como a totalidade de possíveis fatos. É a percepção do mundo num espaço de possibilidades onde tudo pode ser de outra forma, mas de outra forma factual. Ver o mundo desta forma é vê-lo sobre a forma da eternidade, além do tempo e do espaço, é concebê-lo em sua totalidade.

Mas isso não é um sentimento que temos como algo momentâneo ou que se faz em mim por obra de um ser qualquer. É um sentimento que surge da compreensão lógica do mundo, da certeza de que o mundo não passa de uma totalidade de fatos, portanto, limitado a fatos. Ver o mundo como limitado é vê-lo através da forma geral da proposição. Tal intuição é

¹⁶⁹ Para ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967. p. 169, a ideia de mundo como um todo limitado não aparece repentinamente no *Tractatus*, mas já é vista no livro em outras partes como nas proposições iniciais, por exemplo. Concordamos com Anscombe e entendemos que esta visão está intimamente ligada com o todo da primeira obra de Wittgenstein e tem muito a ver com a concepção de Lógica e Linguagem do *Tractatus*.

¹⁷⁰ Cf. TLP, 6.41.

¹⁷¹ DF, p. 141.

¹⁷² Cf. BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 173.

mística porque não pode ser dita. Nada do que dissermos sobre esta possível visão do mundo como um todo tem sentido. Nenhuma proposição pode alcançar a totalidade do mundo. Sua totalidade só pode ser alcançada fora dele. É preciso estar no limite do mundo para vê-lo como totalidade e vê-lo como totalidade é despreendê-lo de um determinado momento em um determinado espaço, vendo-o atemporalmente. A eternidade do *sub specie aeternitatis* é visto como atemporal, independente de qualquer ligação com o tempo. E isso é mostrado pela linguagem logicamente articulada que tem no seu sentido a ideia de totalidade do mundo. A lógica da linguagem, através da ideia de possibilidade, mostra como o mundo é na totalidade.

Ver o mundo sob a forma da eternidade nos proporciona um afastamento do mundo factual em direção a uma visão de um mundo como um todo. O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como um espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está no tempo e no espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo.

A visão do mundo atemporalmente é uma visão também da intuição artística. O sujeito que vê uma obra de arte a vê de uma forma completa, total, fora de qualquer ligação com um espaço ou com um tempo, puramente por ela mesma. O mundo é visto como um todo. Os fatos particulares estão como um pano de fundo, mas não interessam. O mundo visto sob a forma da eternidade é visto sob a forma do absoluto, das absolutas possibilidades factuais. Não nos interessa mais as referências factuais de um estado de coisa particular. Quando olhamos para uma obra de arte não nos interessa a que ela se refere. Ver a obra de arte é deixar-se transportar para a totalidade presente nela. Se tentarmos nos referir a alguma coisa, estaremos deixando de lado a visão artística e fazendo referências científicas. Por isso, para Wittgenstein, “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*”¹⁷³. Aqui, aparece uma herança schopenhaueriana. Para o autor de *O mundo como vontade e representação*, a visão artística é aquela que vê o mundo sob a forma da eternidade, do eterno presente. Uma tal visão não pertence à visão científica do mundo. Para este filósofo, “O conhecimento submetido ao princípio da razão constitui o conhecimento racional; só tem valor e utilidade na vida prática e na ciência; a contemplação que se abstrai do princípio da razão é própria do

¹⁷³ DF, p. 140.

gênio, ela só tem valor e utilidade na arte”¹⁷⁴. A arte, em Schopenhauer, abstrai-se do princípio da razão e das formas de conhecimento do sujeito, que são espaço e tempo, além do princípio da razão suficiente. Assim, Schopenhauer insiste em dizer que a arte “para a roda do tempo, para ela, as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a idéia”¹⁷⁵. A arte contempla o objeto sem relações causais, sem relações temporais, sem referências a objetos do mundo; ela o contempla como um todo sem tempo e sem espaço, o contempla no presente infinito.

Aqui é interessante fazermos referência à ideia de atemporalidade presente em Wittgenstein e que está presente também em Schopenhauer. A vida vivida sob a forma da eternidade é uma vida que não tem relações temporais. É uma vida vivida no presente, um ponto sem extensão que divide o passado e o futuro. Para o autor de *O mundo como Vontade e Representação* o presente é um ponto que não se mexe, que está sempre parado e tudo acontece nele, ele é condição de todo conhecimento e de toda intuição. A visão do mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo a partir deste ponto inextenso, a partir deste ponto que não se move, que é o presente como eternidade.

A ideia de ver o mundo a partir do presente eterno leva Wittgenstein a afirmar que a vida boa também é aquela vivida sob a forma da eternidade. No *Diário Filosófico*, ele afirma: “E a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*”¹⁷⁶. Da mesma forma que a obra de arte vê o objeto fora do espaço e do tempo, a vida boa também é aquela que vive fora do espaço e do tempo. Essa é a conexão entre Ética e Estética. Mas sobre a boa vida vivida fora do espaço e do tempo falaremos quando discutirmos a ideia de Deus do jovem Wittgenstein. Antes é preciso nos atermos um pouco mais na ligação entre as proposições sobre o místico e as proposições sobre a lógica e a linguagem.

Já frisamos acima, que a visão do mundo *sub specie aeterni* só é possível se estivermos munidos das concepções de que o mundo é um todo limitado e de que a linguagem também o é. Se não for assim, ficaremos sempre tentando ultrapassar os limites da linguagem e deixaremos de contemplar o mundo sob a forma da eternidade. Essa constatação parece mostrar que há uma forte ligação entre as descobertas lógico-linguísticas e as reflexões finais do *Tractatus*. Como coloca João Carlos Salles:

No mundo, dentro do Mundo, tudo é casual, sendo necessária, contudo, sua constituição. Por sua feita, na lógica, onde se enunciam as condições de significação,

¹⁷⁴ MVR, p. 194.

¹⁷⁵ MVR, p. 194.

¹⁷⁶ DF, p. 140.

nada é casual. A experiência da lógica e o sentimento místico coincidem então nesse ver o mundo como uma totalidade limitada por que se aproximam, talvez para a revolta dos infiéis presentes, o inefável, o altíssimo, o sentimento místico, o sujeito metafísico, a lógica, a filosofia. Certamente, não são o mesmo, embora seja inclusive um contra-senso dizê-lo, como também, por exemplo, o seria dizer que uma distinção seja feita sem nenhuma razão para tal; que sejam a mesma a essência da linguagem e a do mundo; que os limites de ambos coincidam; que sejam o mesmo e ambos verdadeiros o solipsismo e o realismo. Dada a experiência para a lógica, com suas exigências, temas assim não são gratuitos. Não sendo o mesmo, situam-se tais temas no alto da escada que ora abandonamos, talvez adivinhando a presença de um certo Deus, a todo instante, na modalização do *Tractatus*...¹⁷⁷

Essa passagem de Salles exprime de forma contundente a grande ligação entre todo o *Tractatus* e as sentenças deste livro que falam do místico. Este não surge do nada, não é um tema gratuito, mas o final da escada, onde deve-se chegar quando se compreende o *Tractatus*.

Porém, essa idéia de ligação entre os limites da linguagem e o místico não é consenso entre os intérpretes de Wittgenstein. Um dos questionamentos a essa nossa maneira de interpretar o místico pode ser feito pela obra de Paulo Roberto Margutti Pinto. Em *Iniciação ao silêncio* e no artigo *A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein*, tal intérprete defende que não há uma ligação entre as descobertas do limite da linguagem e as ideias sobre o místico no *Tractatus*. Em seu artigo, Margutti afirma:

De acordo com minha hipótese, contudo, os jogos de linguagem admitidos pela segunda filosofia se referem a manifestações contingentes numa dada forma de vida, não alcançando a região dos valores transcendentais, aqueles que realmente importam. Nesse caso, seria válida não só na primeira, mas também na segunda filosofia de Wittgenstein, a declaração do prefácio do *Tractatus*, segundo a qual se procura mostrar como importa pouco resolver os problemas ligados aos limites da linguagem. Com efeito, a solução do problema do sentido da vida não se encontra na determinação desses limites, que nos ensinam apenas o que pode e o que não pode ser dito. O sentido da vida é obtido através de uma experiência de caráter místico. Uma vez alcançada esta experiência, a determinação dos limites da linguagem só auxilia na constatação de que o conteúdo experienciado não pode ser colocado em palavras.¹⁷⁸

Não nos interessa, nesse momento a questão sobre os jogos de linguagem, o que será visto em outro momento. O que nos interessa é sua maneira de ler a sentença do *Tractatus* na qual o autor diz que importa pouco a resolução dos problemas feitos pelo livro. Além disso,

¹⁷⁷ SALLES, J. C. Algumas considerações sobre Deus e suas circunstâncias. In.: SALLES, J. C. *O retrato do vermelho e outros ensaios*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 118-119.

¹⁷⁸ PINTO, P. R. M. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In.: MORENO, A. R. (org.) *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2006. pp. 9-57. p. 21.

outra coisa que chama atenção é sua forma de interpretar a solução do problema do sentido da vida. Vamos à primeira.

Segundo nossa interpretação, ao dizer quão pouco importante é a solução dos problemas do *Tractatus*, Wittgenstein não queria dizer que eles deveriam ser desprezados. É claro que a distinção entre dizer e mostrar, por si só, não tem sentido algum. Ela começa a ter sentido no momento em que o sujeito volitivo dá sentido a ela. Tomado isoladamente, tais soluções linguísticas são somente soluções linguísticas não atingindo o sujeito volitivo. Porém, quando o sujeito volitivo se dá conta dos limites da linguagem, ele começa a modificar toda a sua forma de ver o mundo e também modifica suas tentativas de explicação deste. Assim, a experiência mística só será possível se houver uma disposição de perceber tal experiência como mística, ou seja, se tal experiência mística não for tomada como experiência dizível.

A segunda ideia é sobre a resolução do sentido da vida. Parece claro no *Tractatus* que o enigma do sentido da vida não precisa ser resolvido, pois ele não é um problema. Se não é um problema não precisa de respostas e mesmo que precisasse suas repostas não seriam significativas. Então, mesmo que Margutti considere o místico como uma certa experiência que é dada a alguns e não alcançada pela análise lógica da linguagem, a diferença entre o mostrar e o dizer são muito importantes para entender o místico como místico e não como um fenômeno científico, por exemplo.

Além dessas idéias, temos de levar em conta várias noções da própria vida de Wittgenstein que o incitam a buscar uma relação entre o sentido da vida e a lógica. Não podemos esquecer a grande influência que o autor sofre da obra de Weininger, para o qual havia um dever de ligação entre o moral e o lógico. No *Diário Filosófico*, o autor relata seus questionamentos e dúvidas de como conseguir ligar a lógica com o sentido da vida. Ainda podemos ver tal importância sendo colocada nas conversas com Engelmann. Como relata Monk, a clarificação da ligação entre as primeiras e as últimas sentenças do *Tractatus* era um dos temas em debate entre esses dois autores:

Acho bastante provável que as conversas prolongadas com Engelmann ajudaram Wittgenstein a explicitar as ligações entre as partes mística e lógica de seu livro. É certo que ele discutiu o livro a fundo com Engelmann; as observações sobre o *Tractatus* incluídas em suas memórias deixam claro que ele ficara plenamente convencido de que ‘aqui, lógica e misticismo brotaram da mesma raiz’. O fio central que une lógica e misticismo – a ideia da verdade inefável que, não obstante, se faz manifesta – era um ideia que ocorria naturalmente a Engelmann: ele mais tarde

apresentou a Wittgenstein o que ambos consideraram um excelente exemplo, um poema de Uhland chamado ‘Graf Eberdards Weissdom’¹⁷⁹.

Provavelmente nossas ideias serão melhor entendidas no decorrer do trabalho, quando explicitarmos melhor o que é o místico de Wittgenstein e qual era sua busca religiosa. Agora, precisamos fazer uma comparação muito importante entre o que o autor vienense entende por místico e as características do misticismo religioso.

2.3.2 – Místico tractatiano *versus* misticismo

Até o momento, preparamos o caminho para as discussões sobre a religião no jovem Wittgenstein, agora, porém, começaremos a clarificar suas ideias sobre tal tema. E em nossa concepção, uma das primeiras coisas a serem pensadas é o seu conceito de místico em relação às ideias de misticismo religioso. Faremos isso elucidando algumas características da mística religiosa e do místico tractatiano para depois compará-las. Para mostrarmos as características da mística religiosa nos utilizaremos da descrição feita por William James. A escolha de William James se dá por este ser um autor conhecido de Wittgenstein e ter desempenhado influência sobre seus pensamentos. É claro que poderíamos ter escolhido outros autores como Kierkegaard ou Tolstoi que também influenciaram Wittgenstein, mas para o momento achamos mais útil o estudo sistemático feito por James. Kierkegaard nos será útil em outros momentos, quando refletirmos a fé religiosa propriamente dita e suas consequências na vida humana. Tolstoi, por outro lado, será constantemente chamado à discussão em nosso trabalho, principalmente, nos momentos em que mostraremos a relação entre religião e sentido da vida.

James dedica as conferências XVI e XVII de *As variedades da experiência religiosa* para mostrar algumas características marcantes do misticismo e, principalmente, da consciência em estado místico. Essas características são interessantes para que possamos compará-las com o que já dissemos e diremos sobre a concepção de místico do Tractatus.

Em primeiro lugar, é necessário frisar que James não está interessado em estudar a religião institucional em sua obra, mas aquilo que, para ele, está na base de toda instituição religiosa, a saber, o sentimento religioso. Essa idéia, a nosso ver, merece um pouco de atenção por se relacionar muito com o que entendemos ser o objeto de preocupação de Wittgenstein não só na primeira obra, como em toda a sua obra futura. O que o interessava era o sentimento religioso que faz o ser humano mudar sua atitude diante do mundo.

¹⁷⁹ MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 145

Para James, para se entender a religião não se deve estar preocupado com o crente comum,

que segue fielmente as práticas religiosas convencionais do seu país, seja ele budista, cristão ou maometano. Sua religião foi feita para ele por outros, comunicado a ele pela tradição, reduzida a formas fixas de imitação e conservada por hábito. Pouco nos aproveitaria estudar essa vida religiosa de segunda mão. Precisamos procurar antes as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados.¹⁸⁰

Assim, descarta-se o estudo das instituições religiosas como aquelas que nos dariam ou mostrariam o que é a religião e qual seu valor para a vida humana. Essa ideia parece ser compartilhada por Wittgenstein. Seus relatos sobre a religiosidade abordam o próprio ato de ter fé e a influência disso na vida de uma pessoa.

James mostra vários exemplos de experiências místicas que vão desde religiões primitivas até visões cristãs e islâmicas de misticismo. Para ele, o estado de consciência mística tem quatro características fundamentais, a saber: *Inefabilidade*, *Qualidade noética*, *Transitoriedade* e *Passividade*. A inefabilidade consiste no fato do estado místico possuir um caráter negativo de desafiar a possibilidade de expressão e inteligibilidade racional. “Para o místico, quase todos conferimos às suas experiências um tratamento igualmente incompetente.”¹⁸¹ Já a qualidade noética se dá pelo fato de que para aqueles que experimentam tal estado há um conhecimento interior dirigido a uma verdade inalcançável pelo discurso. “São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo; e, via de regra, carregam consigo um senso curioso de autoridade pelo tempo sucessivo.”¹⁸² Para James, essas duas primeiras características são as mais nítidas no discurso dos místicos. A incapacidade do discurso atingir a experiência mística e mesmo assim possuir um caráter de conhecimento é um paradoxo fascinante. Afinal, que tipo de conhecimento é esse que é inexpressável? Qual é a justificação para esta verdade que modifica e guia as ações subsequentes do místico?

As outras duas características presentes nos estados místicos de consciência não são tão nítidas num primeiro relato destas experiências, mas também são de fundamental importância. A transitoriedade presente nos estados místicos se refere ao fato de que tal estado não pode ser sustentado durante muito tempo. Ou seja, tais estados de consciência são

¹⁸⁰ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 18.

¹⁸¹ ¹⁸¹ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 238.

¹⁸² ¹⁸² JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 238.

passageiros, consistindo numa experiência momentânea de intenso valor. Para exemplificar isso, podemos citar uma experiência mística vivida por Santa Tereza, ela diz:

Um dia, estando em oração, foi-me concedido perceber, *num instante* (grifo nosso), como todas as coisas são vistas e contidas em Deus. Eu não as percebia em sua forma apropriada e, apesar disso, a visão que eu tinha delas era de uma clareza soberana, e permaneceu vividamente impressa em minha alma. Foi uma das poucas mais extraordinárias que o senhor me conferiu.¹⁸³

A quarta característica dos estados místicos de consciência é a Passividade. Essa se constitui no fato de durante tal estado, a pessoa sentir que não é sua vontade que está comandando o fato, há uma outra vontade que se impõe que guia tal estado, uma vontade mais poderosa do que a sua. James não quer dizer com isso que a vontade pessoal não tem nenhum papel no misticismo. É claro que tem, pois como bem colocam alguns manuais de misticismo, existem variadas operações voluntárias preliminares que ajudam a chegar ao estado místico, como concentração e gestos corporais.

Um ponto essencial nas discussões de James sobre o misticismo é que ele não pertence apenas à esfera religiosa. Ou seja, há a possibilidade de se atingir estados místicos de consciência fora da esfera religiosa. Essas experiências não religiosas ocorrem esporadicamente e não são frutos de uma metodologia religiosa. Um dos exemplos citados por James é a sensação de consciência cósmica, uma união entre o indivíduo e o cosmos como um todo que tem como principal característica a capacidade de perceber a ordem do cosmos como um todo. Bucke em seu livro *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind* diz que:

A principal característica da consciência cósmica é uma consciência do cosmo, isto é, da vida e da ordem do universo. Com a consciência do cosmo ocorre uma iluminação intelectual que, sozinha, colocaria o indivíduo num novo plano de existência – faria dele um quase membro de uma nova espécie. A isto se acrescenta um estado de exaltação, um sentimento indescritível de elevação, júbilo e felicidade, uma aceleração do senso moral, tão notável e mais importante do que o poder intelectual intensificado. Com eles vêem o que podemos denominar sentido de imortalidade, consciência da vida eterna, não a convicção de que ele terá, mas a consciência de que já tem.¹⁸⁴

¹⁸³ Santa Tereza. *Vie.* Apud. ¹⁸³ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa.* São Paulo: Cultrix, 1991. p. 256.

¹⁸⁴ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa.* São Paulo: Cultrix, 1991. p. 249.

Essa ideia de que o estado místico de consciência não se radica apenas na esfera religiosa é também abordada por Margutti em *Iniciação ao silêncio* à luz das reflexões de Walter Stace. A experiência mística se caracteriza pela noção de unidade e “não há nada de religioso nessa unidade indiferenciada”. São vários os fatores que fazem com que a experiência mística tome forma religiosa, entre eles, o fato de que tal experiência é um “dissolver-se no infinito da própria individualidade, e o Infinito é associado com Deus.” Além disso, tal experiência é sentida fora do espaço e do tempo, como eterna, e eternidade é característica da divindade e, também, porque tal estado de consciência traz consigo uma paz exaltada, que se identifica com uma paz divina.¹⁸⁵ Essas reflexões sobre o místico não religioso serão retomadas abaixo quando falarmos novamente do místico tractatiano. Agora cabe-nos falar algumas coisas sobre o místico tipicamente religioso.

William James mostra claramente que as experiências ou estados místicos não são exclusividade de uma ou outra religião, mas perpassam todas as grandes religiões e formam parte fundamental da doutrina destas. Ao se embrenhar nos manuais de misticismo das religiões clássicas, James percebe que em todos eles existem algumas semelhanças que fazem com que possamos caracterizar o místico religioso. Tal estado de consciência, na esfera religiosa, caracteriza-se por uma união indissociável entre o indivíduo e o Absoluto. Neste estágio, o místico se sente no absoluto ou, ao menos, parte do absoluto, sendo um com ele. O absoluto aqui pode ser traduzido como o divino, o ser superior que guia a experiência mística e a vida toda do indivíduo. É uma experiência *sui generis* que ultrapassa a esfera das explicações lógicas e teóricas.

Essa superação de todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto é a grande consecução mística. Nos estados místicos nos tornamos um com o Absoluto e nos tornamos conscientes da nossa unicidade. Esta é a perene e triunfante tradição mística, escassamente alterada por diferenças de clima ou credo. No Hinduísmo, no Neoplatonismo, no Sufismo, no misticismo cristão, no Whitmanismo, encontramos sempre a mesma nota, de modo que existe a respeito dos pronunciamentos místicos uma eterna unanimidade que deve fazer o crítico deter-se e pensar, e que faz que os clássicos místicos não tenham, como já disse, nem dia de aniversário nem terra natal. Falando perpetuamente da unidade do homem com Deus, o discurso deles precede as línguas e eles não envelhecem.¹⁸⁶

A caracterização do místico religioso proposta por James deixa claro o sentido de união com o Absoluto, com aquilo que está fora do tempo e do espaço e que ultrapassa a

¹⁸⁵ Cf. PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p.242.

¹⁸⁶ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 261.

percepção dos sentidos. Mesmo não se constituindo numa explicação racional-argumentativa, tais estados de consciência têm uma autoridade inexplicável sobre aqueles que a experienciam, guiando suas práticas e fazendo ver o mundo e a vida de uma perspectiva totalmente nova. Por mais que tentemos, segundo James, contrariar com argumentos racionais a experiência mística, o máximo que conseguiremos será aumentar ainda mais a fé daquele que a experienciou. Tais estados, então,

[...] quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Abrem a possibilidade de outras ordens de verdade, nas quais, na medida em que alguma coisa em nós responda vitalmente a elas, possamos continuar livremente a ter fé.”¹⁸⁷

Não é a esfera da lógica que comanda a experiência mística religiosa, porém, não se pode dizer que não há nada de racional no rito que leva até a experiência mística. As religiões geralmente possuem manuais e descrições de como é possível chegar a ter uma experiência mística. Porém, a própria experiência, esta foge a toda e qualquer tentativa da lógica a abarcar.

Até aqui nos ativemos em mostrar as ideias de misticismo proposto por James. Cabe-nos agora ver como o místico tractatiano se enquadra ou não no misticismo religioso. Quais são suas semelhanças e diferenças. Neste momento buscaremos responder de forma clara algumas questões que talvez intriguem o leitor do *Tractatus*: É o místico uma experiência, um estado de espírito ou um resultado racional? É o místico uma concepção religiosa e Wittgenstein defendeu uma espécie de religiosidade no *Tractatus*? O místico pode ser alcançado na leitura do *Tractatus* ou é totalmente avesso a essa idéia? Qual o papel do sujeito e qual o papel da linguagem no místico?

Como vimos, numa seção anterior, o *Tractatus* possui uma ideia de sujeito que se aproxima muito da noção schopenhauriana de sujeito volitivo. A vontade deste não interfere no mundo dos fatos, justamente por ser o limite dos fatos. Se assim for, resta ao sujeito perceber a vida e o mundo de uma forma que torne sua vida uma vida feliz, independente dos fatos. Para ele, não se mostra outra forma de se viver que seja mais autêntica do que a vida feliz, e a vida feliz é aquela que se vive *sub specie aeterni*. “Quem vive no presente, vive sem

¹⁸⁷ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 263. Concordamos com James que a experiência mística abre novas possibilidades e não está ligada a uma ideia racionalista. Porém, temos reservas à respeito de sua ideia de que ela abre novos campos de verdade. Numa perspectiva tractatiana isso seria inviável. O que pode haver é um outro tipo de compreensão, fruto de um outro tipo de saber que não está ligado à concepções de verdade.

temor nem esperança”¹⁸⁸. Esse é o segredo da vida vivida na eternidade do presente. Esta vida não nega a existência do mundo. Negar o mundo, negar a independência entre fatos e vontade, questionar a existência do mundo torna as pessoas infelizes, porque essas não vivem sem temor nem esperança.

Quem vive assim percebe que não há nenhuma necessidade entre minha vontade e o mundo e percebe que a vontade é independente do mundo. Percebe que, mesmo que eu queira tal fato, ele pode não existir. Perceber isso é estar preparado para ver que tudo o que desejo pode simplesmente não acontecer. Viver assim é viver no presente, tendo a intuição correta sobre o sentido da vida. Assim, tal sujeito vive fora de uma conexão necessária entre mundo e vontade, vive fora de um mundo de fatos particulares, mas vive na totalidade do mundo, na absoluta visão do mundo como um todo. Isso é viver no presente inextenso. E é importante lembrar que, para Wittgenstein, “Só quem não vive no tempo, vivendo no presente, é feliz”¹⁸⁹. E quem vive feliz satisfaz o sentido da existência. Quem vive na eternidade do presente percebe que os problemas sobre o sentido da vida e do mundo desaparecem, dissolvem-se. E isso acontece porque vemos o mundo como um todo limitado a fatos, que nele não há valor algum. Vemos, por conseqüência, a vida como um todo e percebemos, então, que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive”¹⁹⁰. Não nos interessa mais as questões sobre uma vida futura porque nos damos conta de que não conseguiremos nunca alcançar sua verdade ou sua falsidade. Damos-nos conta dos limites daquilo que podemos dizer. Esta é uma intuição mística indizível. Todas as vezes que tentarmos colocar esta intuição em palavras com sentido, estaremos indo contra os limites da linguagem.

A percepção deste mundo como totalidade de fatos que não contém valor algum é uma intuição que se consegue a partir da lógica, mas que não pode ser dito por qualquer linguagem logicamente articulada. Por isso, tal intuição é mística, é para além de toda linguagem significativa. Intuir o mundo como totalidade limitada é a única forma de se viver feliz. Desaparecem os problemas da vida e nos damos conta de que no mundo dos fatos nada tem valor e de que se algo possui valor deve estar fora do mundo. E, tal intuição, principalmente, mostra que minha vontade não altera o mundo.

Se ligarmos as reflexões, já feitas, a respeito do sujeito volitivo e esta caracterização que James faz do místico, percebemos semelhanças entre a visão de mundo *sub specie aeterni*, próprio do místico tractatiano com o misticismo que James chama consciência

¹⁸⁸ DF, p. 131.

¹⁸⁹ DF, p. 129.

¹⁹⁰ TLP, 6.4311.

cósmica. A consciência cósmica, como vista acima, não é um misticismo propriamente ligado a uma religião, mas tem como grande característica uma experiência ou estado em que se percebe o cosmos na sua totalidade, a união entre o eu e o universo como um todo. Se fizermos alguns paralelos entre as duas visões de místico veremos suas semelhanças.

Em primeiro lugar, na consciência cósmica do universo há uma percepção da ordem deste¹⁹¹. Nela todas as imperfeições do universo são vistas como partes integrantes dele, formando uma ordem que não é perceptível a quem não experienciou tal estado. O paralelo que gostaria de fazer aqui é com a ideia de que o místico tractatiano é também uma percepção do mundo como um todo limitado a fatos que são como são, que acontecem como acontecem. Aquele que consegue atingir a visão correta do mundo, como visto acima, é feliz e tal felicidade vem de sua intensa certeza da ordem do mundo. Tal sujeito não fica angustiado com os pesares da vida ou com a vida futura, sabe que tudo pode acontecer a ele dentro de um mundo de possibilidades. Ele percebe o mundo como um todo composto de fatos e percebe que sua vontade nada pode fazer para mudar o nexos causal dos fatos. Esta vida é aquela que percebe o mundo através de seu espaço lógico, através das inúmeras possibilidades. Percebe que nada do que deseja no mundo dos fatos vai ser da forma que ele deseja, pode ser totalmente diferente e se for da forma que ele deseja é por mero acaso. Vida vivida no presente é sem temor, sem esperança, pois sabe que tudo é uma possibilidade. Porém, isso não significa uma recusa do mundo dos fatos, não quer dizer que o sujeito deixe completamente de lado o que acontece no mundo. Ele não pode sair do mundo, ele faz parte dele, há uma unicidade entre a vida física, corporal, e a vida volitiva. O que acontece aqui é uma nova visão do mundo. Percebe-se os fatos de uma forma diferente, há uma mudança no *como* ver os fatos, no *como* desejar a vida. No *Diário Filosófico*, Wittgenstein deixa isso bem claro ao afirmar: “O importante aqui parece ser *como* se deseja”¹⁹². O sujeito feliz é um sujeito que vê o mundo da perspectiva da felicidade, vê que ele é um conjunto de fatos e que todos os seus desejos psicológicos podem ou não se realizar. “O mundo dos felizes é um mundo feliz”¹⁹³.

Não são as possibilidades mundanas, ou a compreensão das inúmeras possibilidades de um fato que importa para Wittgenstein. Mas o que é anterior a isso: uma certa atitude que vê todos os fatos como uma possibilidade, uma certa visão completa do mundo. Wittgenstein salienta o *como* desejar as coisas, mas este *como* está numa atitude completa em relação ao mundo e não em fatos particulares. A felicidade do sujeito wittgensteiniano se dá por ele ver

¹⁹¹ Cf. JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 249.

¹⁹² DF, p. 133.

¹⁹³ DF, p. 133.

que tudo no mundo é fato, é contingente, poderia ser diferente. Ele percebe que não há solução final para os problemas da vida, pois tais problemas não estão no mundo, mas fora dele. Percebe que os fatos são parte do problema, mas, em nenhum momento, o ajudam a resolver tal problema. Enquanto vivermos no mundo factual, sem nos assombrarmos da existência dele, sem nos assombrarmos da ideia de que ele é assim, viveremos infelizes. Porém, no momento em que o ‘milagre’ da visão do mundo sob a forma da eternidade tomar conta de nós, seremos felizes. Não mais veremos o mundo como um lugar de dor e prazer, mas como um lugar de inúmeras possibilidades. Esse sujeito percebe que a realidade, que o mundo que o cerca “é sempre um recorte contingente no interior de um espaço de possibilidades que é, por sua vez, absolutamente necessário”¹⁹⁴. Mas percebe que há inúmeras possibilidades de ser diferente, mas não é. Uma paz própria da consciência cósmica toma conta do sujeito volitivo. Ele percebe sua unicidade com o mundo, percebe a ordem do universo.

Além dessa ideia de percepção do universo, uma outra característica semelhante com a consciência cósmica é a percepção do sentido da imortalidade. Na consciência cósmica, o sujeito se dá conta de sua eternidade no universo¹⁹⁵. Essa ideia parece estar, em algum sentido, presente também na noção de visão do mundo sob a forma da eternidade, própria da percepção mística tractatiana. Viver sob a forma da atemporalidade é não se questionar sobre o futuro, sobre a vida ou a morte. Neste momento, o sujeito recusa perguntar-se sobre o problema da vida. Percebe que não há nenhuma resposta que pode ser dada para isso e dissolve o problema da vida, vivendo na felicidade eterna. A única solução para sua vida feliz é aceitar a vida e o mundo, percebendo que não há questão sobre o sentido da vida, o qual é a vida mesma, vivida sob a forma da eternidade. Isso é elucidado por Wittgenstein ao escrever que “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema”¹⁹⁶. Mas isso não pode ser dito, isso é uma experiência pessoal. O sujeito aceita a vida como ela é e não a recusa. Novamente aqui percebe-se a unicidade entre mundo e sujeito. Por perceber o mundo como um todo de possibilidades, o sujeito deixa de questionar-se sobre o sentido de sua vida e aceita a sua eternidade no presente.

Por fim, uma última aproximação que gostaríamos de fazer é sobre o resultado da experiência cósmica e o resultado do místico tractatiano. Para Bucke¹⁹⁷, a experiência cósmica traz “uma aceleração do senso moral” e uma mudança da vida. A percepção do

¹⁹⁴CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. v 7 n 2. 2003. pp. 43-58. p. 54.

¹⁹⁵ Cf. JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 249.

¹⁹⁶ TLP, 6.521.

¹⁹⁷ Apud. JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 249

mundo *sub specie aeterni* tractatiano, também traz uma mudança na vida daquele que consegue perceber o mundo sob esta forma. Muda-se a percepção do mundo e da vida, começa-se a perceber essa de outra perspectiva.

Para Wittgenstein, a percepção dos limites da linguagem e do mundo nos faz agir diferente, respeitando estes limites e nos impondo o dever de vivermos de acordo com eles. Além disso, há um apuro moral, pois com a visão mística se percebe que a vida corporal, os fatos do mundo, não possuem valor algum, não são bons nem ruins, é preciso que haja a consciência ética para que isso tenha valor.

Para o *Tractatus*, a ética surge da existência do mundo, mas é condição do sentido do mundo. O espanto ético *par excellence*, que revela a existência do mundo, mostra que este é limitado e que há algo além dele que nos deixa preocupados e que é enigmático. Este algo é o sentido do mundo e da vida. Toda vez que tentamos explicar tal sentido, paramos nos limites da linguagem e nos damos conta da impossibilidade de falar sobre questões de valor, apesar de, no mesmo instante, percebermos que há algo mais, algo valioso que não pertence ao mundo. Se não pertence ao mundo, só pode estar no sujeito volitivo. A vontade, enquanto portadora do bem e do mal, é condição do mundo, relaciona-se com a totalidade dos fatos e o percebe dessa forma. Ela está no limite do mundo e, como boa ou má, é constituinte dele.

Pelo que falamos até aqui, poder-se-ia objetar que estamos reduzindo o místico tractatiano a uma experiência de consciência cósmica. Mas não é bem isso que desejamos, estamos apenas mostrando possíveis semelhanças. Mas há também disparidades. Na consciência cósmica, a experiência da ordem do universo ocorre esporadicamente como uma experiência isolada, sem que haja uma preparação prévia para isso. Porém no *Tractatus*, o místico parece surgir de uma preparação feita pelo próprio livro, uma preparação que começa com a exposição da essência lógica do mundo e da linguagem, até o limite destes, perpassando a noção de sujeito volitivo. Só a partir disso é que estaríamos preparados para a percepção mística do mundo. Além disso, o que apresentamos acima, são somente semelhanças como se vê na percepção da eternidade do eu na consciência cósmica e da visão sob a forma da eternidade do *Tractatus*. O último não está interessado em defender a imortalidade da alma ou do eu, mas simplesmente em mostrar uma visão de mundo, enquanto a primeira, perceberia uma ligação entre a eternidade do universo e a eternidade do eu.

Para seguirmos adiante em nosso trabalho, sem nos alongarmos demais nessa discussão talvez seja interessante retomar as características do místico proposto por James, fazendo um paralelo com o *Tractatus*. Para o autor de *As variedades da experiência religiosa*, o misticismo possui quatro características básicas já explicadas acima, a saber: Inefabilidade,

Qualidade Noética, Transitoriedade e Passividade. Será que o místico tractatiano satisfaz esses quatro requisitos? E qual sua relação com o místico tipicamente religioso? Vamos responder brevemente essas questões agora.

É certo que a característica da inefabilidade está presente no místico tractatiano e a expressão 6.522 assume isso: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico.” O problema que se coloca aqui é em que sentido a inefabilidade do místico tractatiano se parece com a inefabilidade do místico religioso. Este traz a ideia de que a experiência vivida não pode ser comunicada nem transferida a outros, mas sentida diretamente. Só aquele que tem tal experiência sabe o que é tal experiência. A inefabilidade do místico tractatiano, a nosso ver, parece ser um pouco diferente. Ela se refere a impossibilidade da ética, estética e religião serem postas em palavras significativas. Ou seja, o místico não pode ser dito numa linguagem figurativa, mas, a nosso ver, pode ser expresso de outras formas, como por exemplo, através de gestos, atitudes, poesias e orações. A ética, a estética e a religião se mostram na ação do sujeito volitivo, no modo dele viver. Por não ser uma experiência tipicamente religiosa (no sentido de ser um estado de consciência momentâneo), o místico tractatiano pode ser mostrado, apesar de não poder, em nenhum momento, ser dito. Para Barret o místico não tem um caráter subjetivo, mas pessoal. Aquele que tem tal experiência não

[...] interpreta o que há de um modo que seja ininteligível ou inaceitável para pessoas razoáveis, ainda que a outras coisas possa ter prejuízo. Ainda que alguém não compartilhe sua experiência, e nessa medida não possa entender totalmente do que se está falando, não pode dizer que contradiz algum dado sensorial ou que o que diz é manifestamente contrário a algum dado disponível do tipo que seja.¹⁹⁸

Isso também não quer dizer que seja algo objetivo, no sentido de um fato do mundo. O que Barret quer dizer e concordamos é que é possível a compreensão do místico tractatiano através de uma linguagem não figurativa. Poderíamos dizer que o espanto diante da existência do mundo, mesmo que não possa ser provado como uma proposição científica, pode ser transmitido, através de palavras ou ações que demonstrem isso. Não estaremos aqui relatando um fato, mas conduzindo a um sentimento místico inexpressável numa linguagem figurativa.

A segunda característica dos estados de consciência mística proposta por James é a Qualidade noética. Como vimos, essa característica se refere ao fato da experiência mística dirigir-se ao nosso interior, revelando algo que não é atingido pelo intelecto discursivo. O místico tractatiano parece ao mesmo tempo fugir e permanecer nessa característica.

¹⁹⁸ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 117.

Permanece porque nele também há uma revelação, uma ‘verdade’ inalcançável pelo intelecto discursivo figurativo: a intuição do mundo *sub specie aeterni*, a percepção do mundo como um todo limitado, a percepção dos valores como não pertencentes ao mundo factual, tudo isso não é alcançável pelo discurso figurativo, mas é uma experiência mística. Porém, parece fugir por ser um tipo de experiência diferenciada, fruto de uma percepção intelectual de que a linguagem figurativa tem limites. Parece haver uma preparação para tal experiência, um caminho a percorrer que é a tomada de consciência dos limites da linguagem, tarefa realizada pelo *Tractatus*.

A terceira característica é a Transitoriedade, segundo a qual os estados de consciência mística são rápidos, não se sustentando por muito tempo. Aqui o paralelo com o místico tractatiano, a nosso ver, se torna mais difícil. Em nossa concepção, o místico tractatiano não é um estado de consciência passageiro, mas uma forma de ver e compreender o mundo. Não é somente a intuição do mundo *sub specie aeterni* ou o espanto diante do mundo que constituem o místico, mas também a forma como o sujeito vive essa visão e espanto. O místico tractatiano se constitui num conjunto de atitudes, ações e expressões que não podem ser colocados em palavras significativas.

A quarta e última característica expressa por James é a Passividade que se caracteriza pela vontade do sujeito estar inerte e sendo conduzida por outra vontade durante a experiência mística. Aqui nossa discussão pode se estender um pouco mais, devido as controvérsias sobre o místico tractatiano constituir-se ou não numa espécie de contemplação. Cuter, em seu artigo *A ética do Tractatus*, entende o místico como contemplação que “é, na verdade, uma espécie muito particular de ‘suspensão de juízo’”¹⁹⁹. Tal suspensão de juízo se daria porque na contemplação mística visariamos a totalidade do espaço lógico e não fatos particulares, os quais são contingentes. Para tal autor, o último aforismo do *Tractatus* é uma admonição para nos afastarmos do discurso filosófico e contemplarmos o espaço lógico de possibilidades. Tal contemplação, para Cuter, garantiria “um acesso silencioso e reverente àquele Bem Supremo que a Filosofia, desde Parmênides, sempre perseguiu”²⁰⁰. Tais ideias de Cuter podem, a nosso ver, ser questionadas.

Segundo a interpretação que estamos fazendo da obra de Wittgenstein, a filosofia não fica restrita a uma espécie de atividade contemplativa. A percepção do místico, ao contrário, faz um apelo a uma mudança de vida que não fica restrita apenas à contemplação

¹⁹⁹ CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 56. Sobre a ideia de suspensão de juízo, discutiremos na próxima seção. Aqui é preciso, apenas, fazer algumas referências sobre a ideia do limite em relação às ideias de Cuter.

²⁰⁰ CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 58.

das possibilidades, mas a uma atitude diante da própria forma de viver no dia-a-dia. Não seria essa uma das justificativas para Wittgenstein abandonar a filosofia e ir dar aulas no interior da Áustria? Abandona-se a tagarelice filosófica para dedicar-se a uma atividade prática. Por outro lado, a percepção dos limites da linguagem e do mundo nos faz também agir diferente, respeitando estes limites e nos impondo o dever de vivermos de acordo com eles. A filosofia, para o *Tractatus*, deve se calar não para se tornar uma espécie de contemplação do mundo por ser incapaz de dar sentido aos signos linguísticos que sempre utilizou. O limite proposto pelo *Tractatus* não é um limite que simplesmente exorta a uma contemplação das várias possibilidades do espaço lógico. Ora, a obra de Wittgenstein recusaria toda e qualquer possibilidade de uma religião como ciência, por exemplo. Tal obra separa o que é ciência do que é ética, estética e religião, separa o que é filosofia do que é ciência, e exorta-nos a fazer tal separação, a não confundir uma com outra. Isso não é uma simples exortação à contemplação, mas uma admonição a uma tomada de posição frente ao mundo do conhecimento. O *Tractatus* quer que separemos filosofia e religião de ciência e não meramente que contemplemos as confusões geradas pelos cientistas e filósofos que insistem em confundi-las. Isso é uma tomada de posição frente a fatos. Isso é ter claro o que é e o que não é ciência, o que pode e o que não pode ser dito.

O *Tractatus* exorta à clareza quanto aos limites não para que possamos contemplar aquilo que está no limite, mas para agirmos a partir do limite. Ou seja, para que nossa vida como um todo se transforme. Por isso, a ideia de que a vontade não muda o mundo, mas muda o limite do mundo. Ora, quando entendemos o limite toda nossa vida e nossas ações crescem ou decrescem. Por exemplo, percebemos que há um ponto final na nossa argumentação, na justificação das coisas e precisamos agir a partir disso. Assim, não vemos uma espécie de passividade no místico tractatiano, mas muito mais uma espécie de atitude que guia a própria vontade.

Aqui se faz necessário uma breve discussão sobre a relação entre a vida prática e a filosofia da lógica. Ao refletirmos profundamente a ideia de limite proposta pelo *Tractatus*, chega-se à conclusão de que a filosofia da lógica tem primazia enquanto método. Ou seja, o conhecimento especulativo, enquanto método, é o caminho que nos leva aos limites, porém, a busca pelo limite tem um objetivo eminentemente prático, a saber, uma mudança na vida como um todo. É isso que ocorre com o *Tractatus*, a saber: era preciso percorrer um caminho especulativo para se chegar ao limite. Porém, se este caminho não tiver um uso prático de nada adianta. De nada adianta a chegada, a descoberta do limite da linguagem, se esta descoberta não tiver um uso prático. O limite, como descoberta epistemológica, ganha sentido

e valor no uso da razão prática, na vida cotidiana, enquanto um limite que precisa ser respeitado.

É interessante perceber que este problema da primazia da prática sobre a razão especulativa ou vice-versa, já está presente na obra crítica de Kant. Para este também a especulação tinha a primazia enquanto método, mas não enquanto uso. A razão especulativa tem em Kant a primazia no que tange a um caminho para o encontro dos princípios *a priori* do conhecimento, mas seu grande sentido se dá no uso prático. A razão especulativa estabelece os domínios *a priori* do conhecimento, mas, por si só, não parece ser suficiente. Para Kant, “todo o interesse é finalmente prático e mesmo a razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático”²⁰¹. Toda a busca do saber está ligada a uma intenção prática e não meramente teórica. Chegamos ao conceito de liberdade pela razão, o caminho do saber, mas tal conceito só ganha força e significado no uso prático e não na simples razão teórica. Assim, toda busca pelo saber é feito, enquanto método, pela especulação, mas é motivado e tem por fim uma intenção prática.

Por isso, na ligação da razão pura especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o primado pertence à última, pressupondo, porém, que esta união não seja, claro está, contingente e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, necessária²⁰².

Assim, ao que parece, Kant e Wittgenstein estão concordes no que tange a uma primazia da prática à razão especulativa. A última tem primazia única e tão somente enquanto método, caminho para se chegar a determinar os limites da razão e os próprios princípios *a priori* do conhecimento. Mas, as descobertas propostas por este caminho são motivadas e ganham importância na vida prática. Porém, não podemos confundir isso com uma misologia em relação à ciência. Poderia parecer que Wittgenstein está deixando o saber de lado ou em segundo plano. Mas não é isso o que acontece. O detalhe aqui é que o saber só ganha sentido na prática, não que ele não tenha validade. Há, de certa forma, uma união entre a vida prática e a filosofia da lógica.

Depois de termos visto as quatro características do misticismo exposto por James e relacioná-lo com o místico de Wittgenstein, cabe-nos algumas ressalvas antes de seguirmos adiante, principalmente no que tange à relação do místico com o misticismo religioso. Este se caracteriza geralmente por uma união íntima do sujeito com o absoluto e geralmente é,

²⁰¹KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: edições 70, 1986. p. 140. Doravante citado CRPr.

²⁰² CRPr, p. 140.

segundo James, uma experiência guiada por ritos ou manuais. Até que ponto o místico tractatiano satisfaz essas condições é muito questionável. A questão da união com o absoluto ficará mais clara na próxima seção quando trabalharmos a noção de divindade do jovem Wittgenstein. Aqui podemos apenas defender que em nossa concepção, o próprio *Tractatus* é caminho, uma escada que conduz à percepção do místico, a ver o mundo corretamente. É claro que seria muito perigoso comparar tal obra com um manual de misticismo ou um rito religioso e não é isso que queremos. Porém, caracterizá-la como caminho ou escada que conduz a uma experiência de ver o mundo corretamente, o próprio autor do livro aceitaria, através de suas expressões na sentença 6.54. Talvez, pudéssemos dizer que o místico tractatiano é uma junção de características de mística religiosa e de consciência cósmica. Por um lado, herda da religião a preparação para o estado místico e, por outro, da consciência cósmica, uma visão de mundo sob a forma da eternidade. O *Tractatus* é a preparação que culmina com o sentimento místico da forma lógica do mundo e que propicia ao sujeito uma visão eterna do mundo, uma correta visão deste.

Já falamos bastante sobre o místico tractatiano, sem, é claro, termos esgotado este assunto, mas agora cabe-nos mostrar algumas ideias de Wittgenstein sobre a religião presentes em sua juventude. E isso será feito a partir da próxima seção onde elucidaremos suas anotações sobre Deus e religião.

2.4 – Deus e religião como sentido da vida

São poucas as vezes que Wittgenstein usa a palavra ‘Deus’ no *Tractatus* e, na maioria das vezes que escreve sobre Ele, não parece estar interessado em explorar este conceito. Vemos a palavra ‘Deus’ ser utilizada para se referir a impossibilidade de fugirmos das leis da lógica na sentença 3.031: “Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de dizer como pareceria um mundo ‘ilógico’.” Esta sentença não possui, a nosso ver, nenhum caráter religioso, mas presta-se apenas a um reforço das ideias anteriores da obra que refletem sobre a necessidade lógica e a forma lógica presentes na linguagem e no mundo. Nessa mesma perspectiva, a palavra ‘Deus’ aparece na sentença 5.123:

Se um Deus cria um mundo em que certas proposições são verdadeiras, com isso já está também criando um mundo em que todas as suas conseqüências procedem. E,

analogamente, não poderia criar um mundo em que a proposição ‘p’ fosse verdadeira sem criar todos os objetos dela.

Novamente aqui, o que aparece são as discussões sobre a lógica e não discussões propriamente sobre ‘Deus’. Ou seja, Deus não ocupa até o momento a centralidade da discussão.

Uma terceira vez a palavra ‘Deus’ aparece de forma periférica quando Wittgenstein fala sobre o problema da indução e das leis da natureza. Aqui, ele faz um paralelo entre a visão moderna do mundo, baseada nas leis da ciência natural, e uma visão pré-científica do mundo: “Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino.”²⁰³

A única vez, segundo nossa concepção, que Deus aparece no *Tractatus* como um tema central é na sentença 6.432: “*Como* seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. ‘Deus’ não se revela no mundo.” Nesta passagem, Wittgenstein está trabalhando uma questão filosófico-teológica sobre Deus. Daqui pode-se fazer algumas discussões sobre a visão de Deus que o autor possuía na época. Em primeiro lugar, é preciso frisar a íntima ligação entre a primeira e a segunda frase. Na primeira, o filósofo afirma que Deus é indiferente ao *como* do mundo, ou seja, a *como* o mundo está organizado. Se nos recordarmos das discussões já feitas neste capítulo, veremos que a linguagem com sentido é apenas aquela que se refere ao *como* do mundo, ou seja, a *como* o mundo é e ele é uma totalidade de fatos. Assim, ao Altíssimo não interessa o mundo factual. E não interessa, justamente porque ele está fora do mundo, ele não é um fato, ou seja, ele não se revela no mundo. Essa ideia de Deus não se interessar com o *como* do mundo será discutida mais adiante, agora é preciso reforçar a discussão sobre o não revelar-se no mundo.

O não se revelar no mundo não é uma contestação de Wittgenstein às religiões que acreditam na revelação divina. O que Wittgenstein quer dizer é que ‘Deus’ não é um fato do mundo, sendo, portanto, impossível figurar ‘Deus’ ou colocá-lo em linguagem significativa. Para Barrett, Wittgenstein

não está dizendo que ‘Deus’ não se revela, mas que não se revela como fato, evento ou estado de coisas que parte do mundo. ‘Deus’, portanto, como o valor, está ‘fora do mundo’, não é parte dele. ‘Deus’, da mesma forma que o valor, não é parte do mundo, do mundo dos fatos históricos e dos dados científicos. Inclusive um panteísta como Spinoza poderia aceitar tal coisa. Ainda que o mundo (*Natura*

²⁰³ TLP, 6.372.

Naturata) seja ‘Deus’ (*Natura Naturans*), ‘Deus’ segue sendo distinto de e externo ao mundo porque se desenvolve a partir de sua natureza ou essência.²⁰⁴

Seguindo esse raciocínio, Barrett percebe as implicações dessa ideia wittgensteiniana para algumas noções clássicas de demonstração da existência de Deus e mostra que há dois modos tradicionais de fazer isso: a) “*a priori* derivada do conceito de Deus”²⁰⁵ e b) “*a posteriori* baseadas no fatos do mundo e no princípio da causalidade”²⁰⁶. A segunda é facilmente identificada na história da filosofia em autores como Aristóteles (Deus como motor imóvel), Aquino (e as cinco vias da existência de Deus)²⁰⁷. Para Barrett, essa forma de demonstrar a existência de Deus transforma, segundo o dito tractatiano, a divindade em um fato do mundo, em uma parte constituinte deste:

[...] isso converteria Deus em um fato no mundo – um primeiro motor, uma primeira causa incausada, aquilo de que tudo depende mas que não depende de nada, uma causa exemplar ou uma inteligência rectora, ou uma combinação dessas cinco coisas. [...] Deus não seria mais que uma parte da maquinaria do mundo, do mesmo modo que um legislador autocrático é parte do estado que governa e que o executivo de uma grande empresa é parte da empresa que dirige.²⁰⁸

Barrett dirá que a forma *a priori* de demonstrar a existência de Deus é a que mais se ajusta a ideia presente na sentença 6.432 por não converter Deus em uma parte causal do mundo. Porém alerta para o fato de que Wittgenstein rechaçaria qualquer tentativa de demonstração da existência divina. E, nesse aspecto, concordamos com o comentador citado, pois o próprio fato do filósofo vienense dizer que “Deus não se revela no mundo” como fato do mundo, impede toda e qualquer tentativa de demonstração de sua existência. Tentar fazer tal coisa seria ir contra os limites da linguagem.

As ideias citadas até aqui sobre Deus ficam mais claras à luz dos escritos anteriores ao *Tractatus*, nos quais Wittgenstein fala mais diretamente de Deus e que fundamentarão melhor nossas ideias sobre tal tema na juventude do autor em questão. No *Diário Filosófico*, são vários os momentos em que a palavra ‘Deus’ aparece na discussão. O que salta aos olhos em tais anotações é a íntima ligação entre as ideias sobre Deus e as reflexões sobre o sentido da vida. Segundo nossa perspectiva, tal ligação não é casual, mas mostra qual é o

²⁰⁴ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 139.

²⁰⁵ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 140.

²⁰⁶ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 140.

²⁰⁷ Falaremos a respeito de Tomas de Aquino e das vias da existência de Deus no capítulo IV de nosso trabalho.

²⁰⁸ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 140.

entendimento que Wittgenstein tem de Deus em sua juventude. Mostraremos agora que o autor vienense não está defendendo um tipo de divindade em seus diários, nem mesmo preocupado com questões ontológicas ou metafísicas sobre a existência deste. Ao que parece, Wittgenstein está mais preocupado com o papel que tal ser desempenha na vida do sujeito, por isso sua íntima ligação com um sentido para a vida. Essas idéias têm forte influência de sua leitura da obra *The Gospel in Brief* de Tolstoi. Falaremos brevemente desta obra aqui, mas ela será retomada no quarto capítulo quando defendermos que Wittgenstein permanece sua vida toda com uma concepção de religião como aquela que dá sentido à vida.

Nesta obra, Tolstoi apresenta os quatro evangelhos em um, omitindo todas as passagens que tratam da vida de João Batista, do nascimento de Cristo, a fuga de sua mãe ao Egito, seus milagres em Cafarnaum e Caná, a expulsão dos demônios, a caminhada sobre as águas entre outras passagens, que segundo ele só servem para que se possa discutir a divindade ou não de Jesus²⁰⁹.

Estas passagens são omitidas nesta abreviação, porque, não contém nada de ensinamentos, e descrevem somente eventos que se passam antes, durante ou depois do período em que Jesus ensinou, elas complicam a exposição.²¹⁰

O grande interesse de Tolstoi em seu *The Gospel in Brief* é focar nos ensinamentos de Cristo que, segundo ele, são capazes de dar sentido à vida. Ele não está interessado em defender que Jesus é meramente uma figura histórica e nem mesmo em entrar em questões teológicas profundas²¹¹. Seu grande interesse é mostrar que os ensinamentos de Cristo são uma resposta, ou melhor, a única resposta para o problema do sentido da vida. “Eu não considero a cristandade nem como uma pura revelação nem como uma fase da história, mas eu considero-a como a única doutrina que dá um sentido à vida.”²¹² Para Tolstoi, as igrejas distorcem os verdadeiros ensinamentos de Jesus e separam de forma muito clara a fé em Jesus, da vida prática. O que ele busca fazer é, justamente, mostrar que a fé tem de estar intensamente ligada com a prática da vida. Flowers, ao comentar Tolstoi, faz a seguinte observação:

A Igreja eleva crença e fé a alguma outra esfera, separada e independente da própria vida. A Igreja, Tolstoi escreve, igualmente ignora a totalidade dos ensinamentos de

²⁰⁹ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p.19.

