

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

**O RELIGIOSO À LUZ DOS LIMITES DA LINGUAGEM:
a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana**

Belo Horizonte

2022

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

**O RELIGIOSO À LUZ DOS LIMITES DA LINGUAGEM:
a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião da Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais, como requisito parcial
para o título de doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Vitor Oliveira
Campos

Área de concentração: Ciência da Religião

Belo Horizonte

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R672r Rocha, Ana Cláudia Archanjo Veloso
O religioso à luz dos limites da linguagem: a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana / Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha. Belo Horizonte, 2022.
285 f.

Orientador: Fabiano Victor de Oliveira Campos
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Linguagem e línguas - Aspectos religiosos. 3. Filosofia e religião. 4. Filosofia austriaca - Sec. XX. 5. Filosofia moderna - Séc. XX. 6. Religião. 7. Vida religiosa. 8. Misticismo. I. Campos, Fabiano Victor de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 291.1

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

**O RELIGIOSO À LUZ DOS LIMITES DA LINGUAGEM:
a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião da Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais, como requisito parcial
para o título de doutora em Ciência da Religião.

Área de concentração: Ciência da Religião

Prof. Dr. Fabiano Vitor Oliveira Campos – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Francisco Renato Tavares – IFMG (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Marciano Adílio Spica – Unicentro (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. José Martins dos Santos Neto – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 30 de novembro de 2022.

À minha mãe, Maria Lucia, com muito amor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me mostrar o sentido da vida e do amor, através dos ensinamentos da Doutrina Espírita.

À presença amorosa, companheira, divertida, equilibrada, justa, sempre disposta a cuidar de mim (e, se precisar, me defender também!), enfim, a melhor mãe do mundo, Maria Lúcia Archanjo da Silva. Ao meu pai, Sebastião Archanjo da Silva (*in memoriam*), por sempre ter me incentivado aos estudos. À minha avó, Nilda Mendes (*in memoriam*), por ter sido exatamente quem foi. À minha amada madrinha, Marilda Bottino, pelas conversas motivantes e presença constante em minha vida. Agradeço, também, ao amor protetor do Tales.

Às minhas primas Geórgia, Gemima e Isabela Geara, pela amizade, amor, boas comidas, apoio e por estarem sempre presentes nas situações inesperadas.

Aos primos Neto, Vanessa e Vânia, pelos bons momentos de conversas e amizade.

Ao professor orientador Dr. Fabiano Campos, pela paciência, pelas valiosas contribuições, por muitos sorrisos e algumas lágrimas, mudanças de planos e, claro, pela amizade que foi fortalecida. Ah, e claro, pelos radares que impedem nossa *performance* automotiva.

Ao professor Dr. Flávio Senra, pelo apoio e pelas avaliações construtivas, atenção e amizade.

À querida amiga Claudia Danielle Ritz, por ter permanecido ao meu lado quando estive na corda bamba e não me deixou enfraquecer. Pela sua presença amiga e amável, pelas risadas, pelos cafés, almoços e abraços sinceros. Ao amigo Emil, pela presença gentil e atenciosa. Ele chegou como um grande brinde, através da amizade com a sua esposa, Claudinha.

À querida amiga Graziela Chantal, por ter me apoiado e incentivado em vários momentos complicados ao longo dos anos. Nossos almoços em trio (com a Claudinha) foram e continuarão sendo preciosos e divertidos.

Aos amigos Flávio Lages e Denis Cotta, que compartilharam inúmeros desafios e me auxiliaram em situações imprevistas.

Ao amigo Clarck Gabriel, por sempre trazer temas desafiantes para nossas conversas.

Às companheiras e companheiros do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura – PPGCR PUC Minas, pelas leituras, pelos momentos emocionantes, pelas poesias, pelos eventos e, sobretudo, pelas sugestões profícuas quando a pesquisa estava em desenvolvimento.

À amiga Kátia Monção, pelo apoio, amizade e irmandade.

À amiga materna Maria Luiza Telles, pelo amor de muitas existências.

Ao Dr. João Bonfim, pela atenção e empatia, além dos criteriosos cuidados médicos.

Gratidão!

À D. Laury Rego (*in memoriam*) e ao Sr. Orlando (*in memoriam*), que estiveram presentes e me orientaram, especialmente nos momentos em que estive mais ausente. Ao Sr. Wanderlino Arruda, por ser inspiração de conhecimento. À Sra. Janette Rego, pelas palavras sempre carinhosas. Agradeço à Fraternidade Espírita Canacy!

Ao Sr. Romeu Torres e sua esposa, Sra. Fátima Torres, por terem me acolhido no Grupo de Fraternidade Espírita Frei Germano em um momento de transição da minha vida.

Aos amigos Juliana e Gonçalo Gomide pelo apoio, pelas conversas fraternas e pela amizade.

À Roziane Michielini, pela empatia, pela humanidade e pelo carinho que vão muito além do aspecto profissional.

À Denia e ao Walison, secretários do PPGCR, por serem sempre prestativos e atenciosos.

À PUC Minas, pelo espaço de boas convivências e por expressar, através de seus profissionais, valores nobres.

Ao colegiado docente, que demonstrou compreensão, humanidade e respeito pelas situações imprevistas.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

A minha tendência natural, e acredito que seja a tendência de todos os homens que alguma vez tentaram escrever ou falar sobre Ética ou Religião, foi correr contra os limites da linguagem. Este correr contra as paredes da nossa prisão é perfeita e absolutamente sem esperança. A Ética, na medida em que nasce do desejo de dizer alguma coisa sobre o significado último da vida, do bom absoluto, do que tem valor absoluto, não pode ser uma ciência. Aquilo que ela diz nada acrescenta ao nosso conhecimento, em qualquer sentido. Mas é o testemunho de uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que nunca me ocorreria ridicularizar. (WITTGENSTEIN, 2005)

RESUMO

O desenvolvimento da pesquisa doutoral intitulada “O religioso à luz dos limites da linguagem: a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana” teve como objetivo investigar em que medida o pensamento filosófico sobre religião do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein impõe limites ou apresenta alguma possibilidade para se pensar a questão epistemológica da ciência da religião. A metodologia utilizada nesta investigação apresenta um caráter bibliográfico. No primeiro capítulo, procurou-se mostrar o espaço que a religião ocupa no pensamento do filósofo, desde o pensamento religioso pessoal até a filosofia da religião. Em seguida, no segundo capítulo, a partir de reflexões sobre o *Tractatus logico-philosophicus*, abordou-se a compreensão do religioso como sentimento e impossibilidade de se fundamentar em teoria científica da religião. Já no terceiro capítulo, a partir da obra *Investigações filosóficas*, o foco foram o jogo de linguagem religioso e a forma de vida religiosa, especialmente as ações religiosas independentes de instituições religiosas, como constituintes da forma de vida religiosa do indivíduo religioso. Finalmente, para o último capítulo, a proposta da filosofia da religião de Wittgenstein foi relacionada ao método científico utilizado pela ciência da religião. A pesquisa apontou para possíveis limitações da ciência em vista do objeto religioso. Como resultado, chegou-se à compreensão de que a necessidade do método científico de buscar a essência dos elementos em análise ocasiona a necessidade de a ciência da religião reduzir seu objeto para que este seja adaptável ao crivo da ciência. Entretanto, conforme verificou-se, a religião é irredutível à ciência. Posto isso, a crença religiosa é um elemento que não pode estar afastado das pesquisas, já que o contexto que a envolve é a forma de vida religiosa e não um olhar fragmentado do crente. Esse ponto altera completamente as causas atribuídas aos fenômenos religiosos. O risco em obter conclusões pouco condizentes com a realidade da relação entre a forma de vida religiosa e o fenômeno religioso é considerável. Nesse caso, a religião que possui em si sua própria racionalidade não se submete ao método científico para ser explicada, visto que essa necessidade é da ciência e não da religião. Assim, o elemento da fé é relevante para pesquisas sobre religião e é indissociável da crença religiosa como forma de vida. Por fim, identificou-se que a ideologia do naturalismo científico é um fator influenciável no universo da pesquisa acadêmica, e independe da natureza do objeto a ser pesquisado. No caso da ciência da religião, observa-se que sua influência ao atribuir aos fenômenos religiosos causas naturalistas não contribui para a natureza da pesquisa sobre religião. Esses pontos destacados são os resultados encontrados na conclusão, com vistas à possibilidade de novas futuras pesquisas.

Palavras-chave: ciência da religião; filosofia da religião; forma de vida; religião; Wittgenstein.

ABSTRACT

The development of our doctoral research entitled "The religious in the light of the limits of language: the science of religion in the face of the Wittgensteinian philosophy of religion", had the objective of investigating to what extent the philosophical thought about the religion of the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein imposes limits or presents some possibility to think about the epistemological question of the science of religion. To reach the conclusive answer, we develop the chapters through the following structure: In the first chapter, we try to show the space that religion occupies in the philosopher's thought, from personal religious thought to the philosophy of religion. Then, in chapter two, we approached the understanding of religion as a feeling and the impossibility of basing it on a scientific theory of religion. The basic work of this chapter was the *Tractatus logico-philosophicus*. In chapter three, the focus was on the religious language game and the religious way of life. Religious acti are independent of religious institutions, as constitute the religious way of life of the religious individual. The work on which this chapter was based was *Philosophical Investigations*. Finally, for the last, chapter we related Wittgenstein's proposal of the philosophy of religion to the scientific method used by the science of religion. The research pointed to possible limitations of given the view of the religious object. As a result, we reached the understanding that the necessity of the scientific method in seeking the essence of the elements under analysis causes the need for the science of religion to reduce for it to be adaptable to the sieve of science. However, as we have seen, religion is irreducible to science. Having said this, religious belief is an element that cannot be removed from research, since the context it involves is the religious way of life and not a fragmented view of the believer. This point completely changes the causes attributed to religious phenomena. The risk of obtaining conclusions that are not consistent with the reality of the relationship between religious life phenomena is considerable. In this case, religion, which has its own onality, is not subject to the scientific method in to explained, since this is a need of science and not of religion. Thus, the element of faith is relevant for research on religion and is inseparable from religious belief as a way of life. Finally, we identified that the ideology of scientific naturalism is an influential factor in the universe of academic research, and is independent in the nature like to be researched. In the case of the science of religion, we observe that its influence in attributing religious phenomena naturalistic causes does to not contribute to the nature of research on religion. These points that we highlight are the results found in our conclusion, with a view to the possibility of further research. The methodology used in this research has a bibliographical character.

Keywords: the science of religion; philosophy of religion; way of life; religion; Wittgenstein.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DO PENSAMENTO RELIGIOSO PESSOAL À FILOSOFIA DA RELIGIÃO	18
2.1	Filosofia religiosa e filosofia da religião: distinções preambulares.....	19
2.2	Wittgenstein e a cultura judaica	24
2.2.1	<i>Breves considerações históricas</i>	27
2.2.2	<i>O judaísmo de Ludwig Wittgenstein.....</i>	28
2.3	O religioso no itinerário de pensamento wittgensteniano.....	35
2.3.1	<i>Schopenhauer lido por Wittgenstein: a superação do sofrimento pela supressão da vontade</i>	39
2.3.1.1	<i>Sobre a possibilidade de conhecer</i>	42
2.3.2.2	<i>Sobre a vontade.....</i>	43
2.3.2.3	<i>Aproximações entre Schopenhauer e Wittgenstein.....</i>	46
2.3.2.4	<i>A superação do sofrimento pela supressão da vontade.....</i>	51
2.3.2	<i>Tempo, vida e mundo: Wittgenstein leitor de Weininger</i>	54
2.3.3	<i>A questão do sentido da existência: Tolstoi revisitado por Wittgenstein.....</i>	60
2.3.1	<i>Elementos axiológicos para a busca do sentido da vida.....</i>	61
2.3.3.1	<i>Tolstoi e Wittgenstein: pontos em tangência acerca do sentido da vida.</i>	68
2.3.2	<i>A feição kierkegaardiana da fé.....</i>	74
2.3.2.1	<i>A feição kierkegaardiana da fé cristã em Wittgenstein.....</i>	83
2.4	Considerações finais	87
3	A FILOSOFIA DA RELIGIÃO À LUZ DOS LIMITES DA LINGUAGEM ...	88
3.1	A crítica da linguagem do <i>Tractatus logico-philosophicus</i> e suas implicações sobre o religioso	88
3.1.1	<i>As categorias estruturais do mundo.....</i>	91
3.1.2	<i>Teoria da figuração do mundo.....</i>	94
3.1.3	<i>A forma lógica e o sentido como estruturas lógicas</i>	98
3.1.4	<i>A universalidade das funções de verdade e a questão da fé</i>	102
3.1.5	<i>Sobre o dizer, o mostrar e o silêncio</i>	116
3.2	O religioso à luz do místico	124
3.2.1	<i>O místico e o sujeito volitivo</i>	129
3.2.2	<i>O religioso, o ético e o estético como dimensões do místico</i>	133
3.2.3	<i>O místico wittgensteiniano ante a noção de experiência mística de William James</i>	140
3.2.4	<i>O místico de Wittgenstein em face do misticismo de Bertrand Russell.....</i>	147
3.3	Considerações finais	160
4	A REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA PÓS-TRACTATIANA E SUA INCIDÊNCIA SOBRE O TEMA DA RELIGIÃO	161
4.1	Uma década de intervalo	163
4.2	Dizer é agir: o reconhecimento da dimensão modal da linguagem ou a linguagem como atividade humana	168
4.3	A linguagem como jogo e forma de vida	174
4.4	Filosofia da religião <i>sub specie linguae</i>: a descoberta do pluralismo irreduzível dos jogos de linguagem aplicada à abordagem do religioso	183
4.4.1	<i>A linguagem religiosa no plural: jogos de linguagem e formas de vida religiosas</i>	186

4.4.2	<i>O papel da crença nos jogos de linguagem religiosos.....</i>	194
4.4.3	<i>Religião e sentido da vida: o sentido do religioso à luz da reviravolta linguística wittgensteiniana.....</i>	203
4.4	Considerações finais	206
5	O DISCURSO DAS CIÊNCIAS HUMANAS DA RELIGIÃO EM FACE DOS LIMITES DA LINGUAGEM SEGUNDO A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN	207
5.1	A limitação científica à luz do pensamento de Wittgenstein	207
5.2	O caráter de irredutibilidade da religião em face da ciência	213
5.3	A crença religiosa como “forma de vida”.....	215
5.4	A religião como confiança <i>versus</i> o procedimento epistemológico próprio da ciência da religião	228
5.5	Naturalismo científico	244
5.6	Tendência à unificação dos fenômenos, submetendo-os a protótipos comuns, como característica da ciência.....	251
5.7	Considerações finais	259
6	CONCLUSÃO	261
	REFERÊNCIAS	2665

1 INTRODUÇÃO

A *physis* surge, para o ser humano, como um de seus maiores desafios. Perante esta, torna-se exposta a incapacidade de controle. A incompreensão em relação à inabilidade de dominar a natureza em seus múltiplos aspectos o leva a dar um passo mais ousado e estabelece como meta encontrar a causa para o funcionamento e ordenamento do Cosmos.

A tentativa em explicar a *physis* torna-se evidente em relação ao Cosmos. Entretanto, a necessidade de buscar explicações e compreensões faz parte da dimensão racional do ser humano. Assim, o componente dessa racionalidade o faz admitir a existência de algo que estivesse para além do horizonte da observação. O reconhecimento da existência de um ser transcendente implica vislumbrar uma dimensão para além dos limites materiais, observáveis. Assim, esse é um passo de extrema significância para a história da humanidade, já que é um salto das explicações concretas e materiais para as compreensões abstratas.

A resposta encontrada pelo ser humano implicará uma herança para as gerações vindouras. A compreensão de seres imateriais que exercem o domínio sobre os múltiplos aspectos da natureza e do universo resulta em certa paz para a espécie. Iniciou-se, assim, o período mitológico, repleto de justificativas extrassensíveis e também de deuses capazes de solucionar todos os tipos de situação. O ser humano estava em uma situação confortável, já que lhe era lícito atribuir todas as suas faltas às vontades dos deuses.

O movimento de explicar algo que está para além da realidade material provoca sofrimento agudo, que impulsiona o indivíduo a transcender a realidade material. Trata-se de motivação para buscar uma saída que não se justifica racionalmente, mas pré-racionalmente. O sofrimento é um dos sentimentos substanciais que incentivam o ser humano a recitar clamores aos deuses, manifestar preces espontâneas, louvar o injustificável, render-se a uma esfera incognoscível, ou mesmo um rompante emotivo, ao constatar a incapacidade humana perante a dor causada pelas questões existenciais.

A religião foi (e ainda é) um dos meios conquistados pelo ser humano para estabelecer o diálogo entre as emoções humanas e o transcendente, eis a própria etimologia do termo (*religare*). Firmado o elo entre o ser humano e a vontade de transcender, a herança do tema para as gerações futuras está solidificada.

Esta pesquisa foi realizada durante a pandemia do vírus SARS-CoV-2, causador da covid-19. Os desafios de uma tese são inúmeros e imprevisíveis. Somados a esses, foi necessário lidar com o desafio de sobreviver sem ser infectada pelo vírus e a necessidade de continuar a pesquisa. O ritmo de leitura e a produção escrita foram fortemente impactados,

além das dificuldades impostas pela impossibilidade de frequentar o ambiente físico relativo à pesquisa. Foi preciso administrar situações adversas e imprevistas, visto que muito do que se encaixava em um padrão considerado normal deixou de existir de um dia para outro. Reencontrar o equilíbrio em meio a uma montanha-russa de emoções ainda parece um objetivo distante.

Considerando o período imprevisto da pandemia, peço licença para expor a minha vivência ante o tema da religião.

O interesse pessoal pela religião surgiu mediante o sofrimento em buscar respostas existenciais. Durante a infância, fui levada pela tradição sociofamiliar para o cenário da religião. Além disso, venho de um contexto educacional de escolas confessionais. Cumpri as etapas esperadas, participei de ritos e cerimônias, executava os gestos e proferia as palavras de ordem religiosa em todos os rituais. Aos dezesseis anos de idade, surgiram inúmeros questionamentos existenciais, que, a meu ver, deveriam ser respondidos pelo segmento religioso do qual eu fazia parte. As respostas chegaram de forma bem fundamentada em sólidas bases teóricas, entretanto, as palavras que compunham as respostas que me foram ofertadas me soaram frias e me mostraram que tudo o que eu sabia sobre religião era na verdade um amontoado de ideias que começaram a ressoar como algo sem sentido. Identifiquei que meus gestos, a utilização de palavras de cunho religioso e mesmo as participações em cerimônias religiosas eram executados mecanicamente. A fé que julgava ter conquistado mostrou-se extremamente frágil, incapaz de resistir aos mais simples questionamentos sobre religião. Nesse contexto de dúvidas, a única atitude que parecia razoável era me afastar da religião que professava.

Alguns anos se passaram e as questões existenciais tornaram-se cada vez mais intensas. Obtive múltiplas explicações (sociais, psicológicas, antropológicas, filosóficas, biológicas...) e todas se apresentavam coerentes, entretanto faltava algo nas respostas para que fizessem sentido. Tristeza profunda, angústia inexplicável e sofrimento passaram a ser sentimentos constantes, até que eu encontrei as respostas que tanto buscava.

Foi nesse cenário que identifiquei o início das respostas que estive buscando. Encontrei Deus através do Espiritismo. Sou espírita porque, antes de qualquer explicação doutrinária, intuí Deus e compreendi que não há como explicá-Lo. Hoje entendo que buscar ações que promovam o bem é ter a possibilidade de evoluir moralmente e isso me aproxima de Deus.

Há um contexto religioso que contorna as decisões da minha vida e isso é, a meu ver, a forma de vida religiosa. Viver em uma forma de vida religiosa não é limitar a vida a regras

religiosas, mas compreender que, em todos os contextos da vida, minhas ações devem ser coerentes com as diretrizes do que acredito e identifico como o sentido da minha vida. Quero tender a agir da melhor maneira. Isso não implica que terei êxito, dadas as imperfeições e limitações humanas, mas significa que, tendo em vista a fé que sustenta o sentido da minha vida, tentarei agir em acordo com os direcionamentos do Espiritismo, porque é no que acredito.

O objetivo de citar o relato pessoal, além de justificar o interesse pelo tema religião, é tentar demonstrar que a filosofia do sofrimento e a noção de forma de vida religiosa proposta por Wittgenstein são realidades inexplicáveis porque não são cabíveis em discursos religiosos científicos, mas sim são da ordem da prática do bem viver.

Além do interesse pessoal, pesquisar sobre religião em um curso de Ciência da Religião surgiu como possibilidade para aprofundar um assunto que sempre foi presente em minha vida. Assim, o tema desta pesquisa doutoral será “O religioso à luz dos limites da linguagem: a ciência da religião em face da filosofia da religião wittgensteiniana”.

A análise que faremos partirá do que consideramos ser uma filosofia da religião no pensamento do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein e a influência que o desenvolvimento desse tema para a ciência da religião, sem desconsiderar os limites da linguagem wittgensteiniana.

Nossa escolha pelo filósofo deu-se não só por ele estabelecer uma relação coerente entre linguagem e religião, mas também porque sua filosofia é citada com frequência quando se trata de questões relacionadas a crenças religiosas. A relação entre linguagem e religião é de fundamental importância para a área da ciência da religião, conforme poderemos verificar em Max Müller, figura central para a fundamentação dessa ciência.

Destarte, buscaremos demonstrar e explicar alguns pontos desafiadores para uma ciência que busca respostas científicas em relação ao fenômeno religioso. A fim de alcançarmos o cerne da nossa pesquisa doutoral, iremos investigar, à luz da filosofia da religião wittgensteiniana, a proposta investigativa da ciência da religião. A intenção é contribuir para essa área, tendo em vista seu amplo campo de atuação.

Isso posto, nosso trabalho será desenvolvido a partir da estrutura de capítulos apresentada a seguir.

No capítulo introdutório, apresentamos o objeto de estudo, os objetivos, a metodologia e a justificativa pela escolha do tema.

No capítulo 2, intitulado “Do pensamento religioso pessoal à filosofia da religião”, procuraremos demonstrar e analisar como o interesse de Ludwig Wittgenstein pelo tema

religioso sempre esteve presente em suas reflexões. Inicialmente, os pensamentos do autor são anotações de cunho pessoal, expressões de clamor divino relacionadas ao contexto da 1ª Guerra Mundial e indagações pessoais que vão adquirindo contornos de um pensamento religioso.

O pensamento religioso do filósofo austríaco é o início da ponte que proporciona a travessia para a constituição de sua filosofia da religião. Nesse capítulo, abordaremos a influência judaica no pensamento religioso de Wittgenstein, por entendermos ser um elemento constituinte da tessitura social que envolve sua vida. Além do contexto judaico, o filósofo também foi influenciado por Schopenhauer, Kierkegaard e Tolstoi. Assim, abordaremos alguns elementos significativos, os quais estabelecem relações entre os pensamentos desses autores e a reflexão acerca do religioso em Wittgenstein.

As reflexões do filósofo em relação ao pensamento religioso ganham contornos mais densos e passam a ser analisadas dentro da sistemática da sua obra. Assim, citamos o *Tractatus logico-philosophicus*, com a filosofia da religião relacionada ao místico, e as *Investigações filosóficas*, tendo a filosofia da religião alinhada aos jogos de linguagem. Destacamos que elaborar uma filosofia da religião nunca foi o objetivo de Wittgenstein.

Apesar de a nossa pesquisa versar sobre a esfera religiosa, não há possibilidade de desvencilhá-la do aspecto da linguagem. Há um sutil, tácito e exíguo contorno entre o limite da linguagem e o do mundo. Por esse motivo, em alguns momentos do nosso texto, aludiremos a questões pertinentes à esfera da linguagem.

Dando prosseguimento à nossa pesquisa, trabalharemos o livro *Tractatus logico-philosophicus*, a qual apresenta o que consideramos ser a primeira fase da filosofia da religião de Wittgenstein. Em nosso capítulo 3, intitulado “A filosofia da religião à luz dos limites da linguagem”, desenvolveremos, então, a perspectiva da filosofia da religião presente na referida obra.

Conforme anunciamos, será necessário abordar elementos que tangem a esfera da linguagem, porque é através da delimitação do que pode ser pensado claramente que se apresenta a possibilidade do que pode ser dito. Por outro lado, só se faz possível ter a compreensão do místico após estabelecer os limites da linguagem.

Assim, um dos pontos fulcrais do *Tractatus* é delimitar a esfera do dizível, a saber, daquilo que pode ser figurado por meio da proposição. Nesse caso, Wittgenstein demonstra que a linguagem é o instrumento adequado para as proposições científicas ou para as que possuam um conteúdo descritivo. Em contrapartida, há elementos que não são passíveis de serem enquadrados em um modelo proposicional por serem da ordem do mostrar, e, portanto,

do místico. Assim, as expressões que contêm elementos pertencentes ao domínio do místico são sem sentido, um absurdo linguístico, cabendo tão e somente o silêncio como melhor maneira de expressar o que se mostra.