²¹⁰ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 20.

²¹¹ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 22.

²¹² TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.p. 22.

Jesus ou distorce-os nas poucas vezes em que eles são considerados. Esta ambiguidade moral resulta do fato da teologia da Igreja focar-se sobre questões tais como a divindade de Jesus e a santidade da Bíblia. Tolstói, por outro lado, crê que as palavras e ensinamentos de Jesus, quando livres das distorções da Igreja oficial, dogmas e rituais, não causariam privações e sofrimentos, mas, em vez disso, colocariam um fim em quase todas as experiências diárias de sofrimento da humanidade.²¹³

Assim, o que Tolstói busca é mostrar que o mais importante nos evangelhos de Jesus não é sua natureza divina, o que no fundo, só tem causado grandes discussões e discordâncias filosóficas. O que importa é realmente os ensinamentos de Jesus. Estes ensinam a verdadeira vida e levam a uma vida de felicidade. Ou seja, tais ensinamentos são uma resposta ao problema do sentido da vida.

Tais ensinamentos, presentes nos evangelhos, são divididos por Tolstói em 12 capítulos que surgiram, segundo ele, da natureza dos ensinamentos. Os temas dos capítulos são os seguintes, conforme o próprio autor:

- 1 – O Homem é filho do princípio infinito do Ser. Ele é o filho deste Pai, não pelo corpo, mas pelo espírito;
- 2 – E, conseqüentemente, o homem deve servir ao Princípio deste ser, em espírito.
- 3 – A vida de todo homem tem uma Origem divina. Somente esta Origem é sagrada.
- 4 – E, conseqüentemente, o homem deve servir este Princípio de toda a vida humana. Esta é a vontade do Pai.
- 5 – O serviço à vontade do Pai da vida é a vida autêntica.
- 6 – Conseqüentemente, não é necessário ao homem satisfazer sua própria vontade.
- 7 – A vida temporal é alimento da verdadeira vida;
- 8 – Conseqüentemente, a verdadeira vida está fora do tempo; ela está no presente;
- 9 – O tempo é uma ilusão da vida; a vida do passado e do futuro esconde dos homens a verdadeira vida do presente;
- 10 – Conseqüentemente, deve-se aspirar a destruir a decepção originada do passado e futuro, a vida no tempo;
- 11 – A verdadeira vida é a vida do presente, comum a todos, e manifestada no amor.

²¹³ FLOWERS, F. A. Editor's Preface. In. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 10.

12 – Consequentemente, aquele que vive pelo amor, no presente, torna-se, vivendo a vida comum de todos os homens, um com o Pai, o princípio, e o fundamento da vida.²¹⁴

Os doze capítulos podem ser tomados também como seis pares, em cada par o segundo é consequência do primeiro²¹⁵. Se observarmos com atenção, veremos que os capítulos do *The Gospel in Brief* seguem um caminho que vai da origem do homem como filho de um princípio do qual provém toda a vida, passando pelos ensinamentos de como esta vida deve ser vivida, para estar de acordo com a vontade do princípio até a conclusão de que esta vida deve ser vivida com amor. Nós voltaremos mais adiante a discutir essas idéias, especificamente no quarto capítulo. Aqui é importante apenas ressaltar que Tolstoi via no cristianismo, enquanto prática de vida, uma doutrina que dá um caminho a seguir. A ideia de que Deus e a religião são um caminho a seguir, ou a resposta ao sentido da vida, se faz presente de forma muito intensa também em Wittgenstein.

Essa concordância de opiniões não é meramente acaso. Wittgenstein leu *The Gospel in Brief* de Tolstoi durante sua participação na Primeira Guerra Mundial e, em 2 de setembro de 1914 escreve em seu diário: “Ontem comecei a ler os comentários de Tolstoi aos evangelhos. Uma obra magnífica. Mas todavia não é para mim o que esperava dela.”²¹⁶. Em 8 de setembro do mesmo ano, Wittgenstein afirma que tem lido muito Tolstoi e no dia doze deste mês cita a frase de Tolstoi que afirma que ‘o homem é impotente na carne, mas livre graças ao espírito.’ Em muitas outras passagens de seus *Diários Secretos* e do *Diário Filosófico* aparecem as influências de Tolstoi. Muitos também são os comentadores que afirmam a influência de Tolstoi nas ideias de Wittgenstein. Entre eles, Margutti²¹⁷, Monk²¹⁸, McGuinness²¹⁹ e Dall’Agnol²²⁰.

²¹⁴ TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 16-17.

²¹⁵ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 16.

²¹⁶ DS, p. 49.

²¹⁷ Cf. PINTO, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

²¹⁸ MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

²¹⁹ MCGUINNESS, B. *Wittgenstein: A life. Young Wittgenstein – 1889-1921*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1988.

²²⁰ DALL’AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

Depois de termos feito esta breve exposição das ideias de Tolstoi, precisamos retomar as discussões a respeito das ideias de Wittgenstein sobre Deus e a religiosidade. Começaremos a fazer isso, a partir das suas ideias presentes no *Diário Filosófico*.

Em 11/06/1916, Wittgenstein faz as seguintes anotações em seu *Diário Filosófico*:

Que sei eu sobre Deus e a finalidade da vida?

Sei que este mundo existe.

Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual.

Que há nele algo de problemático que chamamos seu sentido.

Que este sentido não se radica nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que minha vontade penetra o mundo.

Que bom e mal dependem, portanto, de algum modo do sentido da vida.

Que podemos **chamar Deus ao sentido da vida**, isto é, ao sentido do mundo.

E conectar com isto **a comparação de Deus com um pai**.

Pensar no sentido da vida é orar.

Não posso orientar os acontecimentos do mundo de acordo com minha vontade, pois sou totalmente impotente.

Somente renunciando a influir sobre os acontecimentos do mundo, poderei tornar-me independente dele – e, em certo sentido, dominá-lo. (grifos nossos)

Esta é uma das mais ricas passagens dos escritos do jovem Wittgenstein sobre religião. Neste conjunto de frases aparentemente desconexas está, para nós, a centralidade das ideias religiosas da época em que tal autor se debatia com problemas que culminariam com o *Tractatus*. A pergunta sobre o sentido da vida e sobre Deus é respondida mesclando ideias já vistas nesse trabalho sobre sua concepção de sujeito, sua visão de que a vontade não interfere no mundo dos fatos e que, portanto, deveríamos tornar-nos independentes dele. Porém coisas novas e interessantes surgem neste trecho, principalmente sobre a noção de Deus, é a essas coisas que nos ateremos agora.

A primeira coisa a ser feita é discutir as anotações sobre o sentido da vida. Tanto em seus diários, quanto no *Tractatus*, o sentido da vida não está no mundo factual, mas fora deste. Apesar de parecer uma ideia complexa, se pensarmos um pouco em tudo o que já foi visto acima, veremos que esta concepção é totalmente plausível. No *Tractatus*, fica bem claro que no mundo só há fatos e nada mais do que fatos, sendo assim, no mundo não há nada de valor e tudo é contingente. O sentido da vida não pode ser mais um fato do mundo porque não é contingente, tal sentido é valorativo, portanto radica-se em outro âmbito que não o dos fatos. Que âmbito é esse? O sentido da vida radica-se no sujeito volitivo que vê o mundo como um olho num campo visual e que além de fatos, busca compreender o mundo em seu sentido. É

próprio do sujeito volitivo perguntar-se sobre o *que* do mundo e da vida. É a vontade do sujeito que procura pelo sentido do mundo.

Tal vontade é, porém, sempre boa ou má, ou seja, sempre vê o mundo julgando-o valorativamente. Essa vontade “penetra o mundo” no sentido de através dela o sujeito ver os fatos como bons ou maus, belos ou feios. Os fatos, porém, por eles mesmos, não são nem bons nem maus. Mas o sujeito volitivo vê os fatos valorativamente. O sujeito tem a necessidade de dar um sentido aos fatos. Em nossa interpretação das frases acima citadas, Deus é o sentido da vida, ou melhor o nome que damos àquilo que dá sentido à nossa vida.

Não é do interesse de Wittgenstein mostrar quais são os atributos divinos, ou o que compõe tal ser, mas elucidar que independentemente dele existir como Deus cristão, muçulmano, judeu ou asteca, a divindade dá sentido à vida. É por isso que a oração se torna uma reflexão sobre o sentido da existência. Barrett entende que ao falar da oração nessa passagem, Wittgenstein estaria se referindo a uma contemplação mística, a mais alta das orações, e não a orações diárias de pedido e agradecimento. Concordamos em parte com Barrett, mas não entendemos porque o pedido e o agradecimento também não seriam, em termos wittgensteinianos, um pensar o sentido da vida. Poderíamos dizer que fazer um pedido a Deus é refletir sobre a ideia de que minha vontade não interfere no mundo e que preciso de um sentido alheio que me faça crer que mesmo assim continuarei a viver neste mundo. Ou seja, tal crença me faz compreender que estou num mundo de fatos que independem de minha vontade, porém, desejaria muito que eles dependessem dela, como não consigo satisfazer tal desejo, rogo ao altíssimo para que me ajude a entender isso.²²¹

É aí que se radica a noção de um Deus como pai. Um pai protetor, no qual busco abrigo nos momentos em que não consigo compreender o sentido da minha existência e da existência do mundo. Nesse mesmo pai busco o abrigo do mundo, da contingência que desafia minha vontade. É em algo superior ao mundo temporal, no sentido tolstoiano, que busco a compreensão de mim mesmo, que busco as razões para minha existência. Neste ser paterno encontro o consolo necessário para minha vontade e entrego-me totalmente a vontade alheia. Faço a vontade do princípio que me criou, que guia minha vida e que é o fundamento dela. As características desse pai é que podem ficar confusas. Como ele seria? Amoroso, bondoso, ou cruel? A comparação de um Deus como pai parece ser uma comparação de segurança. Assim como uma criança encontra no pai um sentido, um aconchego, por assim dizer, também o sujeito, na sua busca por um sentido, encontra-o em Deus.

²²¹ Trabalharemos mais a ideia de oração na próxima seção, na qual falaremos da natureza da linguagem religiosa no *Tractatus*.

Porém é claro que, como pai, Deus também possui uma característica moral, de juiz, como aquele que nos recrimina quando não seguimos a sua vontade, que nos mostra que por não nos conformarmos à vida e ao mundo, nos tornamos infelizes e isso nos apresenta uma ideia de um Deus que nos pune e nos protege. Ele é um pai bondoso e cruel. Como diz Martinez:

Poderíamos dizer que quando a vida “fala uma linguagem estranha”, quando não se ajusta à “forma de vida” torna-se problemática para nós. A religião é entendida como um meio que nos ajuda a movimentar-nos através desse problema: consolando, animando e recriminando-nos pelas nossas ações ou omissões. Os momentos que a religião outorga podem ser agradáveis (sensação de estar protegidos ou salvos graças ao poder divino) ou desagradáveis (sentir-se culpado por não cumprir com o que Deus “espera” de nós).²²²

Nossa interpretação ganha um pouco mais de força se nos voltarmos a alguns escritos posteriores, de 8/07/1916, nos quais Wittgenstein retoma as discussões sobre Deus e o sentido da vida:

Crer em um Deus quer dizer compreender o sentido da vida.
 Crer em um Deus quer dizer ver que com os fatos do mundo não basta.
 Crer em Deus quer dizer ver que a vida tem um sentido.²²³

Novamente a ligação entre o sentido da vida e Deus aparece forte. Mas aqui algo novo aparece: a segunda sentença expressa que a crença em Deus é perceber que a vida não basta apenas com os fatos do mundo. É necessário algo a mais. Novamente chamamos as ideias sobre o sujeito volitivo para entender isso. Como possuidor de uma vontade, tal sujeito busca mais do que a simples contingência factual, busca algo de superior. A crença em Deus, simplesmente mostra que há mais coisas do que os simples fatos do mundo. Se conectarmos tal sentença com a sentença expressa no mesmo dia, a saber: “Seja como seja, em algum sentido e em qualquer caso somos dependentes e àquilo de que dependemos podemos chamar Deus” e com o que falamos sobre as ideias de Deus como pai, veremos que nossa compreensão de Deus como o sentido da vida em Wittgenstein é plausível. Ora, a crença em Deus nos mostra que precisamos de algo além do que simples fatos do mundo e de que isso gera em nós uma dependência de algo superior que nos dê um destino, um caminho e esse alguém é Deus, um Deus que por isso mesmo se parece com um pai que guia o filho. Por isso,

²²² MARTINEZ, H. L. *Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistemas de referênica*. Artigo inédito. Pg. 5.

²²³ DF, 8/07/1916

a consciência é a voz de Deus, uma voz que chama a atenção e guia o sujeito no mundo dos fatos. É daí que podemos refletir a parte mais espinhosa sobre as ideias de Deus presentes no *Diário Filosófico*, a saber, a comparação Deste com o destino. Em que sentido Deus é o destino?

Barrett afirma que o Deus de Wittgenstein se aproxima do Deus muçulmano, Alá, “não como o misericordioso mas como o Destino, a razão pela qual tudo sucede”²²⁴ e complementa sua ideia dizendo que tal destino é o mundo dos fatos, um mundo independente da minha vontade. Tais ideias se baseiam na seguinte afirmação do filósofo vienense: “Deus seria neste sentido sensivelmente o destino ou, o que é igual: o mundo – independente de minha vontade.”²²⁵ Tal ideia a nosso ver é um pouco perigosa e os motivos são os que seguem. Em primeiro lugar, Barrett toma Deus como uma entidade metafísica, um ser que está em algum lugar, mas segundo a interpretação que estamos dando, ele não seria um ser. Em segundo lugar, comparar Deus com a totalidade do mundo, ou o conjunto de possibilidades independentes de minha vontade é defender um panteísmo ou andar no linha tênue entre Deus como metafísico e Deus como fato do mundo. Em terceiro lugar, adotar Deus como ‘a razão pela qual tudo sucede’ é cair naquilo que o próprio Barrett critica e que já mostramos aqui que é a demonstração *a posteriori* da existência de Deus. Mas então como interpretar as passagens sobre o Deus como destino em Wittgenstein?

Ao falar de Deus como destino, Wittgenstein está se referindo, a nosso ver, a maneira pela qual os crentes renunciam sua vontade em prol da vontade de um ser superior. Ou seja, deixa-se de lado a própria vida e vontade e entrega-se tudo na mão de Deus, a partir daí o mundo independe de minha vontade e alcanço a felicidade, renunciando ao mundo dos fatos.²²⁶ Não se pode esquecer que essa ideia de renúncia da vida corporal ou material está presente de forma muito clara na obra de Tolstoi. Como vimos, Wittgenstein tem grande influência deste. Sendo assim, o renunciar a vontade e deixar-se guiar pela vontade alheia de um Deus, é simplesmente deixar de lado aquilo que antes se desejava, mas mostra-se desnecessário e só traz sofrimento, para agarrar o princípio que guia a vida e que é o fundamento desta. Aqui também se pode ver uma certa proximidade com a visão de Kierkegaard. Para este: “Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus. O absurdo não pertence às distinções

²²⁴ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 143.

²²⁵ DF, 8/07/1916

²²⁶ DF, 8/07/1916.

compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisito.”²²⁷

Ao crer em Deus, renuncio minha vontade e atiro-me a uma vontade alheia, renuncio a minha vontade e entrego na mão de Deus. Assim, o mundo dos fatos, o meu dia-a-dia, as minhas realizações entregam-se na mão de Deus e Ele torna-se o meu destino, o princípio, o dono de todos os meus passos. Renuncio a vida corporal e entrego-me à vida espiritual. Afinal, numa perspectiva tolstoiana, é a vida do espírito que importa. Assim, Deus é aquilo que dá sentido à minha vida, antes perdida no mundo dos fatos, nos desejos corporais, lutando contra a vontade do princípio que guia toda a minha vida.

Nessa nossa interpretação cabe também as passagens de 1/08/1916, na qual Wittgenstein afirma: “O modo como tudo decorre, é Deus. Deus é, o modo como tudo decorre”. Ele é a vontade alheia na qual renuncio à minha vontade e tudo, a partir de então, decorre a partir da vontade divina. No fundo, o que isso significa é a renúncia da vida no tempo, em prol de uma vida atemporal, vivida no eterno presente. Essa vida não traz sofrimentos e tristezas, mas uma vida feliz.

Porém, nossa interpretação não seria unânime entre os intérpretes de Wittgenstein. Zemach, por exemplo, tenta ligar a ideia de Deus à noção de mundo presente no *Tractatus*. Assim, para ele, mundo e Deus são o mesmo na concepção de Wittgenstein. Para ele, Deus, fato e mundo, são sinônimos e não podem ser separados uns dos outros. Segundo o comentador do *Tractatus*, “Os fatos do mundo não podem obedecer à minha vontade. Factualidade é a base de todo o *Tractatus*, e isto é, se eu não estou grandemente enganado, o que Wittgenstein chama Deus”²²⁸. Esta citação deixa claro que Zemach faz sua defesa a partir da ideia de independência do mundo em relação à vontade. E parece pressupor que o mundo tem uma vontade própria e que essa vontade própria é Deus, pois com ele nada podemos.

O próprio Zemach reconhece uma grande dificuldade nessa ideia panteísta de Deus. Ele diz que Deus não pode estar fora do mundo, mas é sua essência, e a essência do mundo é a forma do mundo, a sua factualidade, e a factualidade do mundo é o sentido dele.²²⁹ Porém, “se Deus é o sentido do mundo, i. e. o que o mundo representa, Deus deve ser um fato que não pode estar do outro lado do mundo. Mas isto é impossível.”²³⁰ Daí a necessidade de se

²²⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 136.

²²⁸ ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 361.

²²⁹ ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 362.

²³⁰ ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 362.

criar uma ideia de fato formal (*formal fact*) e entender Deus e o mundo como fatos formais. Mas o que é um fato formal? Vejamos o que o próprio Zemach diz:

Permitam-nos referirmos aos traços formais dos fatos, os quais Wittgenstein chama propriedades ‘formais’ ou ‘internas’ dos fatos, como ‘fatos’. Um fato tal não é totalmente um fato, mas aquilo que torna fatos possíveis. E. g. o ‘fato’ que a proposição ‘*Fa*’ tem uma forma sujeito-predicato, que o objeto *a* ocorre neste sentido, são todos ‘fatos’, i. e. propriedades formais de fatos. Eu devo também referir-me a tais ‘fatos’ como ‘fatos’ formais. O caráter fatural do mundo é uma propriedade formal do mundo. Nós podemos dizer que é um ‘fato’ formal. ‘Fatos’ formais não podem ser expressos em linguagem. Fatos podem somente dizer fatos. Um ‘fato’ formal, e. g. a estrutura sujeito-predicado de *Fx*, é *mostrada* pela figura *Fx* como sua forma.²³¹

Mais adiante, Zemach dirá que “Deus, o inexpressável, o místico, são ‘fatos’ formais. O ‘fato’ formal que o mundo é, a saber, que há a totalidade de fatos, é Deus.”²³² Assim, o mundo e o significado da vida que nada mais é que o significado do mundo, para Zemach é Deus. O que Zemach faz é ligar o sentido do mundo, da vida e Deus. Tal ligação, a nosso ver, pode ser perigosa. Mesmo que Wittgenstein diga que Deus é tudo o que acontece, ele não está afirmando que Deus é a totalidade do mundo ou identificando Deus e mundo. Wittgenstein não parece ser um panteísta, e se fosse, isso incorreria numa grande contradição em relação à sua obra. O que Zemach, faz, por exemplo, a nosso ver, é uma teoria metafísica sobre Deus. Temos sérias reservas em aceitar que Wittgenstein aceitaria uma teoria como essa. Ao falar que Deus é o mundo estamos nos referindo a uma essência ou substância de Deus, o que o autor de *Tractatus* recusaria.

Dessas reflexões feitas sobre Deus pode-se inferir a percepção que Wittgenstein tinha sobre a religião na sua juventude e que falaremos brevemente agora. A religião no jovem Wittgenstein parece ter um duplo caráter: a de ser uma segurança diante do mundo contingente e a de ser uma atitude diante deste mesmo mundo. As duas faces da mesma moeda, por assim dizer, constituem o sentimento religioso que torna a vida cheia de sentido. Aqui, alguém poderia nos questionar sobre como entendemos a passagem tractatiana de que o sentido da vida está no desaparecimento da questão sobre o sentido da vida. Isto não colocaria em cheque tudo aquilo que vimos até agora, e principalmente as duas faces da religião?

²³¹ ZEMACH, E. Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 362

²³² ZEMACH, E. Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 363.

Entendemos que não. Ao dizer que o sentido da vida está justamente no desaparecimento desta questão, Wittgenstein não está de modo algum afirmando a inexistência de tal sentido. O que ele está dizendo é que a vida, por si só, não tem um sentido, mas o sujeito desta vida busca um sentido para ela. Até que não o encontra debate-se consigo mesmo. Tal briga consigo mesmo é justamente o que o *Tractatus* e os *Diários* não querem. Não se deve tentar encontrar o sentido da vida nos fatos do mundo e muito menos em explicações teóricas, com linguagem figurativa. A vida está aí, dada, somos jogados nela, por assim dizer e para viver buscamos um sentido. Ao encontrá-lo, a questão desaparece, tem-se a percepção da unicidade do mundo e da vida, do sujeito e do mundo, tem-se a percepção do mundo e da vida como eles são, calam-se as questões e se começa a viver. E a religião tem, para Wittgenstein, um papel primordial nisso, por ser uma das respostas. Por isso Deus é o sentido da vida. Realmente, por si só, a vida não tem sentido, mas o sujeito tenta dar um sentido a ela e isso fica claro nas ideias que Monk apresenta em *O dever do gênio*, ao mostrar a relação de Wittgenstein com o cristianismo e o ateísmo de Nietzsche:

Embora ‘fortemente afetado’ pela hostilidade de Nietzsche contra o cristianismo e se sentindo obrigado a admitir alguma verdade na análise nietzschiana, Wittgenstein permaneceu inabalável em sua convicção de que ‘o cristianismo é de fato o único caminho seguro para a felicidade’: ‘[...] mas e se alguém rejeitar essa felicidade? Não seria melhor perecer infeliz na luta sem esperanças contra o mundo exterior? Tal vida é destituída de sentido. Mas por que não viver uma vida de sentido? Seria indigno?’²³³

Esta passagem também deixa bem claro que não estamos defendendo que Wittgenstein queira dizer que um ateu não tem um sentido para a vida, isso seria ir muito longe. O que estamos tentando explicar é a relação da religião com isso. E é dessa relação que surge, segundo nossa perspectiva, a natureza da religião para Wittgenstein. Voltemos a ela.

Dissemos que a religião teria um duplo caráter, o de segurança e o de atitude. Para entender o que queremos dizer, vamos tomá-los separadamente para depois reuni-los numa única visão. Começemos pelo primeiro. O caráter de segurança aparece em vários momentos nos *Diários*, em várias das citações que já expusemos e em outras. Em 13/08/1916, Wittgenstein pergunta-se: “Como pode o ser humano aspirar a ser feliz. Se não pode resguardar-se da miséria deste mundo?” A resposta a esta questão está presente em vários momentos no *Diário Filosófico* e também no *Tractatus*. A vida feliz é a vida que renuncia aos fatos do mundo, que renuncia à miséria do mundo factual. A religião surge justamente como

²³³ MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 120.

uma forma de renunciar aos fatos do mundo, como já vimos ao falar de Deus. Nele, ao renunciar a vontade, o sujeito encontra a paz necessária para viver unido ao mundo dos fatos sem tentar interferir nele. James afirma que um dos grandes papéis da religião é fazer com que a alma doente renasça. Parece ser isso também o que está presente na visão de Wittgenstein. Na religião encontra-se uma certeza diante da contingência do mundo e o sujeito renasce para uma nova vida. Monk em *O dever do gênio* traz uma passagem em que se mostra justamente essa ideia de consolo e apaziguamento trazido pela religião, numa discussão que Wittgenstein participa em 1912:

[...] na ocasião, Moore apresentou uma monografia a respeito da conversão religiosa, e Wittgenstein participou da discussão afirmando que, pelo que sabia, a experiência religiosa consiste em livrar-se da angústia e tinha por consequência instilar coragem suficiente para que não nos preocupássemos com o que pode acontecer (pois nada poderia acontecer a alguém com fé)²³⁴.

O outro caráter é o de atitude. Para o filósofo em questão, a religião não é meramente uma crença vazia deslocada dos problemas da existência humana. A religião não é simplesmente um conjunto de orações ou ritos, mas uma maneira de viver e encarar o mundo. Isso também se mostrou claro nas reflexões que fizemos sobre Deus. Ao adquirir a fé, o sujeito transforma sua maneira de encarar a vida e passa a viver de forma diferente. Sua visão de religião está ligada a uma prática e não a um conjunto de teorias. Isso fica claro no forte impacto que *The Gospel in Brief* de Tolstoi tem em sua vida e na intensa ligação entre o divino e o moral presentes nos *Diários*. A ideia de que a consciência é a voz de Deus, de que o bom se compara ao divino mostram justamente que para o autor em questão, a conversão somente por palavras não muda nada na vida do sujeito. O que deve mudar é a atitude deste diante do mundo.

Ao encontrar um sentido para sua vida numa divindade e entender a unicidade da vida, entender que depende de uma vontade alheia, sua vida muda radicalmente. O sujeito consegue perceber o mundo de uma forma diferente e viver de forma diferente. Monk trabalha muito bem essa ideia de atitude presente na visão religiosa de Wittgenstein e relata vários momentos da sua vida em que aparece o cristianismo, que para ele, era uma religião muito mais por dar uma maneira de viver, ou uma forma de se encarar a vida do que por uma questão de salvação pós-morte.

²³⁴ MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 74.

O cristianismo era para ele (na época) ‘o único caminho seguro para a felicidade’ – mas não porque prometia uma vida após a morte, e sim porque, nas palavras e na figura de Cristo, fornecia um exemplo, uma atitude a seguir, que tornava o sofrimento suportável.²³⁵

Essa ideia de Monk mostra justamente o duplo caráter da religião que estamos defendendo até aqui. Em primeiro lugar, o cristianismo é um exemplo de atitude, de forma de viver e uma forma de viver que ajuda a vencer o sofrimento. Essa ideia é muito próxima do que Tolstoi defendia e que vimos de forma clara acima. O cristianismo de Tolstoi é uma doutrina que mostra como viver sem sofrimento e Wittgenstein parece adotá-la. Ao buscar um consolo diante dos problemas da vida e do mundo, ao fugir do sofrimento, o sujeito encontra um sentido para sua vida naquilo a que se pode chamar Deus. Ao entender seu sofrimento e sua vida, o sujeito modifica-se e passa a viver de forma diferente. Uma fé não é simplesmente uma crença, mas um modo de vida.

Até aqui vimos as ideias sobre a religião que o autor do *Tractatus* possuía em sua juventude. Agora, a nosso ver, faz-se necessário voltar um pouco nosso olhar sobre os problemas da linguagem, pois mostramos, anteriormente, que o autor situa a religião na esfera do místico, do indizível. Porém, ao mesmo tempo vimos que ele fala de oração, de crença em Deus, de conversão. Diante disso, nos surge a questão: em que sentido a religião é indizível? Ou melhor explicitado: Qual é a natureza das sentenças religiosas no jovem Wittgenstein? É isso que tentaremos responder agora.

2.5 – O discurso religioso

Esta seção tem o objetivo de explicitar o caráter das sentenças religiosas, ou melhor, do discurso religioso. Antes de passarmos a este estudo é preciso frisar que Wittgenstein não chega a elaborar uma teoria sobre a natureza do discurso religioso e o que falaremos aqui tem um caráter especulativo.

As sentenças religiosas, para Wittgenstein, não têm sentido algum do ponto de vista da linguagem significativa e não cabe à filosofia tentar abordá-los dessa maneira. Elas são desprovidas de sentido do ponto de vista tractatiano. Mas não são absurdos que para nada servem. Tais sentenças podem ser entendidos como apelos à vontade do sujeito volitivo que sabe que elas não têm sentido (do ponto de vista da linguagem significativa), mas que ganham

²³⁵ MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p.121.

importância ao mostrarem um sentido para a vida do sujeito e, também, por refletirem atitudes frente ao mundo e à vida.

Para o autor do *Tractatus*, nenhuma regra, norma, ou juízo moral e também nenhuma sentença religiosa ou estética está baseada em uma teoria que as justifiquem. Todas elas são interiores ao sujeito, precisam ser justificadas por ele. Tal justificação se dá na ação mesma, não através de argumentos filosóficos. Wittgenstein não pensa que a religião seja uma reflexão filosófica sobre o sentido do mundo ou sobre uma divindade. Não existem provas para a existência de Deus e nenhuma teoria pode descrever a substância divina. Deus, como já vimos, não está no mundo. Se não está no mundo, não pode ser dito.

O discurso religioso possui um caráter absoluto, não questionável, que atua no sujeito de uma outra maneira do que as sentenças da ciência, por exemplo. Enquanto as sentenças científicas têm seu sentido por serem passíveis de verdade ou falsidade, as sentenças religiosas não possuem esse sentido linguístico, mas se aceitas pelo sujeito volitivo se tornam parte dele e assim se tornam necessárias e absolutas. A absolutidade de tais sentenças, a necessidade indicada por elas, ganha sentido no sujeito. A linguagem religiosa indica um caminho para a felicidade, mostra um sentido para a vida, mas cabe ao sujeito aceitá-lo ou não. Tal aceite não se dá por um conjunto de teses bem articuladas, mas por uma necessidade do sujeito diante do mundo e da vida. Aqui a herança schopenhauriana de Wittgenstein pode nos ajudar. Em *O mundo como Vontade e Representação*,²³⁶ Schopenhauer diz:

Desde que se trate de dignidade ou de indignidade, de salvação ou de condenação, o que pesa na balança já não são conceitos sem vida, é a parte interior, a própria essência do homem, o demônio, como diz Platão, o demônio que o conduz, e não contra sua vontade: o demônio de sua escolha; é, para falar como Kant, o seu caráter inteligível. A virtude não se aprende, não mais do que o gênio: quanto a ela como quanto a arte, o saber por ele mesmo não tem valor, é um puro instrumento: resta saber manejá-lo. Além disso, bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres, santos: não menos loucos do que contar com a estética para criar poetas, estatuarios e músicos.

À filosofia cabe silenciar sobre as suas tentativas de fundamentar a religião. Wittgenstein parece radicalizar o alerta de Kant de que “o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho

²³⁶ MVR, p. 285.

por uma multidão de considerações estranhas ao caso”²³⁷. Wittgenstein entende que a filosofia desvia, com suas considerações e tentativas de justificação, o verdadeiro caminho que devemos seguir. Enquanto Kant busca uma solução filosófica, Wittgenstein mostra que não há uma solução filosófica. A filosofia deve se calar. Não pode ser dela a decisão sobre o que é divino ou salvífico, sobre o sentido do mundo e da vida.

Porém, ao dizer isso, Wittgenstein não está pregando um silêncio mudo à religião, dizendo que esta nada pode falar e que deve se contentar em somente contemplar os fatos do mundo. No *Tractatus*, Wittgenstein deixa claro que a linguagem cotidiana está em perfeita ordem. No aforismo 5.5563, ele elucida: “...todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem.” Tal ideia é significativa porque elucida que os problemas surgem quando buscamos fundamentar aquilo que usamos e falamos de um ponto de vista filosófico. Aí é que começam a surgir os problemas da linguagem, os pseudoproblemas. Assim, a religiosidade existe e se mostra na ação diária do sujeito que dá sentido às coisas, que percebe a existência do bem e do mal. Quando começamos a nos questionar sobre pseudoproblemas do tipo: ‘existe o bom?’, ‘é o bom igual ao belo?’, ‘o que é bom em si?’, ‘qual é a substância de Deus?’, entramos em uma corrida desenfreada contra os limites da linguagem. Não devemos calar, no sentido de ficarmos mudos, quando nos tornamos religiosos; é a filosofia e a ciência que o devem. Estas devem parar de tomar as expressões religiosas como se fossem proposições figurativas. A filosofia do *Tractatus* não incita a sermos religiosos mudos, ao contrário, incita-nos a uma nova percepção da religiosidade. Percepção essa que deve se desfazer de todos os problemas filosóficos que buscam pelo sentido último e adotar uma nova forma de ver a religiosidade, de compreender o discurso religioso. Este não deve estar baseado em teoria filosófica alguma.

Aqui podemos voltar à discussão que iniciamos no capítulo anterior, onde dissemos que na obra de Wittgenstein poderíamos perceber uma diferenciação também entre *dizer* e *falar*. Sendo o *dizer* o mesmo que falar com pretensões de verdade; e o *falar* os discursos que usamos sem termos pretensões de verdade. Assim sendo, quando oramos ou pedimos algo a Deus não estamos preocupados com pretensões de verdade, estamos simplesmente falando, sem pretensões de verdade, e nesta oração mostra-se uma necessidade do sujeito volitivo. Ela não mostra nada do mundo, não mostra nada factual, mostra, que há algo além do factual, algo de valioso que dá importância à vida e que se mostra. O olhar do sujeito volitivo para uma oração não é e não pode ser um olhar científico. Assim como se olharmos

²³⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 36.

cientificamente para um milagre ele desaparece, da mesma forma se olharmos para uma oração buscando nela uma explicação racional como se ela correspondesse a algo do mundo, tiramos dela a possibilidade de mostrar que há algo em nós que não está no mundo dos fatos, mas que é de fundamental importância para vivermos no mundo dos fatos, a saber, o sentido da vida, o qual não é um problema a ser resolvido, mas algo que existe, que não precisa ser fundamentado.

O sentido da vida não é um problema. Não precisamos definir, descrever o que seja o sentido da vida. Porque, mesmo se tentássemos, não conseguiríamos, ele é algo que está no limite do mundo e não no mundo. Se ficarmos nos questionando sobre o sentido da existência, tentando defini-lo, não perceberemos que ele simplesmente se mostra na própria vida. Por isso a solução do problema da vida está “no desaparecimento desse problema”²³⁸. Ele não é um *problema*, mas ele está no sujeito volitivo. “Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?”²³⁹.

Ao *falar* uma sentença religiosa ou uma oração, o sujeito mostra uma forma de viver bem, mostra uma possível transformação da vida, reflete um sentido para uma vida de sofrimento no mundo, para uma vida que não tem poder algum sobre os fatos do mundo. Tal sentença indica um caminho, indica o bem, a virtude, a ‘salvação’ por assim dizer, mas não uma salvação pós-morte, mas da própria vida, essa vida que como biológica se dá no mundo, mas que como possuidora de uma vontade está também no limite dele, tentando encontrar um sentido para ela. Crer em um Deus é salvar a própria vida, conformando-se em Deus de que o sentido da vida não encontra-se no mundo contingente dos fatos.

Ao converter-se a uma vida religiosa, o sujeito deixa de lado as discussões factuais sobre o sentido da vida e agarra-se a algo mais alto. Tudo torna-se possível porque o sujeito vive *sub specie aeterni*, atemporalmente, sabendo dos limites do mundo dos fatos e entregando sua vontade a uma vontade alheia. A percepção correta do mundo e da linguagem, vista nas seções anteriores, ajudam a compreender a função e o porquê das sentenças religiosas. Elas não são encaradas dentro de uma perspectiva factual, mas numa perspectiva transcendental. Nelas o sujeito vê um sentido para a vida, vê que ele é possuidor de uma vontade, que precisa optar entre o bem e o mal, entre a vida feliz ou infeliz, os quais não são um fato do mundo. O sujeito percebe que não pode se guiar pelo imponderável, sabe que não há uma descrição factual do que seja o sentido para a vida. Nesse momento, nenhuma teoria o

²³⁸ TLP, 6.521.

²³⁹ Ibidem.

poderá ajudar e ele terá consciência disso. Aqui, ele deixa de lado todas as confusões filosóficas e precisará definir por si só como vai encarar o mundo e a vida como um todo. Terá de decidir se agirá bem ou mal, se agirá feliz ou infeliz. Estará diante do dever do gênio. E seu mundo crescerá ou decrescerá, terá sentido ou não terá. “Pode, pois, dar-se um mundo que não seja nem feliz, nem desgraçado?”²⁴⁰. Não há como fugir da felicidade ou da infelicidade, mas cabe ao sujeito optar entre uma das duas. E ele sempre agirá de acordo com a sua consciência. E seu mundo como um todo mudará ao encontrar um sentido para sua vida.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein diz que todas as expressões éticas e religiosas estão ligadas a algo absoluto e, toda vez que tentamos expressar isso, utilizamos somente símiles, ou seja, não conseguimos descrever diretamente, por exemplo, o espanto diante da existência do mundo. Então buscamos o relacionar com um espanto, mas percebemos que o espanto é um fato psíquico do mundo. Usamos, por exemplo, a palavra ‘bom’ em sentido ético, absoluto, similarmente ao uso de bom no sentido trivial. Mas “um símile deve ser símile de algo. E se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem a sua ajuda”²⁴¹. Mas, na descrição do espanto do mundo, na descrição dos valores e do bom, não conseguimos fazer isso. Nada no mundo é similar ao bom absoluto, ao sentido da vida e ao poder de Deus, por exemplo. O ‘bom’ no uso trivial se refere a algo pré-estabelecido, uma convenção; enquanto o ‘bom’, no sentido absoluto, é algo que não se refere a nada do que se poderia pensar ou relacionar. O espanto diante da existência do mundo é totalmente diferente do espanto diante do tamanho de um cachorro. Mas, se abandonamos as similaridades, somos tomados pela impossibilidade de qualquer descrição. A descrição por símiles falha justamente por reduzir o que é sobrenatural à natural. Assim, não conseguimos dizer nada sem termos uma referência, e, se usarmos similaridades factuais para descrever o que é absoluto, estaremos reduzindo absoluto a fato. Assim, veremos que isto carece de sentido, não satisfaz o desejo da absolutidade. É, então, impossível descrever com sentido o que é da ética e da religião. E esse é o grande resultado do *Tractatus*: Mostrar os limites da linguagem com sentido, mostrar os limites da filosofia e da ciência. Fazer isso não é o mesmo que dizer que a religião deve ficar num silêncio absoluto.

Wittgenstein também não está preocupado em justificar a linguagem cotidiana, em mostrar como ela deve ser usada. Ele não está dizendo que não podemos *falar* expressões absolutas, o que ele quer dizer é que não podemos *dizer* expressões absolutas, porque isso é

²⁴⁰ DF, p. 133.

²⁴¹ CE, p. 217.

tornar fato o que está para além dos fatos. É reduzir o absoluto a contingente e isso é um sério problema. Mas nem todos os comentadores de Wittgenstein concordam que ele está interessado em deixar as expressões absolutas como absolutas e não torná-las contingentes.

Cora Diamond, por exemplo, entende que o uso que Wittgenstein faz na *Conferência sobre ética*, das sentenças éticas e religiosas como possuidoras de valor absoluto, têm algumas semelhanças com o que Wittgenstein mais tarde, nas *Investigações Filosóficas*, chamou o uso secundário de uma expressão. Em seu artigo *Secondary Sense*, ela declara: “Eu preciso sugerir que o que Wittgenstein chamou o uso de certas expressões em um sentido absoluto nos discursos éticos e religiosos têm certas semelhanças lógicas ao que ele mais tarde chamou o uso de uma expressão em um sentido secundário”²⁴². Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein diz que uma mesma expressão pode ser usada em um sentido totalmente diferente e não ter nenhuma similaridade com o que foi proferido no primeiro sentido. No parágrafo 282 das *Investigações*, ao citar a ideia de que em contos de fadas até mesmo potes são capazes de sentir dor, ele afirma:

Sim; dizemos de seres inanimados que eles têm dor: brincando com bonecas, por exemplo. Mas este emprego do conceito de dor é secundário. Imaginemos o caso em que se dissesse apenas de seres inanimados que eles têm dor; e que nos compadecêssemos apenas de bonecas! (Quando crianças brincam de trenzinho, sua brincadeira está ligada ao conhecimento que têm de trem. Poderia, porém, haver crianças de um povo que não conhece trem, que tivessem aprendido a brincadeira com outras crianças, e que brincassem sem saber que com isto se imita alguma coisa. Poderíamos dizer que a brincadeira não tem para elas o mesmo *sentido* que para nós.)

Para as *Investigações*, o uso secundário de uma expressão não precisa ter ligação alguma com aquilo que foi expresso num sentido primeiro. Assim, uma expressão em segundo sentido não é uma paráfrase do uso feito no primeiro sentido, nem mesmo é uma metáfora daquele primeiro sentido, mas é algo diferente, algo que possui outro sentido, que precisa ser aprendido dentro de um jogo de linguagem. O problema é que muitas dessas expressões confundem-se com o uso primário que delas se faz²⁴³. Mas o que devemos fazer é aprender a entender o que está sendo dito, entender a intenção daquilo que se diz. Diante disso, não buscamos por fatos, mas buscamos entender o que determinada pessoa quer dizer. Assim, se algo é divino no sentido religioso, não buscaríamos um fato correspondente a isso,

²⁴² DIAMOND, C. *Secondary Sense*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 225.

²⁴³ Cf. DIAMOND, C. *Secondary Sense*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 236.

mas buscaríamos saber o que se intenciona dizer com isso. Isso leva Wittgenstein a dizer nas *Investigações*:

Para a verdade de uma confissão de que teria pensado nisso e naquilo, os critérios não são os de uma *descrição* adequada à verdade de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside no fato de que ela, com segurança reproduz corretamente um processo. Reside muito mais nas conseqüências especiais que são tiradas de uma confissão, cuja verdade está garantida pelos critérios especiais de *veracidade*²⁴⁴.

Diamond faz uma ponte entre esse entendimento de expressões em segundo sentido e as expressões absolutas da ética e da religião presentes na primeira obra do autor em questão. Segundo essa interpretação, as expressões absolutas da ética e da religião poderiam, por analogia, estar ligadas a um uso secundário de expressões como, por exemplo, o bom absoluto, que não teria nada a ver com o uso trivial que fazemos dele, mas seria a expressão intencional de alguém. O uso de uma expressão em sentido secundário não carrega as mesmas implicações que o uso em sentido primário. Assim, há uma distância entre falar no poder de Deus, no sentido absoluto da palavra ‘poder’ e no sentido trivial da palavra ‘poder’. Mantêm-se entre elas uma certa distância. Assim, Diamond afirma:

Isto não quer dizer que o uso absoluto de dever possa sobrepor-se sobre si próprio [...] Considere o argumento de Anscombe sobre Kant: a ideia de ‘legislar para si’ é sem sentido porque ‘o conceito de legislação requer um poder superior no legislador’. Agora, ‘legislar para si’ é eu penso, um uso secundário de legislar; e não é em geral verdadeiro que o uso secundário carregue as mesmas implicações como um uso primário²⁴⁵.

Dessa forma, Diamond entende ser possível ver que as expressões em sentido absoluto sejam expressões em segundo sentido e, diante disso, teriam um sentido, que precisa ser entendido não de acordo com o uso primário dessas expressões, mas de acordo com o uso secundário. Tal entendimento só é possível através da compreensão de uma certa atividade presente no sujeito que profere sentenças religiosas.

Discordamos de Diamond que o uso que Wittgenstein faz dessas expressões no *Tractatus* e na *Conferência sobre ética* possam ser entendidos em um sentido secundário. Em primeiro lugar, porque Wittgenstein não está preocupado com vários tipos de sentido. Para ele, o único sentido que realmente importa é o de caráter lógico, aquele que, como já vimos,

²⁴⁴ PI, p. 217.

²⁴⁵ DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 237.

necessita de uma possibilidade de verdade e falsidade. Em segundo lugar, parece-nos que o entendimento das proposições em segundo sentido seria um entendimento factual daquilo que tem valor, entenderíamos a pessoa que profere tais expressões, mas não alcançaríamos nenhum sentido absoluto para tais expressões. Nosso pensamento não consegue ultrapassar o mundo dos fatos, como tal, tentar relacionar tais conceitos com fatos similares parece ser da nossa própria natureza humana, a qual Wittgenstein respeita profundamente²⁴⁶. Em terceiro lugar, parece que Wittgenstein rejeitaria a ideia de Diamond, e ela mesma diz no início de seu artigo que não está empenhada em mostrar os pensamentos de Wittgenstein sobre isso²⁴⁷. Para justificar essa nossa posição, citamos o que o próprio Wittgenstein diz na *Conferência sobre Ética*:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que se possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rechaçaria *ab initio* qualquer descrição significativa que alguém pudesse possivelmente sugerir em razão de sua significação. Em outras palavras, vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência. Isto porque a única coisa que eu pretendia com elas era, precisamente, ir *além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa.²⁴⁸

Assim, podemos ver que Wittgenstein rejeitaria essa interpretação de Diamond sobre as expressões a respeito do absoluto. Elas são simplesmente sem sentido e não podemos pensar sobre elas como a ciência pensa sobre os fatos. As sentenças sobre o absoluto, e principalmente as religiosas, objeto de nosso estudo aqui, são para nós expressões de um sujeito volitivo que, com elas, busca mostrar que sua vida tem um sentido.

Se aceitarmos as ideias de Diamond, teremos que reduzir as orações, por exemplo, à sentenças de segundo sentido. Mas como reduzir tais expressões a descrições em segundo sentido? A nosso ver, Wittgenstein entende a oração, em sua primeira filosofia, como expressão e reflexão sobre a própria vida, mas não num sentido descritivo. Não é como se o crente estivesse fazendo um relato de sua vida a alguém; o que ele está fazendo é pensando sua vida, dando um sentido a ela, numa esfera inexplicável por sentenças figurativas. A oração é, a nosso ver, a linguagem típica da religião que mostra justamente a natureza desta, a

²⁴⁶ Cf. CE, 221.

²⁴⁷ Cf. DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 225.

²⁴⁸ CE, 220.

saber: tal linguagem é a expressão de um sujeito no limite do mundo em busca de um sentido para este mundo. Tais expressões podem ser comparadas com a poesia ou com a música, no sentido de serem uma contemplação do mundo *sub specie aeterni*, onde um instante imortaliza-se atemporalmente, mas nunca com uma sentença figurativa.

Tais sentenças religiosas não seriam transformadas em proposições com sentido linguístico como quer Diamond. Não haveria uma transformação dos signos que compõem essas sentenças, não há uma atividade imaginativa que as torna veritativas. O *falar* tais sentenças mostra o bom, o belo, a vida boa, a insuficiência da linguagem figurativa e do mundo factual, a necessidade do sujeito em dar sentido à vida. Não há nelas segundo sentido algum. Mesmo que não mostrem nada do mundo factual, elas mostram algo de intenso valor que faz parte do sujeito volitivo que todos nós somos. Assim, após a leitura do *Tractatus*, o leitor sabe que tais expressões não têm nenhuma referência a um objeto no mundo. O leitor não vai mais ao encontro dessas sentenças procurando nelas uma referência factual, mas vendo nelas o que elas sempre mostraram, a saber, a insuficiência do mundo factual ao sujeito volitivo. Depois do *Tractatus* ele continuará a rezar, a *falar* que Deus existe, a *falar* que tudo está na mão de Deus. Mas, se entendeu bem o *Tractatus*, nunca mais irá buscar provas para a existência de Deus, ou tratar sua oração como descrição factual. Esse é o grande sentido do livro no que se refere à religião, é resguardá-la das intromissões científicas e filosóficas.

Com isso esperamos ter deixado claro nossa visão sobre a linguagem religiosa na juventude de Wittgenstein. Agora, cabe-nos fazer algumas considerações sobre o que trabalhamos até aqui.

2.6 – Considerações finais.

Ao final deste capítulo, esperamos ter caracterizado as ideias sobre religião no jovem Wittgenstein. Ao analisarmos as concepções sobre o místico, vimos que o místico do *Tractatus* tem um caráter próprio se diferenciando do misticismo religioso. Porém, não se pode dizer que ele é de todo diferente de tal misticismo.

Mostramos também, a visão que Wittgenstein tinha de Deus em sua juventude. O conceito de Deus como ligado ao sentido da vida, não o faz defender nenhuma ideia de natureza divina, nem em transformá-lo num conceito factual.

Por último, mostramos que o discurso religioso não é uma linguagem figurativa, mas também não deve ser descartada. Ele nunca esteve preocupado em regradar a linguagem

cotidiana, o que ele queria era simplesmente mostrar os equívocos que a filosofia e a ciência fazem quando não respeitam os limites daquilo que pode ser dito com sentido. Sendo assim, tal discussão final deste capítulo mostrou aquilo que defenderemos em todo nosso trabalho, a saber, a tese de que Wittgenstein nunca condenou a religião a um silêncio absoluto. Mesmo no *Tractatus*, o grande interesse de Wittgenstein era assegurar um lugar para que a religião pudesse manter-se sem os ataques inconvenientes da ciência e da filosofia. É claro que isso nos faz questionar se a religião possuiria um estatuto de conhecimento no *Tractatus*. Entendemos que não por Wittgenstein não ter ainda desenvolvido uma noção de linguagem que permitisse a esta ser uma linguagem com sentido. Porém, essa discussão sobre o estatuto epistemológico da religião ficará mais clara, quando no capítulo 4 mostrarmos a religião como saber.

Agora, resta-nos dizer que as discussões continuarão nos próximos capítulo, nos quais discutiremos a relação entre a nova forma de linguagem desenvolvida a partir da década de 30 e suas concepções sobre religião. Somente, assim, podemos ao final de nosso trabalho elucidar as contribuições de toda a obra de Wittgenstein para a compreensão do discurso religioso.

PARTE II**LINGUAGEM E RELIGIÃO PÓS-*TRACTATUS***

III - LINGUAGEM PÓS-TRACTATUS

3.1- Considerações iniciais

O objetivo central de nosso trabalho, como já exposto nos capítulos anteriores, é o de analisar a natureza da linguagem religiosa na obra de Wittgenstein, defendendo que este não condena a religião a um silêncio absoluto, pelo contrário tem por ela um profundo respeito e a considera um saber independente do saber científico. Neste capítulo, continuando nossa caminhada de esclarecimento das ideias de Wittgenstein a respeito da linguagem e da religião, abordaremos as concepções de linguagem presentes na obra de Wittgenstein pós-*Tractatus*. Para cumprirmos este objetivo, começaremos abordando os conceitos principais da nova concepção de linguagem que se desenvolve a partir da década de 30. A seguir, elucidaremos o novo papel da filosofia, mostrando como a terapia gramatical pode nos ajudar a entender as peculiaridades da linguagem religiosa.

3.2 – A linguagem como jogo numa forma de vida

As diferenças entre a ideia de linguagem tractatiana e a subsequente não são pequenas. Enquanto na primeira obra o filósofo austríaco defendia um tipo de linguagem determinado, com limites claros e com uma forma lógica perfeita, no pensamento posterior a ideia de uma única linguagem desaparece e a noção de linguagem figurativa é apenas um jogo dentre outros. Mas uma das coisas mais importantes que acontece é, sem dúvida, a valorização das diferentes linguagens, o fim da busca filosófica pela essência, que, mesmo criticada, se fazia presente no *Tractatus*.

No seu retorno à filosofia, Wittgenstein começa a se dar conta de alguns erros que sua primeira obra possui e, talvez, o mais importante dos erros é a limitação do sentido proposta por esta. Com tal limitação, muitas expressões da linguagem humana ficariam de fora e poderiam facilmente ser chamadas de sem sentido ou absurdas. Diante disso, ele desenvolve uma nova noção de linguagem, agora, não mais baseada numa forma lógica fixa. Seu foco é mostrar que não se pode prender a linguagem a uma única forma, que ela é variada e pode ser comparada a jogos. Porém, a nosso ver, a noção de jogo de linguagem, uma das

mais importantes ideias da filosofia do autor em questão, não pode ser entendida sem alguns breves comentários a respeito da crítica a generalização em filosofia, presente de forma clara no *Livro azul*²⁴⁹ e a crítica à linguagem agostiniana. É por isso que antes de começarmos a esclarecer o que é um jogo de linguagem e como ele funciona, faremos um breve comentário sobre estes assuntos, começando pelo segundo.

3.2.1 – Linguagem agostiniana e generalização

As *Investigações Filosóficas*, obra de Wittgenstein que apresenta as principais ideias da nova concepção de linguagem após a década de 30, tem início com a exposição da concepção agostiniana de linguagem. Tal concepção se baseia numa ideia de linguagem, na qual toda a palavra tem um significado e que tal significado é o objeto que a palavra designa.

As ideias da linguagem agostiniana se fazem presente principalmente nas *Confissões* e num breve texto intitulado *De Magistro*, apesar de aparecerem também em *De Trinitate*, em ambos o que se vê é uma noção de linguagem que se reduz a descrever o mundo, ou objetos do mundo. Para cada palavra existente há um objeto que a corresponde. Wittgenstein cita nas *Investigações* uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho em que aparece como se aprende a linguagem. Nela, Agostinho diz que aprendeu as palavras associando os sons que eram proferidos pelos adultos com os objetos para os quais eles apontavam, através dos mais diversos gestos. Assim escreve Agostinho nas *Confissões*:

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa e quando, segundo essa, palavra moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer me era revelado pelos movimentos do corpo que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades.²⁵⁰

Para o filósofo austríaco,

Santo Agostinho não fala de uma diferença de espécies de palavras. Se alguém descreve o aprendizado da linguagem dessa forma, pensa, acredito eu, primeiramente, em substantivos como ‘mesa’, ‘cadeira’, ‘pão’, e em nomes de

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, L. *O Livro Azul*. Lisboa: edições 70, 1992.

²⁵⁰ PI, 1.

pessoas, e somente secundariamente em nomes de certas atividades e qualidades e nas restantes espécies de palavras como algo que se irá encontrar.²⁵¹

A concepção agostiniana da linguagem é baseada na falsa ideia de que cada palavra da linguagem possui um significado. Se nos voltarmos para outro texto onde Agostinho discute a linguagem, veremos que essas ideias se fazem muito presente. A obra a que nos referimos é o *De Magistro*. Aqui, Agostinho apresenta de forma mais sistemática sua noção de linguagem e, num primeiro momento, defende que esta serve para ensinar e recordar aquilo que aprendemos²⁵², apesar de ao final da obra dizer que nada se aprende apenas pela linguagem. Como bem o diz Faustino:

No *De Magistro*, assiste-se, por assim dizer, um verdadeiro espetáculo de ascensão e queda do poder da linguagem na qualidade de instrumento capaz de cumprir de maneira eficaz as suas finalidades. Pois, embora seja declarado, no início do livro, que a linguagem pode ser usada para uma dupla finalidade: ou para ‘ensinar’ ou para suscitar recordações em nós mesmo e nos outros’, no final do livro, a primeira dessas finalidades acaba sendo inteiramente negada, restando à segunda apenas a possibilidade precária de efetivar-se.²⁵³

A constatação de Faustino é interessante, justamente por que sintetiza o que vemos de forma muito clara no *De Magistro*. A linguagem, nesta obra, é necessária somente por incitar em nós aquilo que a verdade interior nos ensina. A linguagem, em si, não tem importância nenhuma, sua importância vem do fato dela designar algo que está fora da própria linguagem. Apesar de no início da obra o autor falar na possibilidade da linguagem ensinar algo, ao final do texto, já no capítulo X, ele volta atrás dizendo que não é possível a esta ensinar qualquer coisa. Ele escreve:

Não aprendemos nada por meio desses sinais que chamamos palavras: antes, como já disse, aprendemos o valor da palavra, ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada; mas não a própria coisa através do significado.²⁵⁴

Aqui, Agostinho defende a ideia da existência do mundo exterior que se dá a mim e que só então, depois dele ter sido percebido é que significo ele em forma de palavras. O que importa é o significado que necessariamente está ligado a um objeto exterior. Somente pela

²⁵¹ PI, 1.

²⁵² Cf. DM, I, 1.

²⁵³ Faustino, S. *Wittgenstein: o eu e a sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995. p. 27

²⁵⁴ DM, X, 34.

palavra, nada aprendo, preciso perceber o objeto que ela está significando para saber o que a palavra está me dizendo. É isso que o leva a dar um forte peso ao conhecimento do próprio objeto:

Aprenderia uma coisa que não sabia, não pelas palavras que foram pronunciadas, mas pela visão da própria coisa, por meio da qual conheci e gravei também o valor do nome. Pois, quando aprendi a própria coisa, não acreditei nas palavras de outrem, mas nos meus olhos; talvez acreditasse também nelas, mas apenas para despertar a atenção, ou seja, para procurar com os olhos o que era para eu *ver*.²⁵⁵

Aqui, novamente mostra-se de forma clara que a linguagem agostiniana tem uma função apenas como instrumento de designação de conceitos e objetos. Ela não tem nem mesmo a função de nos guiar ao conhecimento de algo. Como coloca Horn:

De acordo com essa virada surpreendente, palavras nem sequer operam como meios para a abertura de conteúdos; elas não são em absoluto aptas a produzir um conhecimento daquilo que é designado. Todo aprender e todo conhecimento se dá, assim reza a tese principal do diálogo *De magistro*, agora desdobrada, sem as palavras. Muito pelo contrário, são os objetos que ensinam as palavras. Supondo-se que a palavra ‘cabeça’ me fosse desconhecida, palavra essa que alguém utiliza numa conversa; nesse caso, aprendo a palavra pelo fato de que apreendo qual objeto conhecido por mim ela designa. A palavra ‘cabeça’ só pode então ser introduzida como designação, quando a parte do corpo intencionada me é conhecida; posso apreender o objeto intencionado através de uma palavra tão pouco quanto as palavras, para mim, podem abrir o fato da sua função de designação.

Não conhecemos nem aprendemos nada através de sinais, mas somos já sempre postos em conhecimento sobre possíveis conteúdos de aprendizado. Afinal, para entender os objetos de referência de sinais lingüísticos, os conteúdos já têm de ser conhecidos por mim, antes dos sinais. Em determinados casos, assim argumenta Agostinho, o ouvinte não pode sequer identificar palavras de uma língua estranha como sinais portadores de significado. Em si, palavras não ensinam nada além do seu som. Mesmo que o ouvinte saiba que, junto aos sons desconhecidos, trata-se de palavras, a partir de uma indicação, como, por exemplo, um apontamento com o dedo não se depreende, porém, nada de explícito sobre aquilo com o que a palavra se relaciona. Dito de outro modo: nem sinais lingüísticos nem gestos podem explicar em razão do que um ouvinte está em condições de entender um objeto indicado, sobretudo quando palavras podem também ser ambíguas. Antes, pelo contrário, a coisa designada já tem de ser conhecida, caso deva haver a possibilidade de prová-la com um sinal.²⁵⁶

Essa longa citação que fizemos de Horn é necessária pois caracteriza de forma muito clara a ideia de linguagem que o Santo de Hipona defendia. A linguagem para ele serve

²⁵⁵ DM, X, 35.

²⁵⁶ HORN, C. Agostinho – Teoria lingüística dos sinais. In.: *Veritas*, v.51, n. 1, 2006. p. 12

apenas para designar objetos. Wittgenstein dirá que essa noção de linguagem é um sistema de comunicação, mas não é a completude daquilo a que chamamos linguagem. “Agostinho, nós podemos dizer, descreve um sistema de comunicação; só que nem tudo que chamamos linguagem é este sistema.”²⁵⁷ Apesar de Agostinho estar, nas *Confissões*, apenas descrevendo como aprendeu a linguagem, no *De Magistro*, ele faz uma profunda reflexão sobre esta. Wittgenstein não procura, em sua obra, fazer uma análise da concepção de linguagem de Agostinho. O que interessa a ele é mostrar que essa concepção é um paradigma de linguagem que leva a grandes mal entendidos e ela tem tido enorme influência na história da filosofia. Como coloca Glock:

[...] Wittgenstein considerava a visão agostiniana, não como uma teoria completa da linguagem, mas antes como um paradigma prototeórico ou ‘visão’, que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas.²⁵⁸

Mas porque a linguagem agostiniana teria tanta influência em teorias filosóficas e seria a origem de grandes confusões conceituais? Alexandre Noronha Machado sugere que há três motivos principais que levam a uma adoção da ideia agostiniana de linguagem e que dão a ela tanta influência. A primeira motivação, segundo ele, é porque essa ideia de linguagem, como o próprio Wittgenstein diz no primeiro parágrafo das *Investigações*, sugere uma certa ideia de essência da linguagem como aquela que denomina objetos ou coisas. Assim sendo, cada palavra terá um significado que corresponde necessariamente a um objeto.²⁵⁹ Para Machado, “A exigência desta espécie de explicação sugere, embora, não implique, que o significado de uma palavra é alguma coisa coexistente e correlacionada à palavra.”²⁶⁰ Como veremos, no decorrer deste capítulo, Wittgenstein não concorda com essa ideia, dizendo que não é o objeto ligado à palavra que dá significado a ela, mas as regras de uso de uma palavra que a preenchem de sentido.

Uma segunda motivação pra se adotar essa espécie de visão da linguagem surge da ideia de noção realista do significado

²⁵⁷ PI, 3.

²⁵⁸ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p. 370.

²⁵⁹ Cf. MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 213.

²⁶⁰ MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 213.

que, por sua vez, é motivada pelo desejo de preservar a objetividade da verdade, que, por fim, nasce do desejo de se dar conta da necessidade de certas proposições. Se o significado aritmético de ‘1’ não fosse objetivo, ou seja, alguma coisa independente não apenas de ‘1’, mas também de nós, então a nossa não-existência implicaria não a falsidade de ‘ $1+1=2$ ’, mas sua vacuidade.²⁶¹

O que Machado quer dizer com isso, é que a noção agostiniana de linguagem permite que possamos teorizar sobre a objetividade do mundo e também sobre a ideia de que existem verdades que são necessárias e independem de nós. Se observarmos bem, o que Agostinho diz no *De Magistro* quanto ao conhecimento e de sua noção de que a verdade pertence e é acessível somente através da luz divina, não fica difícil notar que Machado tem razão em sua argumentação. Agostinho é muito claro, como vimos acima, em dizer que somente conhecendo o objeto, aquilo que é exterior a mim, consigo entender o significado da palavra. Isso demonstra a ideia de objetividade do mundo exterior. Mais adiante, já no final do *De Magistro*, ele então vai tratar do problema dos conceitos e das verdade interiores, que são conseguidas pela razão e mesmo nestes, a linguagem não serve mais do que para designar estes conceitos.

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também nesse caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus; por isto, interrogado sobre elas, sem mais, poderia responder. Ora, que absurdo maior do que crer ter sido instruído pelas minhas palavras aquele que, se interrogado antes de eu falar, poderia responder sobre o assunto?²⁶²

Um terceiro motivo da grande aceitação da teoria agostiniana da linguagem apresentado por Machado trata de “uma certa concepção da natureza da explicação do significado que está ligada a uma determinada interpretação do papel das definições ostensivas”²⁶³. Para isso ele se vale de uma distinção que Wittgenstein faz no *Livro Azul* entre definição verbal e definição ostensiva, ao falar do significado. O filósofo assim escreve:

²⁶¹ MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 214.

²⁶² DM, XII, 40.

²⁶³ MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 214.

O que geralmente se chama ‘explicações do sentido de uma palavra’ pode, muito grosseiramente, ser dividido em definições verbais e ostensivas. [...] A definição verbal, visto que nos conduz de uma expressão verbal a outra, não nos leva, num certo sentido, mais longe. Na definição ostensiva, contudo, parecemos aproximar-nos, de um modo mais efetivo, de conhecimento do sentido.

Uma dificuldade com que nos chocamos consiste no fato de que parece não existirem definições ostensivas para muitas palavras na nossa linguagem; e.g. para palavras como ‘um’, ‘número’, ‘não’, etc.²⁶⁴

A ideia presente aqui é que as definições ostensivas nos dão conhecimento por darem um conteúdo (objeto) a uma determinada palavra que é proferida e que elas não gerariam confusão por nos apontar para o objeto que está definindo, enquanto as definições verbais poderiam gerar confusões. Porém, Wittgenstein mostra muito bem que até mesmo as definições ostensivas podem gerar confusão. Pois não há uma única maneira de ‘falar das coisas’²⁶⁵ e a definição ostensiva está sujeita à mesma ambigüidade da definição verbal. “Se pois, a definição ostensiva – assim como qualquer definição – pode ser mal-entendida, então ela não tem a vantagem que se supunha que a definição verbal possuía.”²⁶⁶

Essas três motivações que Machado apresenta são bastante evidentes durante a história da filosofia e também estão entre os principais alvos de crítica na filosofia pós-*Tractatus*. Durante todo este período de seu pensamento, Wittgenstein contestará as ideias de que a linguagem possui uma essência, que a única linguagem com sentido é a linguagem ostensiva e de que a verdade possui objetividade necessária. Estas críticas serão mostradas no decorrer deste capítulo. Antes, porém, precisamos nos voltar para uma segunda noção importante para o entendimento de suas ideias a respeito da linguagem, a saber, a noção de desejo de generalização, que, para Wittgenstein, tem criado inúmeras confusões na linguagem

²⁶⁴ LA, p. 26. Alexandre Noronha Machado explica de forma muito clara o que diferencia uma definição verbal de uma definição ostensiva. Ele diz: Desse modo, seria sempre possível fornecer uma explicação do significado de uma expressão- uma interpretação da expressão – que teria a forma ‘X significa ()’. Quando o que preenche o espaço reservado pelos parênteses nessa forma é uma expressão linguística, a explicação é uma definição verbal. Uma definição verbal *pode* nos levar de uma expressão cujo significado não conhecemos ou é ambígua para uma expressão ou expressões cujos significados também não conhecemos ou são ambíguas. [...] Definições verbais são explicações do significado na medida em que seu poder explicativo é dependente do poder explicativo desse outro tipo de explicações. São as definições ostensivas que podem, segundo a concepção em exame, desempenhar esse papel. Elas despenham esse papel na medida em que dão a conhecer aquilo que está no final dessas cadeias de interpretações, a saber, a interpretação última, que não pode mais ser interpretada. Se no lugar dos parênteses da forma ‘X significa ()’ alguém colocar um demonstrativo – ‘isso’, por exemplo – e acompanhar o proferimento da sentença com um gesto de apontar para alguma coisa, então parece que não pode haver mais dúvidas sobre o que a expressão assim definida significa.” (MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 215-216).

²⁶⁵ Cf. PI, 27 - 28.

²⁶⁶ MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 219.

e na filosofia e que tem estreita ligação com o que vínhamos refletindo a respeito da linguagem agostiniana.

O desejo por generalização se constitui na atitude filosófica de desprezo pelo particular. Esse desprezo acaba por gerar uma busca de algo que fosse comum a toda linguagem. Entre o cantar, o descrever, o rezar, o ler, o discutir, entre outros deveria haver algo que passasse por todas essas atividades linguísticas. Algo parecido com uma forma lógica comum. Mas será mesmo que há algo de comum em todas as atividades linguísticas, ou que ela pode ser reduzida a apenas uma forma de linguagem?

Wittgenstein entende que não e defende que se analisarmos o que queremos dizer com várias palavras diferentes, como as utilizamos ou em que atividades elas estão envolvidas, não veremos algo de comum a todas elas. E vai mais adiante: uma mesma palavra não tem um limite fixo e não podemos dizer que há algo de comum a todas as utilizações que fazemos dela. Para exemplificar suas ideias, o autor se utiliza da palavra ‘desejo’ e diz:

E, no fim de contas, não existe uma categoria definida de características que seja aplicável a todos os casos de desejo (pelo menos no sentido em que a palavra é habitualmente utilizada). Se, por outro lado, pretendem dar uma definição de desejo, isto é, estabelecer um limite nítido, para o uso da palavra então são livres de o fazerem como quiserem; mas este limite nunca será inteiramente coincidente com o uso real, visto que este uso não tem um limite nítido.²⁶⁷

Para Wittgenstein, esse desejo filosófico pela generalidade tem origem em algumas tendências relacionadas a confusões filosóficas particulares e que são enumeradas no *Livro Azul*. Ele exemplifica quatro que enumeraremos aqui a fim de tornar claro a grande mudança na concepção de linguagem. Vamos a elas:

A primeira é “a tendência para procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral.”²⁶⁸ Essa é a tendência de encontrarmos algo de comum em atividades diferentes que possuem um mesmo termo para caracterizá-la. Por exemplo, todas as atividades que chamamos de jogar, ou todas as atividades em que utilizamos a palavra tocar.

A segunda se relaciona à ideia de imagem mental ou imagem geral de algo, a qual esteve presente em muitos autores da história da filosofia²⁶⁹. Cito Wittgenstein:

²⁶⁷ LA, p. 50.

²⁶⁸ LA, p. 47.

²⁶⁹ Entre eles o próprio Agostinho do qual falamos e também Aquino, que falaremos no próximo capítulo.

Existe uma tendência enraizada nas nossas formas de expressão habituais para pensar que a pessoa que aprendeu a compreender um termo geral, por exemplo, o termo ‘folha’, está, desse modo, na posse de uma espécie de imagem geral de uma folha, em contraste com imagens de folhas particulares.²⁷⁰

Ou seja, o que Wittgenstein critica aqui é a ideia de que apesar de termos vários objetos a que chamamos ‘folha’, teríamos em nós uma imagem geral do que seja folha, uma imagem que contenha só aquilo que é comum a todas as folhas. Apesar de existirem folhas de eucalipto, de araucária, de pau-brasil e folha sulfite, folha A4, folha ofício entre outras, teríamos uma imagem que estaria presente em todas elas, que corresponderiam a essência do que pode ser chamado folha.

A terceira tendência diz respeito a uma confusão entre um estado mental e um estado de consciência. Esta tendência está relacionada à anterior, pois essa confusão acontece na tentativa de obtermos uma ideia ou imagem mental geral de um objeto.

A quarta tendência descrita por Wittgenstein talvez tenha surgido com o advento e o sucesso da ciência moderna, a saber, é a nossa preocupação com o método da ciência.

Refiro-me ao método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais primitivas [...] Os filósofos têm sempre presente o método da ciência e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a responderem-lhes do mesmo modo que a ciência.²⁷¹

Wittgenstein deixa bem claro no *Livro azul* que ao invés de ter chamado tal busca filosófica pelo comum ou pela essência de desejo de generalidade, poderia tê-la chamado de ‘atitude de desprezo para com o caso particular’²⁷². Tal ideia se refere à ânsia filosófica pelo geral, sem nunca pensar nas coisas em separado. Se buscarmos entender um pouco essa ideia veremos que o filósofo austríaco, em seu retorno à filosofia, continua desprezando a possibilidade de uma filosofia como teoria, coisa que veremos na próxima seção, e mais do que isso, busca direcionar nosso olhar para a compreensão e entendimento do que há de diferente na linguagem. A pergunta crucial aqui seria: Há realmente algo de comum a todas as coisas?; ou melhor, por que deve haver algo de comum a todas as coisas? A resposta de Wittgenstein, ao menos no âmbito da linguagem, é negativa a tal busca filosófica e é nesse contexto que surge a sua nova noção de linguagem.

²⁷⁰ LA, p. 48

²⁷¹ LA, p. 49

²⁷² LA, p. 49

Para Wittgenstein a busca filosófica pela generalidade atrapalhou a filosofia, que ao invés de olhar os casos concretos, criou especulações que fugiam totalmente à realidade das palavras e das coisas. A crítica à linguagem agostiniana e, por consequência, a crítica a sua primeira obra não é por acaso. Este tipo de linguagem serve de exemplar para aquilo que Wittgenstein começa a condenar não só na linguagem, mas em toda a filosofia. Para ele,

A ideia de que para tornar claro o sentido de um termo geral era necessário descobrir o elemento comum a todas as suas aplicações, estorvou a investigação filosófica, não só porque não conduziu a qualquer resultado, mas também porque levou a que os filósofos rejeitassem como irrelevantes os casos concretos, os únicos que poderiam tê-los ajudado a compreenderem o uso do termo geral.²⁷³

Particularmente na linguagem, o filósofo tenta mostrar as diferenças entre as várias atividades em que utilizamos a linguagem e a impossibilidade desta ficar presa num termo geral. Mas como isso se torna possível? Através da observação das diversas maneiras de como a linguagem funciona.

O importante agora não é pensar, especular sobre a linguagem, mas olhar como ela funciona e ver se nela há realmente algo de comum. O significado antes buscado através de um cálculo lógico, agora se busca na linguagem concreta, naquela do dia-a-dia, onde ela é utilizada. Se olharmos para nossas diversas atividades lingüísticas, notaremos que o que vemos não é uma única linguagem, com uma forma única e que serve apenas para comunicar algo, notaremos uma variedade enorme de formas diferentes de linguagem. É essa ideia que faz Wittgenstein deixar de lado a noção de que a única linguagem com sentido é a que figura o mundo e pensar que o que há é uma variedade de linguagens, uma variedade tão ampla como a variedade de jogos. Assim, a nova concepção do filósofo austríaco é a de que há uma variedade infinita do que ele chama jogos de linguagem. Mas o que é um jogo de linguagem? É isso que tentaremos responder a partir de agora.

3.2.2 – Variedade da linguagem e analogia com jogos

Em primeiro lugar, diante daquilo que vimos, é importante frisar que uma definição nítida e clara do que é um jogo de linguagem poderia acarretar numa tentativa de generalidade, ou seja, numa tentativa de encontrar um termo geral para a palavra jogo. O próprio Wittgenstein nos alerta que a melhor maneira de explicar o que é um jogo é dar

²⁷³ LA, p.

exemplos de jogos e dizer que jogo de linguagem é algo análogo a esses exemplos. Talvez seja por isso que a sua segunda obra esteja recheada de exemplos de jogos.

Como dizíamos acima, o que Wittgenstein propõe é que paremos de buscar algo de comum a toda a linguagem, ou melhor, paremos de teorizar ela e olhemos para seu funcionamento. Aqui, o *olhar* tem um caráter descritivo de ver a dinâmica da linguagem sem tentar impor uma lei a este funcionamento. Se olharmos para a linguagem sem pretensões filosóficas, o que veremos é uma variedade enorme de diferentes usos desta e não somente a forma de linguagem ostensiva apresentada acima. A ideia predominante é, então, a de que ao invés de ficarmos teorizando sobre a linguagem, devemos nos voltar para a linguagem concreta, ou seja, para o uso que fazemos das palavras. A partir daí é que podemos começar a entender as modificações nas ideias de linguagem de Wittgenstein que, antes preso a cálculos lógicos, defendia uma linguagem unívoca e, agora, volta-se para o lugar onde a linguagem realmente acontece, no dia-a-dia de seu uso.

A ideia de que se deve mudar o foco na pesquisa filosófica sobre a linguagem começa a ocorrer na década de 30. No *Livro Azul*, ao procurar entender a concepção de sentido e significado das palavras, coisas que pareciam claras à época do *Tractatus*, Wittgenstein escreve que “se tivéssemos que mencionar o que anima o signo, diríamos que é sua utilização”²⁷⁴. Mas aqui o termo utilização não deve ser entendido como um pragmatismo inconsequente, no sentido de que podemos usar as palavras como bem entendermos dependendo do uso que queremos fazer delas. O que Wittgenstein está querendo dizer não é que usamos as palavras como queremos ou do modo que quisermos. Ele deixa bem claro que tal uso se dá num sistema de linguagem. O que se quer dizer com essa ideia talvez seja melhor entendido fazendo uma relação com o parágrafo 9 das *Investigações*, no qual aparece a noção de ensino da linguagem. Para ele, quando uma criança aprende uma linguagem como a série de numerais, a, b, c... deve aprender também o uso desta linguagem, ou seja, as circunstâncias em que esta série deve ser usada na linguagem como um todo. Ao aprender uma palavra não a aprendemos isoladamente, mas dentro de um contexto que permite seu uso em determinadas circunstâncias junto com outras palavras.

A concepção de que o significado da linguagem deve ser buscado no uso desta, faz com que Wittgenstein compare-a com uma caixa de ferramentas. Ele diz:

Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas: Há um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro, uma lata de cola, cola, pregos e

²⁷⁴ LA, p. 30

parafusos. – As funções das palavras são diversas como as funções destes objetos. (E em ambos os casos há similaridades).²⁷⁵

Se olharmos para a caixa de ferramenta e também para o uso que fazemos da linguagem não encontraremos um termo comum a todas elas. Assim, ao olhar, nos deparamos com o fim da busca pela generalidade.

Mas realmente não há nada de comum aos instrumentos da caixa de ferramentas? E se alguém dissesse que todas as ferramentas servem para modificar algo? Por exemplo, o martelo serve para mudar a situação do prego, a serra a forma da tábua e a chave de fenda o parafuso e assim por diante²⁷⁶. Isso seria mais uma tentativa filosófica de generalidade. E o filósofo austríaco diria: o que o prego modifica? O que o metro modifica?

Se levarmos um pouco adiante o exemplo da caixa de ferramentas veremos que ele é mais rico do que parece a primeira vista. Quando Wittgenstein compara a linguagem com esta caixa para explicar que o que devemos olhar é o uso da linguagem, ele tem consciência de que não é qualquer uso que pode ser feito tanto com as palavras quanto com os instrumentos da caixa. O uso do martelo é limitado, assim como o dos outros instrumentos; da mesma forma o é o uso das palavras. Assim, como não se pode fazer certas coisas com o martelo sem que se modifique tal instrumento, também não se pode fazer certas coisas com as palavras, sem que se modifique suas regras de usos. Mas qual é o limite de uma palavra? Em primeiro lugar, é preciso frisar que não há um limite preciso e que uma mesma palavra pode ter vários usos diferenciados, dependendo do contexto de sua utilização. Mas toda utilização da palavra encontra seus limites na própria prática linguística em que atua, ou melhor, no sistema linguístico a que pertence. Assim como uma cadeira não é somente um objeto para se sentar, mas também um objeto que auxilia a trocar lâmpadas quando nos falta a escada, as palavras também podem ser utilizadas para fazer diferentes coisas.

A partir daí é que a noção de uso começa a ganhar contornos mais complexos. Para Wittgenstein, é necessário que haja alguma regularidade no uso que fazemos das palavras, pois do contrário o entendimento linguístico não acontece. Imaginemos se cada um queira utilizar um termo a sua maneira: Seria certamente muito complicado. Assim, o que Wittgenstein defende é que, aos poucos, os usos que fazemos de determinadas palavras vão se tornando critérios para novos usos, ou seja, vão se tornando regras para usos futuros. Regras estabelecidas dentro de um complexo jogo de palavras e ações. Como ressalta Moreno:

²⁷⁵ PI, 11

²⁷⁶ Cf. PI, 14

O conceito de uso diz respeito às finalidades e ao funcionamento das palavras em situações de sua aplicação e as regras que podem ser daí formuladas, expressando as significações dos respectivos conceitos, não são prescritivas, mas apenas regras indicativas de uma direção geral. Está claro que há regras prescritivas e exatas, mas somente como resultado de uma deliberação prévia quando do início do jogo que se quer jogar, quando se pretende delimitar de maneira precisa as formas de aplicação das palavras, seu uso, ou melhor, delimitar precisamente a significação conceitual em questão.²⁷⁷

As regras de uso surgem na prática humana da própria linguagem. É por isso que um termo não surge sozinho, mas ele vem enleado com um conjunto de palavras, num sistema complexo de conceitos. Wittgenstein dirá que a criança, ao aprender determinado conceito, aprende também o uso deste conceito, ou as regras para este uso. A pergunta que pode surgir é: quais são então as regras da linguagem ou como determinar essas regras? A suposta resposta de Wittgenstein é que não estamos preocupados com uma super-gramática ou com um fundamento final às regras de uso da linguagem. A linguagem começa por sua gramática, por sua utilização, na complexidade da vida humana. A tentativa de ir além é já fazer metafísica e não entender que deve haver um lugar onde a pá entorta.²⁷⁸ Para entendermos a linguagem, devemos olhar para a própria linguagem, não ficando presos a pensamentos que busquem algo para além dela. Ou seja, se o filósofo quer entender a linguagem, deve *olhar* para a vida da linguagem, para seu uso e perceber a gramática que a fundamenta. Mas o que é a gramática de uma linguagem?

Para Moreno, a gramática pode ser entendida

[...] como o conjunto de usos que fazemos das palavras, que podem ser expressos sob a forma de um sistema de regras; uma vez cristalizados e assim sistematizados, os usos das palavras esclarecem a significação dos conceitos e enunciados. O termo ‘gramática’ subsume, em Wittgenstein, os diversos conjuntos de regras conceituais, as diferentes gramáticas, que são construídos os diversos *sentidos* da experiência, ou melhor, é de acordo com essas regras que construímos raciocínios, juízos, hipóteses, descrições e inferências ao combinarmos os conceitos e que adquirimos, também, certezas e dúvidas.²⁷⁹

Essa passagem ilustra de forma clara o que se pode entender por gramática em Wittgenstein. Ela é a totalidade dos conjuntos de usos de uma palavra. Esses usos vão se

²⁷⁷ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 153.

²⁷⁸ Cf. PI, 127.

²⁷⁹ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p.151.

crystalizando na prática cotidiana e acabam por se tornar regras de uso de determinadas palavras ou sentenças. Assim, é na gramática que se busca a solução de possíveis confusões conceituais, porém, ela não é nenhum meta-conceito, apenas um conjunto de regras que surgem da própria prática lingüística. Glock esclarece bem essa ideia dizendo: “As ‘regras gramaticais’ são padrões para o uso correto de uma expressão que ‘determinam’ seu significado; dar o significado de uma palavra é especificar sua gramática”.²⁸⁰ Essa ideia se faz bem presente nas *Investigações* quando Wittgenstein escreve: “A gramática não nos diz como a linguagem deve ser construída a fim de cumprir com sua finalidade, a fim de ter tal ou tal efeito sobre os seres humanos. Ela somente descreve, de modo algum explica, o uso dos signos.”²⁸¹ A gramática não é a explicação do signo, no sentido de mostrar uma essência dele, apenas o conjunto de regras que dão significado ao signo. Assim, entender o significado de um signo é mostrar sua gramática, descrever suas regras de uso.

Para Wittgenstein, a gramática da linguagem se torna a base firme na qual a linguagem se mantém sem a necessidade de um fundamento extralingüístico que diga quais são as regras que a limitam. Até mesmo conceitos tratados comumente por questões obscuras da metafísica se tornam conceitos claros à luz de uma análise gramatical. Afinal, tal análise clarifica suas regras de usos e mostra que não há nada de metafísico neles. Nas palavras de Moreno:

Wittgenstein mostra-nos, nesse sentido, que nomear, perceber, ler, esquecer, reconhecer, intencionar, pensar, compreender, ter sensações, calcular, ter sentimentos, e inúmeras outras atividades, correspondem a complexas *operações lingüísticas* que podem, todavia, passar despercebidas ao se manifestarem empiricamente das mais diversas e elementares maneiras – justamente através de comportamentos, sensações, emoções e atitudes. Ao relatar que alguém ama ou esquece, não estou apenas descrevendo comportamentos, mas principalmente aplicando conceitos a determinadas atividades que são, por sua vez, regradas segundo o uso que fazemos desses mesmos conceitos.²⁸²

Se percebermos, muitos destes conceitos são de difícil definição ostensiva. A prática lingüística humana cria expressões extremamente complexas que fogem a uma concepção simplista de linguagem. Aqui torna-se claro que o uso dá aos conceitos uma certa regularidade que se transformam em regras para usos posteriores. Assim, para entender o significado da linguagem não devemos pensar sobre ela em termos metafísicos, mas olhar para o contexto no

²⁸⁰ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

²⁸¹ PI, 496.

²⁸² MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 23.

qual está inserida, olhar para a vida comum na qual ela é utilizada. É claro que não podemos dizer que o filósofo em questão entendia que as regras eram intocáveis, ou melhor, firmemente colocadas pela prática. As regras podem se modificar de acordo com as exigências da prática. Como veremos mais adiante, o uso e mudança das regras corre quase que por um caminho natural, no sentido de estar sempre junto com a vida daqueles que a utilizam.

Ao dizer que a visão de linguagem agostiniana é uma linguagem primitiva²⁸³ e que nossa linguagem é muito mais complexa do que simplesmente a denotação de objetos, Wittgenstein não está afirmando que a linguagem ostensiva esteja equivocada. O que ele defende é que esta não é a única linguagem possível, mas apenas uma maneira de a utilizar, existindo várias outras desenvolvidas pela prática humana. Assim, o que ele quer mostrar é que não existe uma única linguagem, mas várias linguagens, assim como existem vários tipos de jogos. É diante dessa ideia que surge a noção de jogo de linguagem. Para Glock, em seu *Dicionário Wittgenstein*, a analogia entre jogo e linguagem começa a se fazer presente na obra de Wittgenstein a partir do início da década de 30 e surge, num primeiro momento, sendo utilizada como um cálculo. Ou seja, assim como um jogo é determinado por regras, a linguagem também seria. Glock enumera três ideias que fazem com que Wittgenstein relacione a linguagem com um jogo:

O ponto de partida para ambas as analogias é que a linguagem é uma atividade guiada por regras. (a) assim como um jogo, a linguagem possui regras constitutivas, as regras da GRAMÁTICA. Distinguindo-se de regras estratégicas, as regras gramaticais não determinam que lance proferimento terá êxito, mas sim aquilo que é correto ou faz sentido [...] (b) O significado de uma palavra não é um objeto do qual ele é um sucedâneo, sendo antes determinado pelas regras que governam seu funcionamento. (c) Uma proposição constitui um lance ou uma operação no jogo de linguagem; seria destituída de significado na ausência do sistema que faz parte.²⁸⁴

Se observarmos o que Glock nos apresenta, veremos que, num primeiro momento, Wittgenstein tem uma noção de jogo de linguagem que se reduz a regras fixas e determinadas, talvez ainda herança de sua filosofia anterior. Assim, o jogo que serviria de referência nessa comparação, como o próprio comentador citado afirma, é o jogo de xadrez. Porém, essa linguagem como jogo matemático, firmemente regrado, vai deixando espaço para uma noção de jogo mais livre e muito mais ligada à prática humana do que a uma visão aritmética.

²⁸³ Cf. PI, 2.

²⁸⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 225.

A explicação para isso é a ideia já vista de que Wittgenstein aos poucos vai se voltando para o uso da linguagem. Para Glock, Wittgenstein utiliza a noção de jogo de linguagem em quatro acepções diferentes, a saber, como práticas de ensino, como jogos de linguagem fictícios, como atividades linguísticas e como linguagem como jogo²⁸⁵. Ao que parece, Glock entende que essas acepções vão mudando de acordo com a evolução do pensamento de Wittgenstein, mudando de uma visão de como aprendemos a falar uma determinada linguagem até uma noção complexa de linguagem como jogo, onde as práticas linguísticas se relacionam. Em nossa concepção, porém, não há uma evolução no sentido de que uma noção é deixada de lado enquanto é lançada mão de outra. O que nos parece é que as acepções corretamente enumeradas por Glock são analogias diferentes que se prestam a mostrar quão complexa é a linguagem e as várias maneiras pelas quais podemos a chamar de jogos. Assim, a noção de jogo vai desde o ensinar uma criança a falar até uma visão complexa de linguagem, sem que o ensinar a falar seja deixado de lado. Vamos explicar melhor essa nossa ideia.

No parágrafo 7 das *Investigações* fica bem claro que ‘jogar uma linguagem’ por assim dizer, não se reduz apenas a enumerar conceitos e relacionar a eles objetos, mas também ensinar ou nomear. A noção de jogo que se apresenta nesta passagem das *Investigações* é uma noção ampla. Vejamos:

Podemos pensar também em todo processo de uso de palavras em (2) como um daqueles jogos por meio das quais as crianças aprendem sua língua materna. Quero chamar esses jogos de ‘jogos de linguagem’, e falar de uma linguagem primitiva às vezes como de um jogo de linguagem.

E o processo de nomear as pedras e de repetir palavras depois de alguém as ter dito pode também ser chamado jogo de linguagem. Pense em certo uso que se faz das palavras em brincadeiras de roda. Devo também chamar a totalidade, consistindo de linguagem e ações com as quais ela está entrelaçada, de ‘jogo de linguagem’.²⁸⁶

Algumas coisas chamam a atenção neste trecho. Em primeiro lugar, a ideia de que ao falar de jogos de linguagem ‘às vezes’ se estará falando do jogo de aprender palavras ou uma linguagem, mas *também* do uso de palavras em brincadeiras de roda, assim como a denominação ostensiva de objetos. Ao que parece, Wittgenstein está preocupado em mostrar as variedades de jogos que compõem a linguagem. O aprender uma linguagem, tanto quanto a brincadeira de rodas e a denominação, fazem parte da linguagem, são jogos. Um segundo ponto importante é a última frase, na qual o jogo se amplia ainda mais, sendo também

²⁸⁵ Cf. GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 225.

²⁸⁶ PI, 7.

formado por atividades que estão junto com a linguagem. Ora, isso pode parecer estranho, mas pelo que vimos até aqui é totalmente plausível, pois a linguagem não pode ser desvincilhada da prática onde ela acontece. Assim como o jogo de xadrez só é jogo no momento em que há jogadores, tabuleiro, peças e regras e esses componentes formem uma ação, também a linguagem é jogo por ser uma ação, um ato complexo, uma atividade. Jogar uma linguagem é tomar parte numa atividade linguística. Ora, não há uma única atividade linguística, assim como não há um único jogo. Também não há uma hierarquia de jogos. Ao falar em jogo primitivo da linguagem, o que o filósofo está dizendo é que há jogos que são menos complexos que outros, mas isso não é nem vantagem nem desvantagem é apenas diferença.

Baker e Hacker, em *An Analytical Comentary on Wittgesntein's Philosophical Investigations*, afirmam que a ideia de Wittgenstein é dar diferentes listas de jogos, justamente para mostrar a variedade de jogos existentes²⁸⁷. O que ele quer enfatizar é a falta de uma essência na linguagem e justamente a variedade de exemplos é para mostrar a variedade de diferentes atividades linguísticas. Essa ideia de atividade é reforçada no parágrafo 23 das *Investigações*, no qual o filósofo enumera uma variedade de jogos diferenciados. Essa variedade de jogos vem interligada com uma vasta gama de atividades. Vejamos:

Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

Dar ordens, e agir segundo elas –

Descrever a aparência de um objeto ou dar suas medidas–

Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) –

Relatar um evento –

Especular sobre um evento –

Levantar e testar uma hipótese –

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; e ler –

Representar teatro –

Cantar cantiga de roda –

Adivinhar enigmas –

Fazer uma anedota; contá-la –

Resolver uma tarefa de cálculo aplicado –

Traduzir de uma língua para outra –

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

O que vemos aqui é uma variedade de jogos que às vezes se parecem, mas muitas vezes são totalmente distantes uns dos outros. Por exemplo, resolver uma tarefa de cálculo

²⁸⁷Cf. BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *An Analytical Comentary on Wittgesntein's Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1980. p. 69.

aplicado e contar uma anedota têm muito pouca coisa em comum se é que têm algo. Nesta mesma citação, o que vemos também é que na variedade de jogos há alguns que têm regras fixas e outros que não as têm. Para fazermos um cálculo ou traduzirmos de uma língua para outra, devemos seguir certos parâmetros já estabelecidos pela própria prática de calcular e traduzir, senão corremos o risco de cometer graves erros. Porém, numa cantiga de roda podemos criar regras diferentes para cantá-la de acordo com nossa necessidade de diversão. Não podemos, se olharmos para as brincadeiras das crianças, dizer que toda a cantiga de roda segue padrões fixos. Ora, muitas crianças modificam a brincadeira ou cantam a cantiga esquecendo partes dela, às vezes, propositadamente para que a brincadeira chegue ao objetivo o mais rápido possível. O mesmo acontece com o contar histórias, não há uma única maneira de contar histórias ou de se comportar ao contar história. Isso só prova nossa ideia de que Wittgenstein fala de diferentes maneiras de interpretar o que é um jogo de linguagem justamente para nos mostrar que há uma variedade infinita de jogos.

Alguém poderia dizer que concorda que há uma variedade infinita de jogos, mas que o importante é perceber que em todos eles há algo de comum e poderia alegar que mesmo que tivéssemos dito acima que as várias atividades lingüísticas, citadas acima, não sejam iguais, todas elas possuem regras, mesmo que alguns desses jogos possuam regras mais fixas que outros. Apesar da ideia de regra ser importante na visão de jogo de linguagem de Wittgenstein não se pode tomá-las de um ponto de vista absolutista, achando que necessariamente as regras terão que ser seguidas sem que se possa modificá-las. Para McDowell “As regras marcam os trilhos ao longo dos quais a atividade correta dentro de uma prática deve correr.” Para ele, a regra “independentemente das respostas e reações, (é) uma tendência que uma pessoa adquire quando aprende a própria prática. (...) O domínio adquirido da prática é descrito como uma roda mental que se encaixa nesses trilhos objetivamente existentes”.²⁸⁸

Nós entendemos que as regras são criadas, modificadas e até rejeitadas dentro da própria prática, porém não se pode tomar as regras como algo de comum a todos os jogos, ou como uma essência do próprio jogo. Pois ao dizermos que as regras seriam o que há de comum a todos os jogos esbarraríamos numa busca pela definição do que é uma regra. Mas Wittgenstein provavelmente rejeitaria qualquer definição de regra pelo simples fato de que as mesmas possuem funções diferentes em diferentes jogos. Vejamos o que ele diz:

²⁸⁸ McDOWELL, J. *Non-Cognitivism and Rule-Following*. In.: *The New Wittgenstein*. Edited by Alice Crary and Rupert Read. London, New York: Routledge, 2000. P. 41.

Se chamamos uma tabela de expressão de uma regra do jogo de linguagem, pode-se dizer então que o que chamamos de regra de um jogo de linguagem pode ter papéis diferentes no jogo.

Pensemos em que casos dizemos que um jogo é jogado de acordo com uma regra determinada!

A regra pode ser um recurso de instrução no jogo. Ela é transmitida ao aprendiz e sua aplicação é treinada. –Ou é um instrumento do próprio jogo. –Ou: uma regra não encontra uma aplicação nem na instrução, nem no jogo; nem está assentada num catálogo de regras.²⁸⁹

A partir daí, Wittgenstein dirá que aprendemos as regras na prática do próprio jogo e detectamos os erros e acertos também nessa prática. Sendo assim, as regras não são fixas e podem mudar durante a realização de um jogo como fica explícito nos parágrafos 83-85 das *Investigações*. Para Wittgenstein, um dos grandes erros do filósofo é o de criar, através do pensamento abstrato, regularidades entre as atividades. Ao invés de olhar, o filósofo cria regras para sua própria satisfação do desejo de generalidade. Ao fazer isso, ele tende sempre a se enredar nas próprias regras ao perceber que há coisas que não seguem aquilo que é determinado por ele. O fato é que como filósofos “fixamos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.”²⁹⁰

Para finalizar esta ideia de que não se pode dizer que as regras são algo de comum a todos os jogos temos de ter em mente o problema da insuficiência das regras para estabelecer uma prática. Para Wittgenstein, “As regras não são suficientes para estabelecer uma prática; precisamos também de exemplos. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria.”²⁹¹ O preponderante nessa ideia é de que ao invés de buscarmos uma regra para os jogos, devêssemos olhar para a prática do jogo e na prática, muitas vezes, as regras estão em segundo plano. Ao olharmos a prática veremos que não existe nenhuma essência na linguagem, mas diversas linguagens.

Os vários exemplos de jogos de linguagem que Wittgenstein oferece é para nos dizer que há uma variedade infinita de jogos e que não há uma essência entre eles. O que há são apenas semelhanças ou o que ele chama semelhanças de família. Ao invés de se preocupar em mostrar algo de comum, o que ele busca mostrar é que entre a variedade de jogos há semelhanças entre algum grupo de jogos e outros, mas que muitas semelhanças aparecem e desaparecem de acordo com o jogo.

²⁸⁹PI, 53-54.

²⁹⁰PI, 125.

²⁹¹DC, 139.

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de ‘linguagem’²⁹²

Quando olhamos para a linguagem, o que percebemos é que há algumas semelhanças entre uma atividade e outra, mas essas semelhanças não são a essência do jogo, ou o algo de comum a todos os jogos. Wittgenstein tenta mostrar que entre os vários jogos “vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala”²⁹³. Mas isso não quer dizer que haja uma característica que seja comum a todos os jogos. O que se põe aqui é que entre o jogo de cartas e o jogo de xadrez pode haver algo de comum, mas muitas dessas semelhanças já não estão mais no jogo de futebol ou de rugby, assim como entre esses com o jogo de atirar uma bola na parede. Outra coisa importante a frisar aqui é o fato que ao dizer semelhança, o autor não está dizendo identidade, ou seja, ele não está afirmando que entre um jogo e outro há algo idêntico, mas apenas algo semelhante, parecido. Lembremo-nos do que dissemos acima, que mesmo as regras desempenham papéis diferentes em diferentes jogos. A noção de semelhança de família talvez fique mais explícita se olharmos para uma família humana. Entre o pai e um filho, por exemplo, o nariz pode ser parecido, mas num outro filho o que há de semelhante com o pai são os olhos, porém entre os dois irmãos a única coisa semelhante é a cor do cabelo que não é a cor do cabelo do pai. Assim, entre os dois irmãos há uma semelhança que não é a mesma entre os filhos e o pai. Da mesma forma entre os jogos, há semelhanças entre uns e outros, mas não entre todos eles.

Não podemos tentar limitar o número de jogos de linguagens e, assim, não podemos limitar o significado da linguagem a um único significado como o fez o *Tractatus*. A linguagem é dinâmica e novos jogos sempre estarão surgindo, com novas regras e novas semelhanças entre eles:

Podemos ver nossa linguagem como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas velhas e novas, e casas com remendos de épocas diferentes; e isto tudo circundado por uma grande quantidade de novos bairros, com ruas retas e regulares e com casas uniformes.²⁹⁴

²⁹² PI, 65.

²⁹³ PI, 66.

²⁹⁴ PI, 18.

O exemplo da linguagem como uma velha cidade é ilustrativa por nos mostrar, em primeiro lugar, a falta de ordem na linguagem, ou seja, ela é desordenada e nada pode impedir que novos bairros surjam, ou melhor, que novos jogos apareçam. O centro velho da cidade pode ser comparado com um jogo de linguagem primitivo, no qual as crianças aprendem a nomear objetos, aos poucos vemos que este centro velho da cidade não fica intacto, não é invulnerável ao crescimento da cidade, assim como o jogo primitivo não fica invulnerável a outros jogos. Ele começa a sofrer remendos de outros jogos. Depois do centro velho, surgem outros bairros e periferias, com uma linguagem totalmente nova. Entre alguns bairros há semelhanças e entre outros não. Assim como numa cidade, o bairro nobre sofre com a interferência da periferia e vice-versa, na linguagem também. Ora, não podemos dizer que com a criação dos jogos de linguagem da ciência moderna, nossa linguagem cotidiana não sofreu nenhuma influência. Assim como não podemos dizer que as linguagens da ciência não sofrem influência da linguagem cotidiana.

Os jogos de linguagem não são tão díspares para que não possam compartilhar algumas atividades e regras. Do mesmo modo que não há um jogo que não tenha regras em comum com outros [...], assim tampouco há algum jogo de linguagem que não comporte algumas atividades e regras com outros jogos de linguagem.²⁹⁵

A velha cidade (linguagem), estará sempre se modificando, não há limites para novos bairros ou para o desaparecimento de bairros e casas antigas. Os jogos não são eternos e podem desaparecer para que outros surjam, assim como uma velha casa em ruínas pode ser demolida.

Diante da infinidade de jogos, alguém poderia se opor e questionar como podemos definir o que é um jogo. Afinal, uma definição precisa ser correta e localizada para que não nos percamos. Então, como definiríamos o que é um jogo de linguagem? Não daríamos uma definição, mas exemplos. Para Wittgenstein dizemos o que é um jogo de linguagem “descrevendo *jogos*, e poderíamos acrescentar à descrição: ‘isto e coisas semelhantes são chamados jogos’. [...] (e) isto não é ignorância. Não conhecemos os limites porque não se traçou nenhum limite.”²⁹⁶ Mas é claro que podemos, como já dissemos, traçar limites para alguma atividade, quando for necessário que se faça isso.

O problema aqui é que poderíamos objetar Wittgenstein dizendo que se não há um limite para a variedade de jogos, sendo alguns muito diferentes de outros, o melhor mesmo é não tentar dizer o que um jogo é, pois fica difícil definir algo se não temos um conceito

²⁹⁵ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 167.

²⁹⁶ PI, 69.

definido, pois um conceito indefinido não é propriamente um conceito²⁹⁷. Talvez, seja isso propriamente o que Wittgenstein quer com sua filosofia: mostrar que nossos conceitos são indefinidos, não são claramente limitados e que isso não é um problema. Às vezes, uma fotografia desfocada é justamente o que nos interessa²⁹⁸. Ou seja, os conceitos que não têm limites fixos mostram que a linguagem é dinâmica e que as palavras não têm um uso ostensivo. No dizer de Moreno: “[...] *compreender* a significação é ser capaz de aplicar a regra a casos diferentes, imprevistos mesmo, e ser capaz, inclusive, de fazer novas aplicações. É assim que, de fato, aprendemos, ensinamos e compreendemos: através de exemplos e de aplicações.”²⁹⁹

A citação acima, mostra-nos que, para Wittgenstein, as palavras podem ser usadas em domínios diferentes e que o jogo pode ser modificado de acordo com a prática da atividade lingüística. Ou seja, tentarmos definir o jogo sem olhar para a prática da linguagem, sempre criará problemas; ao contrário, se olharmos para a prática, veremos que não há limites precisos. Como o mesmo comentador reforça:

De fato, os usos das palavras sempre são voltados para finalidades criadas no interior de situações e práticas – seja na prática da vida cotidiana, seja na prática científica, ou, ainda, nas diversas formas de prática filosófica, artística, religiosa etc. -, de maneira que essas finalidades podem ser as mais variadas, desde a construção de sistemas de medida, teorias científicas, sistemas filosóficos, artísticos e religiosos, até a construção de objetos, como casas, pontes etc. a essas finalidades gerais deve-se acrescentar também as funções propriamente lingüísticas de uso das palavras: expressão, comunicação, descrição, contato, influência, isto é, os usos ilocutórios em geral.³⁰⁰

Se tais usos são parte da necessidade prática, então é impossível definirmos regras exteriores à prática e aplicá-las a ela. Como já dissemos acima, criamos regras e nos enredamos nelas.

3.2.3 – Forma de vida (*Lebensform*)

Ao dizer, nas *Investigações*, que a linguagem pode ser comparada a jogos, Wittgenstein também dirá que tais jogos são parte de uma atividade ou de uma forma de vida (*Lebensform*). Tal ideia é uma das noções mais discutidas em sua obra. O conceito de

²⁹⁷ PI, 71.

²⁹⁸ Cf. PI, 71.

²⁹⁹ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. P.49.

³⁰⁰ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p.154-155.

Lebensform é um conceito vago em sua obra, não tendo uma definição precisa. Além disso, tal expressão aparece poucas vezes.

Para compreendermos uma determinada linguagem e compartilharmos com elas conceitos, devemos entender não só as palavras que são ditas, mas também as atividades nas quais tais palavras estão envolvidas. Ao não fazermos isso, corremos o risco de entender de forma equivocada uma determinada linguagem. Se fôssemos a uma determinada tribo distante e víssemos crianças brincando com objetos postos um atrás dos outros e fazendo sons com a boca que se parecem com o som de um trem, teríamos a sensação de que estas crianças estariam brincando de trenzinho, mas e se elas nunca tivessem visto um trem, ou nem mesmo tivessem conhecimento da existência de um trem? Esse é um erro comum ao representarmos uma determinada linguagem. Temos a tendência de representá-la de acordo com a nossa noção de linguagem, com os nossos conhecimentos, com os nossos gestos, com as nossas perspectivas. Mas, para Wittgenstein essa forma de ver uma linguagem estranha a nossa é equivocada. Para ele, “representar uma linguagem é representar uma forma de vida”.³⁰¹ Mas o que é a forma de vida?

É difícil definir o que é a forma de vida, pois na própria visão de Wittgenstein, ela é o dado ou aquilo que é aceito³⁰², ou que pode ser, aquilo que é inquestionável pelos usuários da linguagem. Diante disso, talvez, é que ela esteja fora do justificado ou injustificado, sendo algo como que uma coisa animal³⁰³. Mas este ‘animal’ não pode ser entendido dentro de uma perspectiva biológica, mas muito mais num sentido antropológico, como um conjunto de crenças, vivências, gestos e costumes culturais. Mas, antes de tirarmos conclusões precipitadas sobre esse tema talvez seja interessante tomar conhecimento sobre alguns debates sobre ele, feitos por comentadores do filósofo em questão, pois como já dissemos, este é um termo de difícil compreensão.

Nos ateremos a apenas alguns para tomarmos uma posição e podermos seguir em frente. Glock, em seu *dicionário Wittgenstein*, apresenta as principais interpretações de *forma de vida* de maneira breve e concisa. Para tal comentador o que Wittgenstein quer mostrar com o termo *forma de vida* é que os jogos de linguagem “estão ‘interligados’ com atividades não linguísticas, devendo ser compreendidas dentro deste contexto”³⁰⁴. E utiliza a expressão de Wittgenstein apresentada no parágrafo anterior de que para imaginarmos uma linguagem devemos imaginar uma forma de vida, ou seja, devemos imaginar algo a mais do que somente

³⁰¹ PI, 19.

³⁰² Cf. PI II, Parte XI.

³⁰³ DC, 359

³⁰⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 174.

a linguagem, mas também o contexto no qual ela está inserida. Assim, “uma forma de vida é uma formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos os nossos jogos de linguagem”.³⁰⁵ Se Glock está certo ou não nessa visão, veremos mais adiante. Mas o mais importante em seu verbete sobre *forma de vida* é, como já dissemos, a apresentação das várias interpretações desse termo. Então vamos a elas.

Uma das interpretações que foi feita sobre tal termo é aquela que utiliza os conceitos *jogo de linguagem* e *forma de vida* como sinônimos. Tal interpretação se baseia principalmente no parágrafo 630 das *Remarks on the Philosophy of Psychology* onde Wittgenstein escreve:

Ao invés do inalisável, do específico, do indefinível: o fato de agirmos desta ou daquela maneira; e.g., punirmos certas ações, determinarmos os estados de coisas dessa ou daquela forma, darmos ordens, relatarmos, descrevermos cores, interessarmo-nos pelos sentimentos alheios. O que deve necessariamente ser aceito, o que é dado – pode-se dizer – são fatos da vida (*facts of living*).³⁰⁶

Um dos seguidores dessa leitura é Stephen Hilmy que une os conceitos ‘forma de vida’ e ‘jogos de linguagem’ por se referirem a atividades que animam os signos. O que Hilmy defende é que não há nenhum auxiliar psicológico por trás dos signos, sendo assim, se abandonarmos uma leitura psicologizante do termo forma de vida, encontraremos o que ele realmente significa.³⁰⁷ O problema dessa leitura que une os dois termos é que parece não fazer sentido o autor das *Investigações* colocar dois termos diferentes para significar a mesma coisa. É claro que Hilmy tem razão, em parte, no problema de uma leitura psicologizante do conceito discutido, já que ele parece ser muito mais um termo antropológico, mas também não se pode dizer que Wittgenstein descarta totalmente aspectos psicológicos na forma de vida. Além disso, se analisarmos o parágrafo 23 das *Investigações*, veremos que um jogo de linguagem faz parte de uma forma de vida, ou seja eles se complementam um ao outro, mas não se identificam. Ainda, é importante levar em conta o que Glock diz sobre os fatos da vida relatados na passagem das RPP. Para ele, os fatos da vida listados não constituem uniformemente jogos de linguagem, mas “padrões específicos de comportamento que, juntos, constituem uma forma de vida.”³⁰⁸

³⁰⁵ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 174.