A tese fundamental defendida pelo filósofo em questão é a de que a linguagem figura o mundo sobre o qual ela diz e a respeito do qual ela nos informa ao exprimir o mundo como fato (*Tatsache*). Nesse sentido, para o autor do *Tractatus*, a linguagem é, em última instância, apenas uma descrição do mundo. E a proposição, cujo aspecto específico é o de ser verdadeira ou falsa, é figuração da realidade. Essa linguagem figurativa impõe, portanto, limites à nossa análise do mundo, já que “fato” refere-se à realidade do conteúdo descritivo das frases. Pela linguagem descrevemos, pois, eventos no mundo, mas o mundo mesmo permanece indizível. Ele se mostra através do próprio ato linguístico, sob a forma do todo limitado que a noção de místico encerra.

Ora, à luz dos limites da linguagem, o religioso será, pois, desalojado do âmbito da linguagem figurativa e redimensionado para a esfera do místico, assim como o ético e o estético. A nosso ver, o místico é o resultado natural do entendimento tractatiano. E isso porque, aos olhos de Wittgenstein, eles não são suscetíveis a serem ditos pela linguagem científica. Daí que, para compreendermos bem o pensamento do autor, será necessário, caminhando na linha de reflexão proposta pelo próprio autor, analisar o religioso enquanto situado na esfera transcendental do místico. Sendo assim, compararemos o místico em Wittgenstein com a noção de experiência mística em William James e com o conceito de misticismo em Bertrand Russell, o que nos permitirá situar e compreender adequadamente o pensamento wittgensteiniano do religioso à luz da sua teoria acerca dos limites da linguagem.

Constituído o religioso como possibilidade de ação religiosa, passaremos para o capítulo 4, no qual abordaremos os jogos de linguagem, a forma de vida e suas conexões.

No capítulo 4, intitulado “A reviravolta linguística pós-tractatiana e sua incidência sobre o tema da religião”, analisaremos a filosofia da religião presente nas *Investigações filosóficas*. A reviravolta linguística caracteriza uma mudança em relação à perspectiva da linguagem em Wittgenstein. Para tanto, traremos para reflexão a noção dos jogos de linguagem e das formas de vida e as necessárias relações tangentes aos termos.

O filósofo apresenta traços que correspondem a noções referentes à expressão “jogos de linguagem”, recorrendo a exemplos (assim como na *Conferência sobre ética* em relação ao termo “ética”) e também ao entendimento de regras. A essa expressão está consubstanciada a noção de forma de vida. Trata-se do movimento linguístico associado às atividades, às práticas das diversas esferas e às relações presentes nos jogos de linguagem.

Para o tema da nossa pesquisa, abordaremos a forma de vida religiosa. A filosofia da religião presente nas *Investigações filosóficas* apresenta a forma de vida religiosa. A peculiaridade é quanto ao indivíduo religioso, visto que este, para se considerar como tal, precisa vivenciar a forma de vida religiosa. O agir religioso é de relevância fulcral para o indivíduo ser religioso.

Nesse mesmo capítulo, trataremos da questão da crença. O indivíduo religioso faz da fé um componente capaz de fundamentar o sentido da sua vida. O elemento da crença religiosa é divergente da crença não religiosa. A primeira relaciona-se ao contexto da fé, no qual não há necessidade de provas ou teorias. A segunda exige provas do contexto referente à razão científica. A fé do indivíduo religioso é condizente com o sentido de vida e, portanto, suas ações religiosas fazem parte da forma de vida.

O capítulo 5, intitulado “O discurso das ciências humanas da religião em face dos limites da linguagem segundo a filosofia de Wittgenstein”, é o ponto fulcral da nossa tese.

O filósofo, mantendo a coerência com a sua filosofia da religião fundamentada como uma forma de vida, suscita limitações científicas para o que seria considerado um discurso científico religioso. Para ele, o único meio de compartilhar uma experiência religiosa – visto que esta é, sobretudo, uma forma de vida – é através do discurso descritivo. Assim, expor os elementos religiosos às provas científicas é desproporcional e inadequado em relação à natureza da religião e às necessidades do método científico.

A compreensão do religioso só é concebível mediante uma razão que não está no nível do racional, mas do pré-racional. A religião não tem relação com o discurso científico religioso, ou seja, o discurso ou a teoria elaborada a partir de considerações científicas não abarca a religião em função da sua natureza. Para Wittgenstein, o sentido da linguagem religiosa pode instaurar formas de vida específicas em contextos de ação determinados, mas não pode ser exaurido em proposições científicas nem explicado através de enunciados ou linguagens figurativas.

Para melhor fundamentação, trabalharemos a partir dos prólogos da ciência da religião; assim, Max Müller e Cornelis Petrus Tiele serão os vetores que nos auxiliarão nesse capítulo, tendo em vista a institucionalização dessa ciência, quando em processo de formação. Levando em consideração as limitações da ciência ante a religião compreendida por Wittgenstein, explanaremos a inviabilidade de reduzir os elementos da esfera religiosa ou a religião em si a um objeto científico, projetando a adequação ao discurso científico para que se responda à questão quanto à essência da religião.

Os efeitos dos fenômenos religiosos acarretarão a necessidade de especificar suas

causas. Assim, traremos reflexões, nesse último capítulo, quanto à justificativa das causas naturais (psicológicas, sociológicas, históricas etc.) dos fenômenos religiosos, ao passo que Wittgenstein critica esse tipo de procedimento adotado pela ciência moderna.

Abordaremos, nesse sentido, o chamado agnosticismo metodológico, que buscará abstrair a própria confiança ou valor de verdade adotado pelo crente ou fiel. Por assim ser, nesse capítulo, analisaremos brevemente o pensamento de Martin Buber em sua obra *Dois tipos de fé*. Buber apresenta dois tipos de crer, dois tipos fundamentais de fé. Nossa proposta é demonstrar a postura de Wittgenstein em relação ao tipo de fé judaica.

Para finalizar, no capítulo 6, elencaremos as conclusões obtidas a partir da filosofia da religião de Wittgenstein e o impacto destas para a Ciência da Religião se esta limitar suas pesquisas à essência da religião. Apresentaremos, nesse capítulo, as contribuições possíveis para a área a partir da análise do que entendemos ser a filosofia da religião para o filósofo austríaco.

Neste capítulo, procuraremos demonstrar e analisar como o interesse do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein pelo tema da religião sempre esteve presente em suas reflexões. Inicialmente, os pensamentos do autor são anotações de cunho pessoal, expressões de clamor divino relacionadas ao contexto da 1ª Guerra Mundial, indagações pessoais que vão adquirindo contornos de um pensamento religioso. Seu pensamento religioso é o início da ponte que proporciona a travessia para a constituição de sua filosofia da religião. Em seus escritos, ele expressa questões pessoais e pontua autoconfissões e angústias de uma mente em conflito devido ao contexto em que vive, uma vez que seu país está imerso em um cenário de profunda fragilidade quanto à identidade. Além disso, a guerra, que estava em estado latente, eclode provocando manifestações diversas, do patriotismo à aversão. Assim, a Áustria está prestes a passar por transformações imprevistas.

No âmbito particular, a família Wittgenstein, apresenta uma fictícia solidez perante a sociedade. Destarte, as experiências e vivências individuais e particulares dos membros da família não denotam equilíbrio suficiente para resistir a suicídios e outros problemas. Da mesma maneira, Viena aparentava ser uma cidade charmosa, cultural e clássica. Apesar das aparências, suas bases estavam ruindo e sendo perceptíveis ao olhar mais atento dos críticos e intelectuais.

Desse cenário particular e social, Ludwig Wittgenstein, absorve os insopitáveis e múltiplos aspectos do contexto vienense. A isso se soma a forte incidência judaica, seja no aspecto religioso, seja no social. Essa presença se reflete tanto no indivíduo Ludwig Wittgenstein, quanto na sociedade vienense e esse é um forte elemento constituinte do pensamento religioso do filósofo. Assim sendo, neste capítulo, analisaremos influência judaica no pensamento religioso do autor.

Além do contexto judaico, o filósofo também foi influenciado por Schopenhauer, Kierkegaard e Tolstoi. Dessa forma, abordaremos alguns elementos significativos que estabelecem relações entre os pensamentos desses autores e a reflexão acerca do religioso em Wittgenstein.

As ideias do filósofo em relação ao pensamento religioso ganham contornos mais densos e passam a ser analisadas dentro da sistemática da sua obra. Citamos, como exemplo, o *Tractatus logico-philosophicus*, que apresenta a filosofia da religião pertinente ao místico, e as *Investigações filosóficas*, que fala sobre a filosofia da religião como forma de vida. Destacamos, contudo, que o exercício de realizar uma filosofia da religião nunca foi o objetivo de Wittgenstein.

Embora nossa pesquisa verse sobre a esfera religiosa, ressaltamos que não há possibilidade de desvencilhá-la do aspecto da linguagem. Há um sutil, tácito e exíguo contorno entre o limite da linguagem e o do mundo. Por esse motivo, em alguns momentos deste texto, aludiremos a questões pertinentes à esfera da linguagem.

2.1 Filosofia religiosa e filosofia da religião: distinções preambulares

Um primeiro olhar lançado aos termos filosofia religiosa e filosofia da religião evidencia a aproximação entre eles. Podemos dizer que se trata de abordagens específicas acerca da esfera da religião ou de uma forma de conhecimento que reflete considerações acerca do religioso. Embora ambos versem sobre o tema da religião, o enfoque é diferente.

A filosofia religiosa lida com o contexto da fé em relação a determinado contexto religioso ou religião: “‘filosofia religiosa’ tal como a definiu Henry Duméry¹: reflexão filosófica sobre as condições de adesão a uma crença efetivamente homologada pelo sujeito” (GREISCH, 1991, p. 328).

Fazer uma filosofia religiosa implica envolvimento com um pensamento religioso. Este, por sua vez, reflete a forma como o indivíduo apresenta sua fé religiosa, que é do âmbito pessoal, confessional: “podemos designar como o seu *pensamento religioso pessoal*, consignado nos aforismos com forte aspecto autobiográfico, que não eram destinados à publicação” (GREISCH, 1991, p. 357). Destarte, o autor expressa seus pensamentos, suas dúvidas, sua leitura contextual, suas impressões acerca da religião à luz de Tolstoi, em que não houvesse distinção entre as pessoas. Para isso, seria necessário o desapego de todos os bens materiais.

É relevante sublinhar que a filosofia religiosa, mesmo estando a caminho de uma filosofia da religião e, segundo Greisch (1991, p. 357), “mesmo se evidentemente essas duas vozes não se permitem separar completamente”, convém distinguir o confessor do filósofo. Destarte, Wittgenstein surge, em diversos momentos nos seus diários, como um filósofo que tem reflexões acerca da esfera da religião. Como exemplo, citamos *Diários secretos*:

Cada vez as notícias são piores. Esta noite haverá rigoroso alerta. Um pouco ou um pouco menos, trabalho diariamente e com grande confiança. Vez por outra repito interiormente as palavras de Tolstoi: “O homem é impotente perante a carne, mas

¹ Nota do tradutor: “embora Greisch não cite a obra em questão, estou certo de que ele esteja se referindo ao seguinte livro: DUMÉRY, Henry. **Critique et religion**: problèmes de méthode en philosophie de la religion. Paris: Sedes, 1957.”

livre graças ao espírito”. Oxalá que o espírito esteja em mim. À tarde, o alferes ouviu tiros nas proximidades. Fiquei muito nervoso. Provavelmente nos colocarão em estado de alerta. Como me comportarei, se tiver que atirar? Não tenho medo de que atirem contra mim, mas de não cumprir com meu dever. Que Deus me dê forças. Amém. Amém. Amém. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 53)

A citação, que data de 12 de setembro de 1914, reflete a angústia de Wittgenstein na guerra. A invocação direcionada a Deus é uma forma de pensamento religioso que faz parte da filosofia religiosa, assim como vários outros que estão nesses escritos.

Observemos a citação de 26 de outubro de 1931: “Um ser que esteja em ligação com Deus é forte” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 54). Nesse trecho, transparece outra forma de pensamento religioso, já refletindo acerca da relação que se estabelece com Deus, mas ainda constituinte da filosofia religiosa.

Assim sendo, sobre a filosofia religiosa, podemos dizer que é constituída por uma série de pensamentos relacionados ao religioso, os quais refletem crenças, dúvidas, invocações, possibilidades, dentre outras abordagens. Apresentando aspecto confessional, não estabelecem a estrutura necessária de um pensamento que consolida um sistema filosófico.

Por assim ser, abordar o tema da religião e ter uma série de escritos sobre o assunto não implica ou consolida uma filosofia da religião. Independentemente de ser uma filosofia religiosa ou filosofia da religião, é fato que “durante toda a sua vida, Wittgenstein foi persuadido da existência de um Deus moral ao qual ele tinha pessoalmente de prestar contas” (GREISCH, 1991, p. 328).

Seguindo a orientação de Greisch (1991), não podemos confundir as duas vozes do filósofo, as quais nem sempre são claramente inseparáveis. Nesse sentido, apesar de Wittgenstein não ter intencionado apresentar uma filosofia da religião, nos *Cadernos 1914-1916*, são perceptíveis alguns indícios no texto de 11 de junho de 1916:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?
Sei que este mundo existe.
Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.
Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.
Que este sentido não reside nele, mas fora dele. (Cf. 6.41)
Que a vida é o mundo. (Cf. 5.621)
Que a minha vontade penetra o mundo.
Que a minha vontade é boa ou má.
Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.
Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.
E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.
Orar é pensar no sentido da vida.
Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.
Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-

lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos.
(WITTGENSTEIN, 1998b, p. 108)

O conjunto de pensamentos apresentados acima constitui, além de reflexões, conclusões acerca do religioso, que se configuram não apenas como crença pessoal do filósofo, mas como expressões que, tendo em vista o constructo filosófico do autor, hão de amadurecer e estabelecer sua filosofia da religião². Segundo Greisch (1991, p. 329), “formulação de um credo filosófico pessoal e como o esboço de um quadro teórico no qual uma filosofia da religião poderia eventualmente se estabelecer”.

Do ponto de vista mais filosófico, os pensamentos religiosos surgem nos escritos tractatianos de maneira sutil. Aparecem sob a expressão do indizível, do absoluto, do inefável, do místico. Surgem a partir da limitação da linguagem, quando esta se esgota em termos de possibilidade descritiva, de representação figurativa. Nessa finitude linguística, a esfera da religião é intrínseca à esfera do místico. Destarte, no *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein, segundo Greisch (1991, p. 326), apresenta a primeira fase da sua filosofia da religião:

[p]odemos, assim, distinguir globalmente três períodos na gênese de um modelo “linguístico” da filosofia da religião, cada um marcado por uma data simbólica: o primeiro, indo de 1920 a 1922, tem por centro de gravidade a publicação do *Tractatus logico-philosophicus* (1922), de Wittgenstein. O segundo período, amplamente dominado pelo debate em torno do verificacionismo, estende-se da publicação do manifesto do Círculo de Viena até o fim dos anos 40. O terceiro é inaugurado pela publicação das *Investigações Filosóficas* (1953), de Wittgenstein, e se estende à época contemporânea.

Nos dois momentos da filosofia da religião de Wittgenstein (2008f; 2008a), chama-nos a atenção, apesar de serem momentos distintos de interpretação e compreensão da linguagem e suas possibilidades, um desenvolvimento em relação ao religioso. Em todo o pensamento filosófico da religião desse autor o elemento da ação faz-se relevante. Destaca-se que, nos dois momentos, o filósofo não trata de uma religião institucionalizada, mas sim de uma religião nos moldes tolstoianos. Em linhas gerais, o indivíduo religioso precisa estar disposto a praticar o bem, ser eticamente correto, porque acredita que a melhor opção é fazer da fé em

² Compreender a existência de uma filosofia da religião que vai desde o *Tractatus logico-philosophicus* até o período das *Investigações filosóficas* é uma interpretação nossa e não de Wittgenstein. Referendamos nossa afirmação porque há conclusões sobre o aspecto religioso. Embora o filósofo austríaco não estabeleça conceitos sobre a religião, apresenta conclusões sobre a essência desta quando: no *Tractatus*, a considera um dos elementos que compõem o místico; no período da *Conferência sobre ética*, fala explicitamente sobre a natureza da religião; nas *Investigações filosóficas*, aborda a apreensão do religioso, a forma de vida religiosa e elementos constituintes do religioso, como a fé. Por esses motivos, onde Wittgenstein debruça-se sobre o tema religião, entendemos ser pertinente nossa compreensão de uma filosofia da religião nesse autor.

Deus o sentido para a vida.

Apesar de o início da filosofia da religião de Wittgenstein (1918), em termos cronológicos, apontar para os escritos tractatianos, chama-nos a atenção o evento que ocorreu na peça teatral *Die Kreuzelschreiber* (Aqueles que assinam com a cruz). Ludwig Anzengruber tinha como traço marcante críticas às instituições religiosas. O personagem principal da peça era Juan, o pedreiro:

[U]m homem que vivia as margens das normas estabelecidas, em uma sociedade formada majoritariamente por ricos fazendeiros, ele é considerado um ateu e um velho sábio da pequena comunidade. Em certa ocasião, o homem contou aos jovens de sua comunidade, como conquistou sua paz interior. Ele era filho bastardo de uma empregada e por isso sua vida tinha sido muito difícil. Certa vez, depois de ter passado solitariamente por uma grave doença, em que foi abandonado pelos vizinhos, teve uma inspiração. Parecia uma voz interior que lhe dizia: “Você é parte do todo e o todo é parte de ti. Nada pode acontecer com você!” (REGUERA, 2008, p. 24).

Tais palavras finais do personagem principal suscitaram uma espécie de despertar religioso no filósofo. Segundo Malcolm, o filósofo foi surpreendido pela peça teatral, especialmente pelo pensamento estoico de que não importa o que aconteça no mundo, nada de ruim poderia acontecer com ele, já que seria independente do destino e das circunstâncias. Ao escutar a frase, sentiu-se profundamente afetado para o despertar do pensamento religioso (MALCOLM, 1966, p. 73).

Segundo Reguera (2008, p. 25), acerca da fala final do personagem, o filósofo teria dito:

Ela me forçou a colidir com os limites da linguagem, assim como ela levou, creio eu, a colidir com eles, todas as pessoas que em algum momento tentaram falar ou escrever sobre ética ou religião. Esta colisão com os limites da nossa jaula é um empreendimento sem futuro.

Tal reflexão do filósofo reflete claramente sua postura em relação aos aforismos finais do *Tractatus*, em específico, o que tange à esfera do que ele denomina como místico. Esses são justamente os escritos que possuem uma conotação religiosa. Nesse caso, a esfera da religião é abarcada pelo místico. Segundo Hadot (2007, p. 52): “Seja como for, o *Tractatus* acaba no místico. O místico parece ter três componentes: o sentimento da existência, o sentimento do todo ilimitado e o sentimento do indizível, que estão para além da linguagem.”.

Os três componentes constituintes do místico implicam um sentimento para além da esfera da objetividade exigida pela linguagem tractatiana. Por outro aspecto, segundo a percepção do filósofo, a esfera da religião apresenta traços do que Engelmann entende ter sido

a compreensão de Wittgenstein – a saber, a crença muda, que implica um agir direcionado para o bem:

O que mostra a vida e a obra de Wittgenstein é a possibilidade de uma nova atitude espiritual do ser humano. Se trata de uma nova forma de vida, que ele viveu e pela qual ainda não se compreende. Pois uma nova forma de vida implica em uma nova linguagem. [...] A linguagem de Wittgenstein é a linguagem da crença muda. [...] E tais modos de vida exemplares serão de um valor educativo incomparável, como algo que não pode ser suprido, nenhum conhecido através das palavras (WITTGENSTEIN; ENGELMANN, 2009, p. 185).

Engelmann indica que a vida e a obra do filósofo inspiram uma atitude espiritual, nosso que nos leva a pensar que o aspecto religioso é, sobretudo, uma ação, uma forma de vida. Assim, o religioso quando apresentado no constructo filosófico de Wittgenstein, inicialmente no *Tractatus* e culminando nas *Investigações filosóficas*, apresenta uma linearidade, uma continuidade da ideia. A saber, a religião é prática, é ação. Desde o *Tractatus* que Wittgenstein apresenta-a como ação, e essa perspectiva continua nas *Investigações filosóficas*, passando pelo período intermediário. A religião não é conhecimento teórico, institucionalizado, mas ação que deve ser praticada por um indivíduo que assume a forma de vida religiosa.

Por esse prisma, o místico é indefinível, não cabendo, portanto, a definição científica. Compreendemos que o místico está no plano do sentimento e da ação, haja vista que é nesse plano que o filósofo busca o sentido da vida.

A filosofia da religião, no caso de Wittgenstein (2008f), não tem a pretensão de assumir a veracidade de nenhuma proposição religiosa, visto que, baseando-se na leitura tractatiana, proposições religiosas são um contrassenso. O aspecto empirista não deve ser levado como condição para alcance da verdade. Nesse caso, a manifestação religiosa que não é advinda de uma religião institucionalizada é preservada pela filosofia da religião de Wittgenstein. O interesse é apresentar a forma de vida religiosa como elemento central para o modelo religioso pensado pelo filósofo austríaco. Consoante Janik e Toulmin (1991, p. 274-275):

Quando lemos as conversas com Waismann no período de 1920-31, vemos Wittgenstein encaminhar-se para sua posição ulterior, de um modo que imediatamente cria novas dificuldades para ele acerca da ética. Num determinado momento, por exemplo, Wittgenstein indaga “Desempenhará a fala um papel essencial na religião”? E ao responder a essa pergunta, ele parece estar, à primeira vista, antecipando-se à sua descrição geral subsequente da linguagem como comportamento: “Posso imaginar perfeitamente uma religião em que não existem doutrinas, de modo que nada é falado. Portanto, é evidente que a essência da religião pode não ter nada a ver com o que é dito – ou melhor: se alguma

coisa é dita, isso constitui um elemento [*Bestandteil*] no comportamento [*Handlung*] religioso, e não uma teoria”.

Somos tentados a concluir daí que os jogos de linguagem da religião derivaram seu significado das formas religiosas de vida das quais constituem elementos. Contudo, ele passa imediatamente a dizer: “Além disso, nenhuma questão surge, portanto, sobre se as palavras usadas são verdadeiras, falsas ou desprovidas de sentido. As expressões verbais religiosas não são uma espécie de alegoria [*Gleichnis*]: caso contrário, teríamos que as formular também em prosa”.

À vista disso, a forma de vida religiosa é uma adesão livre do indivíduo que possui fé religiosa, e pouco importa se aquilo em que acredita é verdadeiro ou não, se passou pelo critério de veracidade científico ou não, o mais importante é o seu próprio critério de análise, ou seja, sua fé.

A crença religiosa representa para o sujeito religioso o sentido para sua vida e, por isso, não cabe ser avaliada a partir do método científico. A religião é para o indivíduo religioso o ingresso em uma prática. A prática religiosa é, simultaneamente, individual e social – individual porque o sujeito é quem decide se quer ou não aderir à forma de vida religiosa, entretanto, esta última configura determinadas práticas e traços em comum que permitem identificar a forma de vida religiosa e, nesse aspecto, é social. As ações relacionadas à forma de vida religiosa podem ser praticadas individualmente ou socialmente.

Por isso, constitui um modo de vida. Sobre isso, declara Spica (2010b, p. 123):

Ao adquirir a fé, o sujeito transforma sua maneira de encarar a vida e passa a viver de forma diferente. A religião está ligada a uma prática que guia o sujeito em suas ações e à ideia de que a consciência é a voz de Deus, de que o bom se compara ao divino mostra justamente que a conversão somente por palavras não muda nada na vida do sujeito.

Assim sendo, a filosofia religiosa e a filosofia da religião tangenciam-se através da vida e da obra do autor, tendo em vista que a religião sempre foi um tema de seu interesse. Apesar disso, a distinção entre ambas deve ser realizada criteriosamente, já que interfere diretamente nas observações que Wittgenstein (2008f) consagra ao discurso e às manifestações relacionadas ao religioso.

2.2 Wittgenstein e a cultura judaica

A história da família austríaca Wittgenstein é marcada pelos acontecimentos históricos do século XX. Nesse caso, um século marcado por duas guerras mundiais, perseguição aos judeus, período nazista, presença de Hitler, assassinatos em massa, enfim, um hercúleo caos social. Somado a este, no âmbito familiar, perda de nacionalidade, suicídios, experiência da

guerra, problemas familiares, caracterizando um período de angústia colossal.