³⁰⁶ RPP I, p. 116

³⁰⁷ HILMY, S. *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Basil Blackwell, 1989. p. 146

³⁰⁸ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 174.

Outra interpretação apresentada por Glock é a da visão naturalista de forma de vida, segundo a qual, tal conceito se refere a nossa natureza biológica e que tal natureza é inflexível. Tal noção se apoiaria no parágrafo 415 das *Investigações* no qual Wittgenstein diz ter feito “observações sobre a história natural do homem”. Porém o que o comentador ressalta e que concordamos é que muito mais do que uma visão biológica, o naturalismo de Wittgenstein é antropológico. É difícil encontrar exemplos de naturalismo biológico na obra do filósofo, porém não faltam exemplos de noções antropológicas. “Ordenar, perguntar, contar, conversar, são como uma parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar.”³⁰⁹ Mas essa história natural é antropológica, são interações sociais. “Tal história natural é a história de criaturas culturais, usuárias da linguagem.”³¹⁰

Uma outra perspectiva é uma leitura transcendental do conceito ‘forma de vida’. Nesta, defende-se que todos os seres humanos constituem uma única forma de vida e que outras formas de vida são totalmente incompreensíveis para nós. “Podemos até estar em condições de compreender que é logicamente possível haver formas de vida diferentes; a natureza nos impede, entretanto, de compreender essas formas alternativas.”³¹¹ Essa visão permitiria dizer que é humano falarmos determinadas linguagens, termos certos gestos e comportamentos e justamente por causa disso entendemos os outros jogos de linguagem humanos, porém não entenderíamos jogos que não fossem humanos.

Newton Garver em seu texto *Naturalism and Transcendentality* defende que Wittgenstein não entendia o conceito *forma de vida* de um ponto de vista das ciências naturais, ou seja, de um ponto de vista biológico. Tal conceito seria entendido de um ponto de vista da história natural. Para ele,

Fatos de história natural, mas não de ciência natural, são relevantes para a filosofia; eles são em um certo sentido ‘*a priori*’, embora sejam claramente contingentes, uma vez verdadeiros eles são assumidos ou asseridos como condição a (antes que como resultado de) investigação científica. Gramática e forma de vida estão entre estes fatos da história natural, e conseqüentemente não são empíricos, o que parece razão suficiente para considerar que eles sejam transcendentais.³¹²

Partindo do pressuposto que o conceito forma de vida é *a priori* e fruto da história natural do ser humano, ele dirá que o que Wittgenstein quer com tal conceito é distinguir a

³⁰⁹ PI, 25

³¹⁰ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 175.

³¹¹ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 175.

³¹² GARVER, N. *Naturalism and Transcendentality: the case of ‘form of life’*. In.: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1944. Pp. 41-69. p. 47.

forma humana de vida de outras formas³¹³. Tais ideias estão baseadas na percepção de que o conceito *forma de vida* é utilizado sempre no singular, exceto uma vez, por Wittgenstein. Esta única vez é quando Wittgenstein dirá que “O que deve ser aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são *formas de vida*.”³¹⁴ Mas este uso, na concepção de Garver e na nossa também, não é uma defesa de que existiriam diferentes formas de vida presentes nas atividades humanas, mas de que esta, assim como outras formas de vida como a leonina ou a canina são dadas, são o fundamento para o entendimento entre os participantes dessa forma de vida.

Isso fica mais claro ainda quando Wittgenstein faz uma reflexão sobre o comportamento de outros seres. Vejamos:

Podemos imaginar um animal irado, medroso, triste, contente, assustado. Mas, esperançoso? E por que não?
 O cão acredita que seu dono está à porta. Mas pode ele acreditar também que o seu dono virá depois de amanhã? – E o que é que ele então não pode? – Como é que eu faço? O que responder?
 Só pode ter esperança quem sabe falar? Somente quem domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações desta complicada forma de vida. (Se um conceito tem em mira um caráter da escrita humana, então não tem aplicação sobre seres que não escrevem.)³¹⁵

O que Wittgenstein quer dizer é que não entendemos o leão ou marcianos que supostamente descessem à terra por eles possuírem uma linguagem diferenciada, uma forma de vida diferenciada. Com gestos, crenças, emoções e sentimentos diferenciados. O fato de entender e compreender não é humanamente natural no sentido biológico, mas da história natural humana, que se modifica, mas mesmo modificando-se torna-se aquilo que é inquestionável, ou o ponto de partida de toda e qualquer justificação. Não entendemos o leão porque não compartilhamos com ele nenhuma base linguística. Mas, também, se imaginássemos seres humanos criados totalmente sobre outras crenças e concepções e que não compartilhassem conosco nenhuma base, também teríamos problemas, não nos entenderíamos e não saberíamos diferenciar o certo do errado, pois, “Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões mas de forma de vida”³¹⁶.

Em nossa concepção essa ideia de que o conceito *forma de vida* é utilizado por Wittgenstein como *forma de vida humana*, não no sentido biológico, mas no sentido da

³¹³ Cf. GARVER, N. Naturalism and Transcendentality: the case of ‘form of life’. In.: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1944. Pp. 41-69. GARVER, p. 48

³¹⁴ PI, p. 226

³¹⁵ PI, p. 174.

³¹⁶ PI, 241.

história natural dos seres humanos, é a leitura correta de tal conceito. Assim ela se torna transcendental. É a partir da forma de vida que nossos conceitos ganham vida e podem ser compreendidos, porém, isso não equivale a uma dedução transcendental no sentido de que a forma de vida é algo intocável e inalterável como o eram a forma lógica da proposição ou o objeto no *Tractatus* e nem mesmo que a forma de vida ou a gramática seja algo anterior à própria linguagem.

O que Wittgenstein parece querer ressaltar com a noção de *forma de vida* é que a linguagem humana está enraizada em uma estrutura que não é nem racional, nem irracional, mas em algo para além da justificação, algo pré-racional.³¹⁷ A noção de forma de vida parece ser o chão no qual a linguagem caminha, o chão que precisa ser compartilhado se quisermos pisar no mesmo terreno, ou seja, se quisermos entender uma linguagem devemos entender uma forma de vida. Se observarmos os parágrafos 240-241 das *Investigações* veremos que a forma de vida parece se colocar como uma “armação na qual a linguagem atua. A forma de vida, portanto, não se constitui num aparato teórico no qual a linguagem atua, mas muito mais em algo pré-reflexivo.

Em nossa concepção, ao utilizar a noção ‘forma de vida’, Wittgenstein está interessado em mostrar como a linguagem humana está inserida em um contexto da prática humana; prática esta que cria formas de viver, maneiras de se comportar e regras a seguir, tanto em aspectos linguísticos como não linguísticos. O que o filósofo queria mostrar é justamente que não podemos nos ater somente aos signos linguísticos, mas entender a vida no qual este signo está inserido.

A forma de vida, assim, escapa a conceituações que tentam colocar fronteiras a ela. Em primeiro lugar, a forma de vida, assim como os jogos, é dinâmica e seu dinamismo não impede que ela seja fundamento. O fundamento não precisa ser algo estanque. Em segundo lugar, ela é constituída por uma variedade de características que parecem ir desde sentimentos e comportamentos até crenças e normas. Assim, é claro que faz parte da linguagem humana algumas características biológicas, como a capacidade de nosso cérebro para calcular, mas também características antropológicas, fruto de nossas vidas práticas, de nossas comunidades e costumes, como por exemplo, o ensino do cálculo. Ao contrário do que defendia no *Tractatus* de que a linguagem era uma rede tecida por ligações lógicas, agora, ela passa a ser tecida nas interações e práticas sociais.

³¹⁷ Cf. DC, 359.

Jogar um jogo de linguagem pressupõe um sistema de regras e vivências, um sistema de referências a partir do qual posso ter certezas e também duvidar. A forma de vida me dá uma imagem de mundo e a partir dela é que faço minhas ações e utilizo meus conceitos, mas esta imagem de mundo não é algo aprendido por regras explícitas, mas pela prática cotidiana, no agir diário que enriquece minhas crenças e certezas.³¹⁸ É na prática cotidiana que vou encontrando a rocha firme onde meus pensamentos, argumentos e conceitos vão sendo fundamentados. É claro que essa rocha firme vai sendo lapidada pela própria prática linguística. Onde as regras falham, onde elas já não atuam mais ou deixam uma lacuna, ali a prática cotidiana será chamada à baila. A prática, enraizada numa forma de vida, dará as repostas onde já não é suportável se manter com as regras. Por quê? Porque a forma de vida é muito mais do que simplesmente regras, ela é um conjunto maior de vivências, sentenças e crenças a partir da qual as própria regras surgiram.

Até aqui apresentamos as características gerais da nova concepção de linguagem de Wittgenstein. Vimos a crítica à generalização e à linguagem agostiniana, passamos pela noção de jogos de linguagem e discutimos a noção de forma de vida. Certamente não esgotamos totalmente estes assuntos, mas muita coisa ficará mais clara no decorrer de nosso trabalho. Agora, depois de visto as novas noções de linguagem, é preciso apresentar um pouco da nova noção de filosofia do autor em questão, mostrando em que sentido ela pode ser útil na apresentação da natureza da linguagem religiosa.

3.3 – A filosofia como terapia gramatical

Com o *Tractatus*, Wittgenstein achava que tinha resolvido todos os problemas da filosofia e tal resolução surgiria graças ao fato de ter demonstrado que toda tentativa filosófica de teorizar sobre a linguagem e o mundo produzia contra-senso. Assim, a resolução se deu pela dissolução. Ao mostrar que toda a tentativa filosófica é uma corrida contra os limites da linguagem, o autor em questão mostra que eles são pseudo-problemas, ou melhor, que não há problema. A filosofia como teoria ou uma filosofia tradicional deixa de existir e dá lugar a uma filosofia como análise lógica da linguagem, uma atividade que mostra os limites da linguagem e, por consequência, a única linguagem com sentido.

Passados vários anos depois da publicação e sucesso do *Tractatus* muitas coisas em seu pensamento vão se modificando. Como vimos na seção anterior, suas ideias sobre a

³¹⁸ Cf. DC, 94-95.

linguagem sofrem profundas mudanças e uma nova crítica à filosofia tradicional começa a ser elaborada, crítica esta baseada agora no desejo de generalidade e na tentativa de reduzir a linguagem a uma única forma. Mas até que ponto as novas ideias sobre a linguagem afetam sua visão da filosofia? No que diz respeito ao papel da filosofia, quais são as semelhanças e diferenças entre o *Tractatus* e as *Investigações*? Qual é a visão do filósofo sobre a filosofia e qual sua relação com a nova visão de linguagem? Até que ponto a nova concepção de linguagem afeta suas visões sobre a linguagem que antes não fazia sentido e que pertencia ao místico, como a linguagem religiosa? Essas são algumas das questões que esta seção pretende responder.

Ao modificar suas concepções sobre a linguagem, Wittgenstein percebe que um dos grandes problemas da filosofia tradicional é o de tentar encontrar uma única forma para esta. Como vimos na seção anterior, a tentativa filosófica de busca por uma essência ou por algo de comum a toda a linguagem atrapalhou a investigação filosófica tradicional e criou problemas de difícil solução ou que nem mesmo são problemas. Essas ideias sobre o desejo filosófico pela generalidade já nos dão uma pista de como Wittgenstein entende a filosofia a partir da década de 30. Muitas coisas irão se modificar, mas o que permanece é uma crítica a uma filosofia enquanto teoria metafísica e a defesa de que ela é apenas uma atividade.

Agora, porém, a metafísica não é uma disciplina que surge do fato dos filósofos tentarem ultrapassar os limites de uma linguagem logicamente articulada, mas da tentativa de generalização e de entender a linguagem sem olhar para a linguagem, ou melhor, as teorias filosóficas começam quando a linguagem está de férias.³¹⁹

Os filósofos falam muito frequentemente de investigar, analisar, o sentido das palavras. Mas não nos esqueçamos de que as palavras não têm um sentido que lhe tenha sido dado, por assim dizer, por um poder independente de nós para que se possa proceder a uma espécie de investigação científica sobre o que a palavra verdadeiramente significa. Uma palavra tem o sentido que lhe foi dado por alguém.³²⁰

Ao tentar analisar a linguagem de fora dela mesma, ou melhor, longe de sua prática cotidiana, a filosofia comete erros que a tornam uma disciplina sem sentido e que de nada ajuda no esclarecimento dos pensamentos humanos, muito pelo contrário, acabam confundindo ainda mais a mente daqueles que a praticam. Dentre os erros mais comuns estão os problemas relacionados a entender a linguagem como um único jogo, a busca por uma

³¹⁹ Cf. PI, 38.

³²⁰ LA, 62

linguagem ideal e o desrespeito aos limites dos jogos de linguagem, sobrepondo uns aos outros e analisando diferentes jogos com as mesmas regras.

Para Wittgenstein, estávamos prisioneiros de uma ideia de linguagem que deveria ser ideal, ter uma forma e corresponder a uma essência. Sua nova proposta busca mostrar que entender a linguagem dessa forma só gera confusão dentro da filosofia. “Uma imagem mantinha-nos prisioneiros. E não podíamos escapar, pois ela residia em nossa linguagem, e esta parecia repetí-la para nós, inexoravelmente.”³²¹ A imagem que nos mantinha prisioneiros é a imagem de uma linguagem ostensiva, ligada necessariamente a um objeto real. Essa imagem estava nas mentes dos filósofos, mas não na própria linguagem. O novo problema de Wittgenstein não é mostrar uma forma comum à linguagem porque ele percebe que não é a linguagem o problema, mas o pensamento daqueles que tentam entender a linguagem. É nesta perspectiva que ele diz: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘conhecer’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e tentam aprender a essência da coisa, devem se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim no jogo de linguagem que é sua referência original?”³²² Nesta passagem, mostra-se claramente que o problema do filósofo é não *olhar* para a linguagem, mas pensá-la como algo que não pertence a um contexto, a uma forma de vida que cria seus significados. O filósofo parece entender a linguagem como algo distante, algo no mundo das ideias que precisa ser pensado e repensado para além da prática.

Os maiores problemas na filosofia surgem “de nossa falta de compreensão, é que não dominamos com uma clara visão o uso de nossas palavras”³²³ e por não sabermos os usos, entendemos que ela é algo para além da prática cotidiana. Quando utilizamos nossa linguagem no dia-a-dia para nos relacionarmos com outras pessoas, pensarmos, nos divertirmos, a linguagem está perfeita, ela funciona e não vemos problemas nisso. Mas, quando paramos pra pensar sobre a própria linguagem aí sim é que nossos problemas aparecem, porque pensamos nela com um desejo de uniformidade, querendo que tudo ocorra de forma linear. É por isso que Wittgenstein diz que enquanto a linguagem trabalha (ou seja, no uso cotidiano que fazemos dela) não há problemas, mas quando ela folga, aí os problemas começam a aparecer. Um paralelo interessante que pode ser feito aqui para entender melhor o que Wittgenstein quis dizer é com o caminhar. Enquanto caminhamos e não pensamos em como são dados os nossos passos tudo corre da melhor forma, mas no momento em que tentamos regrar nossos passos, ou seja, pensar neles, começamos a errar o passo. Assim como

³²¹ PI, 115.

³²² PI, 116.

³²³ PI, 122.

o caminhar depende do terreno e outras coisas, a linguagem necessita de seu contexto, se tentarmos regrar nossos passos de fora do próprio caminhar, tropeçaremos; o mesmo acontece com a linguagem.

No parágrafo 123 das *Investigações*, Wittgenstein tenta mostrar como se caracterizam os problemas filosóficos e assevera: “Um problema filosófico tem a forma: ‘Não estou situado’ (Ich kenne mich nicht aus).”³²⁴ Essa ideia é muito interessante para mostrar como surgem tais problemas: eles surgem no momento em que saio da prática do jogo da linguagem e tento analisá-lo de fora. Assim, o filósofo da linguagem tradicional, mesmo não sabendo, é alguém que tenta teorizar sobre a linguagem, sempre estando fora dela, ou melhor, estando por fora. É como alguém que chega de fora numa roda de amigos que estão conversando sobre determinado assunto e puxa outro assunto paralelo achando que assim o problema será resolvido, mas o problema é que ele nem sabe direito o que se está discutindo. O que acontece é um desvio do assunto em pauta, levantando-se novos problemas insolúveis.

Com isso que acabamos de ver, o que fica claro é que o autor das *Investigações* continua tentando refutar uma filosofia enquanto teoria e principalmente enquanto teoria metafísica sobre a linguagem. Para ele não se tiram conclusões em filosofia. O ‘Tem que ser assim’ não é uma sentença filosófica.³²⁵ Nesta perspectiva, a filosofia continua sendo uma atividade como veremos a seguir, e não o fundamento do conhecimento e da linguagem. Se existe um fundamento para a linguagem este deve ser encontrado lá onde a linguagem atua e não em especulações filosóficas. “A filosofia não pode, de nenhum modo, interferir no uso real da linguagem; ela pode, enfim, somente descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como está”.³²⁶ O que Wittgenstein nos mostra é que a filosofia enquanto teoria da linguagem ou possível fundamento desta, não tem poder nenhum sobre os jogos de linguagem.

Alguém poderia sugerir que a metafísica poderia ser um jogo dentre outros jogos de linguagem, mas isso parece ser um equívoco. E o ponto principal nessa ideia é que a filosofia enquanto metafísica se coloca não como um dos jogos, mas como um jogo superior ou jogo que fundamenta outros jogos. O desejo do filósofo metafísico é analisar a linguagem de fora dela, criando uma meta-linguagem ou linguagem ideal que fundamente os outros usos da linguagem. Dessa forma, um possível jogo metafísico eliminaria todos os outros jogos, pois

³²⁴ PI, 123. A expressão ‘Ich kenne mich nicht aus’ é utilizada na linguagem coloquial alemã. Diante disso, é difícil traduzi-la corretamente. Assim, optamos por traduzi-la pela expressão ‘não estou situado’. Com essa tradução entendemos ter capturado o espírito da expressão no sentido de mostrar que os problemas filosóficos não tem uma atividade como referência.

³²⁵ Cf. PI, 599

³²⁶ PI, 124

exigiria que todos se adequassem a sua forma de jogar a linguagem. Esse pseudo-jogo negligenciaria a prática dos outros jogos e diria que elas de nada valem e que o que necessitamos é de uma linguagem perfeita.

É um erro afirmar que em filosofia consideramos uma linguagem ideal em contraste com a nossa linguagem cotidiana. Isto poderia levar-nos a crer que poderíamos fazer coisa melhor que a linguagem comum. Mas a linguagem comum é perfeita.³²⁷

A metafísica tenta se colocar como um jogo superior à linguagem comum, e se aceitássemos isso, teríamos de aceitar uma hierarquia de jogos, na qual a metafísica teria papel preponderante. Para Wittgenstein “Quando filosofamos, somos como selvagens, homens primitivos, que ouvem o modo de falar dos homens civilizados, interpretam-no mal e tiram as mais estranhas conclusões de sua interpretação.”³²⁸ Por se colocar num patamar além da linguagem comum, a metafísica comete o erro de não partilhar uma prática com a linguagem e, ao pensar distante dela, interpretá-la de forma errada. Tais interpretações vão desde a busca por uma forma lógica na linguagem até o desejo de generalidade e o entrecruzamento de jogos. Ao se colocar em outro patamar, tal disciplina busca criar regras para a linguagem de fora da própria linguagem como se isso fosse respeitado. Ao criar essas regras percebe que há várias exceções nelas e então começam a aparecer os mais diversos problemas.

Numa outra perspectiva, alguém poderia dizer que a metafísica pode fazer parte dos jogos de linguagem e que, em nenhum momento, Wittgenstein teria afirmado que no interior de uma forma de vida não possam existir crenças metafísicas. Essa é uma ideia sugerida por John Hyman em seu artigo *The Gospel according to Wittgenstein*³²⁹. Para este autor, crenças metafísicas podem fazer parte de um jogo de linguagem e de uma forma de vida e utiliza o exemplo do cristianismo que tem em suas práticas várias crenças metafísicas. Nós discordamos de Hyman neste aspecto. O que Hyman não percebe é que Wittgenstein tenta nos livrar das confusões metafísicas e de que uma crença metafísica no interior de um jogo é uma tentativa de fundamentar tal jogo para além da prática do jogo. Quanto ao cristianismo, como veremos no próximo capítulo, nem todas as doutrinas pregadas por este pode ser entendido como metafísica e Wittgenstein deixa bem claro que no momento em que a metafísica entra na justificação da religião, ela perde seu caráter religioso. Por último, nada mais óbvio de que

³²⁷ LA, p. 62

³²⁸ PI, 194.

³²⁹ Cf. HYMAN, J. *The Gospel according to Wittgenstein*. In.: Arrington, R. L. & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge. Pp. 1-12. p. 8.

o fato que Wittgenstein repudia a existência de crenças metafísicas no interior de jogos de linguagem do que a sua luta para nos livrar das confusões metafísicas.

Com isso que dissemos até aqui não se pode pensar que Wittgenstein prega o fim da filosofia. O que ele deseja é o fim de um modo de fazer filosofia. O que ele faz é mostrar os erros da filosofia tradicional, erros que levaram a inúmeras confusões e desviaram o olhar para longe da prática da linguagem, buscando criar linguagens ideais analisando-a de forma uniforme. Porém, ele propõe um novo modo de filosofar e uma tarefa especial que ajuda a nos livrar das confusões. A filosofia continua sendo, para ele, uma atividade e uma atividade de esclarecimento. Porém, agora, não é a linguagem que precisa ser esclarecida, mas nossos pensamentos sobre ela. Os pensamentos são escravos de uma linguagem lógica e tentam utilizá-la como um dever ser de toda linguagem, ou melhor, toda linguagem, para ser linguagem significativa deveria se submeter às leis da lógica, a uma linguagem figurativa, eis a ilusão doentia que a filosofia precisa curar. Vamos ver melhor isso a partir de agora.

Não sendo teoria sobre a linguagem, a filosofia de Wittgenstein se propõe ser uma atividade que livra o pensamento humano das confusões geradas pelas interpretações que temos da linguagem. O que acontece é que não vemos que o mais profundo na linguagem é o que ela tem de mais simples. Mas ao recusarmos o simples e as diferenças linguísticas, ela se nos apresenta como algo de profundo e enigmático. Mas não é a linguagem que é enigmática, mas nossos pensamentos que, doentes de metafísica e dogmatismo, tentam torná-la incompreensível.

Estamos na ilusão de que o peculiar, o profundo, o essencial em nossa investigação reside no fato de ela almejar compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem existente entre os conceitos de proposição, palavra, dedução, verdade, experiência etc. Esta ordem é uma super-ordem entre – por assim dizer- super-conceitos. Naturalmente, se as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mundo’, têm um uso, este tem que ser tão modesto como as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’.³³⁰

O problema do filósofo é criar meta-conceitos para encontrar uma ordem para a linguagem que já está em ordem, ao fazer isso gera-se um sem número de confusões no seu pensamento. Talvez, o que seja preciso é que o filósofo ascenda ao senso comum, e comece a ver a linguagem lá onde ela atua, na prática cotidiana.

Assim, a principal tarefa da filosofia não é a criação de meta-conceitos, mas justamente o contrário, livrar-nos das tentativas de criá-los. Acontecerá, então, que nossos

³³⁰ PI, 97.

conceitos deixarão de ter um caráter metafísico e tornar-se-ão comuns, partícipes de um jogo. A filosofia, agora, inverte seu papel, deixa de tirar a linguagem de sua cotidianidade para analisá-la filosoficamente e começa a conduzir “as palavras de seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano.”³³¹ Mas para isso tornar-se possível é necessário um método que nos cure de nossos erros de pensamento. Wittgenstein elabora esse método e o chama de terapia gramatical.

O que precisamos é deixar de pensar a linguagem fora de sua prática e descobrir os usos da linguagem. Assim, deixaremos de fazer metafísica e compreenderemos que nosso dogmatismo diante da necessidade do comum era um dogmatismo falso criado pelo enfeitiçamento de nossos pensamentos, pela má compreensão da linguagem. Para Moreno, “A filosofia torna-se, nesse sentido, uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura do dogmatismo que está na origem das confusões conceituais.”³³² Mas, como se faz a terapia e quais os resultados reais dela.

Para começar a responder essa pergunta, em primeiro lugar, é preciso frisar que Wittgenstein não propõe um único método de se fazer terapia filosófica. Não há, por assim dizer, a atividade correta que regra todas as outras atividades filosóficas como corretas ou incorretas. “Não existe um método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias.”³³³ É claro que todos esses métodos devem buscar nos livrar das confusões que a filosofia tradicional nos apresenta, alcançando uma clareza de pensamento. Porém, ao dizermos que o que existem são diferentes terapias e não uma terapia, não queremos dizer que Wittgenstein apenas apresentou o problema (filosófico) e não deu solução. Muito pelo contrário, ele apresenta o método de descrição gramatical como um método de se fazer terapia dos pensamentos confusos. Tal ideia está estritamente ligada ao fato, acima mencionado, de que um dos grandes problemas dos filósofos é não olharem para a linguagem e não compreenderem os diferentes usos de um termo. A terapia como descrição gramatical habilita a nos livrarmos da ‘necessidade’ da metafísica, mostrando justamente que ela é um erro que advém do fato de não estarmos atento à variedade das regras de uso de uma mesma palavra. Assim, a descrição gramatical mostra-nos a variedade de jogos de linguagem e cura-nos da doença metafísica. Mas como funciona a descrição gramatical?

Lembre-mo-nos de que ao falarmos dos jogos de linguagem dizíamos que a melhor maneira de explicar o que é um jogo era dar exemplos de jogos e dizer que estes exemplos

³³¹ PI, 116.

³³² MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p.. 225.

³³³ PI, 133.

eram semelhantes ao que poderíamos chamar jogos de linguagem. A ideia de exemplo se faz muito presente também nas reflexões a respeito da descrição gramatical. Esta se dá através de exemplos e mais do que isso, aproximações, percepções e relações. A terapia gramatical descreverá através de exemplos reais ou hipotéticos as diferentes utilizações de um mesmo conceito, por exemplo, ou de diferentes jogos de linguagem. Ao fazer isso, os problemas filosóficos tendem a desaparecer, pois ver-se-á a variedade da linguagem e a falta de uniformidade presente nela.

A filosofia como descrição gramatical será utilizada sempre que houver uma tendência filosófica de busca pela essência da linguagem. Ela descreverá as diferenças, mostrará as semelhanças e fará com que a mente confusa se abra ao complexo de relações que acontece dentro da linguagem. Para Moreno,

[...] a descrição gramatical pretende ser terapêutica e, nesse sentido, não será possível prever as doenças do pensamento, suas confusões. Assim como em toda terapia médica, a terapia filosófica apenas fornece indicações gerais para o tratamento, pontos de vista a serem assumidos durante a descrição dos usos das palavras. Sem prescrever procedimentos rígidos de tratamento, esses pontos de vista concentram, é claro, uma concepção sobre a linguagem e sobre as origens das confusões conceituais. Assim, o ponto de vista panorâmico e o ponto de vista de detalhe correspondem, respectivamente, à concepção de que a linguagem é um conjunto aberto de diversas e diferentes situações regradas em que as palavras são aplicadas – os jogos de linguagem – e à ideia de que as duas principais fontes de confusões conceituais são, por um lado, a tendência que nos leva a considerar um número limitado de jogos de linguagem, e, por vezes, um único apenas, tomando-o como modelo exclusivo e completo do funcionamento de toda linguagem [...]; por outro lado, a tendência que nos leva a generalizar determinados mecanismos, permitindo que passe despercebida a peculiaridade das regras de um determinado jogo, peculiaridade que poderá fornecer, se levada em consideração, versão completamente diversa desse mecanismo...³³⁴

É interessante perceber que a própria obra de Wittgenstein se constitui numa terapia linguística. Para nos mostrar que a linguagem não possui uma essência, ele parte de uma doença de confusão de linguagem (linguagem agostiniana) e passa a mostrar, através de exemplos, diferentes usos da linguagem e, por consequência, diferentes jogos de linguagem. A descrição gramatical deve proceder da mesma forma: em primeiro lugar, enumerar o problema ou a confusão gramatical, depois disso, através de exemplos, tentar aplicar a visão de que a linguagem possui diferentes regras e que o conceito utilizado de uma forma, se

³³⁴ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 68.

mudar de jogo pode ser utilizado de forma diferente, como um novo conceito.³³⁵ Mas aqui é preciso ter o cuidado que se apresenta também na obra de Wittgenstein. Não se deve partir de uma teoria de jogos ou coisas do gênero. A ideia de que a linguagem é um composto de jogos não deve se tornar dogmática ao terapeuta. Ao guiar a terapia, o terapeuta estará sempre fazendo auto-terapia. A demonstração de que existe uma variedade de jogos não deve ser o ponto de partida, senão se torna teoria, mas o ponto de chegada, onde terapeuta e paciente chegam juntos.

Essa nossa ideia advém do fato de que Wittgenstein não propõe que expliquemos o funcionamento da linguagem. O que ele propõe é que simplesmente descrevamos o funcionamento da linguagem. O terapeuta e o paciente não pensam a linguagem, mas observam, olham para ela.

E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda *explicação* tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em *oposição* a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece.³³⁶

E o que há muito se conhece é que a linguagem funciona perfeitamente dentro de um contexto a qual pertence, se é assim, o que devemos mostrar não é como a linguagem *deve ser* usada, mas como ela *é* usada. O que devemos combinar são os diferentes usos que se faz da linguagem, elucidando assim que ela é uma rede tecida com vários fios diferentes e não muito uniforme.

Mas, a terapia deve ser constante, pois a linguagem tem o poder de enfeitiçar nossos pensamentos através de suas relações. Ora, o simples e corriqueiro fato de utilizarmos uma mesma palavra em diversas circunstâncias diferentes pode dar a impressão de que este uso é uniforme e que estamos usando a palavra da mesma maneira em todas as circunstâncias. Um exemplo típico de palavra que é utilizada em diferentes jogos de linguagem é a da palavra ‘crença’ que será discutida no próximo capítulo. Utilizamos esta palavra tanto na ciência, como na religião e nas conversas entre amigos. Mas seu significado varia de acordo com o uso que dela fazemos. Mas como explicaríamos essa variação de significado? Através de exemplos, questionando o interlocutor quanto ao fato de sua própria utilização deste conceito

³³⁵ DC, 65.

³³⁶ PI, 109.

em diferentes circunstâncias. Assim, se compreenderá que o uso que se faz de uma mesma palavra é que dá a ela diferentes significados. Wittgenstein não está pregando linguagens diferentes para diferentes jogos, mas que existem significados diferentes em diferentes utilizações das palavras. Além disso, é necessário ter em mente que “A Gramática não fixa suas descrições no interior de determinados jogos, mas, pelo contrário, lança mão *simultaneamente* de diferentes jogos ao descrever a gramática dos usos de uma só palavra.”³³⁷

O que devemos fazer é descrever conceitos, descrever usos. Mas para fazer isso, primeiro, é preciso tomar parte no erro, compreender o problema com o qual se está lidando. Wittgenstein em *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* diz que é preciso “descobrir a fonte do erro, posto que, caso contrário, para nada serve escutar a verdade. Esta não pode penetrar se outra coisa ocupa seu lugar. Para convencer alguém da verdade não basta constatá-la, mas se deve encontrar o caminho que leva do erro à verdade”.³³⁸ Esta passagem, a nosso ver, reforça ainda mais a ideia de terapia filosófica e sua proximidade com a terapia clínica. De nada adianta ficarmos falando aos quatro ventos que a linguagem é um composto de jogos e que não tem algo de comum a toda ela, sem primeiro perceber o que faz com que pensemos que a linguagem é assim. É necessário se “colocar ao lado do erro para conduzi-lo até a verdade.”³³⁹ Na terapia clínica é necessário que paciente e terapeuta conheçam o que leva à doença, quais as causas que a originaram. Assim também o é na terapia proposta pelas *Investigações*, é necessário encontrar as causas das confusões que o pensamento cria sobre a linguagem e a partir daí trilhar o caminho até a recuperação. Mas, não há um caminho pré-definido, o que se deve fazer é encontrar o melhor caminho. Um caminho que faça compreender que as confusões são frutos de nossa busca extralinguística pelos fundamentos da linguagem. Dessa forma, o objetivo central é fazer simplesmente que o paciente entenda o funcionamento da linguagem.

Assim, o que Wittgenstein propõe é que como filósofos nos tornemos compiladores de recordações³⁴⁰. Recordações essas que são das diferentes maneiras de utilização das palavras no nosso dia-a-dia. Ao compilar as recordações das regras de usos das palavras, estaremos mostrando como funciona a linguagem. Compreenderemos e faremos compreender como ela funciona. Mas isso não quer dizer que ao curar o paciente de sua busca extralinguística colocaremos uma outra teoria em sua mente. O que devemos fazer é

³³⁷ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 64.

³³⁸ ORDF, 49.

³³⁹ ORDF, 49.

³⁴⁰ Cf. PI, 127.

simplesmente deixar tudo como está, não colocar nada no lugar da teoria anterior, apenas destruí-la. Não é por meio de teorias que se compreende a linguagem, mas por meio de exemplos de seu funcionamento. E, segundo Moreno:

Compreender o funcionamento da linguagem não implica organizá-la, mas sim *acompanhar* o seu movimento, sua vida prática, olhando para tudo o que fazemos com ela, e *mostrar* a imposição inadvertida de ordens e de hierarquias, realizando com isso a terapia do pensamento confuso. O único critério terapêutico de legitimidade será o uso das palavras, e este não é previsível: está diante de nós, como reflexo de nossas formas de vida.³⁴¹

Pelo que vimos até aqui a principal função da filosofia em Wittgenstein torna-se a de curar nosso pensamento das confusões que nossa mente cria ao utilizar a linguagem. A principal confusão é a de tentar encontrar critérios de fundamentação para a linguagem. Quando isso é feito, o que geralmente ocorre é o rompimento dos limites das regras de uso das palavras, destruindo assim com a significação dos conceitos. Isso leva a uma sobreposição de jogos, ou a uma tentativa de entender diferentes jogos com os mesmos critérios. Isso acontece frequentemente com a metafísica, que cria suas regras e tenta aplicá-la a diferentes jogos inadvertidamente. Quando isso ocorre, geralmente interpretamos diferentes jogos com as mesmas regras, gerando confusão e julgando precipitadamente os jogos como certos ou errados. A esse equívoco de pensamento Wittgenstein dá o nome de *entrecruzamento de jogos de linguagem*, o qual deve ser tratado pela terapia. Para nós a ideia de entrecruzamento e o papel da terapia filosófica é importante justamente por estarmos tratando da possibilidade de jogos de linguagem religiosos. Jogos esses, que em nossa concepção são uns dos que mais sofrem o entrecruzamento, tanto sendo interpretado com regras de outros jogos, como sendo, muitas vezes, suas regras utilizadas para explicar outras coisas. É por isso que antes de mostrarmos a possibilidade da existência de um jogo de linguagem religioso na obra do autor em questão, é interessante mostrar o porquê dessa busca fazer sentido. E nada mais interessante para mostrar isso do que no momento em que estamos falando de terapia filosófica e confusão gramatical.

A nossa carência de entendimento do funcionamento da linguagem gera estranheza conceitual em nossas mentes e quando olhamos para linguagens diferentes daquelas que estamos acostumados a lidar, sofremos do mal de tentar sempre olhá-las a partir de nossas perspectivas, de nossas crenças, de nossos conceitos. Isso geralmente acontece porque outros

³⁴¹ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 72.

jogos de linguagem costumam utilizar palavras iguais ou semelhantes às nossas, o que pode gerar a ilusão de que eles fazem a mesma coisa que nós fazemos. Esclarecer a gramática dos jogos é, nesse sentido, de fundamental importância para que não caiamos nessa armadilha imposta pela própria linguagem.

Wittgenstein vive em uma época em que essas armadilhas se fazem presente de forma explícita, principalmente no que tange ao uso que a ciência faz de seus métodos. Já no *Tractatus*, como mostramos, uma de suas grandes preocupações era delimitar a linguagem e encontrar, num espírito kantiano, um lugar seguro para aquilo que não era ciência sobreviver ao método desta. Em uma época de grande avanço científico era comum a tentativa de reduzir todo o saber a uma única explicação, a explicação dada pela ciência. A noção de jogos de linguagem não deixa de ser fruto também desta época e o demonstrar que não há algo de comum a toda a linguagem é também uma forma de mostrar que o método da ciência não pode avançar sobre tudo. Uma das confusões comumente encontradas à época de Wittgenstein era tentar ver a religião com os olhos da ciência, assim como os medievais fizeram à luz da filosofia grega. Esse problema, a nosso ver, não é somente privilégio da época de Wittgenstein, mas continua a acontecer ainda hoje. O que não faltam são obras que tentam ler a fé religiosa à luz das descobertas científicas, tentando comprovar crenças a partir de experiências empíricas³⁴², ou, ao inverso, tentar refutar tais crenças a partir do método científico.

O problema, visto acima, surge de forma muito clara numa obra que Wittgenstein leu e comentou. A obra se chama *La Rama Dorada* de autoria de Frazer, um antropólogo que neste trabalho faz uma leitura das religiões primitivas, tentando mostrar os equívocos que esta comete. O problema é que o antropólogo o faz comparando os costumes de religiões primitivas à religião e à ciência europeia de sua época e essa é a principal crítica do filósofo em questão. Tal crítica nos mostra a importância de se entender a variedade de jogos de linguagem e a necessidade de se pensar que a linguagem religiosa, apesar da estranheza de conceitos e crenças, pode ser um jogo de linguagem.

Para Wittgenstein o problema de Frazer é ter entendido as religiões primitivas como um erro. E tal problema teria surgido do fato deste não ter observado a religião e os ritos de

³⁴² Poderíamos citar uma lista enorme destes livros, principalmente de livros que se utilizam das atuais descobertas da física quântica e da neurologia para provar a existência de um ser superior ou energia divina, mas, citamos aqui, a modo de exemplo, apenas o livro *Quando a ciência encontra a religião* de Ian C. Barbour considerado um dos maiores estudiosos das relações entre ciência e religião. Esse tipo de trabalho, numa ótica wittgensteiniana, seria um típico erro de linguagem. O que se tenta fazer é aplicar uma linguagem e método da ciência para explicar os grandes problemas da religião. O que propõe Wittgenstein é justamente o contrário, a saber, que olhemos a religião de acordo com suas regras.

acordo com a visão que as próprias crenças tinham, mas as ter estudado sob o olhar de um cristão inglês. Por um lado, Wittgenstein acusa Frazer de entender as religiões primitivas em comparação ao cristianismo de sua época, por outro, ele estaria simplificando o significado dos ritos religiosos ao estudá-los sob a ótica das leis da ciência natural. O filósofo austríaco se pergunta até que ponto poderíamos entender que santo Agostinho ou Buda ou outro qualquer estavam errados ao expressar uma determinada religiosidade e conclui: “Nenhum deles estava em erro a não ser quando criaram uma teoria.”³⁴³

Essa frase é ilustrativa para mostrar que a religião não é entendida por Wittgenstein como uma teoria e nem deve ser entendida dessa forma. Mas é justamente isso o que faz Frazer. Ele vai ao encontro dos ritos religiosos, buscando encontrar neles sempre uma teoria que legitime tal mito. O pressuposto parece errado e fica mais errado ainda quando o antropólogo em questão coloca teorias iguais ou muito próximas a teorias das ciências naturais. Por exemplo, será que realmente podemos dizer que a dança da chuva é dançada para que chova ou é um rito de agradecimento? Frazer parece entender tais ritos através de uma lei natural de causa e efeito e por isso simplifica tal rito, dizendo que ele é ingênuo por não ter resultados e que as pessoas que a praticam não percebem que sempre dançam em épocas que antecedem a chuva e não em outras. A pergunta que se colocaria aqui é até que ponto no desenvolvimento de tal rito se pensou que realmente haveria uma relação de causa e efeito entre a chuva e a dança ou não é simplesmente um rito de agradecimento ou espera pela chuva que está chegando. Uma tal constatação de Frazer talvez seja mais ingênua do que a própria dança da chuva, pois é como se um homem que nunca tivesse visto uma casa com janelas e ao ver que logo depois que as pessoas fecham as janelas começa a chover, concluísse que acreditamos que fechamos as janelas para que chova. O erro de Frazer é reduzir tudo a algo plausível a homens que têm a mesma visão que ele.³⁴⁴ Ao fazer isso, simplifica a religiosidade antiga. E esse é um dos principais problemas de não entendermos a linguagem.

Ao não compreendermos a variedade de expressões, estreitamos nossa visão de mundo e linguagem por não entendermos que há muito mais conceito do que aqueles que estamos habituados a usar e que esses conceitos podem ser totalmente diferentes dos nossos, apesar de usarem, às vezes, as mesmas palavras que as nossas. Como bem o coloca Blackburn: “Parece totalmente possível que não deva haver um tipo melhor de linguagem a usar para fazer seja o que for que o praticante religioso esteja fazendo.”³⁴⁵

³⁴³ ORDF, 50.

³⁴⁴ ORDF, p. 51.

³⁴⁵ BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. p. 47.

Quando estamos presos a uma única ideia de linguagem, procuramos a todo custo recusar outros tipos de linguagens e atividades ou reduzi-las às nossas concepções de mundo. É isso que faz Wittgenstein exclamar uma espécie de desabafo diante da leitura que Frazer faz das religiões primitivas:

Que estreita é a vida do espírito para Frazer! E conseqüentemente: Que incapacidade para compreender uma vida que não seja a de um inglês de seu tempo! Frazer não pode imaginar um sacerdote que não seja, no fundo, como um pároco inglês de nossos dias com toda a sua imbecilidade e mediocridade.³⁴⁶

Tal desabafo de Wittgenstein se explica por Frazer estar totalmente envolvido numa forma de ver o mundo que é a forma de sua época. O antropólogo em questão está dogmaticamente envolvido na linguagem científica ocidental do século XX e não consegue sair dela e, ao não conseguir ir para além dela, generaliza a todas as linguagens possíveis. Como bem expressa Moreno:

Frazer não estaria cometendo apenas um erro teórico; seu erro foi principalmente incorrer na generalização de determinada visão de mundo, ou melhor, estaria atribuindo, de maneira dogmática, ainda que inadvertidamente, o modelo de explicação científica do século XX, explicação através de hipóteses e causas, aos indivíduos das comunidades cujos rituais descreve e pretende explicar. O erro teórico consiste apenas em supor que explicações causais possam esclarecer o sentido de comportamentos ritualístico, quando, na verdade, esse tipo de explicação fornece somente ligações empíricas. Erro mais grave e profundo consiste em atribuir uma falsa ciência a comunidades em que hábitos ritualísticos não visam, segundo Wittgenstein, explicar processos naturais através de causas, mas exprimir valores de sua cultura. Erro profundo, porque atribui valores e hábitos de uma sociedade aos indivíduos de outra sociedade, cujos valores e hábitos pretende compreender. Confusão gramatical que tem conseqüências teóricas e éticas no trabalho do antropólogo.³⁴⁷

Esta passagem de Moreno, nos faz dar um salto além no que estávamos afirmando até agora. Tal salto consiste em perceber que entender jogos de linguagem diferentes dos nossos, de acordo com os nossos conceitos é também incorrer em um erro moral. Se fizermos isso, geralmente estamos condenando a outra maneira de agir, e sobrepondo a ela a nossa maneira de ver o mundo, a nossa linguagem. Por isso, a terapia gramatical se reveste de um caráter ético. Ela é necessária para que nos tornemos mais cuidadosos e não tentemos

³⁴⁶ ORDF, p. 57.

³⁴⁷ MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 275-276.

entrecruzar jogos de linguagem. Frazer vê os ritos com os olhos da ciência moderna e então chega à conclusão que os ritos são falhos e ingênuos, ora eles não chegam aos resultados que a ciência chega. Mas não é isso o que o rito quer, ele não é uma explicação metodológica de causas e efeitos, mas expressão de uma forma de ver o mundo e também os fenômenos naturais. Como veremos no próximo capítulo, tais confusões gramaticais podem levar a fanatismos tanto religiosos quanto científicos.

O que Frazer precisa e nós também é fazermos uma terapia gramatical que nos cure desta busca por generalidade que nos torna dogmáticos e atrapalha nossa visão correta dos fenômenos humanos e naturais. Não podemos sobrepor a nossa linguagem a todas as linguagens possíveis. Isso é um erro grave que tem como resultado principal um entendimento totalmente errôneo daquilo que buscamos compreender. O erro do filósofo que faz isso é o erro de superficialidade, ou seja, ele não vai ao fundo das questões lingüísticas, mas fica na superfície onde se reflete a imagem dele mesmo. É como se estivéssemos à beira de um rio e ao olhar para a água e vermos nossa imagem refletida nela, disséssemos que no rio vivem seres humanos como nós. É preciso ir além da superficialidade e ver a diversidade de coisas que o rio da linguagem nos apresenta. Se pensarmos bem nisso, veremos que é justamente o que Frazer faz, ele fica na superficialidade, ele projeta sua cultura na cultura alheia e assim chega a conclusões que podem ser totalmente equivocadas. Ora, entender que ritos têm a mesma natureza lingüística que a ciência do século XX ou que todos eles têm a mesma natureza é, na visão de Wittgenstein, ingenuidade. Frazer se mantém preso a uma única forma de explicar os fenômenos e não consegue ir além dessa percepção. O que Wittgenstein propõe é que ultrapassemos nossos dogmatismos e vejamos a variedade de formas de vida e de jogos de linguagem. Aí é que a terapia se faz necessária; é o tipo de equívoco que Frazer comete que precisa ser curado.

Essa nossa digressão sobre as anotações de Wittgenstein sobre *La Rama Dorada* teve como objetivo mostrar que é necessário pensarmos na variedade de jogos e também que parece possível a existência de jogos de linguagem religiosos e que eles são profundos e enraizados em costumes e práticas que devem ser levadas em conta. Se não fizermos isso, corremos o risco de condenar diferentes visões das nossas, simplesmente pelo fato de nos colocarmos como os únicos donos da verdade, uma verdade generalizada. Com isso entendemos que ficou claro porque entendemos ser necessário esclarecer a existência e gramática dos jogos de linguagem religiosos. Mas se mostramos uma necessidade que a nosso ver se faz presente a partir das noções de terapia e confusão gramatical, devemos agora provar

que é possível encontrar a partir da obra de Wittgenstein a defesa de jogos de linguagem religiosos que se distingam de outros jogos. E essa é a tarefa de nosso próximo capítulo.

IV - RELIGIÃO E LINGUAGEM RELIGIOSA PÓS- *TRACTATUS*

4.1 – A possibilidade de jogos de linguagem religiosos

Como vimos até aqui, Wittgenstein em sua nova filosofia preza pelas diferenças e mais do que isso pela variedade em contraposição à unicidade. Se na obra anterior era possível determinar com clareza, mesmo que fosse um equívoco, qual a linguagem que fazia sentido e, em decorrência, aquelas que não faziam, na obra posterior, fica claro que o limite do sentido não é tão fácil de ser encontrado e que toda vez que tentamos colocar limites e regras para aquilo que é significativo, corremos o risco de dogmatizar uma única forma da linguagem, transgredindo as práticas nas quais as regras foram criadas e nas quais podem ser modificadas. A questão que se coloca então, é se realmente um jogo de linguagem religioso pode existir ou se a religião possui uma linguagem, que assim como a metafísica é um erro.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar o fato de Wittgenstein nunca ter limitado o número de jogos de linguagem e nem mesmo a variedade e imprevisibilidade de regras que poderiam constituir esses jogos. Ele não enumerou um conjunto fechado de atividades linguísticas que poderiam se chamar jogos de linguagem, ao contrário disso, deixou bem claro nas *Investigações* que não há um número limitado de jogos, mas que eles são indefinidos e que novos jogos podem ser criados e outros desaparecerem. Assim como a prática não é previsível e fechada, também os jogos não o são. Isso nos faz pensar que não se pode rejeitar qualquer tipo de possível jogo de linguagem sem antes analisarmos a gramática deste jogo. É nessa perspectiva que defenderemos a existência e plausibilidade de jogos de linguagem religiosos. O que tentaremos evidenciar é que a linguagem religiosa possui os requisitos mínimos para que possa ser considerada jogo de linguagem. Tais requisitos são, como vimos ao falar dos jogos de linguagem, o fato da linguagem fazer parte de algo maior do que a simples expressão linguística sendo parte de uma atividade, além de fazer parte de uma forma de vida e ter regras que são criadas por esta prática. Assim, a linguagem religiosa, se cumprir esses requisitos, poderá ser entendida como um jogo de linguagem religioso, o que nos dará subsídios para esclarecê-lo.

Ao enumerar a variedade de jogos de linguagem no parágrafo 23 das *Investigações*, Wittgenstein mostra que dentre os possíveis jogos enumerados, poderiam estar o ato de rezar, pedir e agradecer. Ora, isso nos dá a impressão de que ele admitia que o rezar é um jogo de linguagem possível, com sentido e que não é nem melhor nem pior em termos linguísticos do que o fato de ordenar e agir segundo ordens. Neste mesmo parágrafo, ele deixa claro que os exemplos de jogos que ele mostra não é a totalidade dos jogos existentes, mas são apenas alguns exemplos e outros poderiam ser enumerados. Nesta mesma perspectiva, em *Aulas e Conversas sobre Fé religiosa*, ele dará como exemplo a crença no Juízo Final como uma crença que tem sentido, ao menos para aqueles que nela creem. Ele se pergunta: “Por que não deveria uma forma de vida culminar na expressão de uma fé num Juízo Final?”³⁴⁸. Mais do que isso, o que chama atenção é que além de se fazer tal questionamento deixa bem claro que talvez não pudéssemos responder a tal crença da mesma forma que responderíamos a uma crença natural. Em nossa concepção, uma tal ideia nos mostra que o autor em questão, muito mais do que admitir a existência de jogos de linguagem religiosos, admite que eles possuem regras que não são as mesmas regras de outros jogos, como por exemplo, os jogos de linguagem científicos.

Alguém poderia nos dizer que estamos inferindo jogos de linguagens científicos e religiosos, sendo que Wittgenstein nunca disse nada a respeito de tais conceitos. Ora, ele nunca citou tais conceitos, mas deixa bem claro que na linguagem da ciência, por exemplo, existem regras próprias que a diferem de jogos de linguagem próprios de brincadeiras de crianças. Além disso, no parágrafo 23 das *Investigações* ele enumerou várias atividades que poderiam ser jogos científicos, como por exemplo, descrever um objeto, fazer suposições e levantar uma hipótese. Neste mesmo parágrafo ele cita vários exemplos de atividades que podem ser jogos religiosos como vimos acima. Além das atividades citadas no parágrafo 23, poderíamos enumerar outras que fazem uso da linguagem das mais diversas formas, como por exemplo: Criar um rito e segui-lo; louvar a Deus, recitar um mantra, cantar um salmo, ler e interpretar o livro sagrado, etc. Assim, não vemos como arbitrária nossa hipótese de que é possível falar em jogos científicos e religiosos. Como bem o coloca Barrett, as linguagens da ciência, por exemplo, possuem regras as quais são seguidas pelos cientistas e compõem uma prática muito maior.

A diferença entre os jogos de linguagens científicos está determinada pelas diferentes atividades nas quais participam os cientistas, os métodos que empregam e os

³⁴⁸ AFR, p. 104.

objetivos que perseguem, como cientistas que trabalham em um campo determinado.³⁴⁹

Em nossa concepção, da mesma forma que na ciência o jogo de linguagem está inserido na prática científica, também nas brincadeiras infantis e na religião, o jogo de linguagem está fixado em práticas próprias. Ao contrário da metafísica que é uma especulação sobre a linguagem, tentando fixar regras para além da prática da própria linguagem, a religião tem uma prática. Enquanto o filósofo metafísico se põe para além da prática, tentando ver a linguagem de fora dela mesma, o religioso se insere na prática de ritos, expressões e vivências da religião e é aí que a linguagem ganha sentido. O que o religioso faz não é uma especulação sobre a linguagem religiosa, mas uma vivência e experiência desta linguagem. A linguagem religiosa começa a fazer sentido no momento em que o religioso começa a viver a religião. E, é dessa vivência da prática religiosa que surgem as regras e normas do jogo religioso, que o crente se dispõe a seguir.

Kai Nielsen discordaria profundamente de nós e diria que não há religião sem doutrina e que a doutrina é, por excelência, metafísica. Ele cita o exemplo do cristianismo, do Islamismo e do Judaísmo para corroborar sua tese. Segundo ele, no caso do Cristianismo, as crenças metafísicas são claras e pode-se dar como exemplo as crenças na Santíssima Trindade e na eternidade de Deus. Ora, ele dirá, essas crenças são puramente metafísicas e se assim forem, o cristianismo é um sistema de crenças metafísicas³⁵⁰. Mas, para Wittgenstein, um sistema metafísico é incoerente, sendo assim, não haveria algo como um jogo de linguagem religioso.³⁵¹

Na argumentação de Nielsen há, em nossa concepção, equívocos. Em primeiro lugar, é preciso frisar que para este autor, a visão de religião de Wittgenstein é uma visão reducionista pois tomaria como algo religioso até mesmo ideias de pensadores tipicamente ateus. Tal argumentação surgiria do fato de Wittgenstein ter ligado a crença religiosa a ações e a uma adesão apaixonada a um sistema de referências. Para ele, tentar reduzir religião e crenças religiosas a algum comprometimento profundamente básico e a uma preocupação em ser um ser humano decente, para então preocupar-se com o outro e fazer o bem, sendo essas

³⁴⁹ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 167.