No final do século XIX, a sociedade vienense se encontra em profunda degradação cultural. O Império Austro-Húngaro ou a Viena dos Habsburgo está em plena decadência. Poucos anos antes de estourar a 1ª Guerra Mundial, encontrava-se em processo de decadência cultural, moral, artística, intelectual e econômica rumo ao processo de dissolução. “A sociedade é Kakania”³. A crise enfrentada pelo Império Austro-Húngaro desperta a insatisfação existencial em seus intelectuais, que buscam identificar o motivo que justifique tal decadência, permeada pelo artificialismo do estilo de vida burguês, agravado pelo surgimento do chamado “*nouveau riche*”. Segundo Janik e Toulmin (1991, p. 37), a artificialidade dos lares vienenses nesse período é um bom índice da degradação cultural, haja vista que a instituição familiar funcionava como uma espécie de microcosmos da sociedade vienense do referido período:

O artificialismo dessa concepção burguesa de vida é manifesto em todos os pontos. Se o lar era mais do que mera *machine à vivre*, também os objetos que o recheavam tinham tanto um valor simbólico quanto uma função. Na época, críticos conservadores viram a influência do século XIX como um desastre que impregnou todos os aspectos da vida. Em nenhum lugar a verdadeira natureza dessa era foi mais evidente do que na ausência do estilo que marcou seu *design*. Não possuindo estilo próprio, o burguês só podia imitar o passado, assim, encheu seus lares com imitações de arte de eras passadas. Cada sala, cada aposento, estava atulhado de espalhafatosos *objets d'art* em diferentes estilos. O complexo era repetidamente preferido ao simples, o decorativo ao útil, resultando em cômodos de aparência vulgar e escassamente habitáveis. Se a moda ditava que o lar devia ser mobiliado nos estilos de priscas eras e de outras culturas, esses ditames não podiam ser discutidos.

Alguns aspectos causaram um vazio na personalidade da sociedade vienense, como a artificial educação burguesa ou o problemático sistema político e econômico. Nesse contexto, percebe-se que a comunicação se tornou um complicador para a vida social, uma vez que “os problemas de identidade e comunicação assediavam a sociedade vienense em todos os níveis – político e social, individual e até internacional” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 63). Com efeito, “a língua era a base de identidade, tanto social quanto política, nas acirradas lutas pelos direitos civis que marcaram os anos finais do domínio Habsburgo, antes do cataclismo de 1914” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 63). Desse modo, os intelectuais austríacos associaram sua busca por valores morais autênticos à necessidade de se realizar uma crítica da linguagem,

³ Nota dos autores referente à citação: Este nome foi inventado por Robert Musil, e combina dois sentidos em diferentes níveis. Na superfície, é uma ficção baseada nas iniciais K.K ou K.u.K., representando “Imperial e Real”, que distinguiram todas as principais instituições do Império Habsburgo. Mas para quem estiver familiarizado com a linguagem de jardim de infância alemão, também comporta o sentido de “Excremento” ou “País de Merda” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 1).

que seria caracterizada como uma reflexão radical sobre o que pode ser dito e como pode ser dito, o que envolvia uma inusitada relação entre a análise da linguagem e a ética, a religião e a arte.

Nesse confuso momento histórico, nasce Ludwig Wittgenstein, em 1889. Não é difícil perceber que sua vida se inicia em uma época de declínio do conturbado império vienense. Segundo Janik e Toulmin (1991, p. 2),

[a] fraqueza central manifestada no declínio e queda do Império Habsburgo atingiu profundamente as vidas e experiências de seus cidadãos, moldando e condicionando as preocupações centrais e comuns de artistas e escritores em todas as áreas do pensamento e da cultura, ainda as mais abstratas; enquanto que, em contrapartida, os produtos culturais do meio kakaniano compartilhavam de certos traços característicos que falam de – e podem projetar luz sobre – o contexto social, político e ético de sua produção.

Esse é o cenário em que encontramos o jovem Ludwig Wittgenstein, antes da guerra de verdade, mas já travando sua guerra íntima. À cena social, soma-se ainda a perturbada e milionária família austríaca dos Wittgenstein.

O astuto industrial Karl Wittgenstein, pai de Ludwig, soube estruturar seus negócios de maneira lucrativa. Na vida pessoal, contudo, Karl precisava encarar uma restrição familiar em relação ao judaísmo, especialmente por parte de Herman Wittgenstein, seu pai, que “havia deixado claro a seus filhos, desde crianças, que não queria o casamento de nenhum deles com judeus” (WAUGH, 2009, p. 33). Apesar dessa ressalva, a esposa de Karl, Leopoldine Kalmus, mãe de Wittgenstein, era de origem judaica. Herman Wittgenstein, além de ser contra a aproximação com judeus, seguia a ética protestante.

A senhora Leopoldine Kalmus, embora reconhecesse claramente sua etnia judia, já que seria descendente do rabino Isaac Brillin, em termos religiosos se considerava católica. O marido Karl Wittgenstein trouxe a herança paterna da ética protestante. Assim sendo, o contexto familiar no tocante à esfera religiosa proporcionou para Ludwig aproximações com o judaísmo, o catolicismo e o protestantismo (WAUGH, 2009, p. 33).

Ludwig Wittgenstein cresceu em contexto social que foi se tornando cada vez mais incontente com os judeus. Ainda assim, os ensinamentos católicos maternos e a tentativa de uma moral protestante paterna não fizeram com que o filósofo austríaco negasse sua descendência judaica. Por esses e outros motivos, seu aspecto judaico não pode ser relegado.

Entendemos serem pertinentes algumas breves considerações acerca do período vienense em que a família dos Wittgenstein estava inserida. O objetivo é poder propiciar um melhor entendimento da vertente judaica do filósofo austríaco.

2.2.1 Breves considerações históricas

A Áustria era um território que abarcava diversas nacionalidades, comandada pela família dos Habsburgos. Dentre as terras que faziam parte do império austríaco, estava a Hungria. Esta, aos poucos foi se fortalecendo e passou a exigir maior autonomia. Assim sendo, em 1867, o Reino da Áustria foi obrigado a ceder à pressão húngara e, desde então, foi instaurado o Império Austro-Húngaro, sob o domínio dos Habsburgos. As duas nações formaram a monarquia dual, ou seja, um rei para os dois países.

O Império Austro-Húngaro era formado por diversos povos (eslovacos, bósnios, croatas, polacos, eslovenos, checos, boêmios, dalmácios, galícios, silésios, dentre outros). O lado austríaco, composto majoritariamente pelos povos alemães, não reconhecia o lado húngaro como legítimos vienenses, e por esse motivo, seus direitos estavam sob constantes ameaças. Assim, o império sofria com conflitos internos, advindos da inconstante relação entre os povos austríacos e húngaros: “O nacionalismo eslavo na política e na economia produziu, por sua vez, o nacionalismo econômico e político alemão; e este daria origem ao antisemitismo, com o sionismo como natural reação judaica” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 30).

Comandado pelo imperador tradicionalista Francisco José, o imenso território tinha por objetivo *Ruhe und Ordnung* (lei e ordem) de um estado policial:

A censura era rigorosa e universal. A construção de uma rede ferroviária foi proibida com o argumento de que poderia tornar-se um veículo da revolução. Seminários protestantes foram fundados, para que os ordenandos não precisassem sair do país para sua educação, correndo o risco de serem contaminados por novas e presumivelmente subversivas ideias. Toda mudança era ameaça à ideia Habsburgo. “O meu reino”, comentou Francisco, “assemelha-se a uma casa roída pelos vermes. Se uma parte for removida, ninguém pode dizer o que conseguirá ficar ainda de pé ou se o resto não ruirá também” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 30).

Mediante tal forma de governar, não é difícil vislumbrar o período caótico enfrentado pela sociedade vienense. O contexto afetou os cidadãos vienenses na intimidade de seus lares, em suas famílias e sua forma de pensar, na crítica dos intelectuais, na cultura, enfim, a crise estava instaurada. Somada a esta, o movimento antisemita ganhava cada vez mais força.

Karl Lueger, prefeito de Viena (1897-1910) e líder do Partido Social Cristão (1888), deu início à implacável ação de denúncia dos “capitalistas judeus”:

Em parte alguma do capitalismo liberal era o elemento judaico mais preponderante

do que no Império Habsburgo. Aqueles que procuravam “bodes expiatórios” durante os 23 anos de depressão que se seguiam ao crash da Bolsa de 1873 encontraram óbvios candidatos nos judeus e na corrupção de muitos deputados liberais, a qual tinha envolvido tantos financistas e homens de negócios judeus. Um historiador escreveu que “o antissemitismo subiu na mesma proporção em que a Bolsa de Valores despencou” (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 50).

Sendo o judaísmo um fator preponderante no Império Austro-Húngaro, Viena tornou-se uma espécie de capital dos judeus. Após a dissolução do grandioso Império Austro-Húngaro, em 1918, cada parte tornou-se uma república: a República da Áustria (composta por vienenses, tchecos, eslavos do sul e ucranianos) e a República Húngara (constituída principalmente por Budapeste e Croácia).

A confederação germânica jamais aceitou a ideia de que outros povos, em especial, os judeus (já que Viena era majoritariamente composta por eles) ocupassem suas terras. Embora Viena tivesse adotado o alemão como língua materna, a Confederação Germânica (liderada pela dinastia dos *Hohenzollern*) não havia adotado as cidades do império Habsburgo, nem mesmo Viena, como parte da Alemanha, portanto não eram considerados alemães autênticos. Por esse motivo, os alemães viam os austríacos como invasores de suas terras.

Segundo Sádaba (1995), os povos que não eram autenticamente alemães – no caso, os austríacos – foram considerados judeus no período nazista de Adolf Hitler. Este entendia, assim como a maioria dos alemães, que o território pertencente à Áustria deveria retornar ao domínio alemão:

A Áustria alemã deve voltar a fazer parte da grande Pátria germânica, aliás sem se atender a motivos de ordem econômica. Mesmo que essa união fosse, sob o ponto de vista econômico, inócua ou até prejudicial, ela deveria realizar-se. Povos em cujas veias corre o mesmo sangue devem pertencer ao mesmo Estado. Ao povo alemão não assistem razões morais para uma política ativa de colonização, enquanto não conseguir reunir os seus próprios filhos em uma pátria única. Somente quando as fronteiras do Estado tiverem abarcado todos os alemães sem que se lhes possa oferecer a segurança da alimentação, só então surgirá, da necessidade do próprio povo, o direito, justificado pela moral, da conquista de terra estrangeira. O arado, nesse momento será a espada, e, regado com as lágrimas da guerra, o pão de cada dia será assegurado à posteridade (HITLER, 2021, p. 5).

No processo de retorno ao seu território, o povo austríaco deveria passar por um processo de triagem, para que permanecessem somente as famílias genuinamente alemãs, sem qualquer vestígio judeu. Entretanto, Viena era majoritariamente um território judaico. Por isso, os austríacos passaram a ser considerados como parte de uma raça inferior e impura (SÁDABA, 1995, p. 12). Nesse contexto, a família Wittgenstein encontrava-se em uma situação constrangedora e temerosa.

2.2.2 O judaísmo de Ludwig Wittgenstein

As angústias vienenses desde o governo superficial do imperador Francisco José, o assassinato do arquiduque Francisco Ferdinando (forte motivação para a 1ª Guerra Mundial), a dissolução do Império Austro-Húngaro e a ascensão de Hitler foram eventos históricos que afetaram profundamente o filósofo Ludwig Wittgenstein. E, não por acaso, durante o período da guerra, no ano de 1914, Wittgenstein asseverou que: “A ideia de que nossa raça será derrotada me deprime terrivelmente, porque sou completamente alemão. Sou alemão dos pés à cabeça” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 77). Nessa época, o filósofo ainda não sabia que, em um futuro próximo, deixaria de ser considerado alemão pelos próprios alemães, devido à sua etnia judia. Fato relevante é que ele lutava tendo por motivação os conflitos decorrentes do Império Austro-Húngaro e isso o fazia sentir-se alemão.

Os conflitos sociais refletiam consideravelmente em sua vida pessoal, principalmente em uma personalidade tão complexa como a de Wittgenstein. No ano de 1937, Ludwig Wittgenstein faz a confissão de suas origens não arianas, “com perfeita consciência tanto dos termos das Leis de Nuremberg quanto da possibilidade de elas virem a ser aplicadas aos cidadãos austríacos.” (MONK, 1995, p. 346). O filósofo tinha plena consciência da sua situação familiar.

O contexto político não era favorável para a família Wittgenstein:

Em 10 de março (1938), a Áustria era um estado independente governado por Schuschnigg; no dia 11, tornara-se um Estado independente sob domínio nazista; e no dia 12, já fazia parte da Alemanha nazista. Para uma família austríaca de ascendência judaica, a diferença entre o segundo e terceiro dia foi decisiva, pois significou que deixaram de ser cidadãos austríacos e se tornaram judeus alemães (MONK, 1995, p. 350).

E a mudança de nacionalidade já o perturbava desde o início de 1938 (MONK, 1995, p. 348). Sua condição judia estava em perigo. Apesar de um inquestionável desfavorecimento para os judeus, tentaremos demonstrar como se constituiu a identidade judia de Wittgenstein.

Salientamos dois motivos para que o filósofo pudesse ser considerado judeu. O primeiro era a origem judia da sua mãe, tendo em vista que um dos elementos para ser judeu é a mãe ser de origem judia. Wittgenstein, provavelmente, não recebeu uma formação tradicionalmente judaica – a saber, o estudo das Escrituras e do Talmude, hábito comum no contexto familiar dos judeus, especialmente entre os homens de uma família judaica. Tal fato não implica, por parte do filósofo, o desconhecimento das obras, mesmo que sua família não incentivasse os rituais ou símbolos da religião.

Apesar disso, as famílias que não estudassem as obras deveriam respeitar rigorosamente as prescrições da lei. Principalmente, sendo o contexto da cultura judaica na Áustria dominante. Desse modo, a formação cultural do filósofo trazia fortes traços judaicos.

A observação feita entre 1939-1940, nos escritos de *Cultura e Valor*, o filósofo diz que:

O Antigo Testamento visto como o corpo sem cabeça; o Novo Testamento: a cabeça; as epístolas dos Apóstolos: a coroa sobre a cabeça. Quando penso na Bíblia Judaica, no Antigo Testamento apenas, sinto vontade de dizer: o corpo (ainda) não tem cabeça. Estes problemas não foram resolvidos. Estas promessas não foram cumpridas. Mas não me é necessário pensar uma cabeça com uma coroa (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 58).

A reflexão sobre a Bíblia judaica demonstra que o filósofo a conhecia bem. A formação judaica, que interfere diretamente em sua obra, é fruto do contexto austro-judaico em que estava inserido:

A população judaica estava assimilada demais no seio da vida austríaca, havia judeus demais em posições importantes, casamentos demais entre judeus e não-judeus e um número grande demais de leais cidadãos austríacos cujos antepassados só por acaso haviam sido judeus (MONK, 1995, p. 345).

O caso de Wittgenstein está circunscrito nessa atmosfera, tendo em vista que a cultura judaica predomina no pensamento intelectual da Áustria.

Segundo Sádaba (1995, p. 12-13), o filósofo foi judeu e sua obra deve ser lida à luz do judaísmo: “Vamos repetir, ele era judeu e viveu a angústia que os judeus sofreram com o nazismo. Além disso, não é possível compreender a obra de Wittgenstein sem referência à cultura judaica”.

Sádaba deixa claro o entendimento de judaísmo ao qual se refere quando afirma que Wittgenstein é judeu:

Por Judaísmo, queremos dizer “religião judaica”. A religião judaica é composta da Torá escrita (Lei), a Torá oral (ou seja, do Talmud, por sua vez, composta pela Mishna e pela Gemara que, por outro lado e como uma reação, eles vão dar origem a Cabala). Esse é o entendimento de judaísmo ou herança cultural o qual devemos situar a figura de Wittgenstein (SÁDABA, 1995, p. 15).

Embora a religião judaica estivesse passando por um período crítico – aliás, o judeu, desde sempre, parece estar envolvido em períodos conturbados da história –, apesar destes contratempos, seus fundamentos religiosos são rigorosamente alicerçados. Assim:

Existe um núcleo que é religioso e que vai além das instituições ou do condicionamento genético. Como vai além de quaisquer crenças positivas. É uma atitude, um modo de viver, uma maneira de ver o mundo e seus limites. Atitude que

é compatível – veremos mais tarde em mais detalhes – com o agnosticismo (SÁDABA, 1995, p. 15).

De antemão, podemos observar e perceber reflexos da primeira fase do pensamento wittgensteiniano, a saber, os escritos tractatianos, os quais apresentam, através da linguagem, um limite entre o mundo e o místico, entre o que se pode dizer e o que se mostra, conforme veremos em mais detalhes no capítulo seguinte.

Podemos, em resumo, nos perguntar como ele usou o judaísmo para compreender a si mesmo, seu modo de produção e sua visão de mundo. O judaísmo – convém observar – utiliza-se do símile. O recurso ao símile é constante ao longo da vida de Wittgenstein, especialmente quando ele quer falar sobre o que escapa da linguagem, do que gruda em nosso corpo para que não haja como se distanciar ou se separar até que se esquive de toda articulação. O judaísmo, assim, se tornará uma grande metáfora, um modelo a partir do qual é possível observar os fatos mais distintos. Em suma, a ideia religiosa do judaísmo, assim como um símile, refletirá a maneira como viveu: a sua maneira de ver os factos, sua originalidade é fomentada a partir do que está ao seu redor, uma negação constante, por insatisfação do mundo que nos rodeia; uma ideia da história que por nada confia em si mesma. (SÁDABA, 1995, p. 16).

A partir desse trecho, percebe-se como Sádaba observa com razão que a maneira como Wittgenstein viveu reflete aspectos judaicos de conceber a existência.

Conforme Stein (2018, p. 94), vejamos que:

A incapacidade de enfrentar o fracasso na situação social e de assumi-lo está ligada – creio eu – à ausência de perspectiva quanto uma vida eterna. A imortalidade pessoal da alma não é artigo de fé. Todo esforço está ligado a este mundo. Mesmo a espiritualidade dos judeus piedosos está orientada para a satisfação desta vida. O judeu é capaz de suportar trabalhos duros, penosos e cansativos, e mesmo privações extremas anos a fio, com a condição de que tenha uma meta; caso essa meta lhe seja tirada, a força de sua vida desaparece. Então, a vida lhe parece sem sentido e ele pode facilmente desfazer-se dela. É certo, porém que a submissão à vontade divina impede que quem realmente é de fé chegue a tanto.

A consideração feita por Stein (2018) em relação ao modo de vida judeu, sendo ela mesma e sua família parte desse contexto, reflete a característica desse povo frente aos períodos angustiantes. Levando em consideração o pensamento de Stein acerca da cultura judaica, observemos a reflexão de Wittgenstein (1998c, p. 72-73):

Nenhum grito de sofrimento pode ser mais intenso do que o grito de um homem.
Ou seja, nenhum sofrimento pode ser maior do que o que um único ser humano pode padecer.
Um homem é, pois, capaz de um tormento infinito e, por isso, pode também necessitar de um auxílio infinito.
A religião cristã é apenas para quem necessita de um auxílio infinito, isto é, exclusivamente quem sente um tormento infinito.
O planeta inteiro não pode ter um sofrimento maior do que uma única alma.
A fé cristã – tal como a vejo – é o refúgio neste extremo sofrimento.
Quem se encontra em semelhante tormento e tem o dom de abrir o seu coração, em

vez de o contrair, aceita no seu coração os meios de salvação. Quem, no arrependimento, abre assim o seu coração a Deus na confissão, revela-o também a outros homens. Ao fazê-lo, perde a dignidade que acompanha o seu prestígio pessoal e assemelha-se a uma criança. A saber, sem posição social, dignidade ou diferença relativamente aos outros. Um homem só se pode abrir aos outros em virtude de uma espécie particular de amor. Um amor que admite, por assim dizer, que todos somos crianças perversas. Também poderíamos dizer: O ódio entre homens provém de nos separarmos uns dos outros. Porque não queremos que alguém nos olhe para o íntimo, dado que o que aí há para ver não é bonito. Deves, evidentemente, continuar a sentir vergonha do que tens dentro de ti, mas não deves sentir vergonha frente aos teus semelhantes. Nenhum sofrimento pode ser maior do que aquele de que padece um ser humano. Pois, se um homem se sente perdido, esse é o maior sofrimento.

Observemos que Wittgenstein conhece bem o contexto judaico de conceber a existência – inclusive a ponto de elaborar uma crítica – haja vista que percebe a afeição do judeu pela vida corrente e, nessa esteira, afasta-se da ideia de eternidade. O conhecimento do filósofo vai além, ao comparar de maneira extremamente sutil o modo judaico de lidar com as situações tortuosas da vida e o modo cristão, tendo em vista que este aceita a ideia de eternidade. Além disso, estabelece uma crítica quando afirma que o motivo de vergonha não deve ser social, e sim pessoal, quando o que há no íntimo não são bons sentimentos. O modo de vida judeu prioriza o aspecto social, o olhar do outro é relevante, enquanto o cristão dá prioridade para a interioridade, aproximando-se de Deus, que é o seu resgate.

Segundo Sádaba (1995, p. 17),

[T]irou por sua vida e por sua filosofia a imagem do judeu nômade, do morador ansioso que não descansa, de quem espera uma palavra que nunca se ouve completamente, de quem despreza uma cultura que não conhece silêncios, mas apenas barulho, então ungido com ciência e progresso. Mas, vamos repetir, é, antes de tudo, uma imagem. Porque a imagem ou símile é, para Wittgenstein, o coração da vida e filosofia. O que importa deve ser apenas tocado, deve apenas ser sugerido sem concentrá-lo em um conceito preenchido de uma força que, na realidade, ele não possui. O símile, em sua própria apresentação, indica que só deve ser usado como uma aproximação, como uma pequena verdade que nos ajuda a fugir do falso ou do óbvio grosseiro.

Assumir a imagem de judeu nômade e demais características para Wittgenstein (1998c) reflete com certa clareza a sua inquietude e sua necessidade constante de buscar a solidão, a introspecção e, por conseguinte, o silêncio. Em termos práticos, essa busca refere-se à estadia solitária na fria Noruega. Segundo Monk (1995, p. 96), o tempo em que o filósofo passou em Skjolden, “[f]oi talvez a única época de sua vida em que não teve dúvidas de estar no lugar certo, fazendo a coisa certa. O ano que passou em Skjolden foi talvez o mais produtivo.” Em 1931, o filósofo faz a seguinte reflexão: “O Judeu é uma região deserta, mas por baixo da sua fina camada de rocha está a lava em fusão do espírito e do intelecto.”

(WITTGENSTEIN, 1998c, p. 29). Esse pensamento aparenta, ao leitor wittgensteiniano, ser uma autodescrição, levando em consideração a estadia na Noruega e a necessidade de estar em um espaço para estar consigo – a necessidade do silêncio.

Percebemos claramente, no escritos tractatianos, a influência da necessidade do silêncio em sua obra. Quanto ao símile sendo representativo na vida de Wittgenstein, salientamos a presença da metáfora por todo o pensamento filosófico do autor. Apesar disso, é na obra *Conferência sobre ética*, que ele aborda o tema especificamente.

O contexto austro-judaico é de fundamental relevância para Wittgenstein, assim, de antemão são perceptíveis algumas das características judaicas que influenciaram sua filosofia (1918-1951), como a importância da religião. Para os judeus, a religião é o grande legado, as regras éticas e o entendimento do universo são dados a partir do religioso. Para o filósofo austríaco, a religião sempre esteve em uma perspectiva de relevância, por toda a sua obra filosófica. Embora a linguagem seja o grande instrumento de reflexão, o aspecto religioso sempre perpassou e esteve relacionado às possibilidades da linguagem. Como poderemos observar, tanto nos escritos tractatianos – em que o religioso não pode ser dito, deve ser ação moral no dia a dia, que orienta o amor ao próximo e, por conseguinte, a prática do bem –, quanto nas *Investigações filosóficas* – em que o religioso é uma forma de vida –, o religioso assume uma geografia central no pensamento de Wittgenstein, assim como no judaísmo.

A religião para o povo judeu expressa-se, primordialmente, através da crença monoteísta em Deus. A compreensão de Deus para os judeus, inicialmente, contém as seguintes características: indefinível, inefável e impossível de captar pelos sentidos. Tais aspectos muito se assemelham aos elementos do místico na obra do filósofo austríaco, que o considera inefável e, portanto, indizível. A linguagem (tractatiana) não é capaz de falar sobre o inefável e os sentidos não o captam voluntariamente. Assim, se para o judeu não é possível conceituar Deus, porque este é infinitamente maior e, desse modo, superior a qualquer definição que se pretenda elaborar sobre Ele, para Wittgenstein (2008f; 2008a) também não é possível conceituar Deus, porque Ele é da ordem do mostrar. Ou seja, está fora dos domínios cognoscíveis do humano e, em certo sentido, superior a qualquer tentativa de definição.

Levando em consideração o aforismo de 1946 – “O modo como usas a palavra ‘Deus’ não mostra a quem te referes – mas antes aquilo a que te referes.” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 79) –, o filósofo demonstra que o jogo de linguagem presente definirá a forma como será utilizada a palavra Deus. Nesse caso, critica a religião como forma de conhecimento, conforme veremos no capítulo 3. Para Sádaba (1995, p. 22):

A religião não fala de objetos, pelo contrário, é a nossa expressão mais pura. É por isso que ele escreveu em 1937 nos Aforismos (nº 158) que “a religião diz Faça isso! Pense assim! Mas não pode justificar...”. Na verdade, ela é a última base. Ou, melhor, é como caminhar nos limites de vida sem trapézio. Acontece que a maior parte das vezes caímos: daí os dogmas e as superstições. A religião, em qualquer caso, sempre aponta para a parte inefável da vida. Mais uma vez o Wittgenstein judeu aparece. A essência da religião, em suma, consiste em não ter essência. Este é um paradoxo. E, naturalmente, tal paradoxo só pode ser compreendido vivenciando-o. É por isso que seria banal discutir religião como se pode argumentar, por exemplo, sobre a estrutura do átomo.

Sádaba (1995, p. 14) dá o exemplo relacionado aos objetos simples apresentados por Wittgenstein no *Tractatus*:

Os objetos simples dos quais o *Tractatus* fala, refere-se a uma das partes principais do seu único livro publicado em vida, não contém qualidades físicas. [...] É que os objetos do *Tractatus*, em último fundamento se postula para que se possa dizer sobre o mundo, eles não são nada até que, uma vez nomeados, entram na grande harmonia universal tecida por a linguagem. É o nome que dá vida ao objeto. É a concepção hebraica da palavra.

A afirmação de Sábada traz, de forma implícita, a confirmação da essência judaica de Wittgenstein, haja vista que o império austro-húngaro, onde o filósofo nasceu, passou a ser considerado por Hitler um território judeu.

Conforme as observações de Sábada, o filósofo possui traços que o conectam às influências do judaísmo enquanto religião. Apesar desse entendimento, consideramos que a absorção da influência judaica no pensamento wittgensteiniano não é exatamente a partir da religião, mas como influência social. Nossa perspectiva decorre do ponto central da filosofia desse autor, a saber, a linguagem. Assim, seja o limite da linguagem em sua primeira filosofia, seja como prática social quando se consideram os escritos das *Investigações filosóficas*, a nosso ver, Wittgenstein não busca elementos da religião judaica para fundamentar suas considerações filosóficas, mas sim, por estar inserido em um contexto em que o judaísmo é presente nas práticas sociais, naturalmente imbrica-se nessa vivência que se reflete em sua filosofia. Nesse caso, chamamos a atenção para elementos representativos da influência cristã também, já que, da mesma forma que o judaísmo se apresenta nas vivências sociais, o cristianismo, embora com menos intensidade que o primeiro, também se faz presente socialmente. E, no caso dos traços representativos do cristianismo, levamos em consideração o contexto doméstico, já que a mãe do filósofo se denominava católica.

Considerar Wittgenstein como um judeu religioso parece-nos equivocado, mesmo que possamos perceber reflexos da influência judaica em todos os períodos da sua filosofia, além das ideias religiosas, as quais frequentemente estão presentes em seu constructo filosófico, conforme abordaremos no tópico seguinte.

2.3 O religioso no itinerário de pensamento wittgensteniano

As ideias religiosas sempre estiveram presentes no pensamento do filósofo austríaco, entretanto, as relacionadas ao cristianismo – críticas ou não – foram as mais predominantes em seus escritos. Segundo Sádaba, “embora fale em termos gerais de religião, os exemplos são quase sempre de uma religião muito específica: a cristã, a maioria em nossa civilização” (SÁDABA, 1995, p. 21).

O filósofo concebe a religião como ação, conforme iremos ver no capítulo seguinte, e como forma de vida, no terceiro capítulo. Visto que o filósofo, em sua trajetória do aspecto religioso, sempre se aproximou da ideia de que a religião deve ser acompanhada de um movimento de crença, de fé, uma maneira de olhar o mundo e também seus limites, e agindo dentro dessa perspectiva, busca, simultaneamente, se tornar um ser humano melhor.

Quando se trata da questão de ver o mundo (*sub specie aeterni*) de uma maneira específica – a qual não é possível explicar através dos parâmetros científicos por estar relacionada ao sentido da vida –, o prisma religioso não dita ordens de como se deve agir. Pelo contrário, é capaz de motivar, tendo em vista os limites estabelecidos entre a linguagem e o místico (designado por Wittgenstein como os aspectos ético, estético e religioso). Esse modelo de compreensão religiosa é evidenciado no *Tractatus logico-philosophicus*. Sádaba justifica como sendo “uma concepção que rompe com as interpretações mais comuns, beirando o que muitas vezes é chamado de místico ou arte e que deu origem a que filósofos modernos tão austeros quanto H. Putnam considerá-lo um dos lugares mais adequados para ‘renovar’ o pensamento filosófico” (SÁDABA, 1995, p. 20).

Na trajetória religiosa de Wittgenstein, assim como em uma cultura marcada pela incidência de fortes traços judaicos, o religioso é um dos temas centrais da vida. É o que dá o sentido, e o que alicerça as demais discussões da vida prática. Entretanto, a vida filosófica de Wittgenstein não segue tão distante desta perspectiva.

Em alguns casos, como nos *Diários secretos* (WITTGENSTEIN, 2008), há grande quantidade de anotações e rogativas, por exemplo:

- a) “Executar com humildade as tarefas, e pelo amor de Deus. Não perder-se de si!” (p. 43);
- b) “Que Deus me dê forças.” (p. 53);
- c) “Deus está comigo.” (p. 71);

d) “Sou espírito e por isso sou livre.” (p. 71).

Tais falas do filósofo refletem o espírito de um homem que não é completamente desvinculado do aspecto religioso. No *Tractatus logico-philosophicus*, há uma construção da ideia dos limites do místico e, portanto, da religião. Uma religião sem dogmas, que não impõe deveres, mas que motiva o sentimento religioso de se tornar uma pessoa melhor. Nas *Investigações filosóficas*, suscita a ideia da forma de vida religiosa e, por conseguinte, a necessidade de estar inserido nesta.

Em *Movimentos do pensamento: diários de 1930-32/1936-37*, Wittgenstein se encontra em uma fase da vida marcada pelas angústias do movimento antisemita e da incerteza em relação ao território austríaco. Não especificamente pelo contexto em evidência, mas não podemos deixar de pensar que respingos deste possam ter contribuído para passagens como a que segue:

Creio: compreendo que o estado espiritual da fé pode tornar um ser humano bem-aventurado. Pois se o ser humano crê, se ele crê de todo coração que o perfeito se entregou por ele, que sacrificou sua vida para que ele com isso – de início – se reconciliasse com Deus, de tal maneira que você deve continuar a viver sendo digno desse sacrifício – isso deve, então por assim dizer, enobrecer o ser humano em sua totalidade, de certo modo, elevá-lo à nobreza. Compreendo – quero dizer – que esse é um movimento da alma em direção à beatitude. Isso quer dizer – creio eu -: “Creiam que vocês estão reconciliados e não pequem mais ‘daqui em diante!’” – Mas também está claro que essa fé é uma graça (WITTGENSTEIN, 2010, p. 149).

A passagem supracitada é do dia 20 de março de 1937 – apenas uma, dentre muitas outras. O tema abordado é a questão da crença e da fé religiosa, assunto que foi desenvolvido com mais rigor pelo filósofo no ano de 1938, quando ministrou um curso para os alunos de Cambridge.

Assim, a reflexão entre crença e fé religiosa não poderia deixar de ser um dos temas relevantes nos escritos *Aulas sobre fé religiosa* (1938). Nestas, dentre outros temas relevantes, o filósofo realiza a diferença entre a crença cotidiana e a fé religiosa (crença religiosa). Tal distinção é de suma importância, tendo em vista que a fé religiosa fundamenta o sentido da vida do indivíduo religioso, não necessitando de provas científicas. Segundo Sádaba (1995, p. 21):

Os aforismos sobre religião são alguns dos mais explícitos que Wittgenstein escreveu sobre religião. Eles superam amplamente as aulas que ele deu a um punhado de discípulos sobre crença religiosa (recentemente republicado em espanhol, *Lições e conversas sobre estética, psicologia e crença religiosa*, com uma introdução precisa de I. Reguera).

O tema da fé religiosa acompanhou a reflexão de Wittgenstein por longos anos. Assim, nas *Investigações filosóficas* (1951) e nas *Observações sobre o “ramo de ouro” de Frazer* (Parte I 1931-1933/ Parte II, provavelmente após 1948), o tema ainda surge de forma proeminente.

O que queremos demonstrar é que a trajetória sobre o tema da religião sempre esteve presente nas leituras e pensamentos do filósofo, entretanto, o entendimento acerca da religião é de que se trata de uma fé que não está vinculada a nenhuma instituição religiosa. Wittgenstein (1998a) quer dizer que o importante em uma crença religiosa é a sinceridade e uma livre adesão a um entendimento profundo sobre o religioso. E, nesse caso, a religião não é institucionalizada. Tal ideia passa a ter mais robustez nos escritos das *Investigações filosóficas*.

A dupla perspectiva de Wittgenstein ante o tema da religião é constituído pelos dois momentos do seu constructo filosófico. Assim, o Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus* tem, por objetivo, estabelecer os limites da linguagem. Nesse caso, indica que a linguagem que narra os fatos científicos não é capaz de expressar o religioso. Se há uma linguagem religiosa, esta não pode funcionar da mesma forma que uma linguagem científica. É necessária uma outra forma de expressar o inefável. Levando em consideração a impossibilidade de expressão por outra linguagem, a única saída é silenciar-se. Entretanto, conforme já observamos, a arte sendo parte da esfera mística (assim como a religião também se situa na respectiva esfera) é uma forma que se mostra capaz de expressar o que é de ordem religiosa. O místico se mostra porque seus elementos (ético, estético e religioso) são vividos e sentidos através do aspecto mais profundo do humano (SÁDABA, 1994, p. 519). Os elementos pertencentes à esfera mística são da ordem da vivência, do sentido para viver a vida.

A filosofia de Wittgenstein (1998c), no que se refere ao religioso, tem contribuído para algumas reflexões concatenadas ao cristianismo. Podemos citar, por exemplo, o artigo “Fé, história e aproximações”, no qual Hannay se vale do entendimento de parte de duas anotações de Wittgenstein, da obra *Cultura e valor*. A primeira diz que: “De modo que a letra não possa ser, mas fortemente do que é conveniente, objeto de fé e o espírito possa receber o que lhe é devido. Isto é, o que deves ver não pode ser comunicado, nem mesmo pelo melhor e mais rigoroso historiador.” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 53-54). A outra afirma que: “O cristianismo não se baseia na verdade histórica: oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita.” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 54).

Essas partes são utilizadas para a reflexão acerca da autoridade das palavras religiosas.

A religião não pode impor o que julga ser verdadeiro, a partir de narrativas históricas, e simplesmente obrigar o indivíduo a acreditar no que está escrito. É preciso que haja um equilíbrio entre o que a religião diz e o que o espírito sente como verdade. Hannay (2004, p. 83), baseando-se nos entendimentos wittgensteinianos, expõe que:

A ideia aqui é que o texto não deve ser entendido como uma instrução cuja autoridade deve primeiro ser verificada antes de acreditar no que diz. Pois, se esse fosse realmente o caso, não significaria que o texto deva ser abordado na convicção prévia que é autoritário tudo o que diz? Nesse caso, não haveria conexão entre a crença e o que é acreditado.

A perspectiva de Wittgenstein é de que o texto religioso não deve ser imposição ou instrução autoritária. A religião e a dimensão da fé são duas esferas distintas. Hannay (2004, p. 89-91) também reflete sobre isso à luz do pensamento de Wittgenstein, a partir da abordagem dos jogos de linguagem.

As citações feitas por Hannay aparecem novamente no texto de Phillips (1992, p. 165):

Como você acredita nas declarações históricas da religião. Os comentários em *Cultura e Valor*, de Wittgenstein, são muito úteis. A Igreja se apropria de uma narrativa histórica e então diz ‘Agora acredite!’ Isso pode ser entendido em dois caminhos. A primeira forma é como qualquer declaração de um livro de história. Está pronto para agarrar. A segunda maneira é ouvir que Jesus viveu após a morte. Dizem: “Acredite!” Em *Sobre a certeza*, seria dito que a crença é rapidamente mantida por um sistema. Todo uma forma de vida a rodeia, de modo que se ossos que supostamente eram de Jesus foram descobertos, a reação deve ser, “Isso é uma falsificação. Eu não sei quem é o responsável, mas alguém deve ser”.

Knuuttila (2004, p. 154), ao abordar a questão das experiências que evidenciam a existência de Deus, segue o raciocínio de que estas somente podem ser possíveis para aqueles que possuem fé religiosa. Para os não crentes, uma experiência que pretende evidenciar a existência de Deus simplesmente não faz sentido. Essa perspectiva está em acordo com a abordagem wittgensteiniana, especialmente se buscarmos o escrito *Da certeza*, e nos ativermos às seguintes citações do filósofo: “Evidência segura é a que aceitamos como segura, é a que nos orienta quando agimos com segurança” e “Seria absurdo dizer que encaramos algo como evidência segura porque é certamente verdadeiro” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 65). Fica claro que o certamente seguro é a evidência somente para o indivíduo que estabeleceu algum tipo de vínculo com o religioso.

Davis (1994, p. 154), em seu texto “Procurando por Jesus e ainda encontrando Cristo”, utiliza o conceito wittgensteiniano de semelhança de família para justificar que, embora as religiões sejam completamente diferentes umas das outras, há traços que possibilitam a

aproximação e viabilizam reconhecer um discurso como religioso.

Coakley (1994) aborda o elemento da fé a partir dos pontos de vista do crente e do não crente. A forma de ver o mundo e o seu sentido são diferentes. A autora percorre caminho semelhante ao de Wittgenstein, tomando por auxílio os conceitos referentes à gramática religiosa e, por conseguinte, à forma de vida, para tentar explicar o ponto elementar do seu texto “A ressurreição: a gramática do Criador”. Nesse caso, Wittgenstein apresenta à autora uma “alternativa, que faz justiça às narrativas, práticas e formas de vida que sustentam uma resposta espiritualmente madura à vida ‘ressuscitada’.” (COAKLEY, 1994, p. 170). Coakley, após a citação de algumas reflexões do filósofo que constam de *Cultura e valor*, chega à conclusão de que Wittgenstein muito se aproxima de Kierkegaard no que tange à certeza da fé (COAKLEY, 1994, p. 178). As noções de jogo de linguagem, forma de vida e semelhança de família, auxiliaram a fomentação das respostas em busca do objetivo do texto.

Por fim, a contribuição de Wittgenstein para os estudos relacionados ao aspecto religioso tem sido extremamente relevante, conforme podemos verificar em alguns dos autores que utilizaram noções e conceitos do filósofo, a saber, jogos de linguagem, modo de vida, semelhanças de família, gramática, enfim, a prática religiosa.

É relevante demonstrar as influências de pensadores que contribuíram de forma significativa para a elaboração do constructo filosófico de Wittgenstein, conforme demonstraremos a seguir.

2.3.1 Schopenhauer lido por Wittgenstein: a superação do sofrimento pela supressão da vontade

A importância de Schopenhauer (2005) para o pensamento do jovem Wittgenstein é de extrema relevância. As passagens da obra *O mundo como vontade e representação*, que abordam os limites do conhecimento, da busca pelo sentido da vida, da proximidade com a morte e das considerações sobre o sujeito transcendental, elucidam o pensamento wittgensteiniano. Por esse motivo, entendemos ser pertinente este tópico a respeito de algumas temáticas de Schopenhauer.

Em seus primeiros anos de formação filosófica, leu autores significativos de seu tempo, principalmente, os escritos de Fichte e Schelling. No entanto, foi em Kant que o jovem filósofo encontrou o seu aporte teórico. A importância de Kant para o pensamento da época está no estabelecimento do método transcendental, que busca as condições de possibilidade do objeto de estudo. Assim, ao refutar o realismo materialista, proporciona a passagem para uma

consideração idealista transcendental do conhecimento e, conseqüentemente, para uma teoria da percepção empírica. Na *Crítica da razão pura*⁴, Kant (2001) aplica esse método ao conhecimento humano, tornando-se o ponto de partida da análise de Schopenhauer sobre o conceito de representação e vontade. A Kant também é atribuída a equiparação de espontaneidade e vontade e à teoria da potência. Deve-se observar que a retomada da ideia de analogia, segundo Kant (2001), faz com que o conceito de substância seja compreendido no sentido metafísico ocidental como o ente em si mesmo.

Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer (2005) oferece uma refutação do realismo transcendental kantiano, que permite entender mais claramente sua teoria da percepção, no que tange à dimensão empírica como pura, uma vez que lida com o problema da realidade do mundo exterior, o dualismo corpo-mente e sua doutrina de propriedades sensíveis e propriedades perceptíveis da representação intuitiva.

Quanto à sua perspectiva pessimista, Schopenhauer entende que a razão é parte do humano que percebe o mundo que se apresenta, porém não domina e nem define sua existência, conforme pontua Barbosa (2005, p. 7):

Nesse sentido, desmascara-se o narcisismo racional do homem, pois ele não só se vê despido da primazia de uma razão legisladora que o conduz a um bom *télos* mas também descobre o fundo sem fundamento da própria natureza. Um fundo volitivo, insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda em sua ânsia de viver e obter satisfação de desejos. [...] Para enegrecer mais ainda esse cenário, a Vontade, coisa-em-si dos fenômenos do mundo, é uma autodiscórdia, crava os dentes na própria carne, o que se espelha no mundo diante de nós como a luta de todos contra todos.

A crítica que Schopenhauer faz à razão está em retirá-la do lugar soberano de organizadora do mundo e da vida e transformá-la em mero instrumento para lidar com situações que não controla, porque estas relacionam-se com a energia que impulsiona e move a vida. Trata-se, a nosso ver, de apresentar questionamentos sobre a vida e o seu sentido. Para o filósofo, a razão, quando devidamente adequada aos seus limites de compreensão, é capaz de conhecer apenas fenômenos transitórios e nunca a realidade última e verdadeira das coisas, que são inalcançáveis pela via do conhecimento racional.

Assim sendo, trata-se de estabelecer um conhecimento racional acerca daquilo que é

⁴ Kant (2001) contrasta o seu idealismo crítico ou transcendental com o realismo transcendental nos seguintes termos: “Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A esse idealismo opõe-se um realismo transcendental, que considera espaço e tempo como algo dado em si (independentemente de nossa sensibilidade)” (KrV, A 369).

um impulso, uma força indomável é inexequível. Entretanto, é preciso que haja uma outra forma de conhecimento que possa ser adequada à noção da vontade. Segundo Schopenhauer, o conhecimento intuitivo é essa possibilidade de conhecer:

Na intuição pura, também chamada intuição estética, somos arrastados para além do mundo fenomênico, situando-nos fora tanto do espaço quanto do tempo. Essa contemplação das coisas independentemente do princípio da razão é a arte, a obra do gênio, cujo objeto é apenas o essencial e o permanente, a saber, a ideia, e cujo fim único é a comunicação desse conhecimento (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 194 *apud* CAMPOS, 2013, p. 56).

Campos (2013, p. 56) ainda destaca que:

O conhecimento que alcançamos através da contemplação é superior ao conhecimento adquirido pela via racional, de tal modo que não pode ser expresso por este último senão de forma precária e deficiente. De fato, para Schopenhauer o conhecimento intuitivo não se permite agarrar nas malhas do discurso racional [...].

A vontade, portanto, é irracional, independe do querer humano, está fora do aspecto dominável do conhecimento racional. É somente pela via da contemplação que há possibilidade de compreender a força fulcral da vontade. Segundo Campos (2013, p. 60):

A vontade irracional, a vontade obscura que se manifesta na pluralidade de indivíduos, é definida como um *Drang*, isto é, como um “ímpeto” cego ou impulso ilimitado, porém jamais satisfeito diante dos permanentes obstáculos que encontra. Ela é fonte de sofrimento e morte.

Sendo a vontade um ímpeto, ela é, simultaneamente, incontrollável. A impossibilidade de controlá-la ocasiona o sofrimento, haja vista que satisfazê-la significaria realizar impulsos contínuos. Aqui deve ficar claro que não estamos nos remetendo à vontade psicológica.

A vontade é a origem de todo sofrimento, de toda dor, de toda angústia. Esses sentimentos são resultado de um constante querer e da consequente impossibilidade satisfazê-lo. Essa dor de viver e de querer viver, assim, é “uma completa contradição em querer viver sem sofrer, contradição que também se anuncia com frequência na expressão corrente ‘vida feliz’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 147). A vida é, segundo Schopenhauer, fonte interminável de dores e sofrimentos, em função da força irracional da vontade. Dessa forma, como uma espécie de autopreservação e blindagem de si em relação ao sofrimento, é necessário que o indivíduo tome consciência de que viver é doloroso. Destarte, será esse o caminho da supressão.

Tomar consciência da dor que é viver propicia duas possíveis formas de reação do

indivíduo no que tange à vontade: satisfazer ou ser indiferente. A primeira transmite a frágil ideia de que, ao tentar realizar os ímpetus contínuos da vontade, torna o sujeito feliz. Essa forma de agir é claramente ilusória e, por isso, gera o egoísmo, vaidades, vícios morais de maneira mais ampla. À vista disso, não se espera um sujeito ético. A segunda forma expressa uma compreensão da essência da vontade e, portanto, o entendimento de que a melhor maneira de agir é ser indiferente em relação à indomabilidade da vontade. É seguir o fluxo da vida, sem rebelar-se contra aquilo que não pode ser de forma diferente. Esse é o sujeito ético.

Quando a razão vislumbra, ainda que limitadamente, o entendimento da indomável força da vontade, é capaz de alcançar o aspecto ético do mundo, denominado pelo filósofo de metafísica ética. O fundamento da ética schopenhaueriana é a abnegação, que por sua vez motiva a dilaceração da vontade consigo mesma.

Não é objetivo da nossa pesquisa apresentar, de forma detalhada, alguns dos principais temas da filosofia de Schopenhauer, mas, sobretudo, apontar como a compreensão de tais aspectos influenciaram o pensamento filosófico de Wittgenstein, em especial na sua primeira fase.

2.3.1.1 Sobre a possibilidade de conhecer

Compreender o real papel da razão na filosofia schopenhaueriana significa admitir a existência de um princípio maior e fora do domínio humano. Esse princípio é, por sua vez, substância irracional e constituinte do mundo, a qual o filósofo denomina de vontade.

Destarte, o conhecimento apresenta-se como possibilidade de alcançar a compreensão daquilo que é transitório, ou seja, o mundo fenomênico. Assim sendo, não é por acaso que o filósofo inicia sua obra com a afirmação de que “o mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43) e prossegue, “[o] mundo é representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). A ideia de representação apresentada pelo filósofo é a relação de conhecimento entre objeto e sujeito. A representação do mundo enquanto um objeto existe tão e somente para o sujeito:

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

É uma relação de dependência do objeto para com o sujeito, já que o objeto só existe para o sujeito. A percepção do objeto pelo sujeito implica um conhecimento parcial. Quando

Schopenhauer (2005) aborda a questão do conhecimento, vale destacar que as representações resultantes do processo cognoscível entre sujeito e objeto são, em si, limitadas e transitórias, haja vista que a natureza do objeto, enquanto uma das partes do mundo, é circunscrita ao tempo e ao espaço, portanto plural e contingente.

Observemos a assertiva de Schopenhauer (2005, p. 45) a respeito do sujeito:

Aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. [...] O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece, onde quer que haja conhecimento.

Ao que tudo indica, o sujeito transcendental, segundo a perspectiva schopenhaueriana, não está no mundo, não é objeto e, portanto, não é representação. Apesar disso, vale ressaltar que a dimensão do corpo é objeto, por estar condicionada ao tempo e ao espaço, ou, dito de outra forma,

[o] sujeito tem sua raiz no mundo, pois, como indivíduo, dele faz parte. É o conhecimento deste indivíduo que torna possível o mundo como representação. O que torna, porém, possível o conhecimento do indivíduo é a existência de seu corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição do mundo (*apud* Schopenhauer 1819: §18 [132]). E o que explica o fato de o sujeito ser, ao mesmo tempo, indivíduo e sujeito puro do conhecimento é a vontade. Esta última é a força interior que produz o sujeito e suas ações (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 55).

As dimensões do sujeito são inseparáveis e é impensável uma relação de independência de alguma das partes. Assim, enquanto o corpo é objeto, a dimensão que conhece é o sujeito puro e a força que motiva as ações é a vontade.

2.3.2.2 Sobre a vontade

A partir do pensamento de Schopenhauer, a vontade é a “coisa em-si dos fenômenos do mundo” (BARBOZA, 2005, p. 8). Uma força incontornável da natureza e que não faz parte das representações do mundo, mas que proporciona a existência deste. O indivíduo não a controla, não a domina e nem a explica.

Compreender o conceito de vontade, na perspectiva schopenhaueriana, é uma proposta audaciosa, haja vista a complexidade do termo. Assim, seria pueril de nossa parte nos debruçarmos sobre o termo com a finalidade de expor todas suas vertentes, desde a vontade

transcendental, perpassando pela vontade da vida, à invasão da vontade alheia etc. Para tanto, em nossa pesquisa, limitaremos a compreensão de que essa força extraordinária é incessante em sua essência e existência. Segundo Schopenhauer (2005, p. 397), é “livre e onipotente” e encontra-se no centro de todas as coisas existentes. É uma força unificada e, sem um sujeito (humano), o mundo não se tornaria objetificado e individuado através do princípio da razão suficiente.

As características da vontade são suficientes para proporcionar o sofrimento humano, já que escapam dos decretos da razão e subordinam-se àquela: “O conhecimento, portanto, via de regra, sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da Vontade como a cabeça do tronco” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245).