³⁵⁰ NIELSEN, K. *Wittgenstein and Wittgensteinians on religion*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London New York: Routledge pp. 137-165. p.147

³⁵¹ NIELSEN, K. *Wittgenstein and Wittgensteinians on religion*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London New York: Routledge pp. 137-165. p.161.

ações genuinamente religiosas, faz com que autores como Marx, Engels, Luxembourg, Durkheim, entre outros tornem-se todos religiosos.³⁵²

A nosso ver, a visão reducionista de religião não é de Wittgenstein, mas do próprio Nielsen, que em primeiro lugar, não consegue fugir dos emaranhados das religiões tradicionais e mais do que isso, de uma visão filosófica sobre estas religiões. Nielsen parece estar sofrendo do problema de Frazer, que vê a religião somente sob a ótica do cristianismo inglês. Wittgenstein não estava preso a uma única visão de religião. Não podemos nos esquecer que ele já havia lido as *Variiedades da experiência religiosa* de James. Além disso, se formos a fundo veremos que para a maioria dos cristãos, as crenças enumeradas acima por Nielsen não se constituem em crenças justificadas filosoficamente, mas em crenças a partir das quais eles agem e vivem, sem precisarem de explicações. Como veremos em seções posteriores, a doutrina religiosa tem um aspecto prático e não metafísico. Nessa perspectiva, é preciso frisar que quem entende essas crenças como metafísicas não é religioso, mas filósofo e está doente de confusão gramatical. Lembre-mo-nos da citação sobre santo Agostinho, Buda e Aquino que fizemos na seção anterior. Nela fica bem claro que o erro de Agostinho não foi ter proferido sua fé, mas a tentativa de teorizar sobre ela. Além do mais, dizer que creio na existência de uma vida futura não necessariamente é metafísica, mas uma forma de guiar minha vida, um princípio, regra ou norma que carrego comigo. Para Wittgenstein, o cristianismo não se reduz a uma doutrina, ele “não é uma teoria a respeito do que aconteceu e acontecerá com a alma do ser humano, mas uma descrição de um processo real de sua vida.”³⁵³ Quanto a possibilidade dos filósofos citados serem religiosos e suas teorias serem religiosas, Nielsen comete o erro de reduzir a religião a qualquer tipo de crença que guie a vida, e não parece ser isso que Wittgenstein defende, como veremos mais adiante.

Não se pode dizer que uma crença empírica ou da ciência não possa guiar a vida de alguém, é claro que pode, mas o detalhe está até onde ela pode guiar. Vasiliou, em seu artigo *Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty* faz uma diferenciação interessante sobre isso. Para ele, a crença empírica também pode mudar a vida, por exemplo, no caso de alguém que fica sabendo, através do médico, que sua vida está prestes a acabar. Ele poderá mudar sua maneira de viver, mas se depois de um tempo o médico disser que seu prognóstico foi um erro, sua vida volta ao normal. Para ele, a diferença entre a crença científica e religiosa está fundamentalmente na ideia de que a primeira necessita ser revista à luz de novas evidências,

³⁵² NIELSEN, K. *Wittgenstein and Wittgensteinians on religion*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London New York: Routledge pp. 137-165. p.155.

³⁵³ CV, 1937. Grifo nosso. Essa ideia da religião como descrição de algo que ocorre na vida humana será mais bem trabalhada no próximo capítulo, onde debateremos a gramática da linguagem religiosa.

o que não acontece jamais com a crença religiosa que é uma certeza absoluta³⁵⁴. Da mesma forma, as crenças de Marx, Engels e outros precisam ser revistas à luz de novas teorias. Em contraposição a isso, as crenças religiosas mantêm-se firmes e não são subjugadas a descobertas novas. Na mesma esteira de argumentação de Nielsen, encontramos John Hyman que faz duras críticas a visão de religião de Wittgenstein. Dentre as críticas mais significativas está uma que defende que as evidências e argumentações não são somente privilégio da ciência. Para tal autor,

Wittgenstein não pode estar certo em insistir que se nós tentarmos provar ou justificar a proposição que Deus existe, nós estaremos já presos em confusões, porque nós estamos tratando religião como se ela fosse uma ciência. Eu penso que seria tolice manter que Anselmo e Aquino estivessem tratando de superstições ou que a apostasia não possa ser baseada sobre razões.³⁵⁵

O problema nas teorias de Aquino e Anselmo, a nosso ver, não se dá pelo fato que eles falem sobre religião, mas que eles façam metafísica com as crenças religiosas. Aquino, Anselmo e outros não se fixam na prática religiosa, ou seja, não descrevem as regras das práticas, o que eles fazem é tratar a religião como um problema filosófico e tentar encontrar os fundamentos desta a partir da filosofia e não a partir da prática religiosa. É aí que reside o erro de tais autores. Por outro lado, ao citar a apostasia e dizer que se pode dar razões para cometê-la, Hyman não se dá conta do dito wittgensteiniano que dar razões à religião é já deixar de ser religioso. O homem verdadeiramente religioso não sai em busca de razões para sua fé, mas basta-se em sua própria crença. Assim, talvez Wittgenstein invertesse o argumento de Hyman dizendo que é por tentar dar razões à religião que se comete apostasia. Não se pode esquecer aqui o dito de Wittgenstein sobre o surgimento de novas religiões. Ele afirma: “Freqüentemente se diz que uma nova religião qualifica os deuses da antiga como demônios. Na realidade, porém, eles já haviam se transformado completamente em demônios naquele tempo.”³⁵⁶ A apostasia surge no momento em que a religião já não faz mais sentido para o crente. As razões dadas a ela são da mesma estirpe daquelas dadas por Aquino a sua crença.

Em nossa concepção, a argumentação de Hyman sobre a religião está baseada em sua tese de que Wittgenstein nunca teria dito que na base da forma de vida não poderiam existir crenças metafísicas, ideia já exposta na seção anterior. A nosso ver, tal ideia vai totalmente

³⁵⁴ Cf. VASILIOU, I. Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty. In.: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Ed). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge, 2001p. 35-36.

³⁵⁵ HYMAN, J. *The gospel according to Wittgenstein*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London New York: Routledge pp. 1- 11. p. 8

³⁵⁶ CV, 1931.

contra as concepções e lutas que Wittgenstein emprega contra o fundacionalismo. Não se pode esquecer do dito presente já no *Tractatus* de que a linguagem cotidiana está em perfeita ordem. Na vida cotidiana as crenças humanas não são crenças metafísicas e também não há uma busca por um fundamento último para a linguagem. O que Hyman confunde em sua argumentação é a religião cotidiana com uma teologia cristã baseada em metafísica. A pergunta que se faz a Hyman é se realmente um não-filósofo vê as crenças religiosas como metafísicas. Além disso, não podemos nos esquecer que para Wittgenstein o grande problema de se dar razões para a religião é a falta de parâmetros para comprovarmos essas razões. É isso que o faz dizer que para cada razão dada existiria uma contra-razão igualmente válida.³⁵⁷

Algo que liga a crítica de Hyman e a de Nielsen à possibilidade de um jogo de linguagem religioso parece ser a falta de reflexões sobre o problema da generalização em filosofia proposto por Wittgenstein no *Livro Azul*. Essa constatação surge do fato de em ambos os autores aparecer a necessidade de que toda e qualquer crença seja fundamentada. Aqui podemos citar Philips que em seu livro *Wittgenstein and Religion* mostra que o desejo de generalidade se mostra nitidamente na

[...] insistência, que o uso de ‘existência’ e ‘crença’ é o mesmo em todos os contextos, e (n)a dificuldade para reconhecer isto como uma elevação ilegítima de um uso destas palavras como um paradigma para qualquer uso das palavras. O que Wittgenstein mostra em suas anotações sobre crença religiosa é que há boas razões para observar os diferentes usos que ‘crença’ e ‘existência’ têm, e para resistir ao desejo de generalidade.³⁵⁸

Assim, os argumentos de Hyman e Nielsen são frutos de uma concepção filosófica de busca por fundamentos firmes e intocáveis, fundamentos estes que perpassariam toda a estrutura da linguagem. Ora, o que Wittgenstein mostra é que nem mesmo na religião haveria um único modo de se entender um conceito. Em *Cultura e Valor* ele reflete:

Como eu sei que duas pessoas querem dizer a mesma coisa quando cada uma delas diz que acredita em Deus? E nós podemos dizer exatamente o mesmo com respeito às 3 pessoas. A teologia que insiste no uso de *certas* palavras e frases banindo outras não torna nada disso mais claro (Karl Barth). Ela, por assim dizer, gesticula com as palavras, porque ela quer dizer alguma coisa e não o sabe expressar. *A prática* dá às palavras o seu sentido.³⁵⁹

³⁵⁷ Cf. CV, 1937.

³⁵⁸ PHILIPS, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 62.

³⁵⁹ CV, 1950.

Ou seja, até mesmo na religião o que é preponderante é a prática religiosa e não as teorias filosóficas sobre ela.

Até aqui nos ativemos mais na tentativa de mostrar que o jogo de linguagem religioso pode ser um jogo significativo por não ser da mesma natureza da pseudo-linguagem metafísica. Mas algumas coisas a mais do que essa discussão precisam ser pensadas para que concluamos nossa ideia da existência de jogos de linguagem religiosos. Uma das discussões é quanto à independência do jogo de linguagem religioso de outros tipos de jogos e uma outra é quanto ao fato de se realmente um jogo de linguagem religioso tiraria o caráter indizível das experiências religiosas proposto no *Tractatus*. Começaremos pelo último problema.

Margutti Pinto em, *A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein*, faz uma análise da possibilidade do jogo de linguagem religioso realmente deixar de lado a esfera indizível da religião presente no *Tractatus*. Tal autor concorda com a existência de tal jogo de linguagem, porém, para ele “O jogo de linguagem religioso pretende significar algo diferente do usual e, para atingir este objetivo, enfatiza, por exemplo, as reações das pessoas”.³⁶⁰ Sendo algo diferente do usual ele não conseguiria expressar em plenitude valores absolutos, próprios da vida religiosa. Para chegar a essa conclusão ele utiliza o exemplo da palavra crer que na religião não seria uma palavra utilizada na forma ordinária. Sendo assim, o critério para significar algo não estaria somente na palavra mas na evidência, na reação das pessoas.

Tal autor faz uma distinção entre aquilo que é contingente e o que é transcendental, colocando os valores religiosos na esfera do transcendental, usando assim de uma divisão tipicamente tractatiana. Tal ideia está baseada no pressuposto que o pensamento de Wittgenstein não pode ser entendido sem a compreensão de sua postura ético-religiosa.³⁶¹

Para concluirmos a apresentação das ideias de Margutti Pinto para depois refletirmos sobre elas, é necessário chamar a atenção para um outro trecho de seu trabalho em que ele admite claramente a existência de jogos de linguagem e apresenta os limites destes:

Embora haja inúmeros jogos de linguagem de caráter religioso, todos eles pertencem a formas de vida contingentes. Os valores envolvidos não são transcendentais, mas relativos, porque até mesmo a linguagem pública não é capaz de exprimir algo mais elevado. [...] Portanto, até mesmo nas Investigações vale a constatação de que,

³⁶⁰ PINTO, P. R. M. A questão do sujeito Transcendental em Wittgenstein. In.: MORENO, A. R. (org.). *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2006. pp. 9-57. p. 19.

³⁶¹ Cf. PINTO, P. R. M. A questão do sujeito Transcendental em Wittgenstein. In.: MORENO, A. R. (org.). *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2006. pp. 9-57. p.21.

embora exista algo profundamente importante em nossas vidas, esse algo não pode ser colocado em palavras e deve ser contemplado em silêncio.³⁶²

Em nossa concepção, as ideias de Margutti se equivocam em alguns aspectos fundamentais para o entendimento da filosofia da linguagem de Wittgenstein e também na compreensão de sua perspectiva de religião. Os aspectos podem ser enumerados em i) na confusão quanto ao conceito de linguagem ordinária, ii) a errônea conclusão de que existiria um aspecto transcendental na linguagem religiosa, o qual não seria explicado pela linguagem ‘comum’ e iii) a sugestão de que existiriam formas de vida que não seriam contingentes em que os conceitos não seriam apreendidos na prática. Vamos discutir cada um deles separadamente.

i) Margutti parece ter se equivocado com o conceito de ‘uso’ em Wittgenstein e ter entendido que haveria um uso ordinário e um outro uso que se colocaria numa esfera superior a prática da linguagem. Quando Wittgenstein fala que a palavra crença é usada de modo diverso do que comumente utilizaríamos, ele apenas está descrevendo diferentes usos desta palavra, mas em ambas as utilizações, em nenhum momento o autor austríaco coloca em dúvida que tal uso é diferenciado simplesmente porque pertencem a práticas diversas. Assim, não seria necessário uma experiência mística para compreender o que o religioso entende por crer, mas simplesmente olhar para a gramática desta palavra. Para Wittgenstein dizer que as expressões religiosas são diferentes das expressões comuns ou da ciência, é simplesmente dizer que pertencem a uma prática diferente. Ora, não podemos nos esquecer do fato que para Wittgenstein aprendemos também os usos das palavras religiosas e as aprendemos de um modo diferente do uso de palavras cotidianas. É isso que ele defende ao dizer que aprendemos a palavra ‘Deus’ de uma forma diferente do que aprendemos outras palavras, como veremos mais adiante.³⁶³

O que queremos dizer é que o conceito de uso não tem um caráter especial, ele não está fora da prática. Ao dizer que usamos uma palavra, por exemplo, a palavra crença de forma diferente em diferentes circunstâncias, Wittgenstein apenas estava frisando os diferentes usos em diferentes jogos de linguagem.

ii) Na leitura que Margutti faz da segunda filosofia da linguagem de Wittgenstein existiria ainda o indizível, pelo menos é isso que soa na interpretação de que os jogos de linguagem se referem ao contingente. O problema nessa interpretação é que não parece que

³⁶² PINTO, P. R. M. A questão do sujeito Transcendental em Wittgenstein. In.: MORENO, A. R. (org.). *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2006. pp. 9-57. p. 24.

³⁶³ AFR, p. 112.

Wittgenstein tenha pensado algo para além do contingente mundo da linguagem, ele não pressupõe isso. A profundidade da linguagem se encontra na própria linguagem, ou seja em sua complexa gramática. Pelo que vimos nas seções anteriores, Wittgenstein teria abandonado a ideia de que haveria uma esfera transcendental para a linguagem e qualquer outra coisa. Nessa mesma perspectiva, entendemos que os valores absolutos, são apreendidos como absolutos, fazem parte de um jogo ou de um sistema de referência ao qual nos apegamos apaixonadamente e não o questionamos. O ‘indizível’ aqui se refere somente à impossibilidade de uma filosofia tentar fundamentar os jogos. Além disso, Margutti parece pressupor que Wittgenstein teria limitado a linguagem ou o número de linguagens possíveis. Ora, isso parece contrariar em muito suas ideias de que há infinitos jogos de linguagem. O único limite que Wittgenstein parece discutir é o de respeito as regras dos diferentes jogos, evitando o entrecruzamento que origina os problemas metafísicos. Além disso, Margutti omite as ideias de Wittgenstein de que a linguagem religiosa não se refere a fatos científicos ou históricos, mas a ideias que são tomadas como absolutas.

iii) Ligado ao problema anterior está o nosso terceiro ponto. A nosso ver Margutti sugere, ao dizer que toda a linguagem se refere a formas de vida contingentes, a existência de uma forma de vida que teria um caráter especial ou mais explicitamente a existência de algo para além da linguagem que não pode ser explicado com a linguagem e é aí que estariam localizados os valores. A ideia é análoga à concepção de um sujeito volitivo tractatiano, ou seja, Margutti defende que mesmo pós-*Tractatus* Wittgenstein estaria defendendo a existência de um sujeito volitivo. Mais do que isso Margutti sugere a existência de um solipsismo que seria responsável pela contemplação mística dos valores. Em nosso entender, se Margutti está defendendo a inexpressabilidade de valores absolutos, afirmando que esses só são acessados através de uma experiência mística e, mais do que isso, a existência de um solipsismo na segunda obra de Wittgenstein, temos um grande problema a ser resolvido que é justamente as críticas de Wittgenstein à linguagem privada. Em nossa concepção, nem mesmo experiências privadas ou interiores como a experiência mística seriam inexpressáveis. Nossa defesa nasce do parágrafo 256 das *Investigações* onde Wittgenstein diz:

O que acontece então com a linguagem que descreve minhas vivências interiores e que só eu mesmo posso entender? Como designo minhas sensações com palavras? Como de costume? As palavras de minhas sensações se acham ligadas, portanto, às expressões naturais de minhas sensações? Neste caso minha linguagem não é ‘privada’. Uma outra pessoa seria capaz de compreendê-la como eu. – E se eu não tiver expressões naturais da sensação, mas somente a sensação? Eu associo então, simplesmente, nomes às sensações e emprego estes nomes numa descrição.

Nesta passagem fica bem claro que mesmo se não tivermos nenhuma expressão natural para determinada sensação ou experiência, podemos descrevê-la para que outro entenda, apenas explicando o uso das palavras que estamos utilizando. Associo nomes, explico os usos destes nomes e passo minha experiência. Isso fica bem claro no exemplo do besouro dentro de uma caixa, presente no parágrafo 293 das *Investigações*:

Suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo a que chamamos ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz saber o que é um besouro apenas a partir da visão do *seu* besouro. – Entretanto, poderia ser que cada um tivesse uma coisa diferente em sua caixa. Sim, poder-se-ia imaginar que tal coisa se modificasse continuamente. – Mas, e se a palavra ‘besouro’ dessas pessoas tivesse esse uso? E não seria usada como designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence absolutamente ao jogo de linguagem; nem mesmo como algo: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, pode-se ‘abreviar’ por meio desta coisa na caixa; elimina-se, seja o que for.

Isto quer dizer: se construímos a gramática das expressões de sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto fica fora de consideração como irrelevante.

O que importa não é se o besouro está ou não na caixa, ou o que as pessoas veem como besouro, mas a gramática dessa palavra. Da mesma forma, poderíamos dizer que o que importa para a filosofia que se preocupa com a religião é a gramática dela. Ao que parece, Wittgenstein não considera em sua segunda filosofia da linguagem a possibilidade da existência de algo inexpressável através da linguagem e pensar o contrário se constitui num equívoco.

Outro problema presente na discussão da possibilidade ou não de jogos de linguagem religiosos é o de saber se estes jogos formariam uma classe totalmente independente de outros jogos. Nessa discussão, está presente a possibilidade ou não da relação entre jogos de linguagens diferentes e como a religião se comportaria dentro da teia da linguagem formada por inúmeros jogos. Tal problema surge por Wittgenstein ter apresentado uma certa impossibilidade de diálogo entre o crente e o não crente. D. Z. Philips tem uma posição interessante sobre isso e que concordamos. Para ele, sem dúvida o jogo de linguagem religioso é independente, mas pregar sua independência não o exclui da rede total da linguagem; ele não se torna, portanto, um jogo esotérico à linguagem como um todo. Para ele, dizer que as “reações religiosas a várias situações não podem ser acessadas de acordo com

critérios externos de adequação”³⁶⁴ e que, por outro lado, há uma relação entre as crenças religiosas e tais situações reais não seria contraditório. A força e significado da religião dependem muito da existência de outras faces da vida humana que não são religiosas.

O problema é que alguém poderia dizer que essa relação do crente com outras esferas da vida que não são religiosas provaria que não existe um jogo de linguagem religioso independente, mas que ele seria parte integrante de outros jogos ou, na pior das hipóteses, um jogo totalmente desnecessário na vida humana. Phillips responde a essa objeção dizendo que os filósofos que pensam dessa forma estão caindo em confusão, pois o que eles buscam provar é que os fatos ou situações não-religiosas seriam a justificação para as crenças religiosas. Vejamos o que Phillips escreve:

Tendo reconhecido, corretamente, que o significado da crença religiosa é parte dependente de outras faces da vida humana para além da religião, os filósofos concluem, erradamente, que alguém poderia contradizer-se se reivindicasse reconhecer essa dependência, e também que as crenças religiosas são jogos de linguagem distintos. Eles são levados a essa conclusão *somente porque assumem que a relação entre crenças religiosas e fatos não-religiosos é a mesma que entre o que é justificado e sua justificação, ou entre uma conclusão e seus argumentos*. Isto é uma confusão. Dizer que o significado da crença religiosa é parcialmente dependente de fatos não religiosos não é dizer que aquelas crenças são justificadas por estes, ou poderiam ser inferidas destes fatos em questão.³⁶⁵

Para justificar suas ideias Phillips lança mão de vários exemplos que mostram a diferença entre uma crença religiosa e uma simples crença factual, como a superstição, na qual a fé é simplesmente um meio para atingir determinado fim, ou seja, me utilizo de um ritual ou de uma crença como forma para atingir determinada coisa em minha vida, e a crença está condicionada a que essas coisas aconteçam ou não³⁶⁶. O que Phillips mostra e nós concordamos é que a linguagem religiosa é parte integrante da vida social humana, mas se distingue de outros jogos por ter regras próprias a ela e que precisam ser elucidadas se realmente se quer conhecer tal jogo. Se pensarmos que Wittgenstein combate o entrecruzamento de jogos, no qual um jogo tenta fundamentar os outros com suas regras, veremos que ele não queria dizer que um jogo deve se isolar de outros jogos, mas que há particularidades em cada jogo que precisam ser respeitadas.

³⁶⁴ PHILIPS. D. Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 70.

³⁶⁵ PHILIPS. D. Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 67.

³⁶⁶ PHILIPS. D. Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 72-73. Não nos ateremos aqui numa discussão mais profunda sobre a diferença entre fé religiosa e superstição porque isso será mais bem elaborado na próxima seção, onde, à luz das discussões sobre a gramática do jogo de linguagem religioso, mostraremos a diferença.

Com o que vimos até aqui, mostramos que não seria nenhum absurdo defender a existência de jogos de linguagens religiosos em Wittgenstein. Mas, dizer que é possível é uma coisa, outra, mais importante, é caracterizar estes jogos, ou seja, dizer como eles são, como funcionam e em que se diferenciam de outros jogos. É isso que faremos agora.

Mostraremos, num primeiro momento, as ideias sobre crença religiosa presentes nos escritos de Wittgenstein, tentando mostrar as diferenças dela para com uma crença científica. Depois disso, elucidaremos como o jogo de linguagem religioso é compreendido, descrevendo alguns aspectos do que realmente importa num jogo religioso. A seguir, mostraremos como funciona o discurso religioso. Por último e não menos importante, tentaremos responder algumas questões que restam depois de caracterizar a linguagem religiosa, como por exemplo, que tipo de religião Wittgenstein possuía e o que é permitido ou não a ela.

4.2– A crença e seu papel nos jogos religiosos

Se olharmos para a nossa vida cotidiana, perceberemos que somos guiados por crenças e certezas que nos dão bases para agirmos, criarmos, falarmos e nos relacionarmos, enfim, guiam nossa vida como um todo. Cremos, por exemplo, que o sol nascerá amanhã, que nosso ônibus vai passar em determinado horário, que somos filhos de Deus ou, por outro lado, que somos frutos de uma evolução do universo, que existem átomos, que nosso corpo é composto de células, que Deus nos protege, que seremos julgados ao fim de nossa vida pelos atos que cometemos, cremos que o médico entende e sabe qual remédio deve nos dar para sanar nossa dor, cremos que o motor de nosso carro realmente funciona, que o meteorologista sabe o que está dizendo quando afirma que vai chover, que o pão se transforma em corpo de Deus depois da consagração, enfim, são tantas crenças das mais básicas às mais complexas que nunca poderíamos enumerá-las completamente. São essas crenças que nos induzem a fazer certas coisas como, por exemplo, estar em determinado ponto de ônibus em tal horário, rezar para que Deus nos proteja e nos perdoe, tomarmos remédios que os médicos nos recomendam, levarmos guarda-chuvas ao trabalho. Mas estas crenças realmente possuem o mesmo *status*? Crer que vai chover tem o mesmo caráter de uma crença num Deus que me protege ou me castiga? Qual a diferença dessas crenças e dos atos que fazemos a partir delas? O que queremos dizer quando dizemos firmemente que Deus nos salvará ou que somos um acidente na escala evolutiva? As respostas a essas questões a nosso ver encontram-se numa

análise do uso que fazemos da palavra ‘crença’ e mais do que isso, na elucidação dos jogos em que a utilizamos. E Wittgenstein nos ajuda a entender essa separação, a nos mostrar que quando *cremos em Deus* estamos acreditando em algo totalmente diverso do que numa teoria da evolução das espécies. Mas quais são as diferenças? A nosso ver, um primeiro passo para resolver essa questão está numa discussão sobre a diferença entre crer e saber, ou seja, entre crença e conhecimento. Vamos ao primeiro ponto então.

No capítulo X das *Investigações* aparece uma reflexão sobre a gramática da palavra crença. Aqui Wittgenstein, ao refletir sobre o paradoxo de Moore, acaba por nos dar uma ideia de como ele entende a crença. Em primeiro lugar, é interessante ressaltar que esta palavra não tem nada de especial, ela tem uma gramática como todas as outras, mesmo que isso possa parecer espantoso: “Não considere evidente, mas sim algo muito estranho, que os verbos ‘crer’, ‘querer’, ‘desejar’ apresentem todas as formas gramaticais que os verbos ‘cortar’, ‘mascar’, ‘correr’ também têm”.³⁶⁷ Tal espanto se dá porque crer é um verbo que se refere a um estado de alma, a uma atitude diante de uma proposição ou fato, enquanto cortar é um verbo que denota uma ação. Aqui surge a ideia de que a crença, ao ser um estado de espírito é também uma ação, ou melhor, uma atitude frente a uma proposição.³⁶⁸ Tal atitude pode ser considerada como a esperança na verdade de uma proposição, é um estado de alma, uma posição que se toma diante de uma proposição.

Penso assim: Crer é um estado de alma. Ele perdura; e, independentemente do decurso da sua expressão numa frase, p. ex.: Ele é, portanto, uma espécie de disposição do fiel. Esta revela-me, no outro, o seu comportamento; as suas palavras. Ou seja, revela tanto uma colocação ‘Eu creio...’ como a sua simples afirmação.³⁶⁹

Ao dizer: ‘creio que choverá’ estou expressando minha crença como também mostrando atitudes que tenho em referência a esta crença, como, por exemplo, pegando meu guarda-chuvas ao sair.

³⁶⁷ PI, p. 190.

³⁶⁸ Aqui é necessário mostrar que Wittgenstein entende o paradoxo de Moore como um problema linguístico. O problema de Moore é que ele estaria ao formular seu paradoxo confundindo a palavra crer com outras palavras como saber e supor. Essa reflexão, apesar de ser explicitada nas *Investigações* é muito bem elucidada no *Da Certeza*, onde o filósofo austríaco diz: “As ideias de Moore levam realmente ao seguinte: o conceito ‘saber’ é análogo aos conceitos ‘crer’, ‘supor’, ‘duvidar’, ‘estar convencido’, pelo fato de a declaração ‘eu sei...’ não poder ser um erro. E se isto é assim, então pode inferir-se dessa expressão a verdade de uma afirmação. Neste ponto, a forma, ‘Eu pensava que sabia’ não está a ser considerada. – Mas se esta última é inadmissível, um erro na *afirmação* tem de ser logicamente impossível também. E qualquer pessoa que conheça o jogo de linguagem tem de compreender isso; a declaração, proferida por alguém fidedigno, de que *sabe*, não acrescenta nada.”

³⁶⁹ PI, p. 191.

Wittgenstein dirá que esse estado de alma não é passageiro, nem momentâneo, não é como uma dor³⁷⁰. A crença se reflete como um estado de alma, mas não um estado que se modifica rapidamente, é por isso que ela se reflete como uma disposição que mostra um comportamento diante de um determinado fato ou proposição. A pessoa espera que uma proposição seja verdadeira, mas ela pode não ser; porém, a dúvida quanto a verdade dessa proposição não faz parte da crença. Aqui, a nosso ver, está a chave para a resolução de parte de nossos problemas para a caracterização da crença.

Wittgenstein tem em mente uma distinção muito importante e que se não for tomada a sério pode causar muita confusão gramatical. A crença não é algo justificado, é muito mais uma atitude de certeza diante de um fato ou conjunto de fatos. Crença e conhecimento são duas coisas muito distintas e de origens diferentes. A primeira é composta de experiências que tomamos como verdadeiras e que guiam nossa vida, nelas temos uma certa atitude de certeza, elas são necessárias para o saber, mas nem sempre se constituem em saber, no sentido clássico, de crença verdadeira e justificada. Tais crenças são sempre aprendidas num conjunto muito amplo de atividades. É diante disso que Wittgenstein dirá que “Aquilo a que me agarro não é uma proposição, mas um conjunto de proposições”³⁷¹. Quanto ao segundo, ou seja, o saber, ele pressupõe crenças, mas é uma aquisição consciente, fruto de um conjunto de crenças postos à prova.

Para Wittgenstein, o conhecimento é posterior à crença. Num primeiro momento, acreditamos sem bases teóricas, somente depois de possuímos um conjunto amplo de crenças é que somos capazes de questionar. No início de minha vida “aprendi uma enorme quantidade de coisas e aceitei-as na base de autoridade de homens; depois achei que algumas dessas coisas se confirmavam e outras não, de acordo com a minha própria experiência”³⁷².

Na base de toda a linguagem que utilizamos, na base de nosso aprendizado e de nosso conhecimento somos levados a compreender o mundo baseado somente em crenças e não em conhecimentos. Ele afirma que “As crianças não aprendem que existem livros, que existem poltronas, aprendem a ir buscar livros, a sentarem-se em poltronas, etc. Mais tarde, evidentemente, surgem perguntas acerca da existência das coisas”³⁷³. Ou seja, uma criança, no aprendizado de uma linguagem, não se pergunta sobre se a poltrona que ela vai sentar realmente existe ou não. Se pensarmos bem, isso não acontece nem mesmo com o adulto. Não estamos preocupados com a existência da cadeira quando nos sentamos nela, nem mesmo se

³⁷⁰ Cf. AFR, 99.

³⁷¹ DC, 275.

³⁷² DC, 161

³⁷³ DC

ela está realmente no lugar onde achamos que ela está. Ao sentar-me na cadeira, como bem o diz Wittgenstein, não estou pensando na cadeira, não estou pondo em dúvida a existência dela. Tomo sua existência como certa, sem questionar.

A ideia básica dessas reflexões que temos feito é o de mostrar que na base de todo o saber há crenças, mas que as crenças não podem ser confundidas com saber. Nesse sentido é que Wittgenstein dirá no *Da certeza* que “Aquilo que sei, acredito”³⁷⁴. Ora, o saber, tomado em seu sentido clássico, é sempre uma crença, só que uma crença verdadeira e justificada. Porém, a sentença contrária a essa é inválida, ou seja, dizer que aquilo que acredito, sei, nem sempre é o caso. Assim, sempre que nos ativermos numa discussão sobre crença, temos que ter em mente que ela se difere do saber.

Com o que vimos até aqui, alguém poderia se perguntar se não estamos condenando *a priori* a religião à mera crença sem justificção. A resposta é sim e não, ao mesmo tempo. Sim porque realmente a crença religiosa não possui justificativa, como veremos a seguir, não, porque só pelo fato dela não ter justificativa, não preciso reduzi-la à mera crença, pois, como veremos na próxima seção, o conhecimento ou compreensão de algo não se dá somente no âmbito da verdade. Mas então, para que serve a distinção entre crença e saber para os fins que pretendemos? A principal função desta distinção é justamente para não correremos o risco de falar que toda a crença necessita de justificção e assim condenarmos a religião como sem sentido. Vejamos.

Norman Malcom em seu texto *A ausência de fundamento da crença* faz uma importante constatação sobre os ataques que a religião sofre por causa de uma ideia errônea de que toda crença deve ser baseada em provas. Ele escreve:

Na filosofia acadêmica ocidental, a crença religiosa é geralmente encarada como irracional e vista com condescendência e mesmo com desprezo. Diz-se que a religião é um refúgio para aqueles que, por uma questão de fraqueza de intelecto ou de caráter, não são capazes de enfrentar as duras realidades do mundo. A atitude objetiva, madura, forte, é ter crenças baseadas *em provas*.³⁷⁵

Essa atitude constatada por Malcom é a que dá a base para ataques fortes à crença religiosa. Costuma-se dizer com muita frequência que o religioso é aquele que não tem uma certa capacidade para ir além e indagar sobre os fundamentos de sua crença. A religião, nessa perspectiva, é considerada como irracional e deveria ser deixada de lado. Na visão dos

³⁷⁴ DC, 177.

³⁷⁵ MALCOM, N. A falta de fundamento da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 258.

defensores dessa ideia, o que devemos fazer é abandonar a religião até mesmo por um dever moral de não crermos sem provas, ou sem fundamentos para nossas crenças.

Um dos grandes defensores dessa posição é Clifford. Para este, devemos crer somente em coisas que tenham uma base firme e que sejam postos à prova. Ele diz:

O homem crédulo é pai do mentiroso e do vigarista; vive no seio desta sua família e não espanta se ele se tornar igual a eles. Os nossos deveres estão de tal maneira apertadamente ligados que, quem quer que seja que obedeça à lei mas que viole um ponto, é culpado de tudo. Resumindo: é sempre errado, em qualquer parte, e seja para quem for, acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes.³⁷⁶

Clifford parece acreditar que em nossa vida cotidiana somos sempre guiados por saberes verdadeiros, por provas conscientes e por regras explícitas. Porém, não é isso que acontece. Na maior parte de nossas atividades tomamos as coisas como certas, cremos nelas fielmente e não questionamos. Aprendemos sistemas de crenças e aceitamo-las como verdadeiras, não decidimos conscientemente sobre elas, não questionamos o fato de falarmos uma determinada linguagem ou sermos filhos de nossos pais ou que o mundo existiu antes de nós. Aderimos às crenças e elas moldam nossa forma de pensar, somente depois, e nem sempre, questionamos. Wittgenstein reflete bem sobre essa ideia no *Da Certeza*. Para ele,

Alguma vez alguém verifica se esta mesa continua a existir quando ninguém lhe presta atenção? Verificamos a história de Napoleão, mas não se acaso todos os relatos que lhe dizem respeito se baseiam em erros de apreciação, falsificações, etc. Porque sempre que verificamos qualquer coisa, já partimos de pressupostos que não são verificados. Deverei dizer que a experiência que talvez faça para verificar a verdade de uma proposição pressupõe a verdade da proposição que a aparelhagem que creio ver está realmente ali (e por aí fora)?³⁷⁷

O exemplo que Wittgenstein dá é muito interessante. Realmente nunca nos perguntamos sobre se a mesa continua do mesmo jeito quando damos as costas a ela, ou se o mundo continua o mesmo quando nós dormimos. E mesmo que nos perguntássemos, não buscamos uma prova para isso; damos essa ideia como certa e inquestionável. Por mais evidente que essa ideia possa nos parecer, temos certa dificuldade em “compreender a falta de fundamento de nossas convicções”³⁷⁸. Ou seja, é difícil para nós, darmos-nos conta que

³⁷⁶ CLIFFORD, W. K., O aspecto ético da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 277.

³⁷⁷ DC, 163

³⁷⁸ DC, 166.

nossa vida cotidiana, na sua maior parte não é regida por conhecimento, no sentido de crenças justificadas, mas meramente por crenças sem fundamentos. Como coloca Malcom:

Temos de falar, de agir, de viver sem provas. As coisas são assim, não apenas nas margens da vida e da linguagem, mas no centro das nossas atividades mais ordenadas. Aprendemos regras e aprendemos a segui-las. Mas o nosso treino foi no passado. Tivemos que o deixar para trás e prosseguirmos sozinhos. [...] Uma das principais patologias da filosofia é o sentimento de que temos de justificar os nossos jogos de linguagem. Queremos estabelecê-los como bem fundamentados. Mas devíamos levar em consideração a nota de Wittgenstein de que um jogo de linguagem ‘não se baseia em fundamentos. Está ali – tal como nossa vida’³⁷⁹.

Tal falta de fundamentos se dá até mesmo em jogos de linguagem extremamente ordenados, como em jogos científicos: no caso da química, da física, da história, da geografia. Todos estes saberes possuem pressupostos teóricos e crenças adquiridas dentro de um sistema de referência. Agem através dele e não se perguntam se suas sentenças básicas têm fundamento ou não³⁸⁰. Dessa forma é um pouco complicado tentar colocar a religião de lado somente pela pressuposição de que nenhuma de suas crenças possui justificativas. A nosso ver, essa ideia, prontamente aceita, da religião se dá por dois motivos básicos: a primeira pelo fato de não compreendermos a natureza de suas crenças, que mesmo Wittgenstein concorda serem injustificadas³⁸¹ e a segunda pelo fato de se reduzir todo o conhecimento a somente um tipo de conhecimento que o é como crença verdadeira e justificada. Vamos nos ater no primeiro passo agora para depois nos atermos no segundo. Ou seja, passaremos a abordar a crença religiosa, ou a caracterizar como Wittgenstein via tal crença.

As principais discussões de Wittgenstein sobre crença religiosa encontram-se em *Cultura e Valor* e *Aulas e conversas sobre fé religiosa*. Para ele, quando temos fé, ou seja, quando jogamos um jogo religioso, somos capazes de arriscar nossas próprias vidas, estamos apaixonadamente agarrados a um sistema de referência e esse sistema guia toda a nossa vida, apesar de não termos nenhuma explicação razoável para ele. Ou seja, por mais absurdo que possa parecer, o crente religioso agarra-se ao sistema conceitual da religião a que pertence e nenhuma explicação científica o pode fazer voltar. Nesse sentido, Wittgenstein dirá em *Cultura e Valor* que o cristianismo não deve tentar provar suas crenças mas dizer “creia, por

³⁷⁹ MALCON, N. A falta de fundamento da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p.160.

³⁸⁰ Cf. DC, 167 ss.

³⁸¹ Mesmo concordando com as crenças religiosas como injustificadas, Wittgenstein irá dizer que a falta de justificativa é própria da religião e o erro se constitui justamente em tentar justificá-la. Veremos isso a partir de agora.

mais absurdo que vos pareça!”³⁸². Ao dizer que a crença religiosa é absurda, ele não está menosprezando a religião, apenas dizendo que ela não pertence a um campo onde as coisas têm uma explicação racionalmente aceita, onde todos os argumentos fecham um com o outro e existem provas para todas as coisas, como veremos em uma seção posterior.

Wittgenstein não é o primeiro filósofo a tratar a religião como um absurdo ou a fé como algo inexplicável do ponto de vista racional. Não se pode esquecer da grande contribuição que Kierkegaard faz a esse tema e do quanto o primeiro é influenciado por este. Kierkegaard defende que a fé extrapola todos os limites da razão, sendo um absurdo do ponto de vista racional. Na obra *Temor e Tremor*, ao descrever a história de fé de Abraão, Kierkegaard diz que nenhuma explicação racional poderia justificar o ato do patriarca sacrificar o próprio filho. Se tentássemos explicar do ponto de vista racional, cairíamos na esfera moral e consideraríamos Abraão um assassino ou um louco; somente visto como um ato de fé ele ganha um sentido. Isso não quer dizer que o patriarca não fizesse uso de sua razão. Ao contrário, é justamente por fazer uso da razão e se angustiar perante seu ato que a atitude de Abraão ultrapassa a esfera da razão. Kierkegaard nos diz:

Se a fé não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada dum juízo aplicável a todo mundo.(...) Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é. (...) Quando, na verdade, se suprime a fé, reduzindo-a a zero, resta só o fato brutal de Abraão ter querido matar o filho, conduta bem fácil de imitar por quem não possua fé – entendo eu por fé o que torna difícil o sacrifício.³⁸³

A crença aqui nada mais é do que uma esperança num absurdo. Matar o próprio filho para obedecer a Deus é absurdo do ponto de vista racional. Fazendo uso de nossa razão questionaríamos: como é possível que haja um Deus tão maligno capaz de dar um filho, enchendo de esperança o já velho Abraão, e depois tirá-lo por um simples capricho de sua vontade? Por outro lado, como pode Abraão aceitar tão resignadamente a vontade divina e não questioná-la? Kierkegaard responde esta questão dizendo que isto só é possível depois de uma resignação infinita.

³⁸² WITTGENSTEIN, L. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996. Não podemos nos furtar do fato que está ideia de absurdo está presente de forma clara na doutrina paulina. São Paulo, na carta aos Coríntios dirá que não se pode explicar de nenhuma forma a ressurreição de Cristo, que ela é um absurdo e justamente por ser um absurdo é que devemos crer com todo nosso coração. Voltaremos a Paulo e sua ideia de absurdo quando falarmos do aprendizado dos jogos religiosos em relação aos jogos científicos.

³⁸³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 125.

A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência de meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé.³⁸⁴

Essa ideia de resignação infinita também é descrita por Wittgenstein em *Cultura e Valor* onde ele diz que o primeiro passo para a fé é resignar-se, ajoelhar-se diante de Deus e renunciar toda a sua vida. Mas aqui Wittgenstein dirá que isto só é possível no momento em que a minha vida já não tem sentido algum, então eu a entrego na mão de Deus e Ele a devolve cheia de sentido, ideia que desenvolveremos melhor mais adiante.

Antes de voltarmos propriamente às ideias de Wittgenstein é necessário estudar um pouco mais a concepção de absurdo presente na obra kierkegaardiana. Em *Temor e Tremor* Kierkegaard afirma que depois do movimento de resignação, ao perceber que não atingirá, pelas suas forças, o que deseja, o cavaleiro da fé diz:

Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus. O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto. [...] O cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé. Reconhece, pois, a impossibilidade e, ao mesmo tempo, crê no absurdo; porque, se alguém imagina ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo o coração e com toda a paixão da sua alma, engana-se a si próprio e o seu testemunho é absolutamente inaceitável, pois que nem sequer alcançou a resignação infinita.³⁸⁵

O movimento da fé proposto pelo filósofo é um movimento que pressupõe um salto no absurdo. Uma crença de que nada, nem ninguém nesse mundo é capaz de dar as respostas que o ser humano procura. Tais respostas podem ser absurdas do ponto de vista mundano, mas são plenas de sentido do ponto de vista religioso.

O movimento da resignação à fé é também muito bem descrito por Spengler em *A decadência do Ocidente*. O autor mostra que a religião pressupõe um aniquilamento da própria existência para atingir uma certa renovação.

Chamamos de religião a consciência vigilante de um ser vivo nos momentos em que ele vence, domina, nega, e mesmo aniquila a existência. A vida racial e o ritmo dos

³⁸⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 135.

³⁸⁵ Op. Cit. p. 136.

seus impulsos tornam-se pequenos e mesquinhos em face da perspectiva imensa do mundo dilatado, extenso, luminoso.³⁸⁶

O que parece acontecer é justamente uma ideia de que a fé religiosa traz com ela uma nova forma de ver e entender a realidade. Entender e compreender a vida como um todo. Mas isso só seria possível através de uma fé profunda, ou seja, uma fé capaz de mudar a própria vida e todo seu significado.

Wittgenstein parece concordar com essa ideia e dirá que a crença religiosa modifica a vida como um todo e isso é uma das coisas que a diferencia da crença científica. A primeira é uma crença absoluta que torna o sujeito capaz até mesmo de dar a própria vida. Em muitos momentos, em *Cultura e Valor*, mostra-se que a fé não está baseada em evidências científicas ou de caráter comum. A crença religiosa deixa de lado toda e qualquer justificativa racional:

A religião diz: *faça isso! – pense assim!* – mas ela não o pode fundamentar, e se meramente o tenta, ela repugna; pois para cada razão que ela dá, há um contra-argumento plausível. Muito mais convincente é dizer: “Pense assim! – por estranho que isso possa parecer”. Ou: “Você não gostaria de fazer isto? - por repugnante que seja.”³⁸⁷

O filósofo em questão parece radicalizar esta ideia ao dizer que é necessário que a fé não seja especulativa. Ela surge de uma necessidade humana diante do mundo e da vida e a resposta a essa necessidade, a resposta ao desespero de que o mundo não vai me dar o que procuro, é o que faz com que eu necessite de uma certeza inabalável, uma crença absoluta.³⁸⁸ Assim, a fé não é uma necessidade especulativa, mas uma necessidade que nasce de um sentimento diante do mundo e da vida. A fé religiosa não é um jogo de perguntas e respostas, de acertos e erros, mas um jogo de certezas. Certezas estas que estão na base de um modo de viver, de uma forma de encarar a vida e o mundo.

Diante disso, podemos afirmar que o filósofo utiliza o ter fé não como uma crença qualquer, mas como uma crença absoluta que modifica a vida daquele que a possui e guia suas ações cotidianas. É nessa perspectiva que não há uma separação entre a fé e a vida. A vida guia-se pelo sistema de referência da doutrina em que se acredita³⁸⁹. Um homem de fé é

³⁸⁶ SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 346.

³⁸⁷ CV, 1937.

³⁸⁸ Cf. CV, 1937.

³⁸⁹ Tais ideias serão desenvolvidas com mais profundidade quando falarmos do saber religioso, na próxima seção.

reconhecido não pelas palavras que ele fala, mas pela vida que ele leva.³⁹⁰ A fé religiosa, assim, mostra-se como uma prática de vida, uma maneira de viver e entender a vida.

A crença religiosa pode ser considerada como uma crença afetiva, que toca os sentimentos e faz com que a vida se modifique e ganhe sentido. Essa crença não está ligada a fatos cotidianos e passageiros, mas a certezas e conceitos absolutos. Diante da crença religiosa, o crente não se coloca como investigador de causas e consequências, mas como alguém que necessita do absoluto diante da contingência do mundo que o cerca. Mas, como dissemos acima, até mesmo a ciência é guiada por crenças sem fundamentos que se colocam na base de seus sistemas. Então o que diferencia tais crenças?

Talvez a resposta para essas questões esteja justamente no fato de que “...a gramática de ‘crer’ tem a ver com a gramática da proposição em que se acredita”.³⁹¹ Ora, o uso que se faz da palavra crer e de qualquer outra palavra não pode ser desvinculada de todo um jogo linguístico. A crença não é algo extralinguístico, não é uma entidade metafísica ou um princípio *a priori*, mas um conceito com regras que são aprendidas dentro de uma atividade maior que inclui até mesmo o não-crer. A palavra crer é aprendida de uma determinada forma, dentro de um jogo. Em tal jogo, outras palavras se relacionam com a palavra ‘crer’ e nessa relação ela ganha significado. Aqui é importante mostrar a reflexão que Wittgenstein faz na *Gramática Filosófica* quanto ao significado de uma palavra. Ele diz:

Mas poderiam me perguntar: *Eu entendo* a palavra apenas descrevendo sua aplicação? Entendo esse ponto? Não me iludi a respeito de algo importante?

No momento, digamos, sei apenas como os homens usam essa palavra. Mas poderia ser um jogo ou uma fórmula de etiqueta. Não sei por que se comportam dessa maneira, como a *linguagem* se entrelaça com sua vida.

O significado, então, é apenas o uso de uma palavra? Não é o modo como esse uso se entrelaça com nossa vida?

Mas seu uso não é parte de nossa vida?

Entendo a palavra ‘bom’ quando sei como e em quais ocasiões as pessoas usam? Isso é suficiente para que eu possa usá-la? Quero dizer, usá-la com convicção.

Não seria possível eu conhecer o uso da palavra, e ainda assim acompanhá-la sem entender? (Como, de certa forma, acompanho o canto dos pássaros.) Portanto, não é alguma outra coisa que constitui o entendimento – o sentimento ‘no nosso peito’, a experiência viva das expressões? – Eles devem entrelaçar-se com *minha própria vida*.

Bem, a linguagem realmente se liga à minha vida. O que é chamado ‘linguagem’ é algo formado de elementos heterogêneos, e a maneira como se entrelaça com a vida é infinitamente variada.”³⁹²

³⁹⁰ Cf. CV, 1946.

³⁹¹ DC, p. 91.

³⁹² WITTGENSTEIN, L. *Gramática Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 46.

Nessa longa citação que fizemos, vê-se claramente que uma palavra não é meramente um significado isolado do contexto gramatical a que está inserida. Se é assim, o significado de crer também está ligado a um contexto gramatical das proposições em que estão sendo utilizadas. Sendo assim, ao se pensar no que é a crença religiosa, não se pode fazer uma análise dela somente de forma lógica, mas é preciso antes, olharmos para a prática da vida religiosa. Ali veremos que o crente está envolto em um conjunto muito grande de atividades, ritos e maneiras de viver. É justamente ali que se encontra a noção de crença religiosa.

Uma crença é uma atitude que reconhece uma determinada proposição ou fato como verdadeiro. Ela não é o próprio fato, nem mesmo a proposição, mas uma atitude frente a estes. Dizer ‘eu creio’ é a expressão dessa atitude. O detalhe importante aqui é que a crença científica se dá em proposições e fatos contingentes. Fatos do mundo que podem ser diferentes e que não têm nada de absoluto. Ora, a crença numa determinada verdade vai pedir então uma justificativa que dê certezas a esta crença. Apesar de eu crer em determinado fato, minha crença não é o fato, se é assim, ao se apresentar de maneiras diferentes, o fato pode modificar minha crença. A gramática da palavra crença tem consigo todas as inter-relações empíricas que faz com que ela seja uma crença relativa a fatos e provas que a acompanham. A crença no sentido empírico, vai dar uma atitude de busca pela verdade, procura-se provar que minha crença é verdadeira. Minha atitude não é absoluta, é atitude de empenho ‘em busca de...’.³⁹³

Por outro lado, a atitude religiosa, como vista acima, é uma atitude diferenciada, sendo uma certeza absoluta, pois ao utilizar crer em sentido religioso, falo de fé. Esse crer tem a ver com a gramática das palavras da proposição em que se acredita e as palavras dessa proposição têm uma conotação absoluta, como veremos atentamente na próxima seção. Por isso que Wittgenstein dirá que com a palavra fé não estão ligadas palavras como ‘pode ser que

³⁹³ Minha ideia de uma atitude ‘em busca de...’ da crença empírica e científica se dá a partir da leitura das *Aulas sobre Fé religiosa*, onde Wittgenstein parece dizer que a crença científica depende de provas que a justifiquem, de razões fundamentadas. Ao que parece ela não se basta a si mesma. Dessa forma, mesmo sendo uma atitude frente a um determinado fato, é atitude que só ganha confiabilidade no momento em que aquilo em que creio, realmente se realize. Além disso, nas *Investigações* ao falar sobre uma possível diferença entre crer e saber, o autor parece reforçar a minha ideia acima exposta. Vejamos: “Um médico de alienados poderia (talvez) perguntar-me: ‘Sabe o que é aquilo?’ e eu responderia ‘Sei que é uma cadeira; reconheço-a, tem estado sempre no meu quarto’. Ele diz isso, possivelmente, para testar, não os meus olhos, mas a minha capacidade de reconhecer coisas, saber os seus nomes e funções. Do que se trata aqui é de uma espécie de saber orientar-se. Seria errado dizer ‘Creio que é uma cadeira’ porque isso exprimiria a minha disponibilidade em pôr em questão aquilo que declarara. Enquanto ‘Eu sei que...’ implica espanto, se aquilo que disse não se confirmar. Ora aqui aparece claramente que o crer, no caso empírico é uma atitude de busca. Eu creio que isso é verdade, mas pode ser que as evidências me provem o contrário.

sim', 'probabilidade', 'talvez', 'opinião'³⁹⁴. As proposições em que a palavra fé aparece no discurso religioso são palavras com teor absoluto como 'Deus', 'Onipotente', 'absoluto', 'inquebrantável'.

A primeira forma de crença pode mudar de acordo com as experiências e fatos sucessivos que acontecerem a mim, pois ela está baseada nessas experiências e fatos. Assim dizer: "Eu creio que chove quando há nuvens escuras no céu" pode ser contradito com algumas experiências de que nem sempre chove quando há nuvens no céu e o crente não poderá dizer que está chovendo quando não está, a não ser que esteja com algum distúrbio. Porém dizer: "Acredito que Cristo ressuscitou" é uma frase que não tem conotação histórica. A atitude é uma atitude de sentido, ou seja, a crença nessa proposição é uma necessidade de um determinado ser humano. Nela, ele encontra um sentido para a sua vida e não está preocupado com questões históricas. Para Wittgenstein, a crença religiosa

Não depende de uma base histórica no sentido em que a crença corrente em fatos históricos poderia servir de fundamento. Temos aqui uma crença em fatos históricos diferente de uma crença em fatos históricos correntes. Acontece mesmo que aqueles não são tratados como proposições históricas, empíricas. As pessoas que têm fé não aplicam o tipo de dúvida que normalmente se aplicaria a quaisquer proposições históricas.³⁹⁵

A crença religiosa ou fé é uma atitude de 'certeza absoluta de...'. Como dirá Wittgenstein, essa crença modifica e perpassa toda a minha vida e "...a indubitabilidade não é bastante para me fazer mudar toda a minha vida."³⁹⁶ Enquanto a crença empírica pode ser modificada a partir de evidências, a crença religiosa não se modifica, pois se coloca acima dos fatos empíricos, não se deixando influenciar por eles. O homem que tem fé, para Wittgenstein, não busca evidências de sua fé. Ele acredita de forma plena, sem o critério de dúvida. A crença empírica busca se fundamentar, se justificar em probabilidades, hipóteses, fatos. Como os fatos podem mudar e as experiências serem diferentes, nossas crenças também podem mudar, não sendo, portanto, absolutas. Esse caráter absoluto da crença religiosa se dá diante das palavras em que ela é usada, no jogo em que ela se encontra. É necessário dizer aqui que Wittgenstein não descarta a existência de um jogo em que todas as palavras fossem usadas de forma absoluta.

Assim, enquanto a fé religiosa faz com que o crente arrisque tudo, ou seja, entregue sua vida na mão de um ser absoluto para assim a conseguir novamente; o crente empírico não

³⁹⁴ Cf. AFR, p. 99.

³⁹⁵ AFR, p. 104.

³⁹⁶ AFR, 103.

chega a arriscar a vida na sua crença. “Se temos uma crença em certos casos apelaremos muitas vezes para certos fundamentos e, ao mesmo tempo, arriscamos muito pouco...”³⁹⁷. Arriscamos pouco, porque se experienciarmos determinadas situações em que nossos fundamentos podem ser mudados, mudaremos nossas crenças.

Para Wittgenstein, aquele que tem fé não está interessado em fundamentos racionais para tal fé. Se ele busca fundamentos racionais é porque não está seguro de sua fé, e se não está seguro, ele não tem fé no sentido inquebrantável do termo. Ao que parece, o filósofo austríaco não imagina a fé como meio termo. Ela não é um ‘pode ser que sim’, ela é total e absolutamente afirmativa e nada do que aconteça no mundo empírico-cotidiano pode modificar essa fé. Ora, ao passar pelo processo de resignação, entrego toda a minha vida a Deus, se assim for, tudo o que a mim acontece é por vontade Dele, ele sabe o que é melhor. Aqui poderíamos citar a experiência de Jó. Este era virtuoso, e possuidor de uma fé inquebrantável, mas acometeu-se de inúmeras desgraças. Perdeu bens, família, dinheiro, dignidade. Mas, teria Jó, por isso, perdido a fé? Segundo o que a narrativa bíblica deixa transparecer, não. Todo mundo ao seu redor se transforma, mas sua fé não se modifica; ele permanece virtuoso e feliz, e crente em Deus. A forma com que Jó via as coisas era uma forma religiosa.

Até aqui nos ativemos mais em mostrar certas diferenças entre a crença empírica e a crença religiosa. A pergunta que surge, porém, é: há algo de comum a todas as crenças religiosas? Hudson acredita que sim. Em seu artigo *O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas* ele defenderá que é o conceito ‘Deus’. Para ele, se observarmos todas as religiões existentes, veremos que elas possuem na sua base uma crença em Deus e essa crença determina todas as suas demais crenças e atividades. O que Hudson defende é que o conceito *Deus* é um conceito formador ou constitutivo. Para ele um conceito constitutivo o é em quatro formas diferentes, a saber: 1) um conceito é constitutivo, se tudo aquilo que se diz em determinada área de conhecimento é dito em referência ao conceito formador; 2) “A existência daquilo a que estes conceitos respectivamente se aplicam não pode ser posta em dúvida no âmbito respectivo da sua área de expressão”; 3) O conceito formador não é uma hipótese entre outras hipóteses, mas o pressuposto de todas as hipóteses; 4) Os conceitos formadores não são logicamente transformáveis em conceitos de qualquer outro tipo³⁹⁸; Dessa caracterização ele parte para uma ideia segundo a qual se olharmos para as crenças religiosas

³⁹⁷ AFR, 99.

³⁹⁸ Cf. HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas? In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.p. 17-19.

veremos que o conceito ‘Deus’ possui as quatro características acima expostas e pode ser considerado um conceito formador. Segundo sua hipótese, tudo o que se diz na crença religiosa tem relação com o conceito ‘Deus’. Este jamais é posto em dúvida pelo crente, é o pressuposto de toda a crença religiosa e é um conceito logicamente irreduzível.

Hudson tem bastante cuidado em dizer que o conceito ‘Deus’, não deve ser tomado somente numa ideia cristã ou das grandes religiões universais, mas como algo que represente o transcendente. Segundo ele, todo o crente religioso crê que existe algo que transcende a sua própria existência e a isso chama-o de ‘Deus’ ou algo parecido. Somente a partir dessa crença é que o aspirante a religioso poderá tornar-se religioso.

Hudson vê muitas semelhanças entre suas ideias e as ideias de Wittgenstein. Ele afirma: “Existem paralelos entre aquilo que tenho dito sobre conceitos formativos em geral e aquilo que Wittgenstein disse acerca das premissas fundamentais na sua última obra, *On Certainty*”³⁹⁹. As premissas fundamentais a que Hudson se refere são as reflexões que Wittgenstein faz sobre o fato de em todos os nossos campos de saber como crença verdadeira e justificada, partimos de pressupostos teóricos que são a base de nossas reflexões, como vimos acima.

Hudson então vai dizer que da mesma forma que Wittgenstein diz que existem sentenças ou premissas fundamentais que estão amarradas a todas as minhas perguntas e respostas de forma que não consigo tocá-las,⁴⁰⁰ o conceito ‘Deus’ está amarrado a todas as sentenças religiosas de forma que nenhuma existiria se não por referência a tal conceito. Outro ponto é que para o filósofo em questão, as premissas fundamentais não são postas em dúvida, da mesma forma que a premissa *Deus* também não o é. Uma terceira semelhança vista por Hudson é a de que Wittgenstein encararia as premissas fundamentais como absolutas, ou regras que guiariam todas as sentenças que a elas se refeririam. Por último, da mesma forma que um conceito formador é irreduzível, também as premissas fundamentais wittgensteinianas seriam irreduzíveis no sentido de serem a base, ou a rocha onde a pá entorta, ou pontos finais lógicos de toda argumentação que se referem a eles.

As reflexões de Hudson são bastante interessantes por tentarem mostrar algo de comum a todas as crenças religiosas e mais do que isso por ver em tal tentativa uma relação direta com as ideias de Wittgenstein. Mas a pergunta que se coloca é se realmente Wittgenstein concordaria com tal definição e aproximação. Em primeiro lugar, não se pode

³⁹⁹ HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas?. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 23.

⁴⁰⁰ DC, 103.

negar que o segundo concordaria com o primeiro que a atividade religiosa é composta por conceitos ou premissas fundamentais que são a base de todo discurso religioso. O que se pode questionar é justamente o fato de se Wittgenstein acreditaria que a premissa fundamental é Deus ou mais precisamente se seria possível haver uma premissa fundamental comum a todas as práticas religiosas.

O problema na defesa de algo comum a todas as crenças religiosas é que poderíamos, ao defender tal tese, estarmos caindo em generalização. E, como vimos, no capítulo anterior, o desejo de generalização é amplamente questionado por Wittgenstein. Assim, ao defender que Deus é um conceito básico, presente em todas as religiões, Hudson terá problemas para sair da armadilha da generalização. Porém, ele tem bem presente esta possível crítica e dirá que “onde julgamos que existe confusão, não estamos proibidos pela doutrina de Wittgenstein das ‘semelhanças de família’ de procurar uma solução através de uma definição mais clara dos termos.”⁴⁰¹ Na verdade, o que Hudson afirma é que o filósofo em questão nunca nos proibiu de esclarecer conceitos e de que, ao esclarecermos conceitos, estamos limpando as impurezas dele e então definindo-o. Isso não é uma abstração ou metafísica. O importante, ao tentarmos definir um termo é olharmos para seus usos correntes e não tentar definir de forma *a priori* ao uso cotidiano da linguagem. Por outro lado, é claro que a definição não será totalmente precisa, mas aproximada. Não podemos nos esquecer de suas reflexões sobre semelhanças de família. Um conceito pode ser usado de formas aproximadas em diferentes circunstâncias, essas aproximações são parecidas, semelhantes umas as outras de uma maneira tal que os membros de uma família são parecidos uns com os outros.

Neste mesmo sentido, não podemos nos esquecer da discussão que Wittgenstein faz com Frege no parágrafo 71 das *Investigações*:

Frege compara o conceito a uma região e diz: uma região delimitada sem clareza não pode, absolutamente, ser chamada de região. Isto significa que não podemos fazer nada com ela. – Mas não tem sentido dizer: ‘Detenha-se mais ou menos aqui’? Imagine que eu estivesse com uma outra pessoa em um lugar e dissesse isto. Nisso, nem ao menos traçarei algum limite, mas farei um movimento indicativo talvez com a mão, - como se lhe mostrasse um determinado ponto. E é precisamente assim que se explica o que é um jogo. Dá-se exemplos e pretende-se que eles sejam entendidos num certo sentido.

⁴⁰¹ HUDSON, W.D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 31.

Ou seja, Wittgenstein não é contrário a definições, mas é claro que as definições não são absolutas, mas aproximadas. O problema que nos levou a essa discussão é se as ideias de Hudson podem se livrar de uma acusação de generalidade. Segundo ele sim e nós também concordamos com ele neste aspecto, pois o problema da generalidade se dá quando tentamos transferir conceitos e regras de um tipo de saber a outro tipo o que não é o caso nas ideias de Hudson. Apesar disso, achamos que talvez seja necessário ser um pouco mais amplo na definição da crença religiosa, para que Wittgenstein a aceitasse. Mas, antes de irmos a nosso ponto de vista, vejamos o que Hudson diz para se livrar da acusação de generalidade. Ele afirma:

Quando digo que existe um conceito, deus, que constitui uma crença religiosa, tudo o que digo é que, quando o termo ‘crença religiosa’ é utilizado, da forma como correntemente é feito, as condições anteriormente descritas como fazendo de deus o conceito formativo da crença religiosa têm de ser preenchidas e, se o forem, são suficientes para tornarem o uso corrente. Quando a crença religiosa é utilizada sem que estas condições sejam satisfeitas, o uso deixa de ser corrente. [...] Não pretendo encobrir diferenças com a minha tentativa de definir ‘crença religiosa’, pelo contrário, estou inclinado em as desmascarar. Não vejo nisso nada de estranho em relação à opinião de Wittgenstein sobre ‘semelhanças familiares’.⁴⁰²

Ou seja, Hudson acredita que sua definição de ‘crença religiosa’ como uma crença formada pelo conceito básico ‘deus’, não fira as ideias de linguagem de Wittgenstein. Porém, nós entendemos que tal definição é insuficiente para caracterizarmos a crença religiosa como o filósofo em questão a entendia. Não se pode esquecer de tudo o que vimos até agora a respeito da crença religiosa, como uma crença inquestionável, uma certeza absoluta em algo, um comprometimento de vida, não simplesmente um proferimento. Entendemos que se colocarmos todos esses conceitos juntos, sem dúvida, estaremos próximos de uma definição de crença religiosa, ou ao menos, mais próximos do que Wittgenstein entendia por isto. Quando cremos em algo, não cremos somente em um conceito ou proposição, mas em um sistema linguístico e é nesse sistema que temos de buscar encontrar a definição. Sendo assim, entendemos que a crença religiosa em Wittgenstein se caracteriza por ser uma crença absoluta, prática, não-fundamentada, e que trabalha com conceitos absolutos como o conceito ‘deus’, conceitos esses que são aprendidos e ensinados através de treinamento. Não são só as palavras que formam um jogo de linguagem, mas também e principalmente as práticas desse jogo. Da mesma forma as crenças se formam a partir de práticas.

⁴⁰² HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas? In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 31.

Com o que vimos até aqui podemos ter uma imagem mais ou menos aproximada do que Wittgenstein entendia por ‘crença religiosa’. Agora, as perguntas que ficam são as seguintes: Com o que fizemos até aqui, não condenamos à religião a ser mera crença? Não podemos conhecer a crença religiosa? A religião é indizível? Tentaremos solucionar estes problemas a partir de agora.

4.3 – Jogos religiosos ou a religião como saber

P. M. S. Hacker, em seu artigo *Wittgenstein and the autonomy of Humanistic Understanding*, ao comparar as ideias de Wittgenstein com as de Kant, faz uma observação sobre o fato de que a obra do primeiro seria kantiana em dois sentidos. Num primeiro por mostrar os limites da linguagem, defendendo que devemos entender cada saber com suas regras. E, num segundo sentido, sua filosofia foi crítica por ter, analogamente a Kant, criticado a ilusão filosófica que resulta do fato de transgredirmos os limites da linguagem inadvertidamente.

Ele criticou o behaviorismo e o dualismo em filosofia da psicologia, atacou o platonismo e o intuicionismo na filosofia da matemática, e minou o fundacionalismo em epistemologia e filosofia da linguagem. Ele rejeitou as pretensões dos metafísicos [...] e repudiou a venerável crença de que a lógica é um campo de conhecimento das relações entre objetos abstratos. Ele condenou como ilusão a ideia de que o subjetivo e o mental estão essencialmente no conhecimento objetivo, e negou que o sujeito tem acesso privilegiado a sua própria consciência.⁴⁰³

Concordamos com o que Hacker coloca em sua observação e entendemos que nesse espírito crítico, de ênfase na destruição de conceitos estabelecidos na filosofia é que se radica a maior contribuição de Wittgenstein. Nesse sentido, suas ideias a respeito da religiosidade também não fogem a esse criticismo. Não podemos aceitar algumas respostas tradicionais a respeito da religião. Se no *Tractatus* Wittgenstein dá um estatuto de impossibilidade de conhecermos a religiosidade de um ponto de vista do sentido, isso não é o caso em sua obra da maturidade. Aqui ele não estava preso a nenhum ‘ismo’ gerado pela filosofia e pela ciência. Suas compreensões a respeito da religiosidade também não o estavam. É difícil atribuímos a ele um expressivismo em relação à religião, como é difícil entender a religiosidade do ponto de vista de um racionalismo.

⁴⁰³ HACKER, P. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 37.

Já vimos, quando discutíamos a possibilidade ou não da existência de jogos de linguagem religiosos que existem autores que entendem ser impossível falarmos em jogos de linguagem religiosos por estes serem absurdos e outros dizendo que mesmo que pressupusermos a existência de tais jogos, estes não seriam capazes de dizer tudo o que o crente sente. Já mostramos os equívocos de ambas as concepções, porém elas são elucidativas para entendermos o fato de que nelas ocorre uma confusão gramatical, fruto de uma redução das possibilidades da linguagem.

Para Hacker, a filosofia tardia de Wittgenstein se caracteriza por “uma acentuada tentativa de proteger e conservar domínios e formas de conhecimentos da erosão e distorção feitos pelo espírito científico da época.”⁴⁰⁴ Ou seja, o grande objetivo deste filósofo é manter uma certa independência entre as diferentes áreas da vida humana e mostrar que nem tudo pode ser reduzido aos métodos e explicações da ciência natural do século XX. Isso, como já visto, fica muito claro em suas anotações sobre a *Rama Dorada* em que há uma forte crítica ao cientificismo de Frazer, o qual teria reduzido a religiosidade a uma espécie de erro científico.

O que precisa ficar claro e Wittgenstein tem bem presente é que para além dos fenômenos naturais, existem, na vida humana, ‘fenômenos’ que ultrapassam a esfera natural e que são de suma importância para os seres humanos. Estes fenômenos estão ligados as nossas paixões, desejos e formas de compreender o mundo e a vida. Eles não são desligados da totalidade de nossa vida e, muitas vezes, até são parte integrante nas nossas compreensões dos fenômenos naturais. Como destaca Clack, a vida humana é mais do que simples fenômeno natural ou racionalidade lógica:

Ela é regrada pela paixão, pelo instinto, por motivações que nós podemos descobrir e agarrar. Como resultado, nossa vida aqui é estranha e desconcertante. Daqui que as reflexões de Wittgenstein sobre prática mágica atingem fundamentalmente a base dos pensamentos sobre ‘homem e seu passado ... o estrangeiro que eu vejo em mim e em outros, que eu tenho visto e tenho ouvido’⁴⁰⁵

Ora, se temos mais do que simplesmente pensamentos racionais, se nossa linguagem é capaz de falar sobre religião, arte, ética, conceitos absolutos e abstratos, seria absurdo recusar tudo isso ao ostracismo e dizer que não possui sentido algum. Somos muito mais do

⁴⁰⁴ HACKER, P. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 37.

⁴⁰⁵ CLACK, B. *Wittgenstein and Magic*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge, p. 26.

que meramente seres naturais ou animais, que podem ser compreendidos meramente pelas ciências naturais. E é disso que Wittgenstein se dá conta em sua filosofia tardia. Como bem o diz Hacker, ao falar das ciências humanas:

Nossa natureza animal é transformada pela nossa aquisição de, e participação na instituição cultural de uma linguagem. Os fenômenos que são objetos de estudos das humanidades estão entornados com linguagem, inteligíveis somente como propriedades e relações, ações e paixões, práticas e produtos, instituições e histórias de criaturas que usam linguagem⁴⁰⁶.

O que Hacker enfatiza e concordamos é que se somos seres que possuem uma linguagem muito mais complexa do que somente uma linguagem empírica ou científica, devemos nos ater também nesses outros campos da vida humana em que conceitos e sentenças surgem de práticas que não se enquadram nas explicações das ciências naturais. Essas práticas geram fenômenos como o fenômeno religioso, que possui uma linguagem própria e complexamente regrada, que não podem ser entendidos de uma única forma, com um único método.

Hacker reforça ainda mais sua argumentação dizendo:

Há formas de investigação racional que não são científicas, formas de entendimentos que não são modeladas sobre o conhecimento científico dos fenômenos naturais. Entender o homem como um ser cultural e social envolve categorias e formas de entendimento e explanações para além das ciências naturais. Há outros domínios de investigação que também são verdadeiros – por exemplo, compreensão estética, compreensão do mito e do ritual, bem como compreensão filosófica.⁴⁰⁷

Esses outros campos de compreensão precisam ser pensados dentro de seus limites, a partir de suas gramáticas e não sob a égide de um único saber. É daí que “A compreensão de tais fenômenos, contudo, demanda formas de entendimentos e explanações apropriadas a e dependentes da compreensão da linguagem e seus usos no curso da vida humana”.⁴⁰⁸ Mas a pergunta que se coloca é: Qual seria essa forma de explanação e entendimento, ou melhor, como deveríamos compreender fenômenos como, por exemplo, o fenômeno religioso? Talvez, a resposta para essa questão esteja numa discussão sobre como devemos encarar o conhecimento ou o saber.

⁴⁰⁶ HACKER, P. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 39.

⁴⁰⁷ HACKER, P. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 40.

⁴⁰⁸ HACKER, P. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 57.

Para Wittgenstein, não se pode reduzir o saber a uma única forma e considerar como válido apenas o saber constituído por proposições, ou seja, por sentenças passíveis de verdade ou falsidade. Para o filósofo em questão, existem saberes práticos, compreensões que extrapolam o conhecimento proposicional, e há coisas que somos capazes de fazer sem que possamos traduzi-las em proposições, como no exemplo de uma poesia ou oração. O conhecimento, então, não se reduz somente ao conhecimento proposicional, mas a conhecimentos que podem ser entendidos como saberes que são frutos de nossas práticas cotidianas, desenvolvidas dentro de um determinado jogo. Esse conhecimento prático é fruto geralmente de repetição ou treinamento ou de práticas cotidianas e pode ser traduzido como uma certa capacidade de fazer determinadas atividades. Assim, ele pode ser entendido como um saber fazer⁴⁰⁹, ou ser capaz de fazer ou poder fazer...

Para Wittgenstein,

A gramática da palavra ‘saber’ (wissen) evidentemente tem estreita relação com a gramática das palavras ‘poder’(können), ‘ser capaz’ (imstande sein). Mas também com a gramática da palavra ‘compreender’(verstehen). (‘Dominar uma técnica’). Mas há também este emprego da palavra ‘saber’: dizemos ‘Agora sei!’(Jetzt weiß ich`s!) – e igualmente, ‘Agora sou capaz!’ (Jetzt kann ich`s!) e ‘Agora compreendo!’(Jetzt versteh ich`s!).

Neste trecho contido nos parágrafos 150-151 das *Investigações*, Wittgenstein elabora um breve e profundo estudo sobre as utilizações que fazemos da palavra saber. Em nosso dia-a-dia, não dizemos somente que sabemos algo se estamos a par de uma crença verdadeira e justificada, mas também se somos capazes de fazer determinada atividade ou se compreendemos como desempenhar alguma tarefa. Essa discussão sobre a gramática de saber se dá dentro de sua discussão mais ampla sobre seguir regras e a compreensão desta atividade humana. Já falamos do assunto ‘seguir regras’ anteriormente, mas aqui cabe somente lembrar que as regras não possuem um caráter proposicional, sendo frases que expressam ordem ou direções a seguir; Assim, não se constituem em sentenças que possam ser capazes de ser validadas pela lógica. A compreensão da regra não se dá na compreensão de seu estatuto de verdadeira ou falsa, mas numa outra forma. Para entender a regra, não preciso explicá-la ou demonstrar sua verdade, apenas ser capaz de segui-la.

⁴⁰⁹ Aqui o ‘fazer’ não deve ser entendido somente no sentido de fazer algo com material, mas também atividades que requerem pensamento abstrato como no caso de seguir uma série de números na matemática, como bem o coloca Wittgenstein no parágrafo 151 das *Investigações*.

Quando digo que compreendo algo, segundo Wittgenstein, não estou me referindo a um certo estado mental. Para ele, compreender, é estar de posse de uma habilidade. Saber, assim, pode ser também ter a habilidade para seguir determinada regra, ou ser capaz de compreender algo. Como coloca Machado:

A atribuição de compreensão não é a atribuição de um estado ou de uma disposição, mas é similar à atribuição de uma capacidade, de uma habilidade. Certamente, essa habilidade é constituída pela posse de certas disposições. Mas não há uma totalidade de disposições à qual essa habilidade – e, portanto, a compreensão – possa ser reduzida, pois há tantas dessas disposições quantos casos de aplicação da regra ou regras envolvidas na compreensão, ou seja, possivelmente infinitas.⁴¹⁰

Essas ideias, fazem-nos perceber que, em nosso dia-a-dia, não estamos preocupados somente com teorias ou proposições. Nossa linguagem é capaz de criar jogos onde os fatos ou proposições são deixados de lado, como no caso da poesia, de sentenças morais e da linguagem religiosa. Assim, podemos dizer que não há uma única forma de saber, mas diferentes formas que são utilizadas em diferentes circunstâncias.

Apesar de Wittgenstein ter mostrado a possibilidade da variedade de saberes, é interessante perceber que ele não chegou a sistematizar tais idéias, ou conceituar estes saberes. Devido a nosso interesse em mostrar como a religião se encaixaria nessa discussão, é necessário olharmos de forma mais sistemática essa possibilidade de divisão de saberes. Para isso, não podemos nos furtar da apresentação das idéias desenvolvidas por Gilbert Ryle. Este tentou mostrar que além do conhecimento como crença verdadeira e justificada, existiria um outro saber que é fruto do treinamento. Essas idéias estão bem desenvolvidas em sua obra *The concept of mind*, mais precisamente no capítulo 2 intitulado: *Knowing how and knowing that*.

Para Ryle,

Quando nós falamos de intelecto, ou melhor, dos poderes intelectuais e performances das pessoas, estamos nos referindo primariamente aquela classe especial de operações que constituem teorias. O objetivo destas operações é o conhecimento de proposições verdadeiras ou fatos. [...] Outros poderes humanos seriam classificados como mentais somente se eles mostrassem ser de algum modo guiados pela compreensão intelectual de proposições verdadeiras. Ser racional seria ser capaz de reconhecer verdades e as conexões entre elas. Agir racionalmente seria, conseqüentemente, ter alguma propensão não-teórica controlada por alguma apreensão de verdades sobre a conduta da vida.⁴¹¹

⁴¹⁰ MACHADO, A. N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 277.

⁴¹¹ RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: The Pinguin Group. 1990. p. 27.

Aqui, neste trecho, Ryle nos apresenta como a filosofia caracteriza o saber. Na contemporaneidade, conhecer é ser guiado pela razão ou ter um aparato de conhecimentos racionais. Tal idéia é tão difundida que até mesmo coisas simples do dia-a-dia deveriam ser entendidas dentro de teorias sobre como funcionam as coisas. Aquilo que não se encaixa dentro da idéia de verdade deveria ser deixada de lado por não se constituir em conhecimento.

O problema nessa descrição do conhecimento é que nem sempre estamos preocupados somente com teorias ou proposições. Nossa linguagem é capaz de criar jogos onde os fatos ou proposições são deixados de lado. Para Ryle há

[...] muitas atividades que revelam diretamente qualidades de mente, ainda que não sejam nenhuma operação intelectual em si, nem efeitos de operações intelectuais. Prática inteligente não é um estepe de teoria. Pelo contrário, teorizar é uma prática entre outras e é em si inteligível ou estupidamente conduzida.⁴¹²

O que Ryle pretende mostrar é que existem inúmeras atividades humanas que não estão baseadas em teorias ou verdades da razão, mas nem por isso podem ser consideradas como de nível inferior ou serem deixadas de lado. Pelo contrário, em nosso dia-a-dia, dizemos que uma pessoa é inteligente ou não, muito mais por sua capacidade ou habilidade para fazer determinadas atividades do que por seu conhecimento acumulado de teorias. Tais habilidades são capacidades ou competências, por isso elas se constituem em uma espécie de *saber como* (Know how). Esta espécie de saber se diferencia de um saber teórico, o qual apresenta um repertório de conhecimentos a respeito das mais diversas teorias, o que é caracterizado por Ryle como *saber que* (Know that) no sentido de ter conhecimento a respeito de se alguma proposição ou fato é ou não o caso, é ou não é verdadeira. O *saber que* se caracteriza como a idéia clássica de conhecimento que perpassa a história da filosofia.

Ryle defende que existem conhecimentos que não se enquadram dentro desta definição clássica do conhecimento ou do que ele chama 'intelectualismo'. Assim, ao apresentar o *saber como*, Ryle nos abre para uma visão mais ampla de conhecimento, assim como Wittgenstein fizera nas *Investigações*. Por isso, antes de voltarmos às teorias deste último, entendemos ser necessário olharmos atentamente para as idéias sobre o *saber como*.

Para Ryle o que está em jogo quando dizemos que uma pessoa sabe falar corretamente, usar corretamente uma gramática, jogar xadrez ou tantas outras atividades é que quando elas fazem estas atividades,

⁴¹²RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: The Pinguin Group. 1990. p. 27.

Elas tendem a fazê-las bem, i.e., corretamente ou de modo eficiente ou com sucesso. Suas performances atingem certos padrões, ou satisfazem certos critérios. Mas isso não é tudo. [...] Ser inteligente não é meramente satisfazer critérios, mas aplicá-los. Regular ações e não meramente ser bem-regulada. A performance de uma pessoa é descrita como exata ou equivocada, se em suas operações ele é prontamente detectada e corretamente decorrida, repetida e improvisada sobre sucessos, aproveitando-se dos exemplos dos outros e assim por diante.⁴¹³

Se observarmos com atenção este trecho da obra de Ryle, veremos que o *saber como* possui critérios próprios de correção, internos à própria ação, ou seja, quando dizemos que alguém sabe como fazer determinada coisa, nós temos como perceber que ele está fazendo a atividade de forma correta ou não e isso é o que importa. No *saber como*, a linguagem está intimamente ligada ao fato de saber ou não seguir uma determinada regra.

Ryle foca muito suas idéias no fato de que o *saber como* é fruto de treinamento, ou seja, uma pessoa que sabe como fazer determinada coisa não o sabe por acaso, mas aprendeu a fazê-lo desta forma, foi treinada para fazer isso. Tal treinamento é fruto da prática, ou seja, da repetição dentro de certos parâmetros. Assim, o *saber como* torna-se uma segunda natureza, ou seja, disposições adquiridas que se tornam parte do sujeito que as possui⁴¹⁴.

Dall'AgnoI, em seu artigo *Practical cognitivism*, mostra de forma clara essas idéias de Ryle ao afirmar que uma determinada pessoa que é treinada a fazer determinada atividade não o faz de forma mecânica, mas de forma crítica. Ele usa o exemplo de uma pessoa que aprende a andar de bicicleta e depois de ter aprendido é capaz de reformular algumas regras na própria atividade de andar de bicicleta. Assim,

O conhecer como torna-se parte de sua segunda natureza, isto é, através da educação esta habilidade torna-se parte de seu ser. Ele desenvolve hábitos por constante treinamento, que não são somente repetições mecânicas, mas podem envolver (auto)crítico e repetição.⁴¹⁵

O que Dall'AgnoI reforça é que o *saber como* é puramente prático, no sentido de que mesmo que o detentor de determinado saber tenha em mente as regras que deve seguir para andar de bicicleta, com sua prática cotidiana, essas regras podem ser modificadas. Tal modificação não acontece por reflexão racional, mas no próprio andar de bicicleta, na própria prática dele.

⁴¹³ RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: The Pinguin Group. 1990. p. 29.

⁴¹⁴ Cf. RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: The Pinguin Group. 1990. p. 41-44.

⁴¹⁵ DALL'AGNOI, D. *Practical Cognitivism*. In.: *ethic@*. Florianópolis.v 7 n2 , 2008. p. 326.

O que temos que ter em mente, ao falarmos do *saber como*, e que Wittgenstein tinha ao falar da variedade de saberes, é que a prática humana é totalmente dinâmica e mesmo que seja regrada, ela mesmo modifica as regras. Ou seja, na prática do próprio jogo, as regras podem ser postas à prova e modificadas. Daqui, pode-se entrar na discussão sobre a possibilidade ou não do *saber como* ser reduzido ou entendido como uma esfera do *saber que*. Alguns defensores⁴¹⁶ dessa idéia dizem que a inteligência prática, envolvendo a observação de regras, ou aplicações de critérios, requer necessariamente uma reflexão anterior, caracterizando-se como um *saber que*. Aqui, novamente, temos de voltar ao texto de Dall'Agnol. Para ele, sendo o *saber como* uma habilidade de aplicar regras adquiridas por treinamento, ele até pode envolver em seu interior aspectos do *saber que*, mas não pode ser reduzido a ele porque o primeiro não é adquirido pelo conhecimento de conexões causais⁴¹⁷. Concordamos com Dall'Agnol que pode haver aspectos teóricos no *saber como*, disso, porém não se pode induzir que o *saber como*, necessariamente, precise de conexões causais ou reflexões lógico-rationais. O *saber como* independe de relações causais.

O que vimos até aqui serve, na verdade, de preparação para nossa discussão a respeito do saber religioso. Como vimos, para Wittgenstein não se pode reduzir o saber a uma única forma. Há vários saberes, com diferentes gramáticas e não necessariamente baseados na idéia de crença verdadeira e justificada. Ou seja, o saber lógico-rationais, baseado em boas justificativas e conexões causais não é o único existente. Tais idéias foram reforçadas pela apresentação que fizemos da discussão de Ryle. A partir disso, e com o que vimos em seções anteriores de que a religião não pode ser compreendida como um saber no sentido de crença verdadeira e justificada, até porque o crente não está interessado em justificativas racionais, poderíamos nos perguntar se é possível entendermos a religião como uma classe de *saber como*. Entendemos que sim por esta se constituir em uma atividade prática que requer aprendizado, possui critérios de correção e pode ser compreendida. Abordaremos, brevemente, cada um desses pontos, começando pelo último.

4.3.1 – Compreensão

A religião não é, para Wittgenstein, um conjunto de informações e conteúdos advindos de teorias. Em muitos momentos de sua obra, ele deixa claro que esta possibilidade

⁴¹⁶ Entre tais defensores, podemos citar Jason Stanley e Timothy Willianson que no artigo *Knowing how* (*Journal of Philosophy*, 98.8 . 2001) defendem tal redução. Aqui é importante dizer que não nos ateremos de forma muita intensa a tal debate. Tomaremos como base o fato de que o saber como não pode ser reduzido ao saber que, apesar de, as vezes, possuir alguns aspectos de saber que.

⁴¹⁷ Cf. DALL'AGNOL, D. *Practical Cognitivism*. In.: *ethic@*. Florianópolis.v 7 n2 , 2008. p. 331.

é equivocada, além de enfatizar que a religião não é um conjunto de proposições históricas ou que tenham tal conotação. Diz que mesmo que elas tenham a forma de proposições históricas ou científicas, elas são tomadas pelo crente de uma maneira diferenciada. Como diz Hudson, “Há uma técnica de uso a aprender no caso das imagens religiosas, o que quer dizer que existem algumas conclusões que os crentes retiram delas e outras não.”⁴¹⁸ Tais conclusões, em nossa perspectiva, só são possíveis porque os crentes compreendem a linguagem religiosa e sabem como seguir adiante, têm habilidade para seguir adiante.

Essa nossa ideia está baseada no fato de que a religião para Wittgenstein não é meramente um conjunto de informações sobre determinada doutrina. O fato de alguém possuir a informação de que Deus é todo poderoso, de que haverá um juízo final ou de que Deus pune ou recompensa, não torna essa pessoa religiosa. A religião é muito mais do que mera informação, ela é vida prática, uma maneira de viver que requer compreensão, habilidade e critérios.

Nas *Aulas e conversas sobre fé religiosa* aparece de forma clara a ideia de que se pusessemos duas pessoas, um ateu e um religioso, lado a lado, poderíamos ver o mesmo tipo de conceitos e sentenças em ambas as pessoas, ambas se compreenderiam e compreenderiam o que quer dizer conceitos do tipo *juízo final, deus, onisciente*, etc. Neste caso, ambos têm as mesmas informações, mas sua relação com essas informações é diferenciada. Para Wittgenstein:

Relações inteiramente diferentes torná-los-iam crenças religiosas, e podemos imaginar facilmente casos de transição em que não poderíamos saber por muito que tentássemos se lhes podíamos chamar crenças religiosas ou crenças científicas.⁴¹⁹

A mesma coisa acontece com as narrativas dos evangelhos no cristianismo. Uma coisa é a informação que temos sobre a existência de Jesus, ou sobre o fato dele ter falado ou não o que falou, outra é a fé. Como diz Wittgenstein:

Por estranho que isso soe: os relatos históricos dos Evangelhos poderiam ser comprovadamente falsos em sentido histórico e, ainda assim, a fé nada perderia com isso: mas *não* porque ela diga respeito a algo tal como ‘verdades universais da razão’!, senão porque a prova histórica (o jogo-da-prova histórico) nada tem a ver com a fé. Este relato (os Evangelhos) é apreendido fielmente pelas pessoas (isto é, amorosamente). *Esta, e não outra*, é a certeza deste tomar-por-verdadeiro.

⁴¹⁸ HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas? In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 26

⁴¹⁹ AFR, 105.

O fiel não tem para com estes relatos *nem* a relação que tem com a verdade histórica (verossimilhança), *nem* a que tem com uma teoria das ‘verdades racionais’! Isto é assim. – (Até mesmo para com os diferentes tipos daquilo que chamamos poesia temos atitudes totalmente diferentes!).⁴²⁰

Assim sendo, de nada adianta ao ser humano somente as informações sobre a religião ou justificativas sobre ela; a informação pode ser parte importante, mas não é definitiva da crença religiosa. O tipo de persuasão religiosa é diferente de uma teoria causal sobre o mundo. Explicar o mundo, dizer seus atributos ou como ele funciona de nada serve ao religioso. Assim como de nada serve seu conhecimento sobre possíveis filosofias da religião. Em *Cultura e Valor* isso fica bem claro:

Quando o crente em Deus olha em volta e pergunta “De onde vem tudo o que eu vejo?”, “De onde é isso tudo?”, ele *não* exige uma explicação (causal); e a graça de sua pergunta é que ela é a expressão desta exigência. Assim, ele expressa uma atitude perante todas as explicações. – Mas, como é que isso se mostra em sua vida? É a atitude que leva uma determinada coisa a sério, mas que já não se leva a sério a partir de um determinado ponto, e que explica que outra coisa é muito mais séria ainda.⁴²¹

As mensagens religiosas são aprendidas, segundo Wittgenstein, com fé e esta certeza é a característica da persuasão religiosa. Não é por meio de provas e de raciocínios intensos que o saber religioso se faz presente. Aquele que tem fé não está interessado em fundamentos racionais para tal fé. Se ele busca fundamentos racionais é porque não está seguro de sua fé, e se não está seguro, ele não tem fé no sentido inquebrantável do termo. O filósofo austríaco não imagina a fé como meio termo, ela não é um ‘pode ser que sim’, ela é total e absolutamente afirmativa e nada do que aconteça no mundo empírico-cotidiano pode modificá-la. Se não é por meio de provas e conexões causais que um religioso pode chegar a conhecer a religião ou a ser religioso, como se dá então sua adesão a um sistema de crenças religiosas? Como as pessoas se tornam religiosas ou possuidoras de uma fé religiosa? Wittgenstein dirá que “Talvez pudéssemos ‘convencer’ alguém da ‘existência de Deus’ através de um tipo de educação, de modo tal que formássemos a sua vida desta e daquela maneira.”⁴²² E é a partir daí que podemos pensar o fato da religião ser fruto de treinamento e

⁴²⁰ CV, 1937.

⁴²¹ CV, 1950.

⁴²² CV, 1950

educação. Mas teria nossa ideia algum fundamento na obra de Wittgenstein? Responderemos essa questão a partir de agora.

4.3.2 – Educação

O autor em questão, não era ingênuo a ponto de achar que nascemos religiosos ou que nos tornamos religiosos do nada. A prática religiosa é uma prática social, inserida na forma de vida humana e que nasce, desenvolve-se e pode morrer como qualquer outra prática humana. Tal prática é regrada e suas regras nos são ensinadas e transmitidas de uma forma diferenciada de outras práticas que também possuem regras. Como bem coloca Griffiths:

Não nascemos a fazer relatos religiosos, como não nascemos a falar, apesar de podermos ter tendências profundas e parcialmente genéticas para ambas as coisas e ainda que existam fatos acerca do cosmos em que vivemos que nos sugerem fortemente o desejo de fazer a primeira coisa. A menos que sejamos colocados num contexto social e institucional, em que existam determinadas práticas pedagógicas, não chegaremos, porque não poderemos, a nos tornarmos-nos religiosos.⁴²³

Essa mesma ideia é, a nosso ver, compartilhada por Wittgenstein. A religião possui um jeito próprio de educação que faz com que seus conceitos sejam entendidos e compreendidos da forma que o são. As pessoas são treinadas a se tornarem religiosas, a entenderem a religião como ela é. Assim, entender a prática de educação religiosa é entender a base na qual a religião se assenta. Não podemos nos esquecer de que Wittgenstein afirma que se quisermos compreender de forma clara um determinado jogo devemos olhar para sua prática. Se observarmos bem a obra do filósofo em questão veremos que em vários momentos ele se refere ao modo como nos tornamos religiosos ou o modo como somos educados a usar diferentes conceitos religiosos.

Nas *Aulas e conversas sobre fé religiosa*, por exemplo, ele afirma que: “A palavra ‘deus’ é das palavras aprendidas mais cedo – imagens e catecismos, etc. Mas não com as mesmas conseqüências dos retratos de tias. Não me mostraram [aquilo que a imagem representava].”⁴²⁴ A educação religiosa se dá através de um treinamento que nos mostra como devemos usar determinadas palavras, somos treinados a usá-la da forma religiosa, com uma conotação absoluta. É nesse sentido que mais adiante, nesta mesma obra, ele afirma:

⁴²³ GRIFFITHS, P. J. A Religião. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 59.

⁴²⁴ AFR, 114.

Por exemplo ‘Deus criou o homem’. Pinturas de Michelangelo representando a criação do mundo. Em geral não existe nada que explique tão bem como uma imagem o significado das palavras, e parto do princípio de que Michelangelo era o melhor possível nisso e fez o seu melhor, e aqui está a imagem da Divindade a criar Adão. A imagem tem de ser usada de um modo inteiramente diferente se quisermos chamar ‘Deus’ ao homem com o cobertor esquisito, e por aí adiante. Podemos imaginar que a religião era ensinada por intermédio de imagens deste tipo.⁴²⁵

O que Wittgenstein quer dizer com essas passagens é que as imagens e os conceitos religiosos nos são ensinados de uma determinada maneira e aprendemos a usá-los dessa maneira. Hudson explica muito bem essa ideia ao dizer que, por exemplo, se usarmos a expressão ‘olho de Deus’, para compreendê-la, temos de buscar por sua utilização. “No caso presente, de acordo com Wittgenstein, diriam que o olho de Deus vê tudo, mas não diriam que Deus tem sobrancelhas.”⁴²⁶ Ou seja, o que está presente nessa ideia é que ao aprendermos uma expressão como ‘olho de Deus’ não aprendemos ela como se aprendêssemos sobre o olho humano. Aprendemos técnicas para utilizá-la em diferentes circunstâncias. Tal expressão ganhará sentido no conjunto total de crenças que nos ensinam. Mas para isso é necessário treino para dominar essa técnica. Não podemos nos esquecer, que ao buscarmos uma religião somos iniciados nela. A iniciação é um tipo de educação. Nela nos são ensinadas técnicas de como usar o discurso religioso e de como nos comportarmos religiosamente. Veja-se o que Wittgenstein diz sobre a instrução religiosa:

E a instrução em uma fé religiosa deveria, pois, ser a caracterização, a descrição deste sistema de referências e, ao mesmo tempo, um apelo à consciência. Por fim, ambos deveriam ter como efeito que o instruído apreendesse apaixonadamente por ele mesmo este sistema de referências. Seria como se por um lado alguém me deixasse ver a minha situação desesperançada e, por outro, me apresentasse o instrumento de salvação até que eu, por conta própria, ou em todo caso já não mais guiado pela mão do *instrutor*, me lançasse sobre ele e o apreendesse.⁴²⁷

A nosso ver, nada é mais claro do que a passagem citada para demonstrar que Wittgenstein entendia a religião como um tipo especial de educação. Aqui ele é bem claro quanto ao fato de a religião se dar por uma instrução e mais do que isso, mostra uma técnica de instrução religiosa. Essa técnica mostraria, num primeiro momento, a necessidade de se ter uma religião, fazendo um relato da situação humana, depois disso, apontaria para uma maneira de se encontrar sentido na vida, apresentando o sistema religioso, mas somente se tal

⁴²⁵ AFR, 111-112.

⁴²⁶ HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas? In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 27

⁴²⁷ CV, 1947.

sistema fosse compreendido⁴²⁸ de forma profunda é que alguém se tornaria religioso. Assim, o próprio fato de apresentar o sistema religioso já pressupõe uma arte, uma técnica de apresentação. Como coloca Griffiths “Apresentar um relato religioso é, principal e paradigmaticamente, uma arte. Apenas secundariamente, e de forma pouco essencial, envolve a posse de uma ocorrência ou informação a ser transferida.”⁴²⁹

Porém essa técnica não é fechada, não é uma maneira única de se utilizar as palavras.

Como nos é ensinada a palavra “Deus” (quer dizer, o seu uso)? Eu não posso dar disso uma descrição gramatical pormenorizada. Mas eu posso, por assim dizer, fazer contribuições à descrição; eu posso dizer muita coisa a respeito e talvez, com o tempo, reunir uma espécie de coleção de exemplos.⁴³⁰

Mas a ideia de que não há uma única definição para a palavra ‘Deus’ não é um problema. Nas *Investigações filosóficas* isso é tratado não em relação à palavra ‘Deus’, mas em relação a termos em geral. Aqui fica muito claro que uma determinada expressão não precisa ter um uso fixo. “Eu uso o nome ‘N’ sem um significado fixo”⁴³¹ e isso não significa que estou usando-o de um modo incorreto. Da mesma forma a palavra ‘Deus’ nos é ensinada para ser utilizada de várias maneiras, em diferentes situações e com diferentes conotações. O que é importante é que sejamos treinados a ver a religião e seus discursos da maneira correta. Como coloca Griffiths, “se na verdade, o fato de ser religioso é uma arte dispositiva, então, [...] terá de ser inculcada, o que quer dizer que aqueles que têm (ou acabam por ter) a arte, terão de ser treinados.”⁴³²

O que fica claro nessas passagens que apresentamos é que Wittgenstein acredita que a religião é fruto de educação e treinamento, então, o dito de que quando quisermos saber o que algo significa devemos nos voltar para como aprendemos tais expressões também vale para a religião. E, mais do que isso, de que os termos religiosos não são termos colocados no ar; eles são frutos de uma prática e como toda prática, requerem treinamento e educação. Poderíamos ainda falar da conversão como um modo para mostrar o fato de Wittgenstein entender que a religião é um aprendizado, mas deixaremos a conversão para mais adiante.

⁴²⁸ Não se pode esquecer aqui do que falamos acima a respeito da compreensão, como ter uma habilidade ou capacidade. A religião é um saber prático, uma classe de saber como, então tal compreensão não é teórica.

⁴²⁹ GRIFFITHS, P. J. A religião. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 60.

⁴³⁰ CV, 1949.

⁴³¹ PI, 79.

⁴³² GRIFFITHS, P. J. A religião. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 61.

Com o que vimos até aqui poderíamos dizer que a religião não é um saber teórico no sentido estrito do termo, mas que mesmo assim é algo que aprendemos. Assim, mesmo não sendo teoria ou informação, a religião é um aprendizado, uma técnica ou uma classe de *saber como*. Mas essa técnica que o religioso compreende e desempenha tem critérios de correção para que ele possa saber que o que está fazendo é realmente algo religioso? Achemos que sim.

4.3.3 – Correção

Para Wittgenstein, a fé religiosa é prática, modifica a forma de ver e entender o mundo e a vida. Essa ideia aparece bem claro, principalmente, em *Cultura e Valor*. Aqui, reflete-se a fé religiosa como algo que vem acompanhada de uma mudança na maneira de ver e entender a realidade. O filósofo afirma: “A mim parece que uma fé religiosa poderia ser apenas algo como o decidir-se apaixonado por um sistema de referências. Assim, embora ela seja *fé*, ela é de fato um modo de vida ou um modo de julgar a vida. Uma apreensão apaixonada *desta* concepção.”⁴³³ Nessa passagem, Wittgenstein mostra que a fé religiosa é uma decisão de seguir um certo sistema de referência, um conjunto de ideias e conceitos que guiarão a vida. Dessa forma, poderíamos entender o catolicismo, por exemplo, como um sistema de referência. Essa decisão apaixonada por um sistema de referências não pode ser uma mera crença, mas uma maneira de viver.

Iakovos Vasiliou⁴³⁴ em seu artigo *Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty* afirma: “Uma crença religiosa é algo que o crente tem em mente enquanto ele age, algo que está regulando sua conduta. Mostrando que a sua crença religiosa expressa seu modo de vida”. A nosso ver, Vasiliou está correto na sua interpretação da crença religiosa em Wittgenstein, já que para este a crença parece estar ligada a um modo de viver. Se pensarmos profundamente nessa ideia, veremos que, ao tornar-se religioso, o ser humano modifica-se por completo, ele assume o sistema de referência religioso a ponto de ser impossível caracterizar a pessoa sem citar sua crença religiosa. Quando atentamos para uma conversa que Wittgenstein teve com seu amigo Drury, na qual comentava a conversão de um amigo seu ao catolicismo, vemos isso de forma bem clara. Ele afirma: “Se alguém me conta que comprou um traje de equilibrista, isso não me impressiona até ter visto o que faz com ele”⁴³⁵. Parece que

⁴³³ CV, 1947.

⁴³⁴ VASILIOU, I. Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty. In.: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Ed). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge, 2001. p. 35.

⁴³⁵ DRURY, M. O’C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 157.

Wittgenstein está querendo dizer que não basta dizer que crê, é necessário que a crença mude a vida. É nesse sentido que ele dirá a seu amigo em outra ocasião o seguinte:

Mas recordemos que a religião cristã não consiste em dizer muitas orações, de fato nos ordena que façamos justamente o contrário. Se você e eu vivemos vidas religiosas, *não se trata tão somente de que falemos muito acerca de religião, mas que, de alguma maneira, nossas vidas sejam diferentes*⁴³⁶.

Diante disso, podemos afirmar que o filósofo utiliza o ter fé não como uma crença qualquer, mas como uma crença absoluta que modifica a vida daquele que a possui e guia suas ações cotidianas. É nessa perspectiva que não há uma separação entre a fé e a vida. A vida guia-se pelo sistema de referência da doutrina em que se acredita. Um homem de fé é reconhecido não pelas palavras que ele fala, mas pela vida que ele leva. A fé religiosa, assim, mostra-se como uma prática de vida, uma maneira de viver e entender a vida.

São muitas as passagens em que o autor relaciona a crença religiosa com uma atitude diante da vida. Ao que parece, as palavras, a linguagem e as imagens religiosas só têm um sentido se tomadas como resultado de uma vida. Isso pode ser visto quando em 1937, ao falar das crenças cristãs, ele afirma: “acredita correndo todos os riscos o que apenas podes fazer como resultado de uma vida”⁴³⁷. Hudson⁴³⁸, ao refletir a respeito das ideias de Wittgenstein escreve:

A Crença religiosa é indubitavelmente mais que a crença que alguma coisa ou outra é, foi, ou será o caso. Um homem pode dizer crer que o mundo terá um fim em um tempo de 2000 anos sem isto implicar que ele esteja de algum modo distinto afetado por sua crença. Mas se ele diz ter uma crença religiosa – no Juízo final –, então está implicado que sua crença afeta-o profundamente.

Ao sermos instruídos numa fé religiosa, mudamos um modo de vida. Mudamos a concepção total da vida. Isso se dá para Wittgenstein através da redenção. O sujeito religioso precisa deixar de lado as dúvidas e crer naquilo que muda a sua vida e faz algum sentido para ele.

Isto significa, portanto: primeiro seja salvo e persevere em sua salvação (mantenha sua salvação) – e então você verá que você persevera nesta fé. Isso só pode

⁴³⁶ DRURY, M. O’C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 166. (grifo nosso).

⁴³⁷ CV, 1937.

⁴³⁸ HUDSON, W. D. *Wittgenstein and Religious Belief*. London: Macmillan Press, 1975. p. 169.

acontecer, portanto, quando você já não se apoiar sobre a terra mas pender do céu. E então *tudo* é diferente, e ‘não é de se admirar’ que você possa fazer o que agora não é capaz. (Aquele que pende tem certamente o mesmo aspecto que aquele que está de pé, mas o jogo de forças é nele totalmente diferente, e é por isso que ele pode agir de forma também totalmente diferente do que aquele que está de pé.)⁴³⁹.

Mas nem todas as pessoas são capazes de viver a vida religiosa, de adotarem algum sistema religioso como parte de sua vida. É daí que mesmo com treinamento, você só será religioso se for capaz de o ser, se for capaz de seguir as regras religiosas.

Para Wittgenstein, a religião, através da conversão, faz com que os não-crentes se tornem outras pessoas. Ao converter-se a pessoa entrega-se totalmente ao sistema de referência a que está submetido e só pode sair dele por uma espécie de rebelião⁴⁴⁰. A rebelião é um abandonar completamente a vida religiosa que se vivia antes. Porém, ela é difícil porque a religião, através de seus treinamentos, molda nossa vida, faz-nos viver de uma forma específica. O problema é que nem todos são capazes de se tornarem religiosos, devido à grande resignação a que a religião submete os crentes. O próprio Wittgenstein se diz incapacitado de seguir um modo de vida religioso e de se ajoelhar para rezar: “ Eu não posso me ajoelhar para rezar porque meus joelhos estão como que rígidos. Eu temo a dissolução (a minha dissolução) se eu me tornar maleável.”⁴⁴¹

Não basta apenas entender o que o discurso religioso está dizendo, é preciso ser capaz de compreendê-lo de uma forma específica, diferentemente do entendimento, por exemplo, de um discurso científico. Wittgenstein, parece afirmar que nem todas as pessoas são capazes de conversão. Essa ideia também está presente em James que escreve:

Algumas pessoas, por exemplo, nunca são, e possivelmente nunca serão, convertidas, sejam quais forem as circunstâncias. As ideias religiosas não podem tornar-se o centro da sua energia espiritual. Trata-se, talvez, de pessoas excelentes, servos de Deus de formas práticas, mas que não são filhos do seu reino. Ou são *incapazes* (grifo nosso) de imaginar o invisível; ou então, na linguagem da devoção, são sujeitos de ‘aridez’ e ‘secura’ perpétuas. Em alguns casos, a inaptidão para a fé religiosa é de origem intelectual. Suas faculdades religiosas são contrariadas, na tendência natural para expandir-se, por crenças inibidoras acerca do mundo, crenças pessimistas e materialistas, por exemplo, dentro das quais tantas boas almas, que em outros tempos teriam dado largas às pretensões religiosas, se encontram hoje em dia enregelados. [...] Muitas pessoas nunca superam tais inibições. Até o fim dos seus

⁴³⁹ CV, 1937.

⁴⁴⁰ Cf. CV, 1944.

⁴⁴¹ CV, 1946. Veremos mais sobre a religiosidade de Wittgenstein na próxima seção.

dias recusam-se a acreditar, sua energia pessoal nunca chega ao centro religioso, e este último se queda inativo para sempre.⁴⁴²

Só é possível tornar-se religioso se existir a capacidade ou pré-disposição de deixar de lado uma forma de viver, de converter-se a uma nova compreensão do mundo, da mesma forma acontece na apostasia. Só deixo uma determinada religião se deixar de lado toda a referência de vida que me guiava. Para isso, é necessário reconhecer que a vida anterior era nada perto da nova vida. Isso requer um grande passo de humildade e resignação, um humilhar-se perante os semelhantes do novo sistema de referência a que se pertence. Aqui, sente-se novamente uma forte influência das ideias de James. Este afirma que: “Dizer que o um homem está ‘convertido’ significa, nestes termos, que as ideias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, assumem agora um lugar central, e que metas religiosas formam o centro habitual da sua energia”⁴⁴³. Assim como James, Wittgenstein defende que após a conversão, a religião se torna o centro da vida do crente. É a partir dela que o crente age e justifica seus atos, ela toma o lugar da especulação e da ciência e torna, como veremos na próxima seção, a vida do crente feliz⁴⁴⁴. Mas, para Wittgenstein, nem todos são capazes de fazer isso, assim como nem todos são capazes de compreender diferentes níveis de devoção.

As religiões não são sistemas linguísticos simples, muitas delas possuem conceitos altamente refinados, capazes de darem respostas as buscas mais profundas a respeito da vida e do mundo, não só a questões cotidianas. Assim, cada nível de devoção tem uma forma específica de expressão que tem sentido neste nível, mas não necessariamente em um outro. O devoto de um nível mais baixo é incapaz de compreender o que se está a dizer.

Na religião as coisas deveriam ser de tal forma que cada nível de religiosidade correspondesse a um modo de expressão, o qual não teria sentido algum em um nível inferior. A doutrina que tem significado em um nível superior é nula e vã para aquele que agora está situado no nível mais inferior; ela só *pode* ser compreendida *falsamente* e, neste caso, estas palavras *não* são válidas para esta pessoa.

Para o meu nível, por exemplo, a doutrina da predestinação em Paulo é irreligiosidade, um terrível absurdo (*Unsinn*). Eis porque ela não me é própria, já que eu só posso usar a imagem (*Bild*) a mim oferecida de maneira errônea. Se ela é uma imagem piedosa e boa, então ela o é para um nível totalmente diferente, onde deve ser empregue na vida de forma totalmente distinta àquela que eu poderia usar.⁴⁴⁵

⁴⁴² JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 135.