Reconhecer os limites do conhecimento e aceitar que há um princípio incontrollável maior do que a razão humana é uma dor para o indivíduo, enquanto parte de uma humanidade que almeja o controle irrestrito e incondicional do mundo. Neste processo, há o que Schopenhauer (2005, p. 236) denomina *princípio da individuação*, que é “a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito, quando ele conhece como INDIVÍDUO”. Essa é a única forma de conhecer, tendo em vista que o mundo como representação é a possibilidade de conhecimento. Vale destacar, a respeito da afirmação e negação da vontade, aspectos em que encontramos a reflexão ética do filósofo: “Diante do mundo submetido à necessidade, a vontade livre que se reflete no mundo deve fazer uma opção ética fundamental: afirmar-se ou negar-se” (SCHOPENHAUER *apud* MARGUTTI PINTO, 1998, p. 59).

A afirmação e a negação da vontade não estão relacionadas apenas com a objetividade⁵ do indivíduo. Assim, entender tais conceitos orienta para a esfera metafísica, onde a vontade é o princípio ativo do mundo:

Em Schopenhauer a noção de *Verneinung des Willens* (negação da vontade) é crucial para a compreensão adequada de sua ética. A negação é vista por ele como resultado final do autoconhecimento da vontade no mundo, como um desencanto

⁵ Por “objetividade da vontade”, entende-se: “a série completa das ações, portanto também cada ação isolada, bem como sua condição, o corpo todo que a consoma, conseqüentemente o processo no e pelo qual o corpo subsiste, não são outra coisa senão o fenômeno da vontade, o tornar-se-visível, a OBJETIDADE DA VONTADE. Nisso se baseia a perfeita adequação do corpo humano e do animal à vontade humana e à animal; semelhante, mas superando-a em muito, à adequação que um instrumento intencionalmente fabricado tem com a vontade de seu fabricante; aparecendo assim enquanto finalidade, noutros termos, abre-se o caminho para a explanação teleológica do corpo. Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 167).

consigo mesma, enquanto a *Bejahung* é considerada algo natural e a própria característica de nossa individuação, pois até mesmo o suicídio é considerado por Schopenhauer como um derradeiro ato de afirmação da vontade. Se, para o filósofo, o autoconhecimento da vontade é aquilo em que consiste o próprio mundo, a *Verneinung* é algo que só pode ser expresso negativamente, já que somos a própria vontade de viver nesse percurso, ou, dito de outro modo, a afirmação do querer-viver (FONSECA, 2018, p. 74).

Afirmar a vontade, segundo o pensamento schopenhaueriano, é uma imposição, um conflito do indivíduo, em primeira instância consigo mesmo e, em seguida, com o outro, ou seja, uma briga de egos. A motivação se refere às tentativas egoístas de querer satisfazer os impulsos e, portanto, controlar as situações que o envolvam:

Quando a vontade opta por afirmar-se, ela afirma o próprio corpo. [...] A contrapartida da afirmação da vontade é o sofrimento, pois todo querer tem como princípio uma carência e, portanto, uma dor. [...] A vida humana se desenvolve entre desejos e suas satisfações. Mas o desejo é sofrimento e a satisfação leva à saciedade e ao aborrecimento [...]. O fato de a afirmação da vontade vir acompanhada pelo sofrimento constitui a justiça eterna (SCHOPENHAUER *apud* MARGUTTI PINTO, 1998, p. 59).

No entanto, nem sempre a consciência individual – logo, o princípio da individuação – consegue alcançar esse tipo de raciocínio, e a busca desenfreada pela satisfação pessoal, ou seja, pela afirmação da vontade, é um dos elementos que mais causam problemas para a existência humana. As vontades pessoais embatem-se (cada indivíduo acaba por ferir a vontade do outro e, portanto, uma negação da negação das vontades, que resulta em uma afirmação) e, nesse ponto há, por exemplo, o que chamamos injustiça e outros malefícios.

Reconhecer o domínio da vontade como um princípio incontrolável e, simultaneamente, o in-domínio da razão, pode ser uma tentativa para trilhar um caminho menos sofrido no processo das escolhas apresentadas às situações da vida. Aqui temos o que Schopenhauer (2005, p. 504) chama de negação da vontade:

Nada mais difere tão amplamente da negação da Vontade de vida exposta suficientemente nos limites do nosso modo de consideração, e que constitui o único ato de liberdade da Vontade a entrar em cena no fenômeno, portanto é, como Asmus a define, a mudança transcendental, do que a efetiva supressão de seu fenômeno individual, na efetividade, pelo SUICÍDIO. Este, longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da Vontade reside não em os sofrimentos mas em os prazeres repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão-somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento. A Vontade de vida mesma é encontrada nesse fenômeno particular tão fortemente travada, que não pode desdobrar o seu esforço.

A negação da vontade envolve a aceitação do mundo como ele é. Neste caso, o sujeito muda a sua maneira de ver o mundo e, com isso, consegue alterá-lo, embora as coisas continuem a ser do jeito que sempre foram. A negação da vontade não deve ser compreendida como “vontade de não ter vontade”, pois isso seria contraditório. O que Schopenhauer (2005) denomina *negação da vontade* é a contemplação milagrosa da essência do mundo, a partir de uma perspectiva de “fora” do mundo. Nesse ponto, também entram as questões éticas relativas à liberdade física:

O conceito de liberdade é um conceito negativo, pois denota apenas a ausência de obstáculos (estes, sim, positivos) à ação, e originalmente diz respeito a uma liberdade meramente física, isto é, denota a ausência de obstáculos materiais (correntes, prisões, doenças) à ação de um ser dotado de vontade, o qual agiria, então, apenas em conformidade com sua própria vontade (SILVA, 2017, p. 27).

A ideia de liberdade em todos as esferas é ilusória:

Na verdade, sobre essa liberdade ou indiferença do querer, sobre a possibilidade de que a vontade, diante de um motivo, pudesse indiferentemente querê-lo ou não, ou, diante de motivos diferentes e opostos, pudesse indiferentemente querer um ou outro, enfatiza Schopenhauer, nada nos é dado. Ao contrário, sugere ele, seria bastante estranho alguém dizer que, embora presentemente queira uma coisa, poderia igual e indiferentemente estar, nesse mesmo instante, querendo outra coisa (SILVA, 2017, p. 28).

Assim, vislumbramos as sementes da infelicidade existencial. Nessa constituição, o indivíduo só tem a perder. Trata-se de um desgaste em todos as esferas da vida que só gera sofrimento – em outras palavras, uma tolice. E por inúmeras vezes presenciamos descontroles humanos, que não passam de tentativas de satisfazer os impulsos e, quando as vontades individuais se embatem, há uma problemática considerável nas existências humanas – como exemplo, citamos a injustiça.

2.3.2.3 Aproximações entre Schopenhauer e Wittgenstein

Schopenhauer não considerou a vontade como uma autoconsciência introspectiva; assim, não se trata de uma vontade psicológica, mas sim de uma força cega, sem rumo e não racional no centro de todas as representações e impulsos instintivos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 88). Essa não é objeto e, portanto, é incognoscível, não é representação. Nesse tema, Wittgenstein segue por caminhos schopenhauerianos, haja vista que, para ele, também não se trata de uma vontade psicológica, mas da vontade enquanto portadora daquilo que é absoluto, e, por assim dizer, que não está no mundo e que, por conseguinte, não é fato. Ainda sobre a

vontade, ressaltamos que, para Schopenhauer (2005, p. 159), há uma relação direta entre o corpo enquanto objeto e a vontade:

Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar à vontade sem representar meu corpo.

Para Wittgenstein, a vontade (não enquanto fenômeno) assume uma importância significativa. No aforismo 6.423, o filósofo afirma que “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia.” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 277). Com efeito, o bem e o mal são os componentes formadores da vontade: “O que há com a vontade humana? Quero, antes de mais nada, chamar vontade ao detentor do bem e do mal.” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 114).

Observemos que, no dia 17 de outubro de 1916, Wittgenstein aproxima-se de maneira clara do pensamento de Schopenhauer, ao afirmar que “a minha representação é o mundo, assim também a minha vontade é a vontade de mundo”. E conclui, no dia 9 de novembro de 1916: “Toda a experiência é mundo e não necessita do sujeito [volitivo]. O ato de vontade não é uma experiência.” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 126-131).

A vontade é transcendental, como condição de possibilidade de sentido do mundo, não como se estivesse além do mundo. Podemos verificar esse traço também na proposição tractatiana 6.373: “o mundo é independente da minha vontade” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 273). Dessa forma, não há uma conexão necessária entre vontade e mundo, tal como o filósofo apresenta no aforismo 6.374: “Se acontecesse tudo o que desejássemos, isto seria, por assim dizer, uma graça do destino, já que não há vinculação *lógica* entre vontade e mundo; e, suposta uma vinculação física, não podemos querê-la de novo.” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 125).

Nesse horizonte, fica claro que não há um elo entre a vontade enquanto portadora do ético e o mundo, isto é, os acontecimentos não se alteram por influência da vontade:

A vontade é limite do mundo, pressupõe a existência dele e dá sentido às coisas. O mundo por sua vez, já está dado e é independente da vontade. Ele constitui a base para a vontade, fornecendo-lhe um objeto. Tudo indica que o *eu independente* ou a *vontade* corresponde ao sujeito transcendental, cuja relação com o mundo é comparada com a relação entre o olho e o campo visual (MARGUTTI PINTO, 2004, p. 12).

Assim sendo, notemos a nítida aproximação de Wittgenstein em relação ao

pensamento de Schopenhauer, no que tange a esse, que é um dos temas centrais de sua reflexão filosófica.

Na perspectiva wittgensteiniana, é a vontade que carrega a aptidão para o exercício do bem ou do mal. Assim, tanto o bem quanto o mal não residem no mundo e, por conseguinte, não constituem fatos. Eles constituem projeções humanas sobre os fatos por meio do sujeito volitivo, que se situa no limite do mundo:

O mundo não é, então, em si nem bom nem mau.

Pois para a existência da ética deve ser equivalente se, no mundo, há ou não matéria viva. E é claro que um mundo em que só há matéria morta não é, em si, nem bom nem mau; portanto, o mundo dos seres vivos também não pode ser em si nem bom nem mau.

O bem e o mal sobrevêm apenas através do sujeito. E o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 117).

Tanto o bem quanto o mal são indicadores éticos. Por isso, Wittgenstein define a vontade como sendo portadora do ético. Bom e mau são valores atribuídos a algo pelo eu filosófico, pois “[a]s coisas só obtêm significado através de sua relação com a minha vontade” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 125).

Para Wittgenstein, que segue os passos de Schopenhauer, a ação ética deve ser observada do ponto de vista transcendental, a saber, é a condição de possibilidade para avaliar moralmente. Assim sendo, a ação pode ser boa ou má, correta ou incorreta. A postura ética que pode levar a isso é a integridade, a sinceridade consigo mesmo. Trata-se de uma variante da versão schopenhaueriana do imperativo categórico kantiano. Além disso, como parte da experiência mística da contemplação do mundo do ponto de vista da eternidade, o indivíduo se enche de amor pelos seus semelhantes e age em conformidade com esse amor. A ação ética deverá estar diretamente associada à boa vontade. Nesse sentido, Schopenhauer (2005, p. 354) afirma que: “neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes”.

No mesmo viés de pensamento, não é possível, na concepção ética tractatiana, estipular nenhum tipo de lei, norma ou regra ética. Em primeiro lugar, porque seria um contrassenso, conforme já justificamos. Em segundo, porque, se fosse possível estabelecer normas de caráter ético, essas deveriam pertencer ao mundo dos fatos e não poderiam ser transcendentais:

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver

com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as consequências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável) (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 277).

A partir do aforismo 6.422 – apesar de, posteriormente, Wittgenstein (2008f, p. 277) afirmar a existência de um modelo de juízo moral –, o filósofo expõe que, embora possa existir uma lei ética, não há como obrigar nenhum indivíduo a agir eticamente. Assim, a motivação ética não deve ser o temor de uma punição, mas, ao contrário, ela deve ser a alegria libertadora de contemplar a totalidade do mundo. Se há uma recompensa por estar agindo eticamente, ela deve ser a ação pela própria ação, ou seja, o sentimento de felicidade que acompanha a boa ação.

Essa questão pode ser mais bem entendida se nos detivermos no aforismo 6.43, especialmente em sua parte final, em que Wittgenstein (1918) aborda um dos mais importantes temas éticos: a felicidade, ou como ter uma vida feliz. Não são as ações do cotidiano que proporcionam a felicidade, que não é encontrada nas realizações mundanas do sujeito empírico. O autor do *Tractatus* pensa na felicidade quando se dá a inexplicável conjunção entre sujeito metafísico e sujeito empírico. Essa constatação acontece de maneira inesperada, sem causa no mundo dos fatos. A perspectiva do mundo do indivíduo feliz é bem diferente daquela do indivíduo infeliz.

Isto não quer dizer que o mundo físico do feliz ou do infeliz sejam distintos. Não existem dois mundos diferentes, compreendendo um deles só pessoas felizes e o outro só infelizes. Quando Wittgenstein nos diz, no aforismo 6.43, que “o mundo do feliz é um mundo diferente do infeliz” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 277), ele não está se referindo ao mundo físico, mas sugerindo que a maneira de ver o mundo por uma pessoa feliz é completamente diferente da de uma pessoa infeliz:

A vida ética – quer dizer, feliz – em nada é afetada pelo que se passa na esfera da vontade como agente que modifica os fatos do mundo. A ética não faz parte do mundo. É por isso que a atitude ética consiste em superar, na indiferença, os acontecimentos felizes ou infelizes da vida (CHAUVIRÉ, 1989, p. 44).

Já foi dito que a felicidade não está no mundo, por isso não é um fato, manifestando-se, portanto, sem qualquer conteúdo descritivo. A felicidade também não é um fator psicológico. Antes de qualquer coisa, é necessário salientar que a vontade enquanto portadora do ético assume um papel primordial em relação à questão e, nesse aspecto, a felicidade é,

então, transcendental: “Qual é a característica objetiva da vida feliz, harmoniosa? É, pois, de novo claro que não pode existir uma tal característica que se deixe descrever.” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 116) e, ainda, “esta característica não pode ser física; só pode ser uma característica metafísica, transcendente.” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 117). Por isso, na perspectiva do jovem Wittgenstein, é impossível tratar a felicidade como um fato e isso só se mostra por intermédio da boa vontade, na ampliação dos limites do mundo individual, do microcosmo.

Sobre a questão da felicidade, esta relaciona-se diretamente à vontade. Mais especificamente, é intrínseca à boa vontade, bem como, por conseguinte, a infelicidade é intrínseca à má vontade, produzindo-se, assim, respectivamente, uma vida boa ou não:

Inclina-se Wittgenstein por dizer que só a felicidade é intrinsecamente boa. Mais ainda, parece pensar que essa atribuição de valor intrínseco à felicidade envolve um ponto de importância acerca do mundo dos fatos, visto como um todo. Isso porque, segundo ele, ser feliz é ver o mundo dos fatos como um todo, de limites em expansão, ao passo que um homem infeliz sentiria que os mesmos limites, envolvendo os mesmos fatos, o oprimiam. [...] Assinalou não ser logicamente necessário que a vontade produza a ação objetivada (PEARS, 1973, p. 92).

A citação de Pears (1973) nos remete novamente à questão dos limites do mundo e da ação ética. No primeiro tema, o mundo do feliz é proveniente de uma boa vontade e está ligado à contemplação do mundo em sua totalidade. O indivíduo percebe a incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, acalma-se ante essa incapacidade e muda a si mesmo. É nesse momento que é capaz de viabilizar a condição de possibilidade para ver o mundo corretamente. Essa é a vida do homem feliz, que domina a vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido da vida.

Por outro lado, o homem infeliz não atinge tal contemplação, uma vez que é incapaz de dominar a vontade individual. Ele almeja controlar o mundo de acordo com a sua própria vontade, agindo, portanto, egoisticamente. O homem infeliz tenta modificar o mundo de acordo com a sua vontade. Como isso não é possível, ele sofre desnecessariamente.

É o sujeito transcendental que contempla a verdadeira realidade, através do processo que Schopenhauer (2005) denomina negação da vontade. No processo oposto, que ele denomina afirmação da vontade, o ser humano não aceita o mundo, quer mudá-lo de acordo com a sua vontade. Como isso é impossível, o resultado só pode ser o sofrimento.

Essa contemplação acontece de maneira livre, sem qualquer coerção causal. Nesse ponto, sobre a liberdade e a felicidade, percebemos a conexão com o pensamento de Schopenhauer.

Nessa fase da vida, parece que Wittgenstein tem dúvidas quanto à perspectiva acerca

da vontade nos termos schopenhauerianos, no entanto, compreende que a vontade está relacionada com o sujeito volitivo e este não está no mundo.

Para Schopenhauer (2005), conforme já citamos, o mundo é representação e, para Wittgenstein (2008, p. 135), “o mundo resolve-se em fatos”; portanto, compreendemos que os fatos podem ser comparáveis às representações. Os fatos são tudo que possui autêntico conteúdo descritivo, podendo ser expressos através de proposições, logo, tudo o que está no mundo: “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução.” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 279). O mundo como representação somente existe para o sujeito enquanto este também é objeto; no entanto, o mundo enquanto uma esfera transcendental não deixará nunca de existir, ainda que o objeto sujeito desapareça:

Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

Assim, o entendimento de Wittgenstein (1918) acerca do sujeito transcendental em muito se assemelha à concepção de Schopenhauer. Conforme já citamos, ambos compreendem que o sujeito metafísico a tudo conhece, no entanto, não está no mundo, a saber, não é fato e nem representação. Falemos ainda sobre a questão do limite do mundo. Barboza (2005), na apresentação da obra de Schopenhauer, afirma:

O sentido do mundo não é apreensível pela linguagem (como já não era o acesso à coisa-em-si, feito pelo sentimento interno da causalidade corporal). Paradoxalmente, é no silêncio que melhor se apreende (sente) o sentido daquilo que pode ser claramente dito. É no silêncio que se apreende o *quê* do *como* do mundo (BARBOZA, 2005, p. 15).

O entendimento de Wittgenstein (1918) sobre o sentido do mundo é muito semelhante. Para o filósofo austríaco, tal sentido também não pode ser expresso por meio da linguagem proposicional e, assim, não é possível falar sobre o sentido ético da vida. Destarte, é somente através do silêncio beatificador que o sentido da vida, tendo se mostrado, pode se expressar. Assim, esse silêncio é paradoxalmente a forma de expressar tudo que for de natureza transcendental e, portanto, que não pode ser dito.

2.3.2.4 A superação do sofrimento pela supressão da vontade

Após a exposição dos pontos em comum entre os dois filósofos, caminhamos para

algumas conclusões.

O sofrimento é um conceito schopenhaueriano que se refere à dor de viver. Esta é insuperável; entretanto, à medida que se toma consciência, através do conhecimento intuitivo, do processo indomável da vontade, não há o que fazer. Assim, o melhor caminho é ser-lhe indiferente e seguir a vida, sem se deixar abalar por movimentos que não podem ser modificados, ainda que afetem dolorosamente o indivíduo. Para Schopenhauer, o sofrimento é uma condição insuperável do viver.

Para o filósofo austríaco, é o sujeito transcendental que estabelece o contato com a dimensão da vontade, por sua vez, relacionada aos valores éticos. Esses em nada interferem nos fatos do mundo, mas, alteram os limites dele. Isso quer dizer que o sujeito transcendental em nada modifica os fatos do mundo. A mudança dos limites do mundo, a nosso ver, relaciona-se com a percepção do indivíduo, mediante o olhar contemplativo de todas as coisas como unidade. Assim, a vivência mística de Wittgenstein (2008f), a qual está para além da linguagem e da impossibilidade de discurso metafísico, configura uma experiência de transformação pessoal. É justamente essa experiência o elemento que faculta percepções diferentes ante os limites do mundo. Viabiliza enxergar e, por conseguinte, contemplar as coisas como são realmente. E, nesse aspecto, o indivíduo entende que os fatos pertencentes ao mundo não interferem em sua existência. Essa certeza surge a partir do sentimento de sentir-se absolutamente seguro (WITTGENSTEIN, 2017, p. 71); especificamente, o filósofo refere-se à ideia de sentir-se absolutamente seguro nas mãos de Deus. Essa certeza veio da experiência já mencionada na peça de teatro:

Ele me disse que em sua juventude desdenhava [religião], mas que por volta dos vinte e um anos algo havia causado uma mudança nele. Em Viena, ele viu uma peça dramática e medíocre, mas nela um dos personagens expressava o pensamento de que não importa o que acontecesse no mundo, nada mal poderia acontecer com ele - ele era independente do destino e circunstância. Wittgenstein ficou impressionado com esse pensamento estóico; pela primeira vez que viu a possibilidade da religião (SCHROEDER, 2007, p. 450).

Conforme já apresentamos, a narrativa do evento é de Malcolm. O que nos chama a atenção é que a religião é o elemento que faz com que Wittgenstein possa se sentir absolutamente seguro:

O temperamento religioso que Wittgenstein tinha em mente é capaz de aceitar tudo no mundo com equanimidade, uma resignação pacífica que pode encontrar expressão nas palavras “Foi vontade de Deus” (CV 69ss.). Não é que primeiro entendamos teoricamente e com base em evidências confiáveis de que Deus é uma proteção firme contra todos os perigos possíveis e, conseqüentemente, a pessoa se sente segura; mais, é o contrário. Um sentimento vital de segurança, uma indomável

disposição para confiar e esperar pode levar à ideia de proteção divina (SCHROEDER, 2007, p. 450).

A compreensão de Wittgenstein ante a esfera da religião coaduna com a ideia da vontade de Deus, que orienta as ações dos indivíduos para o bem. E o sentido da vida deve estar relacionado ao contexto religioso. A ideia de Deus para o filósofo não é institucionalizada, não pertence a nenhum modelo religioso. Nos *Cadernos 1914-1916*, observamos a seguinte assertiva que endossa essa perspectiva: “Estou, então, em harmonia com aquela vontade alheia da qual, aparentemente, sou dependente. Isso significa: ‘Faço a vontade de Deus.’” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 111). O sujeito que conseguir conciliar sua vontade pessoal à vontade da qual é dependente – ou seja, a vontade de Deus – é feliz e, por conseguinte, age pautado no bem, é ético, sente-se seguro e, principalmente, não sofre. A consciência está em acordo com a vontade de Deus. Daí a afirmação indubitada do filósofo de que a consciência é a voz de Deus. Nesse sentido, afastar-se dela é afastar-se de si mesmo, implica perder o equilíbrio: “Se a minha consciência me priva do equilíbrio, então não estou em consonância com Algo.” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 111). Assim, mediante todas essas assertivas, aproximamo-nos da conclusão de que a felicidade é agir em acordo com a vontade de Deus, porque proporciona o domínio e a segurança de si mesmo, sendo capaz de um agir seguro no mundo e alcançando o sentido da vida.

No contexto da felicidade e relacionado à questão da segurança quando nas mãos de Deus, Wittgenstein (1998b, p. 111) reflete que “quem é feliz não deve ter medo. Nem sequer perante a morte”.

Sofrer é a consequência do afastamento desse contexto, é perder o equilíbrio e agir exclusivamente por si mesmo, é perder a segurança, seguir por uma trilha duvidosa, é afastar-se da voz de Deus, que indica sempre o melhor caminho. É, sobretudo, perder o sentido da vida. Tais ações podem motivar a incorrência no equívoco de querer alterar os fatos, e “para viver feliz, devo estar em consonância com o mundo. E tal significa ser feliz” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 111). Em outras palavras, o filósofo austríaco percebeu que optar por não se rebelar contra algo, contra uma situação que não faculta a possibilidade de mudança, é a tentativa de sobrepor-se à vontade de Deus. Assim, a atitude mais adequada é de resignar-se ante a situação angustiante ou conflitante. É buscar ser humilde e colocar-se à disposição para cumprir com a vontade de Deus. É responder através do agir místico-espiritual, dominando a si mesmo, às inclinações relacionadas ao egoísmo, ao orgulho, aos medos e saber que há Algo maior, capaz de dar segurança.

Por fim, a religião é a esfera que configura o caminho da superação do sofrimento e da

supressão da vontade em Wittgenstein.

2.3.2 Tempo, vida e mundo: Wittgenstein leitor de Weininger

O jovem judeu vienense Otto Weininger (1880-1903), autor da polêmica obra *Sexo e caráter*, suicidou-se aos 23 anos, na casa onde o compositor Beethoven também havia morrido. Tal ato rendeu a Weininger uma espécie de culto. Segundo Monk, o controverso jornal “*Die Fackel* publicou uma carta de August Strindberg descrevendo a obra como ‘um livro que infunde reverência e respeito, e que provavelmente resolveu o mais difícil de todos os problemas’. Assim nasceu o culto a Otto Weininger” (MONK, 1995, p. 33).

O dramático suicídio de Weininger somado à sua polêmica obra não rendeu apenas o culto ao seu nome nos arredores de Viena, mas também ganhou a admiração do jovem Wittgenstein, que, à época, tinha quinze anos de idade. Além de Wittgenstein, Weininger também alcançou o respeito de Adolf Hitler, que considerou o autor o único judeu decente de que ele já tinha ouvido falar (JANIK, 2021).

Compreender a admiração de Hitler pelo judeu antisemita Otto Weininger não é uma tarefa complexa. Weininger tornou-se decente aos olhos de Hitler tão e somente porque teria reconhecido a baixeza de seu caráter, afinal era judeu e, como tal, tinha asco de si mesmo e de toda a sua origem. Além de ser judeu e controversamente antisemita, foi também misógino, características que muito agradaram a Hitler. Segundo Pino (1985, p. 9):

Para Weininger ser judeu é, por definição, ser de condição depravada, conter em si mesmo o germe da destruição, constituir-se como um agente anti-história. Uma teoria dessa natureza mostra como, sob o aspecto subversivo da filosofia weiningeriana, esconde o desejo de se desfazer de sua condição como judeu, da *judaidade*, usando o termo criado pelo próprio Weininger.

Assim, sendo Weininger honesto com sua obra, a única saída que lhe restaria após o desenvolvimento e a conclusão seria o suicídio:

O suicídio de Weininger pareceu a muitos uma consequência lógica da argumentação de seu livro e foi sobretudo isso que fez dele tamanha *cause célèbre* na Viena anterior a Primeira Guerra. O ato de tirar a própria vida foi visto não como uma maneira covarde de fugir ao sofrimento, mas como uma ação ética, como a corajosa aceitação de uma conclusão trágica. Foi, de acordo com Oswald Spengler, “um embate espiritual” que ofereceu um dos mais nobres espetáculos jamais apresentados por uma religiosidade tardia (MONK, 1995, p. 33).

Comprendemos, assim, o motivo da admiração de Hitler. Entretanto, a elevada admiração de Wittgenstein por Weininger é um enigma. Schulte (2013) indicará, em seu texto

“Wittgenstein e Weininger: tempo, vida e mundo”, uma série de aproximações entre ambos, entretanto, não se convence de que os traços weiningerianos na obra de Wittgenstein tenham sido suficientes para sua afeição pelo autor da obra *Sexo e caráter*. Inclusive, Schulte faz uma crítica aos leitores que se espantam com os fortes traços weiningerianos na obra wittgensteiniana:

As pessoas que não estão acostumadas a ler pilhas de livros dessa época podem se surpreender com os muitos paralelos entre Weininger e Wittgenstein que, em um exame mais atento, devem ser considerados mera coincidência e simplesmente pelo fato de estarmos estudando autores do mesmo tempo e a mesma cultura: essas coisas estavam no ar. Assim, pode-se ficar surpreso ao descobrir que Weininger diz que “de Bacon a Fritz Mauthner, todos os cabeças de vento criticaram a linguagem” (SCHULTE, 2013, p. 32).

Fato é que o autor de *Sexo e caráter*, de uma forma ou de outra, influenciou o filósofo austríaco. Assim, algumas passagens de seus escritos serão ilustradas para demonstrar a presença de Weininger e, por conseguinte, a sua presença nos textos wittgensteinianos.

Prova disso são as próprias palavras de Wittgenstein, no ano de 1931:

Creio que há alguma verdade na minha ideia de que, de facto, apenas penso reprodutivamente. Não creio ter alguma vez inventado uma linha de pensamento, tirei-a sempre de outra pessoa qualquer. Simplesmente me aproveitei logo dela com entusiasmo para o meu trabalho de clarificação. Foi assim que me influenciaram Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 36).

E, em 1951, também cita Weininger, ao afirmar que “Nada há de injurioso em dizer que o caráter do homem pode ser influenciado pelo mundo exterior” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 36). Com as duas citações, demonstramos o impacto do filósofo vienense no pensamento de Wittgenstein por toda a sua vida.

A citação de 1931 – já mencionada anteriormente⁶ – começa falando sobre a noção de gênio, um dos conceitos centrais da obra *Sexo e caráter*. Antes de abordarmos essa ideia, falaremos brevemente sobre a obra em questão.

Weininger foi visivelmente afetado pelo pessimismo schopenhaueriano, assim como Wittgenstein. Segundo Pino, Weininger elaborou uma cosmovisão que abarca resquícios ideológicos entre o autor, sua época e seu grupo social (WEININGER, 1985, p. 2). Por meio de seus pensamentos conflitantes, refletiu sobre a sua existência e sobre a representação do seu grupo social, a saber os dissabores angustiantes e dramáticos da *Viena fin de siècle*, o que

⁶ “Entre os judeus o ‘gênio’ só se encontra no homem santo. O mais grandioso dos pensadores Judeus não passa de um talento (Eu, por exemplo)” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 36).

culminou em seu suicídio. Certamente, um dos pontos que teria chamado a atenção de Wittgenstein seria a identificação com um intelectual de sua época, que, além disso, era admirado pelo jornalista Karl Kraus⁷. Apesar de seus escritos preconceituosos, Weininger sofreu enormemente, tendo em vista sua própria homossexualidade e sua origem judaica.

A obra *Sexo e caráter* é dominada por uma teoria que pretende justificar a misoginia e o antissemitismo do autor. O ponto central do livro, diz ele no prefácio, é “remeter a um princípio único todo o contraste entre homens e mulheres” (MONK, 1995, p. 32). As importunas considerações preconceituosas de Weininger sobre as mulheres influenciaram os modelos culturais da época, a exemplo de Kraus. Para Weininger, a inferioridade feminina era evidente:

Isso também explica as declarações, vamos chamá-las de aventureiras, de muitas defensoras dos direitos das mulheres ao se referirem aos homens e à sua superioridade, por elas negada, porque precisamente tais afirmações são baseadas nas qualidades dos homens que elas conheceram (WEININGER, 1985, p. 68).

Ou ainda: “Enquanto as mulheres estão completamente ocupadas e absorvidas pela sexualidade, os homens estão preocupados com muitas outras coisas: lutas e jogos, sociabilidade e boa comida, discussão e ciência, negócios e política, religião e arte” (WEININGER, 1985, p. 97).

A misoginia e a infantilidade de Weininger é clara. Para o autor, a mulher resume-se ao sexo e às fraquezas morais. O corpo feminino seria completamente sexualizado, por isso se importariam demasiadamente com o casamento e filhos. Quando esses objetivos não se realizassem, a promiscuidade, característica já preexistente no feminino, seria um caminho a lhe chamar a atenção.

Quanto ao judaísmo, o raciocínio é bem semelhante à ojeriza do autor pela mulher:

Quem parar para pensar nas mulheres e nos judeus, ficará surpreso ao perceber o grau em que estes últimos estão impregnados daquela feminilidade cuja essência foi estudada por nós, simplesmente contrastando-a com a masculinidade, sem estabelecer outras distinções (WEININGER, 1985, p. 302).

O ponto central do livro são as diferenças entre homens e mulheres, estabelecidas para se chegar ao conceito de gênio e afirmar que somente homens podem alcançar tal condição.

Assim sendo, na primeira parte do livro, a biológico-psicológica, Weininger (1985)

⁷ Karl Kraus (1874-1936) foi um jornalista que praticou a crítica da linguagem, incluindo-se, por conseguinte, entre aqueles que praticavam a crítica da sociedade vienense, pretendendo chamar a atenção para a sua decadência. Considerado um dos maiores sátiros da língua alemã do século XX. Fundador e escritor do polêmico jornal *Die Fackel* (A tocha).

explica que todos os seres são bissexuais. Cada um teria uma proporção que permitiria salientar os caracteres do masculino ou do feminino. Tal proporção é inata, o que justificaria, nesse caso, a homossexualidade como sendo uma condição biológica.

Já na segunda e mais importante parte do livro, a lógico-filosófica, Weininger (1985) aborda a questão dos tipos. Homens e mulheres seriam tipos sexuais, que condicionariam todas as pré-disposições dos homens e das mulheres.

A ideia de que homem e mulher só devem ser considerados como tipos, e que na realidade, as confusas e conhecidas controvérsias só podem ser refletidas por uma mistura desses dois tipos, deixando o caminho aberto para a investigação de todos os verdadeiros contrastes sexuais (WEININGER, 1985, p. 87).

Assim, o homem seria, para o autor vienense, um ser de múltiplas capacidades e atividades, incluindo o sexo. Já a mulher teria sua existência dominada por um único tema, o sexo, haja vista sua condição biológica de ser possuída pelos órgãos sexuais.

O homem seria o condutor da vida e de todas as decisões. A mulher, por sua vez, seria completamente dependente do homem, que apresentaria o mundo para ela. Assim, a consciência masculina seria mais desenvolvida que a feminina.

Não há grande homem que não seja ao mesmo tempo um grande conhecedor de homens; um homem de grande inteligência muitas vezes vê em um momento o fundo da alma daqueles que são mais simples do que ele, sendo capaz de caracterizá-los totalmente e rapidamente (WEININGER, 1985, p. 116).

O caminho que Weininger (1985) está trilhando formata o conceito de gênio. Trata-se de um conceito extremamente caro para a obra do autor e, posteriormente, também para a do filósofo austríaco.

O homem que está em relação íntima com o maior número de coisas, que as captura melhor, que não deixa escapar o menor detalhe; que entende mais facilmente e mais profundamente do que os outros porque ele é capaz de comparar os fenômenos mais diversos, e os distingue uns dos outros porque ele possui ao máximo o dom de medir e limitar. O indivíduo genial é aquele que tem clara consciência do maior número de coisas. É por isso que sua sensibilidade é, sem dúvida, a melhor (WEININGER, 1985, p. 116).

Nesse sentido, segundo Weininger (1985), o gênio, por uma questão biológica, só poderia ser do sexo masculino. Posto isso, entende-se que se trata de uma consciência que vai se formando, de um pensamento que busca amplitude e universalidade, capaz de realizar uma leitura ampla de contexto. O conceito de gênio (excetuando a exclusão feminina) é

interessante, porque muito se aproxima do conceito de visão panorâmica⁸ de Wittgenstein (2008c).

Segundo Weininger (1985), o gênio – sempre do sexo masculino – tem por dever ético escolher o primeiro dos seguintes pares:

- a) masculino e feminino;
- b) consciência e inconsciência;
- c) vontade e impulso;
- d) amor e sexualidade.

Ao fazer tais escolhas, fica claro que a capacidade do gênio para formar juízos a partir do discernimento entre certo e errado, verdadeiro e falso, é admirável. O ser humano que não consegue ser gênio não merece viver e deveria cometer suicídio.

No capítulo VI da obra *Sexo e caráter*, intitulado “Lógica, ética e eu”, encontramos pontos próximos da perspectiva wittgensteiniana. Dentre eles, destacamos uma fala de Weininger (1985) que ressoa claramente no pensamento de Wittgenstein:

Lógica e ética são fundamentalmente o mesmo, elas nada mais são do que dever para consigo mesmo. Elas celebram sua união pelo serviço mais elevado da verdade, que é obscurecida em um caso pelo erro e, no outro, pela inverdade. Toda ética é possível apenas pelas leis da lógica, e a lógica é nada mais do que o lado ético da lei. Não apenas virtude, mas também intuição, não apenas santidade, mas também sabedoria, são os deveres e tarefas da humanidade. Através da união delas, sozinhas, vem a perfeição (WEININGER, 1985, p. 160).

Os escritos tractatianos propõem o movimento da lógica e da ética. A primeira para dar as condições de possibilidade de existência da linguagem e a segunda, por não poder ser proposicional. É fundamentalmente ação. Temos, então, a relação entre o sentido da vida e o da linguagem. Ambos são deveres para consigo mesmos.

Embora as assertivas de Weininger (1985) sejam no mínimo questionáveis, ele fez observações interessantes que aparecem na filosofia tractatiana. Dentre essas, destacaremos apenas algumas, por não ser o foco da nossa pesquisa. Uma delas é:

O que parece bastante claro ao ler nossos dois autores ao mesmo tempo é que, se as passagens que indicam a influência de Weininger podem ser encontradas, elas devem ser encontradas na série de entradas 5.6 ou 6.4 do Tractatus, ou nas passagens correspondentes do Diário Filosófico (onde pode-se encontrar muitas entradas relevantes que não sobreviveram no trabalho publicado). E certamente

⁸ A visão panorâmica é uma leitura contextual que leva em consideração a compreensão do todo.

algumas das coisas que Weininger diz sobre o solipsismo parecem se encaixar na ruminção de Wittgenstein sobre essa questão. Isso é particularmente verdadeiro para a maneira de Weininger conectar a ideia de solipsismo com a noção de uma alma do mundo (SCHULTE, 2013, p. 32).

Sobre o sentido da vida, há aproximações entre os dois autores:

Esse movimento de ter valor para estar de acordo com o sentido da vida e do mundo, implica o respeito aos limites do presente. Em outras palavras, significa aceitar o que é dado. Porque para que o homem encontre o sentido/direção da vida, ele terá que dizer “sim” ao mundo como o encontra: este é um “enorme sim”, do tipo que Philip Larkin ouviu na música de Sidney Bechet. E também faz parte do louvor de Jó ao Senhor que o privou de tudo - uma atitude que Wittgenstein encontrou expressa em Gottfried Keller, um de seus autores favoritos. Weininger liga a ideia ao gênio dentro de nós, cujo potencial devemos desenvolver o máximo que pudermos: “O homem se torna um gênio por um ato supremo da vontade em que afirma o mundo inteiro dentro de si mesmo”. Acho que essa é a atitude “fatalista” que, segundo McGuinness, Wittgenstein tomou de Weininger (SCHULTE, 2013, p. 32).

Outro exemplo é a interpretação da obra de Kant, *Crítica da razão prática*: “O segredo da Crítica da Razão Prática é que o homem está sozinho no universo em solidão tremenda e eterna” (WEININGER, 1985, p. 163). Essa afirmação, a nosso ver, muito se assemelha à proposta solipsista de Wittgenstein de que o mundo é o seu mundo:

5.62 Esta observação dá a chave para decidir da questão: até onde o solipsismo é uma verdade. O que o solipsismo nomeadamente acha é inteiramente correto, mas isto se *mostra* em vez de deixar-se dizer. Que o mundo é o meu mundo, isto se mostra porque os limites da linguagem (da linguagem que eu compreendo) denotam os limites de meu mundo (WITTGENSTEIN, 2008, p. 245).

Wittgenstein (2008f) caminha pela esteira da linguagem lógica, e Weininger (1985) pela dimensão lógico-filosófica. O primeiro parece concordar com a perspectiva do segundo sobre a solidão e formula seu pensamento acerca do solipsismo como sendo o extremo do uso da linguagem.

Segundo Schulte (2013), Weininger prioriza a arte, elemento que muito agradou Wittgenstein:

Todo grande artista é um “microcosmo consciente”, enquanto o microcosmo presente em um ser humano comum ou em alguém cuja única ocupação é a ciência não é sentido conscientemente. Essa atitude – a admiração quase instintiva de Weininger pela grande filosofia e pela grande arte – agradou naturalmente a Wittgenstein, que escreveu: “Problemas científicos podem me interessar, mas nunca realmente me aprisionam. Isso é feito apenas por problemas conceituais e estéticos. No fundo, a solução de problemas científicos me é indiferente; mas não o dos outros problemas” (SCHULTE, 2013, p. 31-32).

Weininger julga que os judeus são inferiores aos demais povos, em virtude do

predomínio da dimensão feminina sobre a dimensão masculina em sua cultura. Sob esse aspecto, os judeus seriam corruptores da moral por não saberem identificar e nem discernir o bem do mal. Daí sua conclusão de que “o judeu é ‘saturado de feminilidade’ – o judeu mais viril é mais feminino do que o menos viril dos arianos” (MONK, 1995, p. 35).

Nos escritos *Cultura e valor*, percebemos várias críticas de Wittgenstein (1998c) em relação aos judeus, incluindo a si próprio. Observemos, por exemplo, que a primeira parte do texto de 1931, inclusive já citada⁹, apresenta traços da presença de Weininger (1985) tanto no uso do conceito de gênio, quanto no autodesprezo, tal como o filósofo austríaco se expressa. O suicídio do escritor vienense foi considerado ético por ter sido coerente com as conclusões às quais ele mesmo chegou em sua obra.

2.3.3 A questão do sentido da existência: Tolstoi revisitado por Wittgenstein

O conhecido autor russo Liev Tolstoi, nascido em 1828, vivenciou, pessoal e profissionalmente, sentimentos e reflexões de maneira intensa. Segundo Bartlett (2013, p. 14), “Tolstoi viveu uma vida russa, e viveu muito mais vidas do que a maioria dos russos, revelando tanto o dionisismo natural quanto o ascetismo cristão que o filósofo Nikolai Berdiaev define como as características do povo russo”. As experiências vividas por Tolstoi, desde a condição financeira privilegiada de sua família, com acesso à educação, caras diversões e vícios, até o acúmulo de dívidas que dilaceraram seu patrimônio familiar. A sua condição de latifundiário lhe dava o direito de abusar das servas. Além disso, o rápido sucesso profissional, o reconhecimento de sua brilhante capacidade cognitiva e de seu talento literário e a inserção nos privilegiados meios sociais e intelectuais motivaram-lhe excessiva vaidade em todos os aspectos de sua vida. Se, por um lado, as facilidades sociais seduziram Tolstoi, por outro, começaram a incomodá-lo significativamente. As ideias suicidas eram frequentes, o temor da morte e a falta de sentido para a vida fizeram com que o escritor entrasse em uma profunda crise espiritual.

Tolstoi tinha por volta dos seus cinquenta anos quando a crise se estabeleceu com toda força. Encontrar um sentido para a vida não era uma escolha para o autor, mas a única saída possível para que não cometesse o suicídio. Inicialmente, sua busca é um questionamento que perpassa a esfera da religião, haja vista que, tecnicamente, é o espaço de Deus, do

⁹ “Entre os judeus o ‘gênio’ só se encontra no homem santo. O mais grandioso dos pensadores Judeus não passa de um talento (Eu, por exemplo)” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 36).

conformismo humano e da possível felicidade. Contudo, as próprias experiências vividas pelo autor tornaram-se material suficiente para a reflexão sobre o sentido da vida:

Tolstoi poderia ser louvado por sua tentativa de melhorar os níveis de alfabetização em um país em que, no final do século XIX, uma porcentagem ínfima da população sabia ler e escrever; por promover ações humanitárias para atenuar o desastre nacional que era a fome; e por ter a coragem de falar algumas verdades sobre um regime corrupto, complacente e insensível à pobreza de seus súditos. Inúmeras pessoas se aproximavam de Tolstoi com reservas, mas se convenciam de sua sinceridade (BARTLETT, 2013, p. 20).

Em princípio, ele encontrou na religião respostas que o satisfizeram, mas logo elas foram repensadas e novos vazios existenciais se fizeram presentes. A passagem da religião para a esfera da fé é um processo doloroso para o autor. É nesse ponto que se encontra o sentido da vida no pensamento de Tolstoi, em que percebemos que o elemento da fé estabelece um diálogo com a dimensão da espiritualidade. Para melhor entendermos seu pensamento, trabalharemos com as obras *Uma confissão* (2017) e *Resumo do Evangelho* (*The Gospel in Brief*).

2.3.1 Elementos axiológicos para a busca do sentido da vida

Os vastos conhecimentos do autor acerca de temas como filosofia, religião e política, bem como o talento para escrever e ser reconhecido como escritor em seu tempo histórico e social, fizeram com que Liev Tolstoi acreditasse, durante extenso tempo de sua vida, que era um nobre homem privilegiado:

Em primeiro lugar, cabe salientar o anti-intelectualismo porque é o ponto dominante em ambos os escritos. Exhaustivamente, Tolstoi examina a si mesmo e ao domínio intelectual cujos membros elevaram a profissão literária ao papel de ensinar a humanidade, além de uma missão civilizadora da qual Tolstoi duvida, especialmente porque cada um desses indivíduos entendia tais objetivos de forma discordante e arrogante (HAMLING, 2005, p. 70).

Consagrar-se como um escritor de sucesso, não ter problemas financeiros, ser de uma família tradicional e demais predicados sociais corroboraram a ideia de que um homem que se enquadrasse nesse estereótipo não deveria ter problemas que se tornassem uma ameaça para a própria vida. No entanto, justamente o vasto conhecimento que tinha acerca dos temas já citados, a descrença nos moldes de governo e nas instituições religiosas que estabelecem formas comportamentais sem levar em consideração as crenças e necessidades individuais e,

principalmente, a personalidade pacifista¹⁰ de Tolstói contribuíram significativamente para que dúvidas e profundos questionamentos se instaurassem em seus pensamentos. Os vazios existenciais refletidos em angústias gigantescas que beiravam o suicídio vão nos revelando sua sempre problemática busca pelo sentido da vida. A virada espiritual e determinante na vida de Tolstói é denominada, pelo próprio autor, pelo termo *perelom* (virada, ruptura, crise, mudança):

Desde a crise moral e seu chamado *perelom*, passou a haver um afastamento cada vez maior entre Tolstói e sua mulher e alguns de seus filhos (as filhas lhe eram mais próximas e o apoiavam, servindo-lhe mesmo de ajudantes e secretárias). Além disso, o escritor sentia-se envergonhado de suas riquezas. As ameaças de distribuir tudo o que tinham para passarem a viver do próprio trabalho criou muitos conflitos entre ele e a família, e a esposa ameaçou declará-lo fora de suas faculdades mentais e incapaz (SOARES, 2013, p. 272).

Sobre essa temática, “a interrogação de Tolstói acerca do sentido da vida começa na infância e mapeia sua evolução espiritual com dolorosa e cativante honestidade.” (BARTLETT, 2013, p. 305). Ressaltamos que a expressão “sentido da vida” é compreendida pelo escritor como “aquilo sem o qual não poderia existir a vida.” (TOLSTOI, 2017, p. 99). Assim, entendemos que a busca do escritor russo vai além de tentar encontrar um caminho a ser seguido; é, sobretudo, a tentativa de desvelar o motivo pelo qual deve viver seus dias. Para isso, faz uma retrospectiva dos seus próprios conhecimentos e examina cautelosamente os seus sentimentos. Em outras palavras, elabora uma autoanálise, colocando à prova sua existência – incluindo o círculo social ao qual pertence –, seus conhecimentos intelectuais e seus sentimentos.

Na obra *Uma confissão*, escrita pelo autor em 1879, quando tinha 51 anos (apesar de a primeira edição oficial na Rússia datar de 1906), o escritor russo encontra-se em delicado estado emocional. Os sentimentos de angústia, frustração e descrença em tudo aquilo que aprendera um dia, em sua infância e juventude, e que ainda fazia algum sentido em sua maturidade, começaram a ruir e a provocar um terremoto em seu espírito. É nessa condição emocional que Tolstói questiona Deus, os ensinamentos, os ritos religiosos e a fé.

Essa busca faz transparecer um elemento que está para além da esfera religiosa, embora profundamente relacionado: a fé. Segundo o tradutor da obra para a língua portuguesa, Rubens Figueiredo, “em busca de alguma resposta para o sentido da vida, *Uma Confissão* se detém na questão da fé: como ela se forma, como ela se perde, de onde ela vem.”

¹⁰ Cf. “Carta a um hindu”.

(FIGUEIREDO, 2017, p. 6). Vamos nos deter com maior cuidado nessa temática no decorrer deste texto.

Tolstoi é conhecedor da atmosfera religiosa. Ele foi batizado, obteve os ensinamentos religiosos e sua família professava a fé cristã ortodoxa. No entanto, esses componentes de sua formação religiosa não foram suficientes para garantir sua adesão espiritual. Inclusive, elucida que “a doutrina religiosa que me foi transmitida desde a infância desapareceu dentro de mim [...]. Parei de crer no que tinham me transmitido desde a infância, mas acreditava em algo” (TOLSTOI, 2017, p. 19). O ponto que queremos destacar para nossa reflexão é justamente que o autor russo, embora não estivesse percebendo o sentido da doutrina religiosa à qual pertencia, acreditava no sentido ético da vida:

Pertencer a uma determinada religião não importa; o importante é o homem e seu sentimento de vida. Os ritos da Igreja não são tão importantes quanto o comportamento ético na vida; é isso que nos aproxima de Deus. Segundo ambos, as regras estreitas da Igreja não constituem a base de nossa religião, mas constituem o desejo de melhoria constante, um ideal concreto e vivo que estimula a fé viva (HAMLING, 2005, p. 69).

Quando acompanhamos a narrativa do autor em suas confissões, vamos percebendo que o sentimento da fé é a alavanca que impulsiona a busca pelo sentido da vida. Quando falamos de fé, entendemos ser pertinente deixar claro que não estamos fazendo referência à fé religiosa, haja vista as inúmeras críticas de Tolstoi. O escritor russo faz a distinção entre os crentes da sua classe social e os crentes pobres. Em ambos os casos, contudo, há críticas na obra *Uma confissão*.

Na perspectiva tolstoiana, o crente de sua classe social não alimentava a fé com um sentimento verdadeiro, pois estava mais interessado em manter ou melhorar suas condições sociais e econômicas. Dessa forma, transformava a fé em uma espécie de âncora para afiançar sua ascensão social. Citemos uma das críticas aos crentes de sua classe social:

[...] Os crentes de nosso círculo, eram exatamente como eu, viviam na fartura, se esforçavam para aumentá-la ou conservá-la, temiam as privações, os sofrimentos, a morte e, assim como eu e todos nós, que não somos crentes, viviam para satisfazer as luxúrias, viviam tão mal, senão ainda pior, do que os que não creem. Nenhum argumento conseguia me convencer da verdade de sua fé. [...] E compreendi que a fé dessas pessoas não era a fé que eu buscava, que sua fé não é uma fé, mas apenas um dos consolos epicuristas na vida. Compreendi que essa fé se presta, talvez, senão ao consolo, pelo menos certa distração para um Salomão arrependido, no leito de morte (TOLSTOI, 2017, p. 86).

Já entre os crentes trabalhadores, pobres, simples, sem instrução, os peregrinos, os monges, os cismáticos, os mujiques, há uma fé mais sincera e genuína, portanto, fortalecida. Essa forma de fé, segundo Tolstoi (2017), é capaz de dar sentido à vida:

[...] toda a vida dos crentes trabalhadores era uma confirmação do sentido da vida fornecido pelo seu conceito de fé. Passei a observar a vida e a crença dessas pessoas e, quanto mais observava, mais me convencia de que elas possuem fé verdadeira, que sua fé é necessária para elas e lhes dá o sentido da vida e a possibilidade da vida (TOLSTOI, 2017, p. 87).

Em princípio, Tolstoi (2017) acreditou nessa forma de fé e inclinou-se a ela, crendo ter encontrado o caminho para alcançar o sentido da vida. Nesse momento de sua vida, concebe a existência de Deus e entende que ele é autor daquilo que mais procura, isto é, o sentido da vida:

Tal sentido se posso exprimi-lo era o seguinte. Todo homem veio a este mundo pela vontade de Deus. Deus criou o homem de tal modo que todo homem pode perder sua alma ou salvá-la. A missão do homem na vida é salvar sua alma; para salvar sua alma é preciso viver de acordo com Deus, mas para viver de acordo com Deus é preciso renunciar a todos os confortos da vida, trabalhar, resignar-se, suportar e ser misericordioso (TOLSTOI, 2017, p. 104).

Entretanto, essa forma de crer exige que se passe pelas vivências e ritos. Nesse aspecto, Tolstoi (2017), ainda que tenha se dedicado à tentativa de experimentar essa forma de fé religiosa, e durante certo tempo tenha acreditado ter resolvido seu problema, teve seu olhar sempre rigoroso e lógico, o que lhe fez perceber que se tratava de uma forma de fé ainda incipiente. Eis as palavras do autor: “[e]scondia de mim mesmo as contradições e as obscuridades da crença. Mas essa forma de entender os rituais tinha um limite. [...] eu mentia e, desse modo, destruía por completo minha relação com Deus e perdia totalmente qualquer possibilidade de fé” (TOLSTOI, 2017, p. 110).

Apesar dos dissabores encontrados ao longo da caminhada tolstoiana à procura do sentido da vida, a ideia ou sentimento de fé permanece, mas enquanto *força da vida*:

Na trajetória da evolução religiosa de Tolstoi, notam-se suas angustiadas questões sobre o sentido da vida segundo a razão, que não o ajuda, nem o consola e o leva ao suicídio; seu esforço para entender Deus racionalmente e sua oração interior a Deus para ajudá-lo a entendê-lo; seu esforço para resistir a um sentido transcendente de existência, um esforço impedido por não saber ou compreender quais são os “mistérios da humanidade” dos quais ele mesmo faz parte. Fala de sua busca ansiosa por uma explicação válida que lhe dê o sentido da vida, através dos campos do conhecimento humano: as ciências exatas, os sistemas filosóficos que o levam à conclusão devastadora de que a vida não tem sentido se é procurado com raciocínio. Você o ouve formular a pergunta de outra forma, isto é, como ele deve viver, e a resposta “segundo a lei de Deus” que o leva à fé como força de vida e ao amor ao próximo. Mas também se diz que esse encontro subjetivo com uma ideia de Deus não apazigua suas preocupações interiores; [...] nos Diários, o seu intelecto impede você de acreditar plenamente. Eu só poderia tentar acreditar. (HAMLING, 2005, p. 70).

É o sentimento ou ideia de que existe uma resposta coerente capaz de responder qual é

o sentido da vida. Observemos a afirmação de Tolstoi (2017, p. 86): “Para que a humanidade toda possa viver, para que a humanidade dê continuidade à vida, dando a ela um sentido, esses milhões de pessoas precisam ter um conceito de fé diferente e verdadeiro”. Portanto, é uma fé genuína no existir, em acreditar que a vida tem um sentido e que, mesmo sem saber a resposta ou onde encontrá-la, há motivação para seguir na busca visceral pelo sentido, lutando contra si mesmo, contra os próprios sentimentos e saberes adquiridos ao longo da existência.

A experiência de buscar o que dá à vida seu sentido nos parece a resposta que o escritor tanto intenciona alcançar. Essa procura visceral vai se dando em seu próprio existir e revelando a fé que há no exercício do pensar, na constituição do ser moral e, por fim, no existir da engrenagem da própria vida. A resposta objetivada não foi alcançada por Tolstoi, mas sim o processo da experiência, as relações estabelecidas, os questionamentos, os filtros necessários para compreensão do que realmente faz a vida ser.

Esse fato é de extrema relevância e figura dentre as grandes questões da existência humana. Para além disso, ressaltamos que tal busca pela força do que faz a vida ser como é mostra-se ainda mais intensa para o indivíduo que está à beira de um suicídio, como é o caso de Tolstoi.

William James, em sua obra *Variedades da experiência religiosa*, no capítulo denominado “A alma enferma”, aborda especificamente o pensamento de Tolstoi na obra *Minha confissão*:

Deixou-nos Tolstoi, em seu livro intitulado *Minha Confissão*, um relato maravilhoso da crise de melancolia que o levou às suas próprias conclusões religiosas. [...] Estimulou o intelecto de Tolstoi a um doloroso e opressivo questionar e a um esforçar-se por lograr o alívio filosófico (JAMES, 1995, p. 72).

Embora não seja nosso objetivo discutir o diagnóstico de James¹¹ a respeito de Tolstoi, nos chama a atenção seu enquadramento como uma “alma enferma”. O termo utilizado nos faz perceber mais intensamente que o processo atravessado pelo escritor russo foi extremamente árduo e doloroso para a sua existência.

Podemos considerar que Tolstoi atravessou uma experiência mística, o *perelom*, colocando a si mesmo como elemento de observação, se questionando quanto às ideias religiosas e quanto ao comportamento daqueles que se diziam religiosos, além de examinar as relações na esfera da religiosidade. O que estamos tentando demonstrar é que, embora o autor faça reflexões sobre temas religiosos e a ideia de Deus, a resposta instituída das religiões não

¹¹ Segundo William James (1995, p. 72), Tolstoi sofreu de profunda crise de melancolia. Esse estado foi detalhadamente estudado pelo autor estadunidense.

é aceita por Tolstói.

A “Carta a um hindu” (1908) é uma correspondência trocada entre o indiano Tarak Nath Das (1884-1958) e Tolstói. Tarak escreve para Tolstói na intenção de que ele corrobore com a ideia de libertar a Índia da dominação inglesa por meio de uma ação violenta. O escritor russo responde mencionando sua teoria da não violência e do amor. Segundo Rabelo (2008, p. 85), “Tolstói começa a carta citando um verso do livro sagrado dos Vedas, e termina-a citando Krishna”.

Gandhi, ao tomar conhecimento da carta, se interessa pelas ideias tolstoianas e, assim, passa a estabelecer uma relação com o autor russo. Na carta de Tolstói para Gandhi, datada de 7 de setembro de 1910, lemos o seguinte trecho:

O que chamam de não-violência nada mais é, em sua essência, do que a doutrina do amor, livre de falsas interpretações. Ora, o amor, ou seja, a aspiração das almas humanas à união, bem como a atividade que provém dessa aspiração, representam a única e suprema lei da vida humana, e cada pessoa sabe e sente isso no fundo de sua alma (esse fato torna-se mais evidente em crianças); todo ser humano tem conhecimento disso até o momento em que não se confunde com falsos ensinamentos do mundo. Esta lei foi apregoada por todos os sábios da terra: tanto por hindus como por chineses, hebreus, gregos e romanos (TOLSTOI, 2008, p. 111).

O escritor russo, no percurso da sua pesquisa, não se ampara em respostas de doutrinas religiosas. Nossa hipótese é que, durante o processo de análise e reflexões, ele vai se direcionando para sua própria humanidade para que possa alcançar a resposta quanto ao sentido da vida. Observamos que Tolstói conseguiu extrair uma espiritualidade desvinculada das religiões e encontrou o sentido da vida através do amor e da teoria da não violência, revelando, através de seus escritos, uma espiritualidade que o motivava a ser melhor enquanto ser humano. A nosso ver, a busca pelo autoconhecimento e, por conseguinte, pelo sentido da vida, levou Tolstói a um saber que ele exprimiu em seus textos. O autor acreditava que era possível transformar a si mesmo e ser melhor para a sociedade:

Por volta dos cinquenta anos de idade, relata Tolstói que começou a ter momentos de perplexidade, momentos do que ele denomina suspensão, como se não soubesse “como viver” ou o que fazer. É manifesto que estes foram momentos em que a excitação e o interesse que nossas funções provocam naturalmente, haviam cessado. A vida outrora encantadora, era agora vazia, mais do que vazia, morta. Coisas cujo sentido sempre fora evidente por si mesmo já não tinham nenhum sentido. As perguntas “Por quê?” e “E depois?” principiaram a acossá-lo cada vez mais amiúde. De início, tivera a impressão de que essas perguntas eram respondíveis e que lhe seria fácil encontrar as respostas, contanto que se desse ao trabalho de buscá-las; à medida, porém, que se tomavam mais e mais urgentes, percebeu que elas eram como os pequenos achaques de um homem doente, a que este presta pouca atenção até o momento em que se transformam num sofrimento contínuo, e ele percebe que o que se lhe afigurava um distúrbio passageiro significa a coisa mais momentosa do mundo, significa a morte (JAMES, 1995, p. 74).

Esse elemento reforça nossa afirmação quanto à relação entre o sentido da vida e a esfera da espiritualidade. Embora os fenômenos religiosos sejam a mola que impulsiona os questionamentos tolstoianos, a resposta que o escritor encontra está para além dela. Há um sentido ético que perpassa todo o processo de autoconfissão do autor.

A consciência moral é, em muitos aspectos, uma direção que nutre a qualidade mais profunda do humano que procura encontrar o sentido da vida e da experiência humana, o que chamamos de espiritualidade. Por essa via, tal conceito, enquanto relacionado ao ideal de consciência moral, pode ser perfeitamente compreendido como experiência ética.

Assim, destacamos o aspecto ético em que Tolstoi busca o sentido da vida, daí a esfera da espiritualidade como dimensão profunda do ser humano:

Esses fatos mostram o grande antagonismo entre as maneiras sadia e mórbida de ver a vida. Para James, todavia, a alma doente envolve um domínio mais amplo de experiência e acaba sobrepondo-se à alma sadia. De fato, o método de desviar a atenção do mal e viver apenas sob a luz do bem é esplêndido apenas enquanto funciona. Assim que surge a melancolia, não é mais possível desviar a atenção do mal. Ora, a alma otimista é incapaz de encarar o mal como parte autêntica da realidade. E, no final das contas, ele pode constituir a melhor chave para entender o sentido da vida. Portanto, se a saúde mental falha em conceder qualquer atenção positiva ao sofrimento e à morte, ela é formalmente menos completa que os sistemas que tentam pelo menos incluir tais elementos em suas explicações (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 71).

Em sua obra *Exposições do evangelho* – embora não concorde com a versão clássica do evangelho –, Tolstoi fica com aquilo que considera ser o essencial do cristianismo. Por isso, resolve fazer a sua própria versão.

Com base nessa interpretação, Tolstoi considera ter encontrado a resposta para a questão do “sentido da vida” e, a partir daí, como afirmam Janik e Toulmin (1991), faz com que o seu objetivo seja ensinar o que descobriu aos homens. Segundo os autores, para Tolstoi, o ser humano deve buscar a vida contemplativa do espírito e, sendo assim, as vontades da carne devem ser superadas em benefício do que é realmente importante para a felicidade humana. Não se trata de uma doutrina, mas de uma espécie de zelo para com o semelhante ou de uma releitura do mandamento cristão: “ama ao próximo como a ti mesmo”.

Na mesma obra, Tolstoi aborda a expressão “sentido da vida” como um entendimento da vida: “A mensagem de Jesus Cristo substitui a fé num Deus tangível pelo entendimento da vida” (THEMUDO, 1989, p. 114). Assim, para o escritor, entender a vida é mais do que uma busca por um Deus transcendente. É uma forma de fazer a vida acontecer através da dimensão da espiritualidade:

Ao longo do *Resumo do Evangelho*, a emergência do homem para a verdadeira vida traduz-se na expressão constante de conformidade de vontade individual à vontade do Pai, significando, como dissemos, o viver a vida no real, nessa abertura ao mundo e aos outros, operada pela nova orientação do desejo (THEMUDO, 1989, p. 114).

Essa relação pode também ser verificada no livro *Uma confissão*, em que Tolstoi fala a respeito da questão da fé. O sentido da vida, para ele, é visceral para o humano. É o sentido da vida, que motiva a disposição em vivenciar os dias, e não pode estar para além da própria existência humana, não pode ser um conceito do transcendente, conforme ele mesmo escreve acerca do conceito de Deus: “‘O conceito de Deus não é um Deus’, disse a mim mesmo, ‘o conceito é algo que se passa dentro de mim, o conceito de Deus é algo que eu posso estimular, e também posso não estimular, dentro de mim’” (TOLSTOI, 2017, p. 99). O que percebemos é que essa noção não pode ser uma palavra com significado ensinado, ainda que dentro de um templo sagrado, ou que seja passado pelos ancestrais, ou ainda pelos indivíduos mais humildes e não pode variar de acordo com a necessidade humana. Fato é que, como acreditamos, Tolstoi encontra o sentido da vida a partir de si mesmo e de suas experiências na esfera da espiritualidade.

Destacamos elementos do pensamento de Tolstoi que, a nosso ver, podem ser lidos à luz de Wittgenstein. A partir disso, trabalharemos com a noção ética do filósofo austríaco para, em seguida, o relacionarmos à perspectiva de Tolstoi sobre o sentido da vida.

2.3.3.1 Tolstoi e Wittgenstein: pontos em tangência acerca do sentido da vida

Em 11 de outubro de 1914, Wittgenstein deixa registrado nos *Diários secretos*: “Noite tranquila. Levo sempre comigo e em todos os lugares, como um talismã, o ‘Resumo do Evangelho’ de Tolstoi” (WITTGENSTEIN, 1991, p. 69). Consoante a tal assertiva, fica clara a relevância do escritor para o filósofo.

A religião é de extrema significância tanto para Tolstoi, quanto para Wittgenstein. O elemento em comum entre ambos, no tocante ao tema, é a relação da fé com o sentido da vida. Tolstoi (2017), conforme observamos, estabelece a diferenciação entre as formas de crer. Compara a autenticidade dos sentimentos quando se refere à fé. Uma fé fortalecida é mais pura e menos relacionada às instituições religiosas. Nas observações dele, a fé genuína é despojada de vaidades ou de saberes prolixos, haja vista que os mais humildes eram capazes de carregar consigo uma fé tão salutar que era capaz de dar-lhes o sentido da vida.

No aspecto da fé, Wittgenstein (2008f) concorda com Tolstoi (2017), já que também

analisa as formas de crença. A conclusão do filósofo é de que a fé, por não exigir nenhum tipo de prova, é uma forma diferenciada de crer. E, caso exigisse, não fortaleceria a crença – pelo contrário, a enfraqueceria. E este é justamente o diferencial. Se o ato de acreditar é atrelado à concretude das provas, a fé é uma contracrença no que tange ao limite do conhecimento científico. Por outro aspecto, é preciso que o indivíduo de fé acredite em algo. Tal crença é uma adesão firme e inquebrável que se conecta, inexplicavelmente, ao religioso. Essa relação proporciona ao crente a justificativa de toda a sua vida, apresentando-lhe o sentido dela.

Levando em consideração o contexto que envolve a fé e o sentido da vida, explanamos que, nesse movimento entre a partida e a chegada, é preciso que o indivíduo adote uma regra: a necessidade de agir para a prática do bem. Essa forma de ação torna-se um imperativo ético, porém motivado pela ideia de Deus ou de um ser supremo. Em Wittgenstein e Tolstói, podemos falar de Deus, no sentido cristão; apesar da etnia judaica de Wittgenstein, recordemos da forte presença cristã de sua mãe. Para ambos, a religião relaciona-se com a prática necessária do bem e este se faz realizável por meio das ações humanas, porque é um imperativo divino. Assim, visualizamos a ética associada à religião, no ponto de vista tanto de Wittgenstein, quanto de Tolstói.

Nesse caso, o religioso não é marcado por uma estrutura religiosa pensada por homens, mas do movimento da fé que suscita a decisão de buscar o amor e o bem, já que se conecta a Deus sem intermediários. E é na área interna desse triângulo, entre fé, indivíduo religioso e Deus, que o sentido da vida se torna axiomático.

Um dos aspectos relevantes do pensamento tolstoiano é a relação entre ética e estética. Contrapondo-se a essa relação está o componente da fala, que é a forma de expressão do pensamento racional. Sob esse aspecto, a função primordial da arte é a transmissão dos ensinamentos morais. Sendo assim, compreendemos que a ética é o sentimento e a arte – estética – é a expressão da ética. Portanto, não se fala de ética em termos de teorias; no máximo, ela pode ser descrita em termos literários ou sob outra forma de expressão artística. Convém remetermo-nos à questão do problema da vida presente na perspectiva tolstoiana:

Se nos voltarmos para os ramos do conhecimento que não estão interessados no problema da vida, mas em encontrar uma resposta às suas próprias indagações científicas, rendemo-nos em admiração pelo intelecto humano, mas sabemos, de antemão, que não obteremos resposta à nossa questão sobre a própria vida, pois esses ramos do conhecimento ignoram diretamente a questão da vida (TOLSTOI, 2017, p. 182).

Sobre o sentido da vida, entendemos que a compreensão filosófica, tanto de Liev Tolstói, quanto de Ludwig Wittgenstein, remete àquilo que motiva a existência do sujeito em

sua completude, em termos práticos, e que tal sentido não pode ser definido em palavras – se é que há um termo que possa expressá-lo. Somente através das experiências vivenciadas por ambos, cada um com suas peculiaridades, é que o sentido se apresenta em seus escritos como um pano de fundo. Nesse direcionamento, na obra *Movimentos de pensamento: diários de 1930-32 / 1936-37*, Wittgenstein (2010, p. 157) afirma que “[...] essa vida é o amor, o amor humano ao perfeito. E isso é a fé.”. E amar é essencialmente uma experiência, e o sentido da vida está associado ao amor. Portanto, a ética é, a nosso ver, o pano de fundo que orienta essa experiência à perfeição absoluta, a saber, a esfera mística, na qual a forma de compreensão é pela via da razão intuitiva, em pleno movimento com o dinamismo espiritual do existir humano.

A busca pelo sentido da vida é um caminho em contínua construção. Para tanto, Tolstoi responde metaforicamente, no cenário imagético do sonho, na obra *Uma confissão*, em um pós-escrito de 1882:

Estou deitado na cama. Não estou bem nem mal, estou deitado de costas. Mas começo a pensar se é bom ficar deitado; e parece que há algo incômodo em minhas pernas: não sei se é algo apertado, se é algo áspero, mas sei que há algo incômodo; sacudo as pernas e, ao mesmo tempo, começo a refletir a respeito de como estou deitado, sobre o que estou deitado – algo que até então nunca me havia passado pela cabeça. E, ao observar minha cama, vejo que estou deitado em cima de umas tiras feitas de cordões trançados, presas aos cantos da cama. Os tornozelos estão em cima de uma dessas tiras, as coxas estão sobre outra tira, e as pernas ficam numa posição incômoda. Por algum motivo, sei que é possível remover as tiras trançadas. E, com um movimento dos pés, afasto a tira que está na ponta, embaixo das pernas. Parece-me que assim ficarei mais tranquilo. Porém eu a afastei demais, quero pegá-la de volta com os pés, no entanto, com esse movimento, outra tira desliza por baixo da coxa e meus pés ficam pendurados. Faço um movimento com todo o corpo, para me ajeitar melhor, absolutamente convencido de que logo vou me acomodar; porém, com esse movimento, outras tiras deslizam e se deslocam por baixo de mim e vejo que a situação vai de mal a pior: toda a parte de baixo de meu corpo está solta em suspenso, os pés não alcançam o chão. Eu me apoio apenas nas costas e sinto não só um incômodo, mas também, por algum motivo, pavor. Só então me pergunto algo que, antes, não me passou pela cabeça. Eu me pergunto: onde estou e sobre o que estou deitado? Começo a olhar em volta e, antes de tudo, olho pra baixo, onde meu corpo está em suspenso e onde, eu sinto, devo cair a qualquer momento. Olho pra baixo e não acredito em meus olhos. Não é apenas que eu esteja num lugar muito alto, como se estivesse no topo da mais alta torre ou da mais alta montanha, mas sim numa altitude tão grande como nunca seria capaz de imaginar.

Não sou capaz sequer de concluir se fato avisto algo lá embaixo, naquele abismo sem fundo, à beira do qual estou pendurado e para o qual me sinto puxado. O coração se aperta e sinto pavor. Olhar para lá me horroriza. Sinto que, se eu olhar, logo vou escorregar das últimas tiras trançadas e morrer. Não olho, mas não olhar é pior ainda, porque penso no que vai acontecer comigo, dali a pouco, quando eu despencar das últimas tiras trançadas. E sinto que, por causa do pavor, perco o último ponto de apoio e, lentamente, escorrego sobre as costas, cada vez mais para baixo. Só mais um instante e vou despencar. E não me vem uma ideia: isso não pode ser verdade. É um sonho. Acorde. Tento acordar e não consigo. “O que fazer, o que fazer? ”, pergunto a mim mesmo, e olho para cima. Para cima, também é um abismo. Olho para esse abismo do céu e tento esquecer o abismo lá de baixo e, de fato, esqueço. O infinito de baixo me repele e me apavora; o infinito do alto me atrai

e me sustenta. Assim, estou pendurado à beira do abismo, sobre as últimas tiras que ainda não deslizaram por baixo de mim; sei que estou pendurado, mas só olho para cima e meu medo passa. Como acontece nos sonhos, uma voz me diz: “Preste atenção, aqui está ele!”. E olho cada vez mais para cima, no infinito do alto, e sinto que me tranquilizo, lembro tudo o que passou e recordo como tudo aconteceu: como sacudi as pernas, como fiquei em suspenso, como me apavorei e como me salvei do pavor, quando comecei a olhar para o alto. E pergunto para mim mesmo: “Muito bem, mas e agora, eu não continuo pendurado do mesmo jeito?”. E assim que olhei para o lado, senti, com todo o corpo, o ponto de apoio sobre o qual estou escorado. E vejo que já não estou mais pendurado, e que não estou caindo, mas sim firmemente apoiado. Eu me pergunto como estou apoiado, me apalpo, olho em volta, e vejo que, embaixo de mim, embaixo do centro de meu corpo, há uma tira trançada e que eu, olhando para cima, estou deitado sobre ela não equilíbrio perfeitamente estável e que, já antes, era só ela que me sustentava. Então, como acontece nos sonhos, o mecanismo por meio do qual estou apoiado com firmeza me pareceu muito natural, compreensível e incontestável, apesar de, na vigília, esse mecanismo não ter nenhum sentido. No sonho, até me admirei de não ter entendido isso antes. Revelou-se que, na minha cabeceira, há uma coluna, e a firmeza dessa coluna não admite nenhuma dúvida, apesar de essa coluna fina não estar apoiada em nada. Depois, vejo que, a partir da coluna, de modo muito sagaz e muito simples, está estendida uma tira trançada e que, se deito com o meio do corpo sobre essa tira trançada e olho para o alto, não há nem como imaginar que eu vá cair. Tudo isso ficou muito claro para mim e me senti contente e tranquilo. E pareceu que alguém me dizia: olhe bem, lembre-se. E acordei. (TOLSTOI, 2017, p. 127)

A narrativa alegórica de Tolstói motiva o leitor a perceber que o pensamento estritamente intelectual ou científico não é capaz de expressar e nem de explicar o sentido da vida. Isso dialoga com as considerações de Wittgenstein acerca do tema, na primeira fase de seu pensamento, ou seja, a crítica referente à impossibilidade de resposta científica para esse sentido. Vejamos a afirmação do filósofo nos aforismos tractatianos 6.52 e 6.521:

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. Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (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?) (WITTGENSTEIN, 2009, p. 279).

Quando Wittgenstein (2009) afirma que, caso todas as perguntas científicas tenham sido respondidas, os problemas da vida não terão sido tocados, entendemos que isso se deve ao fato de que o problema do sentido da vida não está no mundo dos fatos, mas fora dele e, simultaneamente, no seu limite, a saber, na condição transcendental. Nesse caso, é a partir desse limite que se torna possível sua própria existência. Não há pergunta científica que possa contemplar o sentido da vida, pois o discurso racional não é capaz de responder a questões

transcendentais¹². Por conseguinte, o chamado “problema da vida” deixa de existir, haja vista que não faz parte do mundo. Por fim, as soluções para tais reflexões não se encontram no mundo, mas no seu limite.

Outro elemento a se considerar é que Tolstoi (1997; 2017) utiliza-se do instrumento linguístico da alegoria para expressar a sua resposta. Sob esse aspecto, segundo Wittgenstein (2009), as linguagens religiosa e ética parecem constantemente utilizar símiles, isto é, uma expressão que serve de auxílio para elucidar o sentido de algo que queremos dizer. Todavia, o problema do símile em um contexto religioso é a ausência de sentido, já que o termo substituído¹³ não possui um conteúdo descritivo, por ter conotação absoluta.

Segundo Matoso (2012, p. 159), “a influência da obra de Tolstoi não se esgota no ‘ponto ético’ do *Tractatus*, que tanto intrigaria os seus leitores: ela estende-se, mais difusa, à filosofia tardia de Wittgenstein”. O autor destaca que as proposições consideradas sem sentido por Wittgenstein tornam-se compreensíveis para o leitor, a partir da técnica literária utilizada. A técnica é a escada wittgensteiniana: primeiro suba e, quando alcançar o topo, abandone-a. Assim, leia o livro todo e, depois que terminar, perceba que há elementos citados nele que não foram ditos, mas mostrados – ainda que empiricamente – ou, pelo menos, foi apontada a direção para o que se mostra transcendentalmente – apesar de sabermos que o mostrar empírico nada tem a ver com o mostrar transcendental proposto por Wittgenstein. Com essa técnica, Wittgenstein faz com que o leitor estabeleça um confronto entre aquilo que leu e o que não pode ser dito, exigindo uma aguçada atenção:

[C]onsiste em levar o leitor, através da sua imaginação, a acreditar que naquele livro se encontram enunciadas doutrinas, teses ou soluções finais para problemas filosóficos para, em seguida, levá-lo a ver claramente que nada ali é dito sobre tais problemas, transformando deste modo a nossa compreensão (MATOSO, 2012, p. 239).

Em outras palavras, uma leitura atípica do desdito. Trata-se de um incentivo do filósofo para que o leitor tenha a oportunidade de perceber que a filosofia está para além do que é dito ou ensinado. A conclusão do desdito só pode ser do próprio leitor – inclusive, um leitor que esteja familiarizado com o tema da ética, já que em carta para o editor Von Ficker, afirma que o objetivo do livro é ético, além de ressaltar, na primeira linha do prefácio, que “[e]ste livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si

¹² Ressaltamos que o termo “transcendental” implica, segundo Wittgenstein, condição de possibilidade de existir algo que se mostra no mundo.

¹³ Abordaremos o tema detalhadamente no Capítulo 3.

próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante.” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 131).

A mesma técnica de leitura é realizada por Tolstoi quando escreve *Khadji-Murát*. Segundo Matoso (2012):

[E]sta obra exige do seu leitor algo que o Tractatus também exige: uma atenção particular ao que nele se encontra ausente. [...] “abandonar a escada” e deixar de ler proposições sem-sentido como se tratassem de proposições com sentido, permite produzir-se o pretendido efeito terapêutico, o ponto ético destes livros: libertar o leitor do seu próprio desejo de neles encontrar uma doutrina ou um qualquer tipo de conhecimento (MATOSO, 2012, p. 239).

Destarte, tanto Wittgenstein, quanto Tolstoi designam objetivos éticos para suas obras, propiciando que o leitor os alcance por meio da técnica literária em comum.

O elemento da técnica literária é fundamental, porque na obra *Khadji-Murát* – interpretada, segundo Matoso (2012), como uma narrativa filosófica – aquilo que não pode ser dito está contido no que foi dito e, seguindo a orientação do filósofo de ler apenas o prefácio e a conclusão,

Tolstoi consegue, ainda assim, ou precisamente por isso, mostrar uma forma de vida religiosa, a fé como uma entrega apaixonada a um sistema de coordenadas, a “ausência do ético” de narrativas como Hadji-Murat (e Os Meus Evangelhos¹⁴) ganha novos contornos. A “filosofia” de Tolstoi apresenta-se ali sob a única forma possível – como o pano de fundo, como Wittgenstein diz em relação às suas investigações gramaticais, a partir do qual a parte escrita da sua biografia sobre Hadji-Murat adquire o sentido. A “ausência do ético” transforma-se na “ausência do explicitamente ético”, corrigindo-se assim os excessos decorrentes do processo de purificação do transcendente (MATOSO, 2012, p. 244).

O conhecimento de Wittgenstein sobre a obra de Tolstoi permitiu que a obra do escritor pudesse ser lida a partir de uma narrativa filosófica, em que os elementos do religioso pudessem ser mostrados. A noção de mostrar não mais ocorre nas *Investigações filosóficas*, entretanto, uma forma de vida é algo que só pode ser mostrada, jamais descrita, porque é uma ação, uma decisão que implica sentido de vida e por isso, somente o indivíduo pode viver. Apesar disso, para o não crente, identificar traços de uma forma de vida religiosa somente acontece a partir da observação e da compreensão pré-racional. Quando utilizamos a expressão pré-racional, não intencionamos falar que é irracional – porque não é –, mas sim que não é uma compreensão estruturada em métodos exclusivamente da ordem do racional.

Para finalizarmos as aproximações dos escritos não filosóficos de Tolstoi com a

¹⁴ Título da obra em língua inglesa: *The Gospel in Brief*.

filosofia de Wittgenstein, citamos Thompson (1997, p. 114):

O que vemos então se colocarmos o *Tractatus* e *Uma Confissão* lado a lado é um conjunto de ideias compartilhadas. (1) A filosofia não é Ciência. (2) A filosofia é uma atividade de esclarecimento. (3) Esse esclarecimento nos permite ver quais sentenças têm significado, quais sentenças são usos coerentes, mas sem conteúdo, do simbolismo (tautologia) e o que sentidos são construções às quais nenhum significado claro foi dado (Absurdo). E (4) esse esclarecimento não depende de nenhum conhecimento técnico especial; simplesmente envolve nossa habilidade natural.

Estas são as nossas impressões acerca das aproximações entre Tolstoi e Wittgenstein, que vão desde o conteúdo até a técnica literária utilizada pelo filósofo, que proporciona uma leitura com o viés de narrativa filosófica para algumas obras do escritor russo. Ambas as obras abordam questões relacionadas à fé e à religião.

Embora tenhamos apresentado aproximações entre o escritor e o filósofo, a influência de Tolstoi sobre Wittgenstein tornou-se objeto de apreciações opostas. Kaufmann (1961, p. 7), sugerindo que a decisão de Wittgenstein de abandonar a sua fortuna para viver uma vida simples e austera resultava da influência de Tolstoi, preocupa-se em ressaltar que:

Entre os filósofos, Ludwig Wittgenstein, cuja influência sobre a filosofia inglesa e americana após a Segunda Guerra Mundial de longe ultrapassa a de todo outro pensador, tinha grande admiração por Tolstoi [...]. Mas a sua filosofia e a sua influência acadêmica não refletem esse impacto.

Assim, vários comentadores eminentes, reconhecendo a influência de Tolstoi sobre as escolhas de vida e sobre a atitude pessoal de Wittgenstein, descartaram a possibilidade de que as obras filosóficas maiores deste pensador tenham guardado traço dessa influência.

Para os objetivos da nossa pesquisa, compreendemos que há uma forte conexão entre os dois autores, conforme citamos em várias passagens anteriormente. E, para nos respaldarmos, nos orientamos pelas ideias de Matoso (2012) e Thompson (1961).

Embora essa questão seja realmente interessante, destacamos que solucionar essa questão ultrapassa os limites desta tese.¹⁵

2.3.2 A feição *kierkegaardiana* da fé

No mundo do idealismo alemão hegeliano, que buscava no sistema uma formulação de tudo, onde a razão imperava e a fé se formulava pela lógica, surge Søren Aabye Kierkegaard.

¹⁵ Para mais esclarecimentos, sugerimos o artigo de Sattler “Wittgenstein et la vie véritable: le Tractatus, les Carnets et l’Abrégé” (SATTLER, 2011).

O filósofo dinamarquês, nascido em 1813, cresceu em meio à igreja luterana da Dinamarca onde teve sua educação e sua formulação de pensamento inteiramente num mundo cristão. Para o filósofo de Copenhague, só a paixão pela fé pode responder às carências de um homem envolto em sombras e esquecimento, amarrado aos próprios sentimentos, sem força de se transformar.

Seus escritos partem de sua vida e da consciência marcada pela religião. Kierkegaard olha para o ser humano e o compreende envolto em pecado, desespero, angústia e sofrimento, além de imerso em paixões mesquinhas. Apreende a imagem de Cristo como salvador, que doa sua vida pelos miseráveis humanos.

A imagem de um Deus justo formará todo o seu pensamento. Kierkegaard é um pensador autenticamente cristão. Não adentraremos nos episódios críticos de sua vida, como o pai que blasfema contra Deus, ou o fim do noivado. O que sabemos é que ele era um homem de fé e que buscava ser autêntico, assim como toda a sua filosofia. “[...] eu sou e fui um autor religioso [...] a totalidade do meu trabalho como autor está relacionado ao cristianismo, ao problema do tornar-se cristão” (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2000, p. 90).

Em seu pensamento, formula que, somente na subjetividade, e na consciência do “eu” ou na consciência de “si”, a saber, na dimensão mais profunda de cada indivíduo e onde se encontra aquilo que considera verdadeiro, é que se pode perceber o que realmente é existir, para, assim, encontrar as verdades subjetivas.

O conteúdo mais concreto de que pode dispor a consciência de si, do próprio indivíduo, não a consciência de um eu puro, mas a de um eu tão concreto como nunca escritor algum, mesmo o mais rico em palavras, mesmo o mais poderoso em descrição, conseguiu traçar, mas que todo e qualquer homem pode descobrir em si mesmo. Esta consciência do eu não se resume a uma mera contemplação; quem o supuser nunca se compreendeu, pois quando nos olhamos vemo-nos em devir e, portanto, nunca ninguém pode constituir um todo acabado para a contemplação. Assim, a consciência do eu é uma ação que, por seu turno, se revela como interioridade e todas as vezes que a interioridade não corresponder à consciência do eu estaremos ante uma forma do demoníaco desde que a carência da interioridade se exprima pela angústia de adquirir tal consciência (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Compreender o “eu” é de suma importância para o pensamento do filósofo dinamarquês. Entretanto, é um conhecimento subjetivo e que precisa estar em acordo com a consciência de cada indivíduo. Assim, uma descrição objetiva, fruto de uma contemplação, não faz sentido já que a participação de si mostra-se de considerável relevância, além do processo de devir e a abertura para o absoluto.

Nesse aspecto, não é fora, mas dentro que homem se encontra e dá sentido para seu ser.

Embora todo indivíduo possua a verdade, quando este se une à multidão, a inverdade está presente naquele mesmo momento, pois a multidão é a inverdade. Ela produz tanto a impenitência quanto a irresponsabilidade, ou enfraquece o sentido individual de responsabilidade localizando-o em categorias fracionadas. Imagine no momento um indivíduo caminhando na direção de Cristo e lhe cuspiendo ao rosto. Nenhum ser humano teria a audácia de fazer isto. Mas sendo parte de uma multidão, bem, então ele tem a “coragem” de fazer isto – terrível inverdade! (KIERKEGAARD, 1984, p. 23).

Desse modo, é necessário que o indivíduo se afaste da multidão para poder ser algo, e perceber o abismo infinito que há entre ele e o absoluto. Kierkegaard (2002) percebe que essa verdade só se pode encontrar dentro da verdade revelada pelo cristianismo autêntico, e vê no paradoxo do Homem-Deus o sentido de todo existir humano, pois é o mistério que não pode ser resolvido.

Claramente, o filósofo de Copenhague não está preocupado com provar a existência ou não de Deus, coisa que para ele era um absurdo tentar, pois previamente não há como provar a não existência de algo que já está. Em sua concepção, a experiência de fé de cada indivíduo se dá ao longo da história de cada um, em sua subjetividade. Quando o ser se percebe perdido e incompreendido, navegando pelo pecado e pela miséria, surge em seu interior uma angústia tremenda, justamente por não conseguir definir sua existência.

Angústia é um desejo pelo que se teme, uma antipatia simpática; angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e, no entanto, não se pode livrar-se dela, pois se teme, mas o que se teme se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre em fraqueza; por essa razão ele aparentemente carece de responsabilidade, mas essa falta é a verdadeira cilada. (KIERKEGAARD *apud* ROOS, 2007, p. 65).

A angústia em si não é algo ruim, inclusive há vantagens, como a possibilidade que dá sentido à liberdade do indivíduo: “a angústia é a possibilidade da liberdade; só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). É necessário saber angustiar-se, utilizar esse sentimento de maneira correta, caso contrário ele é capaz de paralisar o indivíduo ou afundá-lo em ilusões. Angustiar-se de maneira correta é ter a possibilidade de destruir a barreira que existe entre a finitude do indivíduo e o infinito.

A escola da angústia forma o homem e faz com que ele pense e cresça a ponto de perceber a possibilidade que possui e o sentimento em meio à liberdade de se ser o que se é, a possibilidade de ser autenticamente ser, “[a]quele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem está formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Conforme sublinha Campos (2017):

Para Kierkegaard, a angústia é um elemento que constitui a própria existência humana. Desde que o homem se constitui como homem, ele possui angústia. A angústia atravessa toda a existência: ela é o próprio viver, o existir mesmo. Existir é sofrer necessariamente a angústia (CAMPOS, 2017, p. 194).

A angústia norteia o homem no caminho de seu existir, por isso Kierkegaard faz uma proposta para compreender esse caminho existencial. Em sua literatura e com seus personagens, ele trilha três modos de caminho, que não se excluem, mas que formam o existir do homem: o estético, o ético e o religioso.

Antes de observarmos cada um desses estádios – “o termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 12) –, é necessário compreender o que é o homem para Kierkegaard. Em seu pensamento, o homem é uma dicotomia paradoxal, aberto a possibilidades, livre, subjetivo e em busca de uma verdade que dê sentido ao seu ser. Para o autor, “o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma uma síntese”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 25).

Os três estádios de existência, a saber, estético, ético e religioso, não são estádios simultâneos. A sobressalência de um dos aspectos, não significa a não existência de características próprias dos outros dois estádios. Significa, tão e somente, que os traços do estádio predominante são mais intensos do que os demais.

Kierkegaard esclarece: “Se antes eu usei a expressão ‘estádio’, e continuarei a usá-la em seguida, não se necessita deduzir que cada estádio singular exista autonomamente, um fora do outro. Teria sido melhor se tivesse usado a expressão ‘metamorfose’.” Nos Diários, mostra a dificuldade de separar os estádios, pois se o estético se apresenta em luta com o ético, o momento ético é o da escolha com a qual se supera o estético, enquanto o religioso nasce de uma aproximação demoníaca. O estético não é abolido pela ética, mas incorporado, “permanecendo sempre como o relativo” no interior da escolha e da liberdade histórica. No ético, a personalidade é centrada em si mesma e, por isso, o estético enquanto absoluto é excluído, mas relativamente continua a subsistir, não é mais o definitivo e o sentido último da existência (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 23).

O primeiro estádio elencado pelo autor é o estético, caracterizado pela figura de Johannes, o sedutor. O indivíduo nessa etapa busca com ansiedade a satisfação imediata de suas sensações e desejos. Torna-se uma espécie de escravo de si mesmo, na ânsia de buscar sempre novas sensações e na necessidade de realizá-las. Nesse caminho, o respeito em relação a si mesmo e aos outros é irrelevante. Destarte, o fato de ser dominado por paixões e sensações extremamente fugazes compele à liberdade e o empurra para um abismo existencial, não havendo perspectiva de futuro.

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constrangido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático. Outros serão virtuosos durante o dia e pecadores à noite; eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos. Ah! Se ela pudesse penetrar na minha alma — se! (KIERKEGAARD, 1974, p. 85).

Viver nessa forma de ciclo é ser inconsciente da própria existência, proporcionando, assim, em determinado momento de exaustão, o sentimento de desespero, que se fundamenta pela busca da existência fora de si, uma busca irreal. Assim, o homem existencialmente finito, mas aberto ao infinito, percebe-se pequeno, inútil em uma vida pautada pelo imediatismo e por tentativas de saciar seus impulsos. Tal forma de viver reflete-se no conto de Clarice Lispector, “Obsessão”, através da narradora e do personagem Daniel: “talvez o meu destino fosse mesmo o que segui, o destino dos soltos na terra, dos que não medem suas ações pelo Bem e pelo Mal” (LISPECTOR, 2015, p. 41). Nessa passagem, percebemos a ausência do elemento ético. Observemos o trecho seguinte, quando a narradora descreve o personagem Daniel:

Tudo nele atingia naturalmente o máximo, não de objetivação, mas num estado de capacidade, de exaltação de forças, de que ninguém se beneficiava e que era por todos, além dele, ignorado. E esse estado era o seu auge. Assemelhava-se o que precederia uma realização e ele ardia por alcançá-lo, sentindo-se, quanto mais sofria, mais vivo, mais castigado, quase satisfeito. Era a dor da criação, sem a criação embora.

Porque quando tudo se diluía, apenas na sua memória restava algum vestígio.

Nunca se concedia longo repouso, apesar da esterilidade dessa luta e por mais extenuante que fosse. Em breve de novo girava em torno de si mesmo, farejando seus desejos nascentes, adensando-os até elevá-los a um ponto de crise. Quando o conseguia, vibrava no ódio, na beleza ou no amor, e sentia-se quase pago.

Tudo servia-lhe de partida. Um pássaro que voava lhe lembrava terras desconhecidas, fazia respirar seu velho sonho de fuga. De pensamento a pensamento, inconscientemente dirigido para o mesmo fim, chegava à noção de sua covardia revelada não só nesse constante desejo de fugir, de não se unir às coisas para não lutar por elas, como na incapacidade de realizá-lo, já que o concebia, espedaçando sem piedade o humilhante bom senso que lhe prendia o voo (LISPECTOR, 2015, p. 43).

Nesse fragmento, nitidamente, aparecem os traços do indivíduo estético, como pensado por Kierkegaard (1984). Esse indivíduo sempre estará insatisfeito e buscará, com constância, os ápices das sensações para que se autoevidencie como um ser em existência. Entretanto, essa forma de vida suscita angústia e desespero em intensos momentos de crise. Sobre o desespero, Anti-Climacus (pseudônimo de Kierkegaard) o considera uma doença mortal:

[O] desespero é, portanto, a “doença mortal”, esta torturante condição, esta doença do eu que consiste em morrer sem cessar, em morrer sem morrer, em morrer a morte. Porque morrer significa que tudo chegou ao fim, entretanto, morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante, é vive-la para sempre. Se um homem morresse de desespero como se morre de uma doença, o que há de eterno em si, seu eu poderia morrer, como o corpo morre de uma doença. No entanto, isto é impossível! O morrer do desespero se transforma constantemente em um viver. Quem desespera não pode morrer, assim como um punhal não serve para matar pensamentos, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não consome a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo (KIERKEGAARD, 2010, p. 176).

É justamente o sentimento de desespero a mola propulsora para a possível transformação do indivíduo. Transformar-se lhe exige uma decisão, que é denominada de salto (KIERKEGAARD, 2013, p. 131). Sendo a passagem do estágio estético para o ético uma decisão, é, portanto, um salto.

Embora seja uma decisão, esse salto é um processo intuitivo¹⁶, de forma que se trata de uma autoapreensão das vivências do indivíduo. É a percepção do seu contexto existencial que impulsiona a decisão intuitiva para o salto.

O salto, segundo o filósofo dinamarquês, “[N]ão se deixa ensinar ou comunicar diretamente, justamente porque o salto é um ato de isolamento, dado que, no que toca àquilo que não pode nem mesmo ser pensado, remete ao indivíduo singular decidir-se a aceitá-lo, crente em virtude do absurdo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 133).

Partindo dessa definição e atentando-nos para a característica de que “não pode nem mesmo ser pensado”, o salto muito se assemelha à condição de uma experiência situada na esfera do místico. Essa decisão surge em seu interior e motiva o indivíduo a fazer uma escolha. Nesse momento há uma abertura ao infinito e, assim, a possibilidade do salto para o estágio ético.

No estágio ético, o homem preza por uma estabilidade, por poder escolher ser e desenvolver sua vida, constituir uma família, viver em sociedade e cumprir com suas obrigações e responsabilidades. Ele domina suas vontades, controla seus sentimentos e sua liberdade, já não busca no exterior seu sentido de existir, mas sim começa a pensar, a se interiorizar e se enraizar em sua concepção como pessoa.

Apenas a realidade da obrigação ética dá significado àquilo que importa à pessoa e ao que ela faz. De outra forma o que a pessoa faz ou com o que ela se importa são apenas preferências pessoais, e estas são e o ipso eticamente insignificantes. Escolher, no sentido mais profundo, é encarar minha escolha como me comprometendo. Eu escolho a mim mesmo; eu não crio a mim mesmo. Isto é, o eu que devo tornar-me é visto como dado; minha escolha é apenas tornar-me ou não

¹⁶ Abordaremos esta forma de compreensão mais detalhadamente no Capítulo 3.

tornar-me o que deveria ser. Este tipo de escolha é o começo do que Kierkegaard denomina seriedade, e é a matéria da qual emerge a verdadeira individualidade [...] pela introspecção e subjetividade (GOUVÊA, 2006, p. 259).

No estágio ético, o indivíduo tenta se adequar à sociedade e, diferente do esteta, aceita a responsabilidade de ser aquilo que se é. Percebendo isso, ele encontra em si a liberdade de se descobrir infinito, conciliando sua vida racionalmente à vida do mundo e da sociedade.

E é nessa harmonia que ocorre o risco; por buscar uma vida de “normalidade”, o homem deixa de buscar mais profundamente e se conforma com uma vida monótona, estabilizada, tornando-se autossuficiente, enquanto sua existência parece se bastar naquilo que se vive e pensa.

No decorrer da vivência ética, ele acaba se percebendo insuficiente, e observa que a própria moral não dá sentido à sua existência, muito menos ao modo de viver e compreender sua realidade. A fé que sustenta sua existência se torna racional e fraca, e é nesse momento que surge a angústia, o sentimento interior que ou o desmorona ou o transforma.

Quando o homem percebe seu estágio de fraqueza, encontra-se com o arrependimento e, assim, com o perfeito absoluto, com a face de seu criador. Nesse momento, transforma-se, entrando no estágio religioso, o estágio de fé. Por não ser capaz de viver no estágio estético e nem no ético, a fé cristã é a única capaz de levá-lo a um sentimento de redenção e salvação. “[...] tão somente me escolho como culpável, me escolho absolutamente a mim mesmo, visto que o pecado é a expressão da mais firme autoafirmação da existência e se trata como é sabido, de um existente que se deve relacionar com a bem aventurança eterna.” (KIERKEGAARD *apud* JOLIVET, 1975, p. 357).

É na culpa que ele se encontra, se redime e amadurece. O paradoxo existencial da fé lhe dá sentido, sendo capaz de se abrir, perceber suas vontades e seus erros, que o impedem de viver autenticamente. Nessa descoberta desagradável de se autoperceber pecador diante do Criador, o homem passa para o estágio religioso, dando aquilo que ele chama de “salto da fé”, que fundamentará sua existência.

Segundo Kierkegaard, “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103). Para o autor, a decisão de crer é sempre um salto. Não há como mensurar seu porvir, não adianta dar alguns passos, se aproximar e não dar o salto. Isso porque não se pode alcançar as verdades eternas, caminhando pela esteira da racionalidade, da ciência.

“Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo... a fé o transforma... A paixão da

fé...subjuga o absurdo – se não, a fé é apenas um tipo de conhecimento” (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2000, p.156). O cavaleiro da fé é a imagem do estádio religioso, fundamentada em Abraão, que rompe com o estádio ético e toma a decisão de sacrificar seu filho em obediência a Deus. É uma decisão solitária, não há ensinamento e por ser uma decisão subjetiva, a narrativa sobre a experiência é insuficiente. A comunhão é com Deus, e a fé é a ponte que sustenta o salto.

Nem há sequer um único Cavaleiro da fé que possa auxiliar outro. Ou o próprio singular se torna Cavaleiro da fé ao assumir para si o paradoxo, ou nunca chegará a sê-lo. Nestas paragens o companheirismo é de todo impensável. Compete sempre e apenas ao singular dar a si mesmo qualquer explicação mais aproximada sobre o que deve ser entendido por intermédio de Isaac. (KIERKEGAARD, 1979, p. 155).

A categoria da solidão é, nos termos de Johannes de Silentio¹⁷, o elemento que qualifica ou distingue o pseudocavaleiro do verdadeiro cavaleiro da fé. Assim sendo, o cavaleiro da fé deve romper com o mundo, jamais apoiar sua decisão nos lastros científicos. O discurso das religiões também é fraco e insuficiente para a tomada de decisão. A decisão é a confiança absoluta em relação a Cristo. É um ato de humildade, de reconhecimento dos limites do conhecimento científico, objetivo. O ato de fé é estabelecido individualmente, subjetivamente através da relação com Cristo e, segundo Kierkegaard (1979; 2013), a única maneira de saltar.

O pós-salto é a consciência de que existe outra realidade, mas, para alcançar a realidade das verdades eternas, é preciso decidir saltar e fazê-lo