⁴⁴³ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 130

⁴⁴⁴ A questão sobre a religiosidade tornar a vida do crente feliz, será retomada na próxima seção, quando discutiremos a religião como sentido para a vida e esclareceremos a sua ligação com outras esferas da vida.

⁴⁴⁵ CV, 1937.

Nesta passagem, mostra-se, de forma clara, que a linguagem religiosa não é entendida totalmente por aqueles que nela crêm; muitas coisas são compreendidas por alguns e não por outros. Alguns são capazes de compreender e viver de acordo com um tipo de devoção e não com outro. Voltaremos a falar sobre essa ideia de Wittgenstein na próxima seção, na qual discutiremos a visão de que a religião está na esfera do sentido para a vida e não da verdade.

Até aqui, mostramos, em vários momentos, que Wittgenstein vê a religião como uma atitude de vida, ou seja, que não basta ao crente dizer que crê, ele precisa viver de forma religiosa para que se possa dizer que ele é religioso. Não basta dizer ‘acreditamos no juízo final’ para que possamos ter uma crença religiosa no juízo final. É preciso que essa crença faça parte de nossa vida ou que, no momento no qual passamos a acreditar nela, nossa vida se modifique totalmente. É isso, por exemplo, que diferencia uma crença científica de uma crença religiosa, a última está presente em todos os momentos da minha vida, guia minhas atitudes como um todo. Assim, um bom critério para diferenciar uma crença religiosa de outra crença é notar o quanto ela afeta a vida daquele que crê. Esse critério pode ser um critério intrínseco ao próprio jogo de linguagem. Ou seja, pode servir para que determinado sistema de referência diga se o crente vem se comportando corretamente ou não de acordo com suas regras.

É nessa perspectiva que Wittgenstein faz, por exemplo, a distinção entre superstição e religião. Para ele “A fé religiosa e a superstição são totalmente diferentes. Uma nasce do *medo* e é uma espécie de falsa ciência. A outra é uma confiança.”⁴⁴⁶ Enquanto a religião é uma certeza inquebrantável em algo, certeza essa que guia o crente de forma completa, a superstição é um conjunto de crenças que estão ligadas a explicações a respeito do funcionamento do mundo, resultando numa falsa ciência.

Critérios de correção existem também nos rituais religiosos e na linguagem religiosa. Os rituais são utilizados pelos crentes das diversas religiões de maneiras diferenciadas e há critérios próprios de correção em cada uma das religiões que mostram se o crente está fazendo corretamente o ritual ou não. Também a linguagem utilizada é própria e possui seus critérios de correção. Ora, o próprio Wittgenstein nos apresenta um critério de correção quando fala de como os evangelhos cristãos devem ser entendidos. Eles devem ser tomados de uma maneira diferente de como um historiador os toma. Da mesma forma, Wittgenstein nos apresenta um critério de correção para nos referirmos aos milagres. Há critérios próprios

⁴⁴⁶ CV, 1948.

para dizermos o que é um milagre e o que não é.⁴⁴⁷ Em nosso dia-a-dia, se observarmos as pessoas religiosas, veremos elas se referirem a determinadas pessoas como boas religiosas ou não, dizendo que tal pessoa é uma boa cristã ou uma boa muçulmana, por exemplo. Para dizer isso, eles elencam certos critérios, como ter determinados comportamentos, participarem da vida da comunidade, fazerem aquilo que seus livros sagrados determinam, etc.

Como coloca Griffiths,

Dizer que as pessoas são boas cristãs (fiéis, perceptivas, com discernimento, vigorosas, activas) é dizer principalmente que fazem determinadas coisas e que as fazem de tal maneira que a compreensão daquilo que fazem se torna evidente e que é visível o seu profundo empenhamento. Essas pessoas praticam bem o cristianismo e a sua analogia com um bom jogador de xadrez, amante ou filósofo é próxima e profunda. Em todos esses casos, os termos da aprovação têm a ver com aquilo que é feito e não com o que é conhecido.⁴⁴⁸

Nesta passagem Griffiths levanta um ponto importante que é o fato do religioso ser bom ou mau religioso não pelo conjunto de conhecimento teórico que tem a respeito de determinada religião, mas por seu empenho neste determinado sistema de referência. Além disso, mostra que o bom religioso faz determinadas coisas para tornar visível sua vida religiosa e o seu fazer é reconhecido pelos demais membros da religião como um saber fazer corretamente, ou um *saber como fazer*.

Com o que vimos até aqui poderíamos dizer que a religião não é um saber teórico no sentido estrito do termo, não se caracterizando como um *saber que*, mas que mesmo assim é algo que aprendemos. Assim, mesmo não sendo teoria ou informação, a religião é um aprendizado, uma técnica. Vimos, também, que ela tem certos critérios que possibilitam diferenciar o religioso do não-religioso. Além disso, mostramos que o discurso e as práticas religiosas são compreensíveis para os crentes. Diante de tudo isso, podemos dizer que Wittgenstein não entendia a religião como algo que deveria ficar de fora de uma caracterização de saber. Ao contrário disso, a religião precisa ser encarada como uma classe de saber com características próprias. Somente assim, ela terá o valor que merece e não correrá o risco de sucumbir ao cientificismo.

A religião é um saber prático, ligado à vida e às ações das pessoas. Ela não tem tanto interesse em ser informação ou explicação a respeito dos fatos do mundo, não se constituindo numa ciência. A religião é muito mais atitude, modo de viver, maneira de encarar a vida.

⁴⁴⁷ Cf CV, 1944.

⁴⁴⁸ GRIFFITHS, P. J. A Religião. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 61.

Suas palavras possuem uma conotação especial não se referindo necessariamente a objetos do mundo. O religioso possui um saber que é *prático*, que é percebido e aprendido no próprio fazer-se religioso; ele precisa *ser capaz de* ser religioso, de *seguir determinadas regras* e *assumir* o sistema de referência de determinada religião como sua *segunda natureza*. Por tudo o que vimos, podemos dizer que a religião se aproxima muito mais de um saber prático do que de um saber teórico, ou melhor dizendo: a religião é muito mais um *saber como* do que um *saber que*.

Feito isso, para encerrarmos nossa caracterização dos jogos de linguagem religiosos, precisamos falar um pouco mais do discurso religioso, propriamente dito. E é isso que faremos agora.

4.3.4 – Discurso religioso

A nosso ver, a obra de Wittgenstein nos apresenta algumas características marcantes do discurso religioso, entre elas o fato de ser uma linguagem que trata de conceitos absolutos, ter uma conotação de centralidade e ser compreensível. Vamos nos ater brevemente nessas características a partir de agora.

Sem dúvida, uma das principais características da linguagem religiosa é o uso que ela faz de conceitos absolutos e não-empíricos. O aprendizado da religiosidade se dá de tal forma que os conceitos centrais dela não são nunca postos à prova. Elas são colocadas como sentenças que não podem ser testadas não por serem tautologias ou contradições, mas porque o próprio aprendizado dessas sentenças faz com que elas não sejam compreendidas como sentenças passíveis de verdade e falsidade. Aprendemos que determinadas questões referentes à Deus, ao mundo e aos dogmas não devem jamais ser questionados. Vasiliou entende que a crença religiosa para Wittgenstein

É mais que simplesmente uma submissão a certas declarações de como as coisas são, no sentido de que elas fazem declarações sobre como as coisas estão. Mas antes, a crença religiosa faz tais declarações sem basear-se em evidências e em um tal modo que foge das evidências. Elas não são assumidas sob a base da evidência, mas da submissão do crente a um modo de vida. Esta é parte das razões porque não há disputa em qualquer sentido ordinário entre o crente e o não-crente de acordo com Wittgenstein⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ VASILIOU, I. *Wittgenstein, religious belief, and On Certainty*. In.: In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge. 2004. p. 36.

Vasiliou levanta a ideia interessante de que a religião é atingida por persuasão e não por evidências. A persuasão acontece como uma espécie de aprendizado, onde o crente é iniciado em um modo de ver a vida e é, como vimos anteriormente, treinado a vê-la dessa forma. A persuasão não se dá por meio de argumentos racionais, mas por meio de uma espécie de conversão, de aceite de um conjunto de sentenças sem análise racional. Na verdade, esse conjunto de sentenças se refere à questões práticas da vida e dá as respostas que o crente procura. Essa ideia aparece de forma clara quando Wittgenstein fala dos dogmas:

Quando, por exemplo, estabelecemos para os seres humanos certas proposições figurativas (*bildhafte Sätze*) como dogmas do pensamento, de tal forma que com isso não determinamos as opiniões, mas dominamos completamente a *expressão* de todas as opiniões, isso tem, então, um efeito muito peculiar. Os seres humanos viverão sob uma palpável tirania absoluta, sem de fato poder dizer que não são livres. O que quero dizer é que isso é de alguma maneira análogo ao que faz a igreja católica. Pois o dogma tem a forma de expressão de uma afirmação e nele não há o que se possa mudar; e, apesar disso, *podemos* harmonizá-lo com qualquer opinião prática; decerto com algumas mais facilmente do que com outras. Ele não é como uma *parede* para limitar a opinião, senão como que um *freio*, o qual, porém, cumpre praticamente a mesma função; mais ou menos como se pendurássemos um peso ao seu pé a fim de restringir sua liberdade de movimento. Por isso mesmo o dogma torna-se irrefutável e livre de qualquer ataque..⁴⁵⁰

Na verdade, o que acontece é que o dogma é tomado de uma forma absoluta e toda a vivência posterior tem relação com ele, sem que ele possa ser posto à prova. Essa ideia se aproxima muito do que Wittgenstein vai dizer no *Da Certeza* a respeito das proposições mooreanas ou fulcrais⁴⁵¹. Estas desempenham o papel de formarem um quadro ou sistema de referências a partir do qual colocamos à prova nossas ideias cotidianas. É na verdade este sistema de referências, formado por certas sentenças que não estão abertas à discussão de verdade e falsidade, que nos faz distinguir o verdadeiro do falso.⁴⁵² Nosso sistema de

⁴⁵⁰ CV, 1937.

⁴⁵¹ O *Da certeza* é a última obra escrita por Wittgenstein e muitos comentadores consideram que tal obra se constituiria num terceiro momento nas idéias de tal filósofo. Essa possibilidade é levantada porque nesta obra o autor em questão modifica um pouco suas idéias sobre a linguagem, distanciando-se, em alguns aspectos, das *Investigações*. Nós não tomaremos parte na discussão se existe ou não um assim chamado 'terceiro Wittgenstein', pois isso não é tão pertinente às discussões sobre religião, a qual, como veremos a seguir tem uma certa continuidade em toda a vida de Wittgenstein. Porém, não se pode deixar de perceber que há mudanças entre as idéias de linguagem presentes nas *Investigações* e as do *Da Certeza*. Uma das principais mudanças é em relação às proposições fulcrais. No *Da certeza* Wittgenstein adota uma idéia, a qual não se encontra nas *Investigações*, de que em nossos sistemas lingüísticos existem certezas primitivas, as quais não estão abertas à discussão da verdade e da falsidade, que acabam formando a base na qual nossa linguagem atua e encontra critérios de significado. Essas proposições se colocam como regras do jogo de linguagem e determinam o que faz e o que não faz sentido.

⁴⁵² Cf., DC, 94.

referências, descreve não o que é verdadeiro ou falso, mas nossa forma de vida, e a classe de atividades engajadas nela. Essas atividades em si não estão fundamentadas em nada; elas são simplesmente o que nós fazemos. O jogo de linguagem em si não está baseado sobre fundamentos, nem é racional ou irracional, mas é como vivemos.

Nossas imagens de mundo não são, para o filósofo em questão, fundamentadas através de filosofia, mas são herdadas do jogo de linguagem no qual participamos, ou mais precisamente, do quadro de referência do qual participamos.⁴⁵³ “As proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo.”⁴⁵⁴ Elas desempenham um papel totalmente diverso das sentenças empíricas e servem para nos mostrar o caminho a seguir, a maneira como devemos agir dentro do jogo em que estamos inseridos e, mais do que isso, determinar o que serve como prova ou não. Sentenças com essas mesmas características encontram-se nos discursos religiosos. Elas colocam-se como centrais, formam o sistema de referência a partir do qual o crente age, são inquestionáveis e determinam o que pode ser questionado e o que não pode. Elas é que determinarão o que serve como evidência ou não, assim, nenhuma evidência que as derrube será aceita como uma evidência válida. Como bem o coloca Vasiliou. “Parte da natureza distintiva da crença religiosa, para Wittgenstein, é que ela pode ‘fugir diante da’ ‘melhor evidência científica’.”⁴⁵⁵ E, em nossa perspectiva, tal fuga se dá justamente porque as sentenças religiosas se colocam como formadoras do sistema de referência. Assim, mesmo que se demonstrasse a falsidade dos relatos históricos dos evangelhos, a fé nada perderia por causa disso, pois ela simplesmente rejeitaria a evidência histórica como evidência válida. Essa ideia é melhor compreendida se nos atermos numa segunda grande característica do discurso religioso, a saber, a centralidade.

O discurso religioso tem o poder de se colocar como o discurso central na vida de um crente. Ele não está num ponto periférico, mas no âmago da sua vida. É ele que determina as ações e as visões de mundo dos participantes em determinado sistema de referência. Ele está ligado à questões centrais da existência humana ao redor da qual o crente vive e determina sua vida. Essa ligação pode se dar no sentido de tal discurso ser um conjunto de regras ou princípios a seguir, sem os quais o crente não consegue direcionar sua vida ou no sentido de se colocar como resposta a inúmeros questionamentos da vida do sujeito.

⁴⁵³ DC, 94.

⁴⁵⁴ DC, 95

⁴⁵⁵ VASILIOU, I. *Wittgenstein, religious belief, and On Certainty*. In.: In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge, 2004. p. 32.

Essa ideia de centralidade do discurso religioso na vida do sujeito fica muito mais clara se observarmos o que Phillips diz a respeito de tal tema. Ele faz um paralelo com o Górgias de Platão que é, a nosso ver, uma colocação perfeita de como Wittgenstein entende a centralidade do discurso religioso na vida dos crentes. Ele diz:

Polus não entende Sócrates quando o último diz que a bondade é uma vantagem para o homem. Ele aponta Arquelau o tirano da Macedônia. Sem dúvida, ele foi um mau homem que prosperou. Não é fácil qualquer criança mostrar que Sócrates estava errado? Mas a falácia no argumento de Polus é sua suposição que ele e Sócrates podem somente significar algo quando eles falam de prosperidade. [...] Para Sócrates, contudo, não é a visão mundana de prosperidade que determina o que é bom, mas o que é bom que determina o que conta como prosperidade.⁴⁵⁶

Para Phillips, muitos intérpretes da religião a interpretam como Polus, colocando a fé em Deus como submissa às coisas do mundo. Mas o que acontece realmente com o crente é o contrário. Não é sua visão do mundo que determina sua visão de Deus, mas a crença em Deus que determina toda a sua visão de mundo, ou nas palavras do próprio Phillips, “a fé em Deus que determina o que é considerado vitória”⁴⁵⁷. A crença religiosa é a centralidade da vida do crente é a partir e por elas que o crente guia todas as suas ações. “A religião é, por assim dizer, a água mais calma e mais profunda do mar, aquela que permanece calma por mais altas que sejam as ondas lá em cima.”⁴⁵⁸ Tais sentenças são tão centrais que sem elas o crente se sentiria perdido.

Ainda, no que tange à religião, é preciso frisar que ela se utiliza dos mais diversos instrumentos lingüísticos para que suas ideias sejam levadas a cabo. O bom crente religioso além de crer totalmente no seu sistema de referências, ainda é capaz de testemunhar sua crença aos demais. Tal testemunho só é possível porque os crentes compartilham uma linguagem comum e são treinados para isso. Como já dissemos, ninguém nasce religioso, o que há é apenas um treinamento para que nos tornemos religiosos. Tal treinamento é justamente o de tornar-nos capaz de compreender o discurso religioso. Tal compreensão não é da mesma estirpe do entendimento científico, mas não se pode negar que a religião é um discurso que pode ser compreendido, como vimos acima.

Com o que vimos até aqui podemos dizer que as ideias sobre a religião pós-*Tractatus* parecem estar interligadas com uma ideia já presente no *Tractatus* de que o simples mundo dos fatos não suporta aquilo que o ser humano é, ou seja, para além dos fatos cotidianos e

⁴⁵⁶ PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 60.

⁴⁵⁷ PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 60.

⁴⁵⁸ CV, 1946.

científicos existe um sentimento de busca por algo que faça sentido em todos os fatos. Nossa ideia aqui tem a ver com o fato de Wittgenstein afirmar que há sentimentos que ultrapassam uma simples explicação racional, há coisas que não estão sob o interesse e a necessidade de prova. Assim, a experiência religiosa, para Wittgenstein, parece estar radicada na necessidade de um sentido para aquilo que fazemos. Podemos dizer, então, que o discurso religioso não trabalha na esfera da verdade, mas do sentido para a vida. É diante disso que ele possui um caráter de absolutidade, ou seja, não pode ser negado pelas verdades da razão, até porque estas não têm nada a dizer sobre o sentido para vida. Isso também o leva a ser um discurso central na vida do crente, pois guia a vida inteira deste e está presente em todos os momentos de sua vida. É esse o ponto que nos interessa agora.

4.4 - Religião e sentido para a vida ou da religião de Wittgenstein

Com o que vimos até aqui, alguém poderia objetar nosso trabalho dizendo que ele reduz as ideias religiosas a meras sentenças ordinárias e que no fundo não há nada de importante em ser ou não ser religioso. Além disso, uma outra objeção seria a de que Wittgenstein, com suas ideias a respeito da religião, defenderia que a esta tudo é permitido e no fundo, qualquer coisa pode ser religião. Essa segunda objeção, é feita por Blackburn em sua obra *Verdade: um guia para os perplexos*⁴⁵⁹. Para ele,

A teologia wittgensteiniana parece evasiva como se estivesse tentando manter todos os benefícios da crença sem qualquer dos custos. Suas implicações são sérias, mas ela está protegida como sendo apenas uma ficção. [...] Além disso, um abismo de relativismo ‘qualquer coisa serve’ se abre, pois essas interpretações oferecem aos aforismos dos loroteiros religiosos uma imunidade geral a qualquer tipo de crítica ou avaliação. E então a importantíssima barreira entre fantasia e fato é desmantelada a seu favor.⁴⁶⁰

O objetivo desta seção é justamente a de tentar dissolver essas duas críticas. Em nosso entendimento, as duas surgem de uma mesma fonte, a saber, de uma má compreensão das ideias de Wittgenstein, que, por um lado, encara as reflexões do autor sobre a religiosidade somente como um apêndice de suas reflexões sobre a linguagem e não como um

⁴⁵⁹ BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Trad.: Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

⁴⁶⁰ BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Trad.: Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. p. 49.

tema central em sua vida e, por outro, não compreende que a religião de Wittgenstein não se encontra na esfera da verdade.

Ao falarmos a respeito das ideias sobre religião presentes à época do *Tractatus* mostramos a forte influência de Tolstói nelas. A nosso ver, Wittgenstein nunca deixou de lado os ensinamentos do romancista russo. Da sua juventude, quando leu *The Gospel in Brief*, até sua morte, Wittgenstein entende a religião como aquela que dá sentido à vida e não como uma teologia a respeito das substâncias ou da verdade de Deus.

Em *The Gospel in Brief*, Tolstói faz, em sua introdução, uma forte crítica tanto à atitude dos teólogos que perdem seu tempo discutindo o problema da divindade ou não de Jesus, quanto à atitude dos ateus que buscam provar que Jesus era só um homem e que portanto nada do que disse é divino. Os primeiros, perdem-se em teorias e esquecem-se do que é essencial em Cristo que são seus ensinamentos; os segundos, ao defenderem que Jesus é somente humano acabam por dizer que suas palavras perdem todo seu significado. No fundo o que os dois lados fazem é deixar os ensinamentos de Jesus em segundo plano, ou até mesmo esquecê-los.⁴⁶¹ Para Tolstói, “A coisa essencial é: não prove que Jesus não foi Deus, e Sua doutrina não é divina, [...]: mas conheça o que são essencialmente Seus ensinamentos”.⁴⁶²

O mais importante na religião, segundo Tolstói, não é aquilo que a filosofia e a teologia tradicional fizeram com ela. A religião não é metafísica. Ao contrário, ela se coloca como aquela que responde de uma maneira prática aos questionamentos que nossa vida nos coloca. Ela é um caminho a seguir, diante das várias perguntas que nossa existência nos coloca.

Isto não é uma fábula, senão a verdade literal incontestável, que todos podem compreender. Qual será o resultado do que faço hoje? Do que farei amanhã? Qual será o resultado de toda a minha vida? Por que hei de viver? Por que hei de fazer alguma coisa? Existe na vida algum propósito que a morte inevitável que me espera não desfaz e destrói?

Essas perguntas, as mais simples do mundo, estão na alma de todo o ser humano, desde a criança estúpida até o mais sábio dos velhos. Sem uma resposta para elas é impossível, como averigüei por experiência própria, que a vida prossiga.

Mas talvez, dizia eu frequentemente a mim mesmo, haja alguma coisa que tenha fugido à minha observação ou compreensão. Não é possível que esse estado de desespero seja natural ao gênero humano. E procurei uma explicação em todos os ramos do conhecimento adquirido pelos homens. Interroguei-os penosa e prolongadamente e sem nenhuma curiosidade ociosa. Busquei, não com indolência, senão laboriosa e obstinadamente, por dias e noites a fio. Busquei como um homem perdido busca salvar-se – e nada encontrei. Convenci-me, além disso, de que todos

⁴⁶¹ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 22-27.

⁴⁶² TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 31.

os que, antes de mim, haviam procurado uma resposta nas ciências tampouco encontraram alguma coisa. E não só isso, mas reconheceram que a própria coisa que mo estava conduzindo ao desespero – a absurdidade sem sentido da vida – é o único conhecimento incontestável acessível ao homem.⁴⁶³

Essa longa citação que fizemos das *Confissões* de Tolstoi servem para mostrar que ele próprio vivencia as questões fundamentais da existência humana e não encontra resposta nas ciências ou no entendimento. Porém, ele mesmo diz que encontra em outro lugar:

Entretanto, enquanto meu intelecto trabalhava, alguma outra coisa em mim trabalhava também e me impedia de executar o ato – uma consciência da vida, como posso chamar-lhe, que era como uma força que me obrigava a mente a fixar-se em outra direção e arrancar-me da minha situação de desespero. ... Durante todo o correr deste ano, quando eu continuava a perguntar-me, quase sem cessar, como acabar com tudo aquilo, se pela corda ou à bala, durante todo esse tempo, a par com todos os movimentos de minhas idéias e observações, meu coração consumia-se em outra emoção pungente, à qual não posso dar outro nome que o de sede de Deus. Esse desejo de Deus não tinha nada que ver com o movimento de minhas idéias -, na verdade, era exatamente o contrário dele -, mas vinha do meu coração. Dir-se-ia um sentimento de medo que me fazia parecer órfão e isolado no meio de todas essas coisas tão estranhas. E esse sentimento de medo era mitigado pela esperança de encontrar a assistência de alguém.⁴⁶⁴

No fundo, o que Tolstoi pretende dizer é que a resposta ao problema da vida encontra-se em outro lugar que na razão. Para ele, a religião surge no coração, como um sentimento diante do mundo e uma necessidade de sentido para a vida, que se forem buscados na razão se mostrará infrutífero. Isso fica bem claro, quando na introdução ao *The Gospel in brief*, ele afirma que depois de ter procurado a resposta para o sentido de sua vida no intelecto e na ciência, resolveu estudar a fundo o cristianismo e encontrou nos evangelhos, livres dos falsos comentários das igrejas, um sentido para sua vida.⁴⁶⁵

Esse novo apanhado das ideias de Tolstoi⁴⁶⁶ se fez necessário, porque a nosso ver, mesmo depois do *Tractatus*, os escritos sobre religião em Wittgenstein se aproximam muito das concepções daquele, principalmente no que tange a noção de que a religião não está na esfera da verdade, mas do sentido para a vida.

⁴⁶³ TOLSTOI, L. *My Confession*. Apud: . Apud: JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 104.

⁴⁶⁴ TOLSTOI, L. *My Confession*. Apud: JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 104-105.

⁴⁶⁵ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 23.

⁴⁶⁶ Já falamos dele no capítulo II.

Em 1944, Wittgenstein faz uma anotação onde afirma que o cristianismo é uma resposta a um extremo sofrimento. Ele escreve:

Um grito de socorro não pode ser maior do que aquele *de um único* ser humano.
 Ou ainda, *nenhuma* necessidade pode ser maior do que aquela na qual possa estar um ser humano sozinho.
 Eis porque um ser humano pode sentir uma necessidade infundável e precisar, portanto, de infinita ajuda.
 A religião cristã não é senão para aquele que precisa de infinita ajuda, portanto, somente para aquele que sente infundável necessidade.
 Nem mesmo todo o globo terrestre pode estar em maior necessidade do que o está *uma única* alma.
 A fé cristã – assim penso - é o refúgio nesta necessidade *a mais alta*.
 Aquele à quem nesta necessidade é dado abrir seu coração em vez de contraí-lo, recebe o remédio em seu coração.⁴⁶⁷

Se observarmos atentamente esta anotação, veremos que há muito nela que se aproxima de Tolstoi. Em primeiro lugar a ideia de que a religião surge de uma necessidade desesperadora por um sentido e como refúgio num extremo sofrimento. Em segundo lugar, o ser humano, ao sentir-se sozinho no mundo, sente-se perdido e precisa desesperadamente de uma ajuda, ou seja, encontrar um caminho. É o que acontece com Tolstoi, quando vê sua vida totalmente sem sentido, como vimos acima.

Ao dizer que o ser humano é capaz de sentir um sofrimento infinito, Wittgenstein está afirmando que tal sentimento não pode ser explicado por teorias e hipóteses científicas. Mesmo que possamos descrever tal sentimento, ainda resta algo aí que permanece oculto a uma simples descrição e que precisa de uma resposta mais imperativa, uma resposta que surja diante de um ‘que’. Aprendemos em nossos jogos cotidianos que há algo a mais em nossa vida, temos sentimentos que nos caracterizam como seres humanos e, como tal, precisamos ter algumas respostas a esses questionamentos. São sentimentos sobre o sentido de nossa existência, sobre o porquê deste mundo, sobre se há algo a mais do que aquilo que estamos vivendo, sobre porque sofremos ou porque morremos. Essas são questões criadas no interior de nossos jogos de linguagem e que ultrapassam a esfera científica. Esta pode apenas descrever os sentimentos, dizendo, por exemplo, que há circuitos neuronais que são ativados quando amamos, sofremos, sentimos culpa, mas esses circuitos nada têm a nos dizer sobre o porquê os sentimos. Ela pode descrever os processos químicos, físicos e biológicos que nos levam a morrer, mas não pode dizer porque temos de morrer, não pode nos dizer porque não

⁴⁶⁷ CV, 1944.

pode ser diferente. Ela pode descrever os fenômenos que nos causam sofrimento, mas não pode nos dizer porque justamente a pessoa que amamos sofre, enquanto outra que ‘merecia’ sofrer, está a sorrir por aí.

Mas poderia surgir um questionamento diante da citação de *Cultura e Valor* que fizemos acima. Nela, Wittgenstein se refere a uma fé cristã que é um refúgio no extremo sofrimento, mas a qual religião cristã Wittgenstein estaria se referindo? Em nossa perspectiva, ao cristianismo primitivo de Tolstoi. Um cristianismo extremamente prático que nada mais é do que um modo de vida. São várias as razões que nos levam a essa ideia. Assim como Tolstoi não está interessado na parte dos evangelhos que ligam Jesus ao velho Testamento e também nas partes do Novo Testamento que não se referem aos ensinamentos Dele, Wittgenstein parece valorizar tão somente os ensinamentos de Jesus. Isso fica claro quando entre 1939-1940 ele anota o seguinte:

O Antigo Testamento visto como um corpo sem cabeça; o Novo Testamento: a cabeça; as Epístolas dos Apóstolos: a coroa sobre a cabeça.
Quando penso na Bíblia judaica, - o Antigo Testamento apenas - eu gostaria de dizer: a este corpo falta (ainda) a cabeça. A estes problemas falta a solução. A estas esperanças, o cumprimento. Mas eu não penso necessariamente numa cabeça com uma *coroa*.⁴⁶⁸

Aqui mostra-se como ele dá pouca importância ao Antigo Testamento e também às Epístolas dos discípulos de Jesus. O que importa a ele parece ser a mensagem de Cristo. Ele não precisa da *coroa* dada pelas epístolas, onde já aparece uma igreja e também ao livro judaico estaria faltando as respostas que ele procura.

A fonte que flui calma e transparente nos Evangelhos parece *espumar* nas Epístolas de Paulo. Ou assim *a mim* é que parece. Talvez seja apenas minha própria impureza que reconhece aqui uma perturbação; afinal, por que esta impureza não deveria poder contaminar a clareza? Mas, *para mim*, é como se aqui eu visse a paixão humana, algo como o orgulho ou a ira, algo que não rima com a humildade dos *Evangelhos*. Como se aqui *realmente* houvesse uma insistência sobre sua própria pessoa, *e isto precisamente como ato religioso*, o que é alheio ao Evangelho. Eu gostaria de perguntar - e que isso não seja uma blasfêmia -: “O que Cristo teria dito então a Paulo?” Porém, poder-se-ia responder com razão: O que você tem com isso? Preocupe-se em tornar-se *você* mais digno! Tal como você é, de modo algum é capaz de compreender o que possa ser aqui a verdade.

Nos Evangelhos - assim me parece - tudo é *menos pretensioso*, mais humilde, mais simples. Lá, há cabanas; em Paulo, uma igreja. Lá, todos os seres humanos são

⁴⁶⁸ CV, 1939-1940.

iguais e Deus ele mesmo um humano; em Paulo, já há algo como uma hierarquia; dignidades e cargos. – É isso o que, por assim dizer, sugere meu FARO.⁴⁶⁹

Novamente, aparece de forma clara sua simpatia pelos ensinamentos de Jesus, ‘um Deus ele mesmo humano’, que ensina a simplicidade da vida, a humildade, ou seja, um certo caminho a seguir. Também mostra-se sua pouca simpatia pelas epístolas, principalmente as de Paulo, que ele acusa de serem pretensiosas, além de já darem indícios da formação de uma igreja. Assim como Tolstoi vê nos ensinamentos de Jesus, livres de todos os aparatos metafísicos, um sentido para a vida, Wittgenstein vê neles uma saída para uma vida de sofrimento. Mas isso não quer dizer que se possa provar isso, ou que tal saída pode ser uma verdade. A doutrina dos evangelhos deve ser tomada, como já visto, numa perspectiva diferente do que de um ponto de vista histórico, mas também parecem não poder ser vistas de um ponto de vista filosófico, pois para ele “Se o cristianismo é a verdade, então toda a filosofia que lhe diz respeito é falsa.”⁴⁷⁰ Para ele, o cristianismo é muito mais uma maneira de viver, um agarrar-se apaixonadamente a um sistema de referências e nele permanecer. Assim,

Na verdade, eu gostaria de dizer que aqui tampouco importa as *palavras* que pronunciamos ou aquilo que com elas pensamos, mas a diferença que fazem em diversos momentos da vida. Como eu sei que duas pessoas querem dizer a mesma coisa quando cada uma delas diz que acredita em Deus? E nós podemos dizer exatamente o mesmo com respeito às 3 pessoas. A teologia que insiste no uso de *certas* palavras e frases banindo outras não torna nada disso mais claro (Karl Barth). Ela, por assim dizer, gesticula com as palavras, porque ela quer dizer alguma coisa e não o sabe expressar. *A prática dá às palavras o seu sentido.*⁴⁷¹

Aqui vemos bem claro que o que importa não é uma discussão sobre o que é Deus, mas sobre o que Ele representa na vida diária, ou a diferença que Ele faz em diversos momentos da vida. É justamente aqui que Wittgenstein se afasta de uma tradição filosófica que encara a religião de um ponto de vista metafísico e se aproxima de Tolstoi, para o qual a religião cristã, antes de mais nada, é aquela que dá sentido a vida e todas as provas e aparatos conceituais nada mais fazem do que atrapalhar a verdadeira vida cristã, deixando de lado aquilo que o cristianismo tem de mais importante, a saber: os ensinamentos de Jesus.

Tal distanciamento se faz muito claro quando observamos, por exemplo, a tradição da filosofia medieval cristã. Nela, a razão tem um papel fundamental na compreensão de

⁴⁶⁹ CV, 1937.

⁴⁷⁰ CV, 1949.

⁴⁷¹ CV, 1950.

Deus e uma de suas principais preocupações está em entender como é possível conhecermos a Deus ou entendermos aquilo que está para além de nosso conhecimento cotidiano, via especulação filosófica. Assim, surgem inúmeros tratados a respeito de provas da existência de Deus e de como é possível chegarmos à vida feliz através da razão.

Isso acontece, por exemplo, em Santo Agostinho, que diz que a razão tem um papel fundamental para a compreensão da vida feliz e de Deus.

O olhar da alma é a razão. Mas como não segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz.⁴⁷²

Assim, para ele a razão seria capaz de levar a compreensão correta da vida e da existência de Deus. A razão nos mostraria a necessidade da fé. É claro que Agostinho não diz que se pode compreender totalmente as verdades da fé via racionalidade, pois estas nos são reveladas. Como observa Gilson, em Agostinho:

Sem dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades da fé; muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda que a segue. Baseando-se numa tradução, aliás incorreta, de um texto de Isaías pelos Setenta, Agostinho não se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Há que aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se se quiser adquirir em seguida alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo. Um texto célebre do *Sermão 43* resume essa dupla atividade da razão numa fórmula perfeita: compreende para crer, crê para compreender (*intellige ut credas, crede ut intelligas*).⁴⁷³

Para Wittgenstein, não cabe à razão filosófica dizer se convém ou não crer em algo religioso. No fundo, é a miséria humana, suas necessidades de respostas absolutas a um mundo contingente que nos fazem crer ou não. Como coloca Glock, ao falar da religião em Wittgenstein:

⁴⁷² *Solilóquios*, I, I,13.

⁴⁷³ GILSON, E. *A filosofia na idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 144.

[...]termos religiosos como ‘Deus’ não se referem a entidades, e declarar que Deus existe não é produzir um enunciado acerca de uma determinada entidade; é expressar um compromisso com um certo quadro de referência ou com uma forma de vida, um compromisso que é ocasionado não pela argumentação, mas antes por uma certa formação pessoal ou por certas experiências.⁴⁷⁴

Apesar de Agostinho ter dado um forte peso ao papel da razão no que se refere à fé cristã, este peso se apresenta de forma muito mais contundente em Tomás de Aquino. Para este, a inteligência humana é uma faculdade ordenada ao absoluto e que pesquisa as causas, sendo seu problema inicial a busca pela origem do *ser*. Como coloca Ameal:

Ora, desde que o problema inicial posto diante da inteligência é o da origem do ser – isto é: o problema de Deus – servir-nos-emos, para o tratar, de tudo quanto nos seja fornecido pela Revelação divina e pelo esforço da razão humana. A Revelação estabelece determinados artigos de fé. A razão, sem os contradizer ou negar, porque elas são a verdade segura e ‘o contrário da verdade nunca se pode demonstrar’, utiliza os meios que lhe são próprios, eleva-se do sensível ao inteligível, procura alcançar Deus, Primeira Causa, através do seus efeitos, que surpreende no universo.⁴⁷⁵

Esta passagem de Ameal, ao comentar Aquino, mostra que para este a razão humana conseguiria alcançar Deus. Mostra, por outro lado, que nem tudo é permitido à razão, no que se refere a Deus. Para Aquino, há “duas ordens distintas de verdade que afirmamos sobre Deus”.⁴⁷⁶ Há aquelas que pela luz natural o homem consegue atingir⁴⁷⁷ e outras que excedem a toda capacidade humana.⁴⁷⁸ No fundo, o que Aquino está dizendo, é que há uma teologia revelada que parte das verdades da fé e uma teologia natural que a razão constrói. Mas é justamente aí o grande salto de Aquino, pois, para ele, é possível, pela razão natural, alcançar a Deus⁴⁷⁹. Assim, na *Suma Teológica*, Tomas irá tentar demonstrar a existência de Deus, que para ele, não é evidente.

⁴⁷⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 321.

⁴⁷⁵ AMEAL, J. *São Tomaz de Aquino: iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947. p. 250.

⁴⁷⁶ *Suma contra os Gentios*, I, III, 2(14).

⁴⁷⁷ Cf. *Suma contra os Gentios*, IV, I, 5(3343).

⁴⁷⁸ Cf. *Suma contra os Gentios*, I, III, 2(14).

⁴⁷⁹ Mais do que isso, a razão natural, se bem conduzida, sempre levará a provar aquilo que cremos. Essa ideia é muito bem explicada por GILSON, E. em *A filosofia na idade média*. Ele diz: “É certo, pois que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis, se nosso espírito pudesse compreender plenamente os dados da fé. Daí resulta que, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certo de que a conclusão é falsa.” (GILSON, E. *A filosofia na idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 656.)

Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. *Deus enim est suum esse*, como ficará claro mais adiante. Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelo efeitos.⁴⁸⁰

Nesta passagem se mostra de forma clara que a essência de Deus não pode ser conhecida somente pela razão natural⁴⁸¹, mas a existência Dele pode ser concebida via razão natural, por meio dos efeitos de Deus – causa primeira - na natureza que se apresenta a nossos sentidos e que abstraímos no intelecto até encontrar o ser de todas as coisas. É dessa concepção que Aquino dirá que:

[...] a existência de Deus e outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos. A fé pressupõe o conhecimento natural (*sic enim fides presuppōnit cognitionem naturalem*), como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível. No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração.⁴⁸²

Na verdade, como ressalta Gilson, para Tomas de Aquino “é melhor compreender do que crer, quando temos essa opção”.⁴⁸³ Imbuído dessa ideia, Aquino, na *Suma Teológica*, demonstra a existência de cinco vias que nos permitem tornar plausível a crença em Deus.⁴⁸⁴ Não iremos aqui nos ater na apresentação e discussão detalhada das cinco vias da existência de Deus, por não ser este nosso principal assunto, mas sim uma breve demonstração de como Wittgenstein se distancia da tradição filosófica no que se refere ao papel da razão humana em explicar questões religiosas e essa breve exposição de dois dos maiores filósofos medievais, já nos mostrariam várias diferenças. Porém, antes de analisar tais diferenças, não se pode deixar de frisar que as tentativas de justificar a existência de Deus não são exclusividade da filosofia medieval. Um bom exemplo disso que estamos dizendo pode ser encontrado em Descartes. Este, em sua obra *Meditações Metafísicas*, apresenta três provas da existência de Deus. Sua argumentação sobre tal assunto se inicia na terceira meditação, onde, de posse da

⁴⁸⁰ *Suma Teológica*. I, II, 1.

⁴⁸¹ O problema da possibilidade de se é possível conhecer a essência de Deus é retomada por Aquino na Questão XII da *Suma Teológica*, onde ele dirá que a essência de Deus só pode ser conhecida através da luz divina.

⁴⁸² *Suma Teológica*, I, II, 3.

⁴⁸³ GILSON, E. *A filosofia na idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657.

⁴⁸⁴ As cinco vias podem ser assim expostas, sem maiores explicações: 1 – Deus como primeiro motor, 2- Deus como causa eficiente, 3- Deus como um existente necessário, 4 – O argumento pelos graus que se encontram nas coisas, 5- Deus como governo supremo das coisas ao fim; (Cf. *Suma Teológica*, I, II, 3.). É preciso ressaltar que as vias de Aquino *não devem ser tomadas como provas da existência de Deus*.

primeira e mais importante certeza, a saber, a existência do *cogito*, ele parte para análise de outros conhecimentos que precisam se tornar evidentes:

Agora considerarei mais exatamente se não se encontra em mim, talvez, outros conhecimentos que eu ainda não tenha percebido. Estou certo de que sou uma coisa que pensa; mas então não sei também o que se requer para deixar-me certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento, não se encontra nada além de uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para assegurar-me de que é verdadeira, se um dia pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse assim, clara e distintamente, viesse a ser falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras.⁴⁸⁵

Mesmo estando de posse da certeza da existência do *cogito*, Descartes, no início da terceira meditação, ainda não se livrou totalmente do argumento do gênio maligno e isso o faz empreender uma análise da idéia de Deus para provar sua existência e depois que Ele não é maligno:

E, por certo, já que não tenho nenhuma razão de crer que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que ainda não tenha considerado as que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente dessa opinião é bem tênue e, por assim dizer, metafísica. Mas, a fim de poder suprimi-la totalmente, devo examinar se há um Deus, tão logo se apresente a ocasião; e, se achar que o há, devo também examinar se ele pode ser enganador.⁴⁸⁶

A primeira prova parte do pressuposto de que a causa de algo deve conter em si ao menos tanta realidade quanto o efeito. Sendo que o *cogito*, ser finito, concebe Deus como um ser infinito não se pode dizer daí que o sujeito seja a causa da idéia de Deus. Logo, tal idéia só pode ter surgido de algo infinito. Assim assinala Descartes:

Portanto, resta apenas a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter vindo de mim mesmo. Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que tenho dele possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ *Meditações Metafísicas*, III, 2.

⁴⁸⁶ *Meditações Metafísicas*, III, 5.

⁴⁸⁷ *Meditações Metafísicas*, III, 22.

Para Descartes, o *cogito* poderia ser a causa das idéias dos corpos e dos homens, por exemplo. Porém jamais poderia ser a causa da idéia de Deus, por Este ser uma idéia infinita. Além dessa primeira prova, Descartes elabora mais duas provas da existência de Deus.

A segunda prova se dá através do argumento de dependência da *res cogitans* de uma causa superior. A noção básica aqui é que a existência de um ser imperfeito, o qual possui a idéia de um ser mais perfeito, não pode causar-se a si próprio, pois para que isso fosse possível o ser imperfeito deveria ser perfeito, o que é impossível. Nas palavras de Descartes:

Portanto, aqui só é preciso que eu interrogue a mim mesmo para saber se possuo algum poder e alguma virtude que seja capaz de fazer com que eu, que existo agora, exista ainda no futuro; pois já que nada sou senão uma coisa que pensa, se uma tal potência residisse em mim, por certo eu deveria pelo menos pensá-la e ter conhecimento dela; mas não sinto nenhuma em mim e, com isso, conheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim.⁴⁸⁸

A terceira prova da existência de Deus se encontra na quinta meditação e é a chamada ‘prova ontológica’. Aqui, Descartes, parte das premissas de que existem idéias perfeitas no intelecto,⁴⁸⁹ e que tudo o que se concebe dessas idéias pertence de fato a elas. Assim sendo, se poderia mostrar a existência necessária de Deus⁴⁹⁰. O filósofo escreve:

Agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa, segue-se que tudo o que reconheço clara e distintamente pertencer a essa coisa, pertence-lhe de fato, não posso tirar disso um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua idéia, ou seja, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a de qualquer figura ou de qualquer número que seja.⁴⁹¹

A partir daí Descartes defenderá a impossibilidade de se conceber um Deus sem existência. Se Deus é um ser perfeito, então, é necessário que exista, pois a Sua possível inexistência seria uma imperfeição. Seria contraditório pensar um ser perfeito sem existência. Como o próprio autor escreve:

“[...] do simples fato de eu não conceber Deus sem existência, segue-se que a existência é inseparável dele, e portanto que ele existe verdadeiramente; não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim e que imponha às coisas alguma

⁴⁸⁸ *Meditações metafísicas*, V, 6.

⁴⁸⁹ Cf. GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968. p. 12. Um bom exemplo de idéia perfeita é idéia de triângulo, conforme o próprio Descartes nos apresenta no parágrafo 5 da quinta meditação.

⁴⁹⁰ Cf. *Meditações metafísicas*, V, 7.

⁴⁹¹ *Meditações metafísicas*, V, 7.

necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa forma.”⁴⁹²

Assim, Descartes chega a conclusão de que a essência da idéia de Deus é de natureza eterna e imutável e sua existência lhe pertence necessariamente. Eis aí a prova ontológica da existência de Deus.

Feita essa exemplificação de como a filosofia tentou, em vários autores de sua história, justificar a fé, podemos agora mostrar como Wittgenstein se distancia dessas idéias. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que para Wittgenstein, a razão não tem nenhum valor diante da fé e a filosofia só atrapalha na vivência da vida religiosa, criando problemas que não existem ou que surgem da má compreensão do funcionamento de nossa linguagem. Para Wittgenstein, a fé não se alcança pela razão e também esta não a pode justificar, pois a tentativa de justificar mostra a fragilidade da fé. Para ele, “A sabedoria é desapaixionada. A fé, em compensação, é o que Kierkegaard nomeia uma *paixão*.”⁴⁹³ A fé religiosa não precisa, segundo ele, de justificativas racionais, mas de certeza. A razão, no fundo, só traz incertezas e problemas que impedem uma vida feliz. A filosofia não tem nada a nos dizer a respeito da fé. Ela não pode explicar a essência ou a existência de Deus porque ao fazer uso destas expressões se distancia da prática da linguagem e começa a andar sobre nuvens, despreendendo a religião de seu torrão natal, de sua prática religiosa. Dessa forma, Wittgenstein não concordaria nem com uma tentativa de dar razões para que possamos crer em Deus, como no caso de Aquino, nem com uma tentativa de provar sua existência, como tentou Descartes.

Wittgenstein, não dava nenhuma importância às reflexões metafísicas sobre a religião e dizia que não é por causa delas que um não-crente crê, mas porque ele necessita de um rumo em sua vida, e a religião dá esse rumo. Se observarmos atentamente, as reflexões de Tomás de Aquino sobre a existência de Deus surgem justamente de suas reflexões metafísicas. Ao dizer que o conhecimento tende a ordenar tudo, Aquino se compromete com a idéia de termos de explicar porque Deus existe e se ele existe. Wittgenstein diria que as tentativas metafísicas de provar Deus, seja como causa, seja com um prova ontológica como no caso de Descartes são todas equivocadas e surgem da ilusão de que é possível à filosofia ultrapassar os limites impostos pela linguagem. Em 1931, ele faz uma observação interessante de como a filosofia se comporta diante dos limites e de como este comportamento satisfaz um certo desejo pelo transcendente. Ele escreve:

⁴⁹² *Meditações metafísicas*, V, 8.

⁴⁹³ CV, 1946.

Ouvimos repetidamente a observação de que a filosofia na verdade não faz progresso algum e de que ainda nos ocupam os mesmos problemas filosóficos que já ocupavam os gregos. Estes que o dizem não compreendem, porém, a razão pela qual isso deve ser assim. Que é a de que nossa linguagem permanece a mesma e nos leva sempre novamente às mesmas perguntas. Enquanto houver um verbo ‘ser’ que pareça funcionar como ‘comer’ e ‘beber’, enquanto houver adjetivos como ‘idêntico’, ‘verdadeiro’, ‘falso’, ‘possível’, enquanto se falar de um fluxo do tempo e de uma expansão do espaço, etc., etc., os seres humanos tropeçarão continuamente nas mesmas dificuldades enigmáticas e fixar-se-ão em algo para o que não parece ser possível dar qualquer explicação.

E, de resto, isso satisfaz uma ânsia pelo transcendente, pois ao mesmo tempo em que acreditam ver aí o “limite do entendimento humano”, acreditam também naturalmente poder ver para além dele.⁴⁹⁴

Se pensarmos, por exemplo, na prova ontológica de Descartes a partir dessa reflexão de Wittgenstein, veremos que ela não passa de uma confusão lingüística, onde se confunde ser e existência. De que *Deus é* não se pode inferir necessariamente a sua existência. O ‘é’ pode ser encarado como uma cópula e não implica existência. Essa ideia já se faz presente também no *Tractatus* quando o filósofo escreve:

Na linguagem corrente, acontece com muita frequência que uma mesma palavra designe de maneiras diferentes – pertença, pois, a símbolos diferentes – ou que duas palavras que designam de maneiras diferentes sejam empregadas, na proposição, superficialmente do mesmo modo.

Assim, a palavra ‘é’ aparece como cópula, como sinal de igualdade e como expressão de existência; ‘existir, como verbo intransitivo, tanto quanto ‘ir’; ‘idêntico’, como adjetivo; falamos de algo, mas também de acontecer algo.⁴⁹⁵

A religião é composta por jogos de linguagem que pertencem a uma prática e tentar sair dessa prática para fundamentá-lo é incorrer em metafísica e deixar de lado aquilo que a religião tem de mais importante: o seu aspecto de guia para a vida. De nada adianta tentar dar provas para fé, porque não são essas pseudo-provas que fazem alguém crer.

Na verdade, uma prova de Deus deveria ser alguma coisa através da qual pudéssemos nos convencer da existência de Deus. Mas eu imagino que os *fiéis* que forneceram tais provas quiseram analisar e fundamentar a sua ‘fé’ com a sua razão, embora eles mesmos jamais tivessem chegado à fé através de tais provas. Talvez

⁴⁹⁴ CV, 1931.

⁴⁹⁵ TLP 3.323.

podéssemos ‘convencer’ alguém da ‘existência de Deus’ através de um tipo de educação, de modo tal que formássemos a sua vida desta e daquela maneira.⁴⁹⁶

Nesta passagem, aparece a defesa de que as provas da existência de Deus não têm nenhuma função no sistema de referência religioso, pois elas servem apenas para fundamentar aquilo em que já se acredita, não modificando em nada a fé.

Wittgenstein acreditava que as tentativas de provar a existência de Deus ou a imortalidade da alma baseiam-se em compreensões equivocadas da crença religiosa, e dos papéis dos enunciados religiosos a Deus ou à vida eterna, na forma de vida dos que crêem em uma religião. E isso é válido não apenas para provas baseadas em argumentos a priori, mas também para provas baseadas na revelação divina ou na inspiração. Dizer que algo me foi ‘revelado’ por Deus não é especificar uma fonte de conhecimento, mas enunciar uma decisão.⁴⁹⁷

Porém, o problema a respeito das provas da existência de Deus é um pouco mais profundo. A justificativa da fé não é só desnecessária, mas também um equívoco. Não se pode provar aquilo que está para além dos fatos se utilizando dos fatos do mundo. Não se pode justificar nossa linguagem com uma pseudo-linguagem como já dissemos no capítulo anterior. Assim, toda tentativa de justificar ou provar a existência de Deus é incorrer em metafísica, ou seja, em erro linguístico. Todos os conceitos que possuímos, advêm de nossa prática linguística e se tirados dela podem perder toda a sua significação.

Malcom acredita que Wittgenstein:

Estava preparado por seu próprio caráter e experiências a compreender a ideia de um Deus julgador e redentor. Mas qualquer concepção cosmológica da deidade, derivada de noções de causa ou de infinidade, seriam repugnantes a ele... Ele era impaciente com tentativas de dar à religião uma fundamentação racional.⁴⁹⁸

Realmente, se olharmos para os escritos do filósofo em questão veremos que ele é tolerante com ideias a respeito de um Deus que julga e redime, mas não tem nenhum apreço pelas tentativas de racionalizar e fundamentar a religião, não concordando com nenhum critério de prova.

Brenner em seu artigo *Creation, causality, and freedom of Will* aponta para o fato de que:

⁴⁹⁶ CV, 1950.

⁴⁹⁷ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 321.

⁴⁹⁸ MALCOM, N. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. New York: Oxford University Press, 1984. p. 59.

Reagir a um evento como a vontade de Deus é inteiramente diferente de reagir a ele como um fenômeno sem explicação óbvia; experienciar um evento surpreendente como significativamente religioso – milagroso – é inteiramente diferente de observá-lo cientificamente, isto é, de um ponto de vista causal. Destino é a antítese de lei natural.⁴⁹⁹

O que Brenner ressalta aqui é que não se pode inferir da existência de leis naturais uma vontade de Deus. Se observarmos bem é isso que Aquino faz ao falar das vias da existência de Deus. Ele diz que daquilo que vemos na natureza, que nossos sentidos são capazes de ver, é possível chegar a dar razões para nossa fé. Porém, numa perspectiva wittgensteiniana, isso é impossível. O fato do mundo ser como ele é, não justifica a existência de Deus. O mundo dos fatos não pode nos dar a resposta sobre algo que é sobrenatural. A contingência do mundo, não é a explicação para aquilo que tomamos como absoluto em nosso sistema lingüístico. Talvez Wittgenstein concordasse com a resposta à pergunta de Agostinho sobre quem é Deus. Este escreve nas *Confissões*:

Quem é Deus?

Perguntei-o à terra e disse-me: ‘Eu não sou’. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: ‘Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós’. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: ‘Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus’. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: ‘Nós também não somos o Deus que procuras’. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: ‘Já que não sois meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa d’Ele’. E exclamaram com alarido: ‘Foi Ele quem nos criou’.

A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza.

[...]

Ora, a verdade diz-me: ‘O teu Deus não é o céu, nem a terra, nem corpo algum’. E a natureza deles exclama: ‘repara que a matéria é menor na parte que no todo’. Por isso, te digo, ó minha alma, que és superior ao corpo, porque vivificas a matéria do teu corpo, dando-lhe vida, o que nenhum corpo pode fazer a outro corpo. Além disso, teu Deus é também para ti vida da tua vida.⁵⁰⁰

Aqui vemos Agostinho meditando sobre quem é Deus e não encontrando uma resposta nos fatos do mundo, porém, mesmo assim, Deus se torna aquele que guia toda sua vida, se confundindo com ela. Isso apenas mostra como importa pouco ao crente tentar provar a existência de Deus ou ficar se perguntando sobre sua essência.

⁴⁹⁹ BRENNER, W. H. *Creation, causality and freedom of the Will*. In.: Arrington, R. L. & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge. p. 55.

⁵⁰⁰ *Confissões*, X, 6.

Um outro ponto muito importante a ressaltar, no que tange ao distanciamento de Wittgenstein em relação às tentativas filosóficas de justificar a fé, é justamente o fato de que, para esta doutrina religiosa, em especial a doutrina cristã, ter uma função extremamente prática, de guiar a vida daqueles que creem nela. Isso, não parece ser o caso, por exemplo, na doutrina cristã medieval, principalmente no que tange às idéias de Aquino. Na *Suma Teológica*, Aquino deixa bem claro que a doutrina sagrada é um saber especulativo, muito mais do que um saber prático. Ele diz:

Como foi dito, a doutrina sagrada, sendo uma, se estende àquelas coisas que pertencem a ciências filosóficas diversas, por causa da razão formal, que nelas se aplica, a saber enquanto são cognoscíveis à luz divina. Embora entre as ciências filosóficas, umas sejam especulativas e outras práticas, a doutrina sagrada, porém, compreenderá em si, uma e outra; assim como Deus por uma mesma ciência, conhece a si próprio e conhece suas obras. No entanto, a ciência sagrada é mais especulativa do que prática, porque se refere mais às coisas divinas do que aos atos humanos. Ela considera estes últimos enquanto, por eles, o homem é ordenado ao pleno conhecimento de Deus, no qual consiste a bem-aventurança eterna⁵⁰¹.

Para Wittgenstein, ao contrário, a religião parece estar muito mais ligada às coisas do homem do que às coisas divinas, no sentido de tentar conhecer aquilo que é divino. Aquilo que é divino é assunto de Deus, o que importa realmente é como Deus quer que vivamos, seus ensinamentos para viver no amor. Dessa forma, Wittgenstein se aproxima muito mais de um cristianismo primitivo do que do cristianismo enquanto teoria filosófica a respeito de Deus. Tal cristianismo primitivo é muito bem caracterizado por Gilson na introdução de sua obra *A filosofia na Idade Média*. Ele diz:

Reduzida ao essencial, a religião cristã se baseava, desde o seu início, no ensinamento dos Evangelhos, isto é, na fé na pessoa e na doutrina de Jesus Cristo. Os Evangelhos de Mateus, Lucas e Marcos anunciam ao mundo uma boa nova. Um homem nasceu em circunstâncias maravilhosas; ele tinha por nome Jesus; [...] Esse Jesus prometeu a vinda do reino de Deus para todos os que se prepararam para ela observando seus mandamentos: o amor ao Pai que está no Céu; o amor mútuo dos homens, desde então irmãos em Jesus Cristo e filhos do mesmo Pai; a penitência dos pecados, a renúncia ao mundo e a tudo o que é mundano, por amor ao Pai acima de todas as coisas. O mesmo Jesus morreu na cruz para redimir os homens; sua ressurreição provou sua divindade, e ele virá de novo, no fim dos tempos, para julgar os vivos e os mortos e reinar com os eleitos em seu Reino. *Não há uma só palavra de filosofia nisso tudo. O cristianismo se dirige ao homem, para aliviá-lo da sua miséria, mostrando-lhe qual a sua causa e oferecendo-lhe remédio para ela. É uma doutrina da salvação, e é por isso que é uma religião. A filosofia é um saber que se*

⁵⁰¹ *Suma Teológica*, I,I, 5.

dirige à inteligência e que diz o que são as coisas; a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino....⁵⁰²

Uma ressalva que certamente Wittgenstein faria, seria a de que a filosofia não consegue dizer o que são as coisas, ela é apenas terapia que nos mostra a variedade da linguagem e do saber. Mas sem dúvida, a religião é para Wittgenstein, um meio de salvação para uma vida que não possui sentido e essa salvação não se dá por via de especulação racional. Wittgenstein concorda, a nosso ver, com a ideia de Tolstói de que a tentativa de provar a existência de Deus, ou a fé por meio da razão, desviam a religião do verdadeiro foco que é a vida feliz, baseada no amor e na certeza da salvação.

Mas aqui, alguém poderia nos perguntar: e o que Wittgenstein faz com a teologia tão importante na tradição religiosa e que se constitui basicamente em especulação racional e tentativas de entender Deus e Sua vontade? Não achamos que Wittgenstein pregue o fim da teologia. Entendemos que o que ele propõe é que esta se reforme, se torne nova. A teologia, nos moldes de justificativa para a vida religiosa, nada tem a dizer e é, como a filosofia tradicional, um andar nas nuvens, ou conceitos sem referências; ou melhor, é pura confusão gramatical, pois para cada prova que apresenta, há sempre uma contraprova também válida. Mas então, que futuro tem a teologia? O mesmo futuro da filosofia, a saber, a de ser gramática. Mas será isso realmente o que Wittgenstein propõe? Entendemos que sim e falaremos disso brevemente.

Nos parágrafos 35 e 36 do *Da Certeza*, Wittgenstein defende que algumas sentenças consideradas absurdas pelo menos à luz do *Tractatus* podem assumir um status de descrição ou regra a partir do qual eu uso determinadas palavras e utiliza como exemplo a sentença ‘Há objetos físicos’. Ele diz:

Mas não será possível imaginar que existem objetos físicos? Não sei. E, contudo, ‘Há objetos físicos’ é um absurdo. Será porventura uma proposição empírica? E será *isto* uma proposição empírica: ‘Parece que há objetos físicos’? ‘A é um objeto físico’ é uma indicação que damos a alguém que não percebe ainda o que significa ‘A’ ou o que significa ‘objeto físico’. Assim, é uma indicação sobre o uso de palavras, e ‘objeto físico’ é um conceito lógico (tal como cor, quantidade...).

O que ele está afirmando com tal reflexão é que pareceria absurdo ou mera metafísica utilizar a sentença ‘A é um objeto físico’. Mas se ela for usada em circunstâncias adequadas, ela torna-se guia para outras sentenças e, mais do que isso, para o entendimento do

⁵⁰² GILSON, E. *A filosofia na idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. XVI. Grifo nosso.

que é um objeto físico. Em nossa linguagem existem algumas sentenças que mesmo que pareçam metafísicas não o são, pois desempenham o papel de guiar concepções e formas de compreender a linguagem. Na verdade, elas tornam-se regras a partir das quais compreendemos não só a linguagem, mas o próprio mundo em que vivemos.

‘A é um objeto físico’ é dado como uso, mas este uso não é o de descrever alguma coisa no mundo mas de instruir alguém no uso de uma palavra. A proposição não é uma descrição significativa de um fato, mas é significativa como modo de expressar uma regra sobre o que significa ou como deve ser usada. ‘Isto é um objeto físico’ não é, conseqüentemente, uma proposição empírica ou factual. O filósofo que toma a declaração como prova empírica de que há objetos físicos confunde uma declaração conceitual com uma factual.⁵⁰³

Aqui Arrington está se referindo a uma diferenciação que Wittgenstein faz entre sentenças empíricas e gramaticais. Muitas vezes, sentenças aparentemente empíricas podem ser tomadas como gramaticais. A diferença entre uma sentença empírica e gramatical é que a segunda é sempre utilizada para expressar uma determinada regra. Mas aqui é importante ressaltar que

Essa distinção não se baseia na forma linguística – uma proposição gramatical não necessariamente é um enunciado metalingüístico que especifica como uma expressão deve ser utilizada. O que conta é se ela é *usada* como um padrão de correção linguística. O contraste entre proposições empíricas e gramaticais corresponde a um contraste entre as *regras* de nossos jogos de linguagem e *os lances* que realizamos em nossos jogos de linguagem conforme essas regras. A ‘verdade’ de uma proposição gramatical não consiste em enunciar como estão as coisas, mas antes em expressar uma regra de forma exata.⁵⁰⁴

Vê-se claramente aqui que as sentenças gramaticais são regras a serem seguidas. Para Wittgenstein,

Quando uma criança aprende a linguagem, aprende ao mesmo tempo o que deve e o que não deve ser investigado. Quando aprende que há um armário no quarto, não lhe ensinam a pôr em dúvida que aquilo que vê mais tarde ainda seja o armário e não apenas um adereço de cenário.⁵⁰⁵

⁵⁰³ ARRINGTON, R. L. Theology as grammar. In.: ADDIS, M & ARRINGTON, R. L. (org). *Wittgenstein an Philosophy of religion*. London and New York: Routledge, 2004.p.170

⁵⁰⁴ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 194.

⁵⁰⁵ DC, 472

Quando aprendemos uma linguagem, aprendemos que certas coisas não podem ser postas em dúvida, pois se o forem, todo um sistema de pensamento será posto também. Ou até mesmo mais do que isso, meu próprio mundo é assim posto em dúvida.

Nossas imagens de mundo não são, para o filósofo em questão, fundamentadas através de filosofia, mas são herdadas do jogo de linguagem no qual participamos, ou mais precisamente, do quadro de referência do qual participamos.⁵⁰⁶ Elas desempenham um papel totalmente diverso das sentenças empíricas, elas servem para nos mostrar o caminho a seguir, a maneira como devemos agir dentro do jogo em que estamos inseridos. Elas não são criações filosóficas, mas descrições do jogo em si. Essas descrições, mostram as regras que compõem um determinado jogo, explicitam o que está confuso. É nessa perspectiva que entendemos ser possível pensar a teologia como gramática. Ela serve como descrição das regras cotidianas. A teologia vem ao auxílio do jogo em questão, não para modificar tal jogo, mas para explicitar as regras. Ao explicitar as regras do jogo, os jogadores (crentes religiosos) começam novamente a segui-las e desempenharem de acordo sua vida religiosa. Sendo assim, a teologia tem um papel importante no jogo religioso. Ela não é mais algo a parte da vida religiosa cotidiana, mas presente e ativa nela. Ela é a quem os jogadores recorrem no momento em que estão em dificuldades no seu jogo. Ao recorrerem a ela, esta se coloca como uma gramática, capaz de mostrar as regras que regem tal jogo, assim, cura as confusões religiosas e facilita o bom andamento da vida religiosa.

Nossa ideia não é simplesmente uma suposição sem base na obra de Wittgenstein, ao contrário, há algumas reflexões do autor que nos fazem pensar dessa forma. Entre elas, está o parágrafo 373 das *Investigações* onde o autor diz: “A gramática diz que espécie de objetos uma coisa é. (Teologia como gramática)”. Nesta passagem, ao que parece, o autor pensa justamente que a teologia seria uma espécie de gramática que descreveria as regras da religião. Seu papel seria o de clarear confusões geradas pelo mau uso da linguagem religiosa. Outra evidência interessante de nossa tese se mostra em *Zettel*⁵⁰⁷ no parágrafo 717, onde o autor afirma: “ ‘Você não pode ouvir Deus falar a alguém, você pode ouvi-lo somente se você for destinado’. – Isto é uma observação gramatical.” A sentença sobre a destinação de ouvir Deus ou não, não é uma sentença empírica, mas uma observação gramatical. Com essa passagem, Wittgenstein afirma que algumas sentenças religiosas são gramaticais ou, em nossa perspectiva, pelo menos abre espaço para pensarmos dessa forma. Phillips, também concorda com a ideia de que para o filósofo em questão, a teologia se transforma em gramática. Ele diz:

⁵⁰⁶ DC, 94.

⁵⁰⁷ WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. 2 ed. Oxford: Basil Blackwell, 1998.

Ninguém pode ter religião sem discurso religioso. Este é ensinado às crianças através de histórias pelas quais elas tornam-se familiarizadas com os atributos de Deus. Como resultado deste ensino a criança forma uma idéia de Deus. Nós temos uma vaga idéia do que é a natureza da idéia de uma criança, mas para nossa proposta isto é irrelevante. O que é relevante notar é que é que a criança não ouve a história, observa a prática religiosa, reflete sobre tudo isso, e então forma uma idéia de Deus a partir da experiência. A idéia de Deus é formada no momento da história contada (story-telling) e do ato religioso. Perguntar o que vem primeiro, a história contada ou a idéia de Deus, é uma questão sem sentido. Uma vez que alguém tem uma idéia de Deus, o que este alguém tem é uma teologia primitiva. [...] Em cada caso, a teologia decide o que faz e o que não faz sentido dizer a Deus ou sobre Deus. Em resumo, teologia é a gramática do discurso religioso.⁵⁰⁸

Essa decisão a respeito do sentido não é uma sobreposição da teologia ao discurso cotidiano, mas simplesmente uma descrição daquilo que faz ou não faz sentido no discurso religioso. Ou seja, uma clarificação das regras desse discurso. Nessa perspectiva, o que defendemos é que a teologia deveria se constituir basicamente de sentenças gramaticais que estão descrevendo as regras de uso da linguagem religiosa para que esta evite confusões. Expressões teológicas são expressões conceituais que descrevem como um crente usa as expressões ‘Deus’ dentre outras no cotidiano de sua vida religiosa. Tal descrição é fundamental para que se evite confusões. A teologia no fundo, parece ter o papel de descrever as regras para a vida feliz, as regras de um determinado sistema de referência que encaminha o homem desesperado a encontrar uma salvação. Ela não irá criar regras ou critérios e nem mesmo tentar fundamentar o sistema de referência, o qual se fundamenta em sua própria prática.

Com o que vimos até aqui parece que respondemos a primeira das indagações possíveis ao nosso trabalho que expomos no início desta seção. Para Wittgenstein a religião não é meramente uma linguagem, mas um modo de viver ou aquilo que dá sentido a vida, sendo uma resposta aos grandes questionamentos da existência humana. Ela não está preocupada com provas racionais ou científicas, não sendo assim, ligada a teorias da verdade. Porém, o que dissemos, aparentemente, pode ter acentuado ainda mais a crítica que Blackburn faz às ideias religiosas de Wittgenstein e que apresentamos no início desta seção. Se a religião não está na esfera da verdade, mas no do sentido para a vida, logo tudo o que um religioso disser está certo e ele pode fazer o que quiser desde que diga que aquilo que está fazendo dá sentido à sua vida. Ficaria aberto o abismo do relativismo e mais do que isso do

⁵⁰⁸ PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005. p. 4.

fanatismo. Blackburn, então, estaria certo dizendo que a teologia de Wittgenstein é evasiva e dá ao religioso todos os direitos, sem nenhum ônus. Poderíamos justificar atos de fanatismo e terrorismo, por exemplo, sem nenhum problema. Mas realmente Wittgenstein tinha essa perspectiva da religião? Dizer que a religião está fora da esfera da verdade e que seu discurso não tem pretensões de validade é dizer que tudo serve? Entendemos que não e que Wittgenstein não exime a religião de crítica ética.

Em primeiro lugar, precisamos fazer algumas observações a respeito de um possível questionamento de que sem o conceito de verdade, a religião poderia fazer tudo. Em nossa perspectiva, é justamente quando a religião se coloca na esfera da verdade que os grandes problemas a respeito do fanatismo começam. Na defesa de uma determinada religião como a única verdadeira está a semente para grandes atos de fanatismo. O raciocínio é simples: se a minha religião é a verdadeira, então todas as outras crenças são falsas, se são falsas, não são a vontade de Deus, e se eu pertencço à religião verdadeira, preciso me esforçar para que a vontade do pai seja feita, ou seja, lutar contra aqueles que pregam crenças falsas.

Nosso raciocínio pode parecer simples demais, mas no fundo não o é. Se fosse possível provar, via ciência por exemplo, qual é a religião verdadeira, as outras religiões teriam de desaparecer, pois seriam pseudo-religiões ou falsas crenças. William James em *As variedades da experiência religiosa* faz uma constatação interessante a respeito do fanatismo. Ele diz:

O fato real é que as mentes dos homens são construídas, como já se tem dito tantas vezes, em compartimentos estanques. Religiosas à sua maneira, elas ainda têm muitas outras coisas em si além da religião, e as confusões e associações ímpias inevitavelmente prevalecem. As baixezas tão comumente assacadas à religião são assim, quase todas, inimputáveis à religião propriamente dita, mas antes ao perverso sócio da religião, o espírito de domínio corporativo. E os fanatismos são quase todos, por seu turno, atribuíveis ao perverso sócio intelectual da religião, o espírito de domínio dogmático, a paixão por impor a lei na forma de um sistema teórico absolutamente fechado. O espírito eclesiástico, em geral, é a soma desses dois espíritos do domínio. [...] As perseguições contra os judeus, a caça aos albigenses e valdenses, o apedrejamento de quacres e o afogamento de metodistas, assassinio de mórmons e a chacina aos armênios exprimem muito mais a neofobia humana aboriginal, a pugnacidade de cujos vestígios todos partilhamos e o ódio inato ao estrangeiro e aos homens excêntricos e não-conformistas, do que exprimem a piedade positiva dos vários perpetradores. A piedade é a máscara, a força interior é o instinto tribal.⁵⁰⁹

Essa longa citação de James, mostra de forma clara que um dos grandes perigos da religião é ela ser transformada, por força do espírito de dominação e do espírito intelectual

⁵⁰⁹ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 213.

que dogmatiza seus ensinamentos, em justificativa para grandes perseguições e massacres. No fundo, as grandes justificativas para perseguir outras religiões e cometer atos de fanatismo são dados, geralmente, pela razão que vê a necessidade de justificar toda a ação humana de um ponto de vista da verdade. Por outro lado, é claro que não se pode eximir totalmente a religião de grandes atos fanáticos da história. O próprio James reconhece isso e diz que o fanatismo é quase que uma doença gerada pelo excesso que pode tomar conta da mente religiosa. Ao ser um caminho para a vida, geralmente, os convertidos em determinada religião, a tomam apaixonadamente e podem aceitar uma vida extremada⁵¹⁰. Isso se dá no caso da devoção extrema, na qual o crente, agarra-se de forma intensa a uma divindade e quer a todo custo chamar a atenção da divindade para sua vida. Para James,

Quando uma mente intensamente leal e estreita se vê presa do sentimento de que certa pessoa sobre-humana é digna da sua devoção exclusiva, uma das primeiras coisas que acontece é que ela idealiza a própria devoção. A adequada compreensão dos méritos do ídolo passa a ser considerada o único grande mérito do adorador; [...] Exaurem-se os vocabulários e alteram-se as línguas na tentativa de louvá-la o bastante; a morte é considerada um benefício se conseguir atrair a sua grata atenção.⁵¹¹

As ideias de Wittgenstein sobre a religião são extremamente práticas. A religião se coloca como caminho a seguir, sendo assim, a adoração a uma divindade vem em segundo plano ou praticamente desaparece. Mas antes de trabalhar mais essa noção, vamos terminar de apresentar o raciocínio de James sobre o fanatismo. Para ele, o apego extremado a uma divindade pode gerar uma espécie de propensão mal dirigida ao louvor da divindade. Essa propensão, agregada de outras condições podem levar ao fanatismo:

Consequência imediata dessa condição da mente é o ciúme da honra da divindade. Como pode o devoto mostrar melhor sua lealdade do que pela sensibilidade nesse sentido? A menor afronta, o menor descaso devem causar indignação, e os inimigos da divindade não de ser confundidos. Em mentes excessivamente acanhadas e em vontades ativas, um desvelo dessa natureza pode converter-se em preocupação absorvente; e cruzadas têm sido pregadas e chacinas instigadas pelo simples motivo de uma ligeira desatenção para com o Deus. Teologias que representam os deuses como atentos à sua glória, e igrejas com políticas imperialistas, conspiram para ventilar esse temperamento até transformá-lo numa incandescência, de modo que a intolerância e a perseguição vieram a ser vícios associados por alguns de nós inseparavelmente. [...] De sorte que, quando ‘livres-pensadores’ no dizem que

⁵¹⁰ Cf. JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.p. 214.

⁵¹¹ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.p. 215.

religião e fanatismo são gêmeos, não podemos negar incondicionalmente a acusação.⁵¹²

Aqui James nos mostra que se mal conduzida, a religião pode sim levar a fanatismos. É importante nos atentarmos para algumas constatações interessantes que ele faz na citação acima. Em primeiro lugar, o fato de que o fanatismo geralmente está presente em teologias que mostram Deus como alguém atento à sua própria glória e igrejas imperialistas. Ou seja, em teologias preocupadas excessivamente com o que Deus é, o caminho para o fanatismo fica aberto. Além disso, não se pode deixar de perceber que igrejas com tom imperialistas são responsáveis por boa parte dos atos de fanatismo. Não nos esqueçamos que apresentamos, no segundo capítulo, a idéia de James segundo a religião que realmente importa é aquela que ainda não se transformou numa igreja. Ali, vemos o verdadeiro espírito religioso agindo. Nas igrejas, geralmente vemos tradições perpassadas e que, muitas vezes, perdem-se de sua verdadeira doutrina.

É muito difícil afirmar que as ideias de Wittgenstein permitem tudo à religião. O simples fato de não colocá-la na esfera da verdade, mas dizer que ela dá sentido a vida, já evitaria várias confusões que poderiam levar a fanatismos. Por outro lado, temos mostrado, muitas vezes em nosso trabalho, a influência de Tolstoi e aqui ela se faz necessária novamente. Wittgenstein quer livrar a religião de todos os aparatos metafísicos e científicos. Eles de nada ajudam na compreensão da verdadeira função da religião na vida humana. Essa tarefa também foi levada a cabo por Tolstoi em *The Gospel in Brief*. Os dois autores entendem que o mais importante na religião é a vida feliz que ela pode proporcionar. Mas como proporcionar vida feliz se estivermos presos a questionamentos que nos deixam inquietos e no final em nada contribuem para nossa felicidade?

Para Wittgenstein, a religião é aprendida e vivida com amor. E aquilo que é bom é também divino, sendo isso o resumo de sua ética. Assim, pode-se inferir dessas ideias que a religião só cumprirá com seu papel se der sentido a vida. A vida vem em primeiro lugar, por isso de sua predileção ao cristianismo tolstoiano. Tolstoi diz claramente que os ensinamentos de Jesus são para ele a mais alta luz que a mente humana pode alcançar e também o mais puro tratado moral.⁵¹³ Essa ideia vem do ensinamento de Jesus presente nos dois últimos capítulos de *The Gospel in Brief*. Nestes, mostra-se que a vida feliz é aquela que é vivida no amor, em

⁵¹² JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.p. 215.

⁵¹³ TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 32

comunhão com todos os homens. Um amor que é capaz até mesmo de amar o estrangeiro e o inimigo.

Wittgenstein também demonstra intenso interesse numa religião, que mais do que doutrinas, apresente uma maneira de viver que ligue todos os homens pelo amor. Ao tornar-se religioso, o não-crente precisa passar pelo ato de humilhação na conversão, tornando-se igual a todos os outros seres humanos. Isso fica bem claro em *Cultura e Valor*, quando ele diz:

Quem abre assim seu coração a Deus em confissão arrependida, abre-o também aos outros. Perde com isso sua dignidade como ser humano distinto e torna-se por conseguinte como uma criança. A saber, sem posição oficial, dignidade e distância em relação aos outros. Só podemos nos abrir diante dos outros através de um tipo particular de amor. Aquele que, por assim dizer, reconhece que nós somos todos crianças malvadas.

Poderíamos também dizer: o ódio entre as pessoas provém do fato de que nós nos isolamos uns dos outros. Porque nós não queremos que o outro nos veja interiormente, já que lá dentro não é bonito. Na verdade, deveríamos continuar a nos envergonhar do nosso interior, mas não perante o próximo.

Mesmo a maior necessidade não pode ser sentida como aquela que sente um único ser humano. Pois quando um ser humano se sente perdido, então esta é a mais alta das necessidades.⁵¹⁴

Prestemos atenção que, nesta passagem, a religião é tomada como um ensinamento de como viver juntos. E de que Wittgenstein atribui o ódio entre as pessoas, justamente ao fato de nos isolarmos uns dos outros e não nos darmos a conhecer. O cristianismo de Tolstoi exige justamente uma renúncia total de todos os bens e uma igualdade entre todos os seres humanos. Não podemos nos esquecer aqui, que no final da I Guerra, ao voltar para casa, já sob forte influência das leituras de Tolstoi, Wittgenstein renuncia todos os seus bens, porque deseja ao máximo tornar-se um homem decente. Para Malcolm, o ato de renunciar a todos os seus bens, pode ser considerado um ato religioso⁵¹⁵.

As ideias a respeito do amor entre as pessoas e do ajudar ao máximo os outros é visto também numa conversa que Wittgenstein teve com seu amigo Drury. Ele diz a este: “É minha crença que somente se alguém trata de ser útil aos demais poderá encontrar finalmente o caminho até Deus”⁵¹⁶. Ser útil ao outro é viver no amor, numa vida desprovida de bens materiais e dando sentido a ela. Sendo assim, Wittgenstein não concorda que qualquer coisa possa ser considerado um ato religioso, porque a religião para ele é guiada pelo amor e tem a

⁵¹⁴ CV, 1944.

⁵¹⁵ MALCOM, N. *Wittgenstein: a religious point view*. London: Routledge, 1993. p. 21.

⁵¹⁶ DRURY, M. O’C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 193.

ver com uma vida feliz. A salvação se dá justamente onde sou capaz de viver pacificamente e feliz.

O que é então que inclina também a mim para a fé na ressurreição de Cristo? Eu por assim dizer jogo com o pensamento. – Se ele não ressuscitou, então ele apodreceu no túmulo como qualquer ser humano. *Ele está morto e apodrecido*. E então ele é um professor como qualquer outro e não pode mais nos *ajudar*; e nós nos encontramos novamente desterrados e sozinhos. E temos que nos contentar com a sabedoria e a especulação. Nós estamos como que num inferno onde não podemos senão sonhar, e separados do céu como por uma manta. Mas, se eu REALMENTE devo ser salvo, então preciso de *certeza*, – não de sabedoria, sonhos, especulação - e esta certeza é a fé. E a fé é a fé naquilo que necessita meu *coração*, minha *alma*, não meu entendimento especulativo. Pois é minha alma, com suas paixões e com sua carne e sangue por assim dizer, que deve ser salva, não meu espírito abstrato. Podemos talvez dizer: somente o *amor* pode crer na ressurreição. Ou: é o *amor* que crê na ressurreição. Poderíamos dizer: o amor redentor crê igualmente na ressurreição; persevera firmemente na ressurreição. O que de alguma forma combate a dúvida é a *salvação*. A perseverança *nela* deve ser a perseverança nesta fé. Isto significa, portanto: primeiro seja salvo e persevere em sua salvação (mantenha sua salvação) – e então você verá que você persevera nesta fé. Isso só pode acontecer, portanto, quando você já não se apoiar sobre a terra mas pender do céu. E então *tudo* é diferente, e ‘não é de se admirar’ que você possa fazer o que agora não é capaz. (Aquele que pende tem certamente o mesmo aspecto que aquele que está de pé, mas o jogo de forças é nele totalmente diferente, e é por isso que ele pode agir de forma também totalmente diferente do que aquele que está de pé.)⁵¹⁷

Novamente, nesta passagem mostra-se que a fé religiosa não é algo que surge de especulação ou sabedoria, mas de uma necessidade do espírito humano que se vê abandonado neste mundo. Somente com amor é possível adotar este sistema de referência como absoluto e então viver fielmente a ele. Se assim se fizer, toda a vida se modifica e os atos também. Não basta apenas crer, mas é preciso agir de forma totalmente diferente. Agir com amor, pois “A maior felicidade do ser humano é o amor”⁵¹⁸

Assim, com uma religião baseada na prática de fazer o bem, porque o bom é também divino, Wittgenstein dirá em 1942 que “Se você *tem* o amor de uma pessoa você não pode pagá-lo com nenhum sacrifício; porém qualquer sacrifício é grande demais para *comprá-lo* para si.”⁵¹⁹ Nesta passagem, mostra-se que ele não encara o sacrifício, qualquer que seja, como um ato de amor, e nem mesmo como um ato religioso.

Além disso, não podemos nos esquecer de que Wittgenstein não concorda com uma idéia de religião baseada na noção de causa e efeito ou de leis naturais. Sendo assim, atos

⁵¹⁷ CV, 1937.

⁵¹⁸ CV, 1948.

⁵¹⁹ CV, 1942.

ditos religiosos, que são baseados em recompensas divinas, como por exemplo, atos de terrorismo religiosos são para ele mera superstição, pois estão baseados na falsa idéia de que existem mecanismos causais sobrenaturais. A verdadeira religião para ele, é prática e reflete uma vida pacífica no amor a Deus e ao próximo.

Com isso, podemos novamente reforçar a ideia de que para Wittgenstein nem tudo é permitido à religião. Ela não pode cometer atos que vão contra a vida. Assim, talvez, ele nunca tenha deixado de lado a ideia de que os ensinamentos de Cristo são o único caminho seguro para a felicidade⁵²⁰, não porque podem ser compreendidos como uma verdade, mas porque se colocam como uma resposta para a vida feliz. Mas aqui é importante reforçar que são os ensinamentos de Jesus o que Wittgenstein aceita e toma como algo que dá sentido à vida. Ele não está preso a nenhuma religião institucional. O Deus de Wittgenstein, se assim se pode dizer, não é uma entidade metafísica, nem a natureza, nem o mundo, mas algo que dá sentido a uma vida miserável e que nos conduz a uma vida de felicidade. Por isso ele não está interessado em responder quem é Deus, mas sim o que o conceito ‘deus’ pode trazer à vida do ser-humano.⁵²¹

Com o que vimos até aqui, esperamos ter respondido aos dois questionamentos que colocamos no início desta seção. E a resposta é que Wittgenstein vê a religião como um sentido para a vida e justamente daí deriva sua simpatia pelo cristianismo tolstoiano, que apresenta os ensinamentos de Jesus sem os aparatos metafísicos que acabam somente atrapalhando a vida feliz. Como a função da religião dentro da forma de vida humana é dar um sentido à vida, e este sentido não é uma questão de verdade, nem tudo é permitido à religião. Ela não pode fazer tudo porque nem tudo traz a vida feliz e a verdadeira salvação é a vida feliz vivida no amor até mesmo ao inimigo. Essa é grande lição dos ensinamentos de Jesus, aos quais Wittgenstein nutria profundo respeito e admiração. Tais ensinamentos são capazes de dar sentido à vida e nos fazer, acima de tudo, mudar nosso modo de viver. Como assinala Brenner, para Wittgenstein:

⁵²⁰ Vimos, no segundo capítulo, que Wittgenstein via na religião cristã o único caminho seguro para a felicidade. Entendemos que a influência do cristianismo tolstoiano foi muito grande em sua vida, a ponto de ele nunca ter deixado de lado sua admiração por ele. Parece que Wittgenstein sempre tentou viver uma vida muito parecida com o que Tolstoi mostrou ser o cristianismo correto. Suas reflexões a respeito do cristianismo, mesmo já no final da sua vida, também reforçam essa nossa idéia. Nelas se percebe uma ênfase muito grande em questões de vida prática em detrimento de teorias.

⁵²¹ Cf. CV, 1946.

Uma crença religiosa é a expressão não de uma crença fundada sobre evidências, mas um modo de viver e avaliar a vida – um modo que coloca limites em crenças fundamentadas sobre evidências e sobre práticas nas quais elas estão incrustadas.⁵²²

Ou seja, para Wittgenstein, a religião é uma referência de vida. Ela é extremamente prática e deve guiar nossas ações e atitudes diárias se queremos realmente sermos religiosos. Pouco importam as doutrinas, o que importa é o modo como vivemos depois de nos tornarmos religiosos.

4.5 - Observações necessárias ao final do capítulo

O objetivo deste capítulo era mostrar as ideias de Wittgenstein sobre religião no período pós-*Tractatus*. Percorremos um grande caminho que começou por demonstrar que as ideias de linguagem pós-*Tractatus* permitem que se possa falar de jogos de linguagem religiosos. Tentamos derrubar algumas interpretações contrárias a essa possibilidade, mostrando que elas partem de uma visão errada a respeito da obra de Wittgenstein. Feito isso, passamos a caracterizar os jogos de linguagem religiosos, analisando, num primeiro momento, a noção de crença, presente tanto em jogos científicos, como religiosos. Depois, elucidamos que a religião satisfaz certos critérios que nos abrem a possibilidade de chamá-la de jogo de linguagem. E por fim, nos ativemos em mostrar que o filósofo em questão considera a religião como uma linguagem que não tem pretensões de verdade, localizando-a na esfera do sentido para a vida.

Percorrido este caminho, temos de nos perguntar: e então, o que as ideias do Wittgenstein pós-*Tractatus* oferece-nos para que possamos compreender a religião? Mais importante do que a resposta a essa pergunta, talvez seja a resposta a seguinte questão: O que resta à filosofia da religião?

Em primeiro lugar, cabe ressaltar, por tudo o que vimos neste capítulo, que a religião não é para Wittgenstein um discurso vazio. Ele jamais condenou-a como um discurso desnecessário ou que deveria ser deixado de lado. Ao contrário, a religião tem um lugar na vida humana que a ciência não pode alcançar, ideia essa que perpassa toda a vida de Wittgenstein. Também em sua filosofia tardia, ele não condena a religião a um silêncio absoluto. Podemos falar, podemos rezar, podemos agradecer e até dizer que ‘Deus existe’,

⁵²² BRENNER, W. H. *Creation, causality and freedom of the Will*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge. p. 57.

desde que tudo isso não tenha carga metafísica. Aqui também, a ciência não deve se intrometer. A religião não é matéria científica, não está sujeita às leis naturais e não deve ser tomada como ciência. Suas explicações são de outro âmbito.

Mas se não podemos tomar a religião de um ponto de vista metafísico, nem de um ponto de vista científico, devemos nos abster de falar sobre religião? Seria o fim da filosofia da religião? A nosso ver não. A religião possui uma linguagem como qualquer atividade humana. Possui regras e tem certa regularidade. À filosofia não cabe mais olhar essa atividade humana como se fosse possível explicar seus conceitos de um ponto de vista metafísico. A filosofia da religião teria um papel claro de mostrar as diferenças gramaticais no discurso religioso, elucidar conceitos, para que não se tome, por exemplo, o termo ‘Deus’ de um ponto de vista empírico, confundindo-o com um objeto qualquer e, portanto, fazendo pesquisas empíricas para mostrar Sua existência ou inexistência. Ou, por outro lado, mostrar que teorias científicas, por mais bem elaboradas que sejam, não são capazes de contradizer a religião, pois jogam-se jogos diferentes. Assim, o darwinismo, por exemplo, não derruba a teoria criacionista, mas como bem o coloca Wittgenstein, apenas apresenta uma nova e fértil perspectiva⁵²³. A tarefa da filosofia da religião seria deixar tudo como está, não tentar modificar o jogo, apenas esclarecer os jogadores confusos de que há certos limites que fazem o atual território ser considerado determinado campo de jogo.

Mario Micheletti, ao falar da filosofia da religião de Rhes, a qual tem uma forte herança wittgensteiniana, caracteriza, a nosso ver, de forma muito clara o que a filosofia poderia fazer depois de Wittgenstein a respeito da religião. Ele diz:

A função específica do filósofo não é tentar defender a validade da crença religiosa ou mostrar sua razoabilidade, mas ajudar o crente a compreender suas atividades e sua linguagem, evitando assim as confusões e os mal-entendidos, especialmente os que podem brotar da falsa analogia com outros modos de discurso estranhos à religião. Por exemplo, pode ser função da filosofia da religião esclarecer o sentido da afirmação ‘Deus é a explicação última de tudo’, distinguindo o uso de ‘explicação’ nesse contexto do uso que se faz no contexto da solução de enigmas filosóficos, e mostrando como a afirmação está ligada a outros tipos de problemas.⁵²⁴

Sendo assim, não se pode deixar passar despercebido o fato de que Wittgenstein apresenta uma nova perspectiva de se ver a religião no âmbito filosófico. Agora, cabe ao filósofo apenas olhar, perceber as diferenças e confusões e tentar clarificar aquilo que por um motivo ou outro está confuso.

⁵²³ Cf. CV, 1931.

⁵²⁴ MICHELETTI, M. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 163.

Com o que refletimos neste capítulo, entendemos que demos conta, ao menos parcialmente, das principais questões a respeito das ideias de religião pós-*Tractatus*. Claro que não abordamos e resolvemos todos os problemas que elas suscitam, mas ao menos lançamos luz sobre uma possível interpretação dessas ideias, mostrando que a religião é, para Wittgenstein, um discurso com sentido que está intrinsecamente ligado com os grandes problemas da existência humana. Lá onde a ciência não pode chegar, a religião insiste em mostrar um caminho ao ser humano. Sua função é puramente de guia para uma existência sujeita a um mundo contingente.

CONCLUSÃO

A tarefa central de nosso trabalho era fazer um estudo da natureza da linguagem religiosa em Wittgenstein, mostrando que este não condena a religião a um silêncio absoluto, ao contrário, suas idéias a respeito da linguagem a preservam da interferência da ciência e da metafísica. Ao tratarmos deste tema, percebemos que é impossível falar apenas de linguagem. É preciso ir além e analisar o quanto Wittgenstein respeitava a religião e o quanto de importância dava a ela. Diante disso, fizemos um caminho de apresentação e discussão de seus principais escritos sobre linguagem e religião. Neste momento, faremos uma breve retomada do que discutimos e concluímos ao longo do trabalho, a fim de retomar e refletir os resultados da presente pesquisa.

Na primeira parte de nosso trabalho, composto pelos capítulos I e II, apresentamos e discutimos as idéias que Wittgenstein tinha sobre linguagem e religião à época do *Tractatus*. Mostramos a tarefa crítica de tal obra e seus principais conceitos de linguagem. De posse destes conceitos, passamos a analisar suas idéias sobre religião. Para que isso pudesse ser feito com mais clareza, fizemos uma comparação entre o místico religioso e a concepção de *místico* do *Tractatus*. Vimos que o místico tractatiano surge de uma tomada de consciência dos limites da linguagem. Sendo assim, poder-se-ia dizer que ele surge quando se percebe que a linguagem não consegue dizer tudo o que pretende.

Como a religião pertence à esfera do místico, daquilo que não pode ser dito, ela não é um discurso com sentido. Sua falta de sentido vem do fato dela não ser um discurso figurativo, não ser passível de verdade e falsidade e não ter ligação alguma com o mundo dos fatos. Ao contrário disso, a religião trabalha com conceitos absolutos, os quais estão intimamente ligados com a vontade do sujeito volitivo, aquele que dá sentido ao mundo. O sujeito volitivo, como limite do mundo, não se satisfaz com o simples mundo dos fatos e se pergunta sobre o *que* do mundo. Ao fazer tais perguntas, mostra-se a busca por algo absoluto, que ultrapasse o mundo contingente e dê segurança diante do mundo factual. Tal busca tem um fim na religião. Esta dá sentido a uma vida miserável que encontra-se abandonada na factualidade do mundo. Este sentido para a vida é, para Wittgenstein, aquilo que de mais importante existe e a religião tem a capacidade de mostrá-lo ao sujeito.

Porém, nada do que tange ao absoluto e ao sentido para a vida pode ser dito em linguagem figurativa. Portanto, nada do que pertence à religião pode ser dito com sentido.

Nasce aí um grande problema: ao mesmo tempo que aquilo que realmente importa na vida está na esfera religiosa, esta esfera não pode ser dita com sentido. Daqui, poderíamos, erroneamente, concluir que Wittgenstein decreta o fim da religião. Se ela nada pode dizer, para nada serve. Porém não é isso que tal filósofo conclui.

Wittgenstein não condenou a religião a um mutismo, apenas mostrou que suas palavras não podem ser tomadas como sentenças figurativas. Na vida cotidiana, na qual a linguagem está em perfeita ordem, podemos rezar, cantar e louvar a Deus. Ao delimitar o campo do sentido, e colocar a religião para fora deste campo, Wittgenstein não a está condenando ao desaparecimento. Ao contrário, está salvando tal ramo da vida humana da interferência da metafísica e da ciência. Seu objetivo é mostrar que a religião, assim como a ética e a estética não devem ser tomadas como se fossem um discurso científico e se isso for feito, tais atividades humanas tendem a desaparecer, pois aquilo que realmente importa nestes discursos não pode ser expresso em proposições figurativas.

Em resumo, o que se pode concluir das idéias a respeito da religião na época do *Tractatus* é que Wittgenstein nutria um profundo respeito por ela e sua obra vem ao encontro desse respeito. Tal obra especificou os limites do que pode e do que não pode ser dito, mostrou que devemos nos abster de tentativas filosóficas e científicas de explicar e fundamentar a religião, pois esta é uma esfera da vida humana que está ligada ao sentido da vida, não a critérios de verdade ou falsidade. Ela dá um caminho a seguir, uma maneira de agir e uma forma de compreender e suportar o mundo contingente dos fatos. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o *Tractatus* não condena a religião, mas a salva. Salva-a da interferência científica e metafísica que tiram dela o que de mais importante a ela pertence, a saber, a possibilidade de dar um sentido para a vida.

Depois de termos estudado a religião na época do *Tractatus*, passamos a analisar as concepções a respeito da linguagem e da religião após o retorno de Wittgenstein à filosofia. Essa foi a tarefa dos capítulos III e IV. Da mesma forma que fizemos na primeira parte de nosso trabalho, partimos de uma análise dos principais conceitos de linguagem presentes nas obras de Wittgenstein pós-*Tractatus*. Clarificamos conceitos como ‘jogos de linguagem’, ‘forma de vida’, ‘gramática’ e ‘terapia’, dentre outros. Mostramos que a concepção de linguagem, nesta época, tem grandes diferenças em relação àquela do *Tractatus*. Enquanto na primeira obra, a única linguagem com sentido era figurativa, nas *Investigações* o sentido é mais amplo e abarca todas as linguagens que possuem uma prática. Ainda, enquanto no *Tractatus* a linguagem com sentido estava ligada a uma forma lógica que a sustentava, em sua maturidade, Wittgenstein elabora uma concepção de linguagem que não possui um único

fundamento e nem mesmo uma única forma. O que existem são *linguagens*, das mais diversas, que podem ser comparadas a jogos. Não há uma essência comum entre elas. Toda a linguagem, aqui, está entrelaçada com um determinado conjunto de regras advindas da prática humana e seu significado deve ser buscado lá onde a usamos.

Aparentemente, a partir dessa nova concepção de linguagem, tornar-se-ia mais fácil falar de religião. Mas como nosso trabalho demonstrou, vários problemas surgem e precisam ser resolvidos para que se possa dizer que a linguagem religiosa possui sentido. No IV capítulo de nosso trabalho, nós tomamos parte nesses problemas e tentamos lançar luz sobre alguns deles. Num primeiro momento, mostramos a possibilidade de defendermos jogos de linguagem religiosos, elucidando que a religião não era entendida como metafísica por Wittgenstein. Depois, mostramos que esses jogos são capazes de expressar a totalidade dos conceitos religiosos, debatendo com alguns intérpretes que dizem ser impossível à linguagem expressar totalmente as experiências religiosas. Assim sendo, mostramos que é possível entender o discurso religioso como um discurso com sentido, como jogo de linguagem.

Depois de debatermos essa possibilidade, tivemos de nos deparar com outros problemas advindos da caracterização desses jogos. Tais problemas surgiram quando mostramos que não há necessidade de encontrarmos algo de comum a todos os jogos religiosos, apenas semelhanças. Depois elucidamos que a religião é um tipo especial de saber, uma classe do *saber como*, o qual não está preocupado com provas e teorias, mas é estritamente prático e contém em si critérios de correção. Mostramos que a fé religiosa é aprendida e que sua linguagem é compreensível. Assim, novamente, percebemos que a segunda fase da obra de Wittgenstein salva a religião da interferência dos embates científicos e metafísicos. Ela é um saber independente, com regras e linguagem própria.

Porém, diante dessa constatação, outro grande problema nos surgiu, a saber, livrar as ideias de Wittgenstein sobre religião de uma interpretação, segundo a qual sua obra permitiria tudo à religião. Fizemos isso mostrando que a religião, mesmo na segunda obra de Wittgenstein, localiza-se na esfera do sentido para a vida e seu discurso não está preocupado com critérios de verdade ou falsidade. Ao não estar preocupado com a verdade, é mais fácil a ela livrar-se do fanatismo, pois, como mostramos, o fanatismo tem mais facilidade de surgir quando se liga a religião ao conceito de verdade, do que quando ela é ligada a uma idéia de sentido para a vida. Além disso, não se pode acusar Wittgenstein de dizer que à religião tudo é permitido, pois ele a entende como prática de vida ou um caminho que nos guia à vida feliz. Essa sua idéia tem forte herança de Tolstói, autor que Wittgenstein leu e admirou.

Foi a partir dessa discussão que entramos num debate sobre qual seria uma possível religião de Wittgenstein. Argumentamos, então, ao final do trabalho, que a religião do filósofo em questão seria o cristianismo tolstoiano. Isso se deve ao fato de Wittgenstein, como já dissemos, ter lido tal autor, mas também por que as reflexões de ambos sobre a religião são extremamente próximas: Em ambos, vemos uma preponderância da vida prática em relação a um saber teórico sobre a fé; em ambos vemos uma idéia de amor profundo que faz deixar todos os bens; um louvor ao amor ao próximo e aos ensinamentos de Jesus; e, por fim, uma forte recusa das questões metafísicas.

Depois de feita essa reconstrução dos principais pontos discutidos em nosso trabalho, cabe-nos fazer mais algumas observações antes de darmos nossa tarefa por encerrada. Antes de mais nada, é preciso ressaltar que não esgotamos as possibilidades de discussão sobre a religião em Wittgenstein, ao contrário disso, sentimos que muitos problemas surgem a partir deste trabalho e outros surgirão na leitura da obra de tal autor. Porém, algumas conclusões a que chegamos precisam ser postas aqui.

Em primeiro lugar, sem dúvida há várias diferenças entre os escritos de Wittgenstein na época do *Tractatus* e seu período posterior, mas elas se encontram em suas visões sobre a linguagem. A noção de linguagem presente no período pós-*Tractatus* abrange muito mais atividades humanas do que em sua juventude. A linguagem figurativa é só mais um dentre vários outros tipos de jogos.

No que tange à religião suas ideias não se modificam radicalmente. A concepção de que a religião não é um discurso passível de verdade ou falsidade, que não tem as mesmas preocupações da ciência e de que lida com conceitos tomados como absolutos, permanece. É claro que não se pode deixar de frisar que, na época do *Tractatus*, Wittgenstein não entendia a religião como jogos de linguagem. Ela simplesmente estava fora dos critérios que tornavam uma sentença significativa, mas não pode se entender o discurso religioso, como algo de segundo sentido, como quis Diamond. Não há uma espécie de transformação da linguagem. O discurso é sem sentido não por ser metafórico ou algo do gênero, mas simplesmente pelo fato de não satisfazer os critérios de sentido.

O que precisa ficar claro é que o discurso religioso é desprovido de sentido na época do *Tractatus*, enquanto que em sua nova concepção de linguagem ele é pleno de sentido. Mas isso não se deve a uma possível conversão religiosa de Wittgenstein, simplesmente a uma ampliação da noção de sentido, que torna possível abarcar o discurso religioso.

Outro ponto que precisa ficar elucidado é que, em nenhum momento, Wittgenstein condena a religião um silêncio absoluto. Mesmo quando no *Tractatus* ele exorta-nos a calar

sobre aquilo que não se pode dizer, ele simplesmente está nos convidando a respeitarmos os limites da linguagem, a não tomarmos linguagem não-figurativa como se fosse figurativa, pois isso nos impede de ver o verdadeiro valor daquilo que não é linguagem figurativa. Ele não exorta-nos a só falarmos *proposições*. Podemos rezar, pedir perdão, louvar e cantar. E, podemos fazer isso de forma mais correta se não estivermos presos em emaranhados metafísicos e teorias científicas.

Quanto à época pós-*Tractatus* é ainda mais fácil perceber que a religião não é condenada ao silêncio por Wittgenstein. O discurso religioso adquire seu sentido nas mais diversas atividades humanas e está ligado a essas atividades. Se quisermos compreender tal discurso devemos tentar vê-lo sobre outra ótica que não a da ciência e da metafísica. Devemos entendê-lo como um saber prático que guia a vida das pessoas. Aqui também aparece uma forte recusa da interferência filosófica e científica no campo religioso.

Assim, durante toda a sua vida, Wittgenstein nutriu grande respeito pela religião e sua obra como um todo sempre foi fiel a esse respeito, reservando a ela um lugar na qual se pudesse ser religioso sem se sentir ameaçado pela ciência e pela metafísica. Por isso se pode dizer que a religião de Wittgenstein é uma religião simples, sem palácios metafísicos ou edifícios de ciência. Em sua base, não há nem filósofos, nem pesquisadores, apenas pessoas que necessitam encontrar, apesar de todos os avanços da ciência, um sentido para a vida. Assim, o dito presente na sentença 6.52 do *Tractatus* - a saber, “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas da vida não terão sido sequer tocados” - ressoa em toda a sua obra. O problema da vida, o sentido da vida, aquilo que realmente importa para vida não se encontra na ciência. Ela é incapaz de ir tão profundamente, porém a religião pode chegar às mais profundas angústias humanas e dar um sentido a elas. Assim, Wittgenstein, numa época de extremo cientificismo, não buscou calar a religião, ao contrário, deu a ela a possibilidade de se identificar como um saber independente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões/De Magistro*; 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- AMEAL, J. *São Tomaz de Aquino: iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.
- AQUINO, T. *Suma Contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.
- AQUINO, T. *Suma Teológica*. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v.I. II.
- ARRINGTON, R. L. Theology as grammar. In.: ADDIS, M & ARRINGTON, R. L. (org). *Wittgenstein an Philosophy of religion*. London and New York: Routledge, 2004
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *An Analytical Comentary on Wittgesntein's Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994.
- BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- BRENNER, W. H. *Creation, causality and freedom of the Will*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge. s. d.
- CLACK, B. *Wittgenstein and Magic*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge, 2001.
- CLIFFORD, W. K. O aspecto ético da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.
- CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217.
- CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58.

DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

DALL'AGNOL, D. (Org). *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008.

DALL'AGNOL, D. *Practical Cognitivism*. In.: *ethic@*. Florianópolis.v 7 n2 , 2008.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1991. pp. 179- 204.

DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173.

DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243.

DRURY, M. O' C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

FAUSTINO, Silvia. *Wittgenstein: o eu e a sua gramática*. São Paulo, editora Ática, 1995.

FLOWERS, F. A. Editor's Preface. In. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix, Ed. Universidade de São Paulo, 1978.

GARVER, N. Naturalism and Transcendentality: the case of 'form of life'. In.: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1994. Pp. 41-69.

GILSON, E. *A filosofia na idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GRIFFITHS, P. J. A Religião. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389.

HACKER P. Philosophy. In.: GLOCK, H., *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 322 – 347.

HACKER, P. M. S. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Conexions and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73.

- HACKER, P. M. S. When the Whistling had to Stop. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 141 – 169.
- HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. New York, Dover Publications, 1956.
- HILMY, S. *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HORN, C. Agostinho – Teoria lingüística dos sinais. In.: *Veritas*, v.51, n. 1, 2006. p. 12
- HUDSON, W. D. *Wittgenstein and Religious Belief*. London: Macmillan Press, 1975.
- HUDSON, W. D. O que faz que as crenças religiosas sejam religiosas? In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.
- HYMAN, J. *The gospel according to Wittgenstein*. In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge, 2001.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JANIK, A. e TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: edições 70, 1986.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- MACHADO, A. N. A terapia metafísica do Tractatus. *Cadernos Wittgenstein*, n.2 , 2002. pp. 5-57.
- MALCOM, N. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. New York: Oxford University Press, 1984
- MALCOM, N. *Wittgenstein: a religious point view*. London: Routledge, 1993.
- MALCON, N. A falta de fundamento da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.
- MARTINEZ, H. L. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001.
- MARTINEZ, H. L. *Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistemas de referênica*. Artigo inédito.
- McDOWELL, J. *Non-Cognitivism and Rule-Following*. In.: *The New Wittgenstein*. Edited by Alice Crary and Rupert Read. London, New York: Routledge, 2000.

- McGUINNESS, B. *Wittgenstein: A life. Young Wittgenstein – 1889-1921*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- MICHELETTI, M. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: Hans-Johann Glock. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- NIELSEN, K. *Wittgenstein and Wittgensteinians on religion*. In.: In.: Arrington, R. L & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein an Philosophy of Religion*. London New York: Routledge pp. 137-165.
- PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005.
- PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PINTO, P. R. M. Crítica da Linguagem e misticismo no *Tractatus*. In.: Revista Portuguesa de Filosofia. Vol. 58, 2002.
- PINTO, P. R. M. A questão do sujeito Transcendental em Wittgenstein. In.: MORENO, A. R. (org.) *Wittgenstein: ética, estética, epistemologia*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2006. pp. 9-57.
- RAMSEY, F. P., Review of '*Tractatus*'. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (orgs.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaaios escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14.
- RUSSEL. B. Introdução. In.: Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. pp. 113-128.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: The Pinguin Group. 1990.
- SALLES, J. C. Algumas considerações sobre Deus e suas circunstâncias. In.: SALLES, J. C. *O retrato do vermelho e outros ensaios*. Salvador: Quarteto, 2006.
- SANTOS, L.H.L. A essência da proposição e a essência do mundo. In.: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.
- SPANIOL, W. "Formas de vida: significado e função no pensamento de Wittgenstein" *Síntese*. Belo Horizonte: Número 51. 1990. pp. 11-31.
- SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SATNLEY, J.; WILLIANSON, T. Knowing how. In.: *Journal of Philosophy*, 98.8 . 2001.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

VASILIOU, I. *Wittgenstein, religious belief, and On Certainty*. In.: Arrington, R. L. & ADDIS, M. (org). *Wittgenstein on Philosophy of Religion*. London New York: Routledge, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.

_____. *Diário Filosófico*. Barcelona: Ariel, 1982.

_____. Aulas sobre Fé Religiosa. In.: WITTGENSTEIN, L. *Aulas e Conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Lisboa: Cotovia, 1991.

_____. *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *O Livro Azul*. Lisboa: edições 70, 1992.

_____. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: tecnos, 1996.

_____. *Observações esparsas sobre Cultura e Valor*. Trad. Janyne Sattler; Revisão Darlei Dall'Agnol. Texto não publicado.

_____. *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. Zettel. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. Some Remarks on Logical Forms. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. *Philosophical Investigations* (German/English edition). Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

_____. *Werkausgabe: (in 8 Bänden)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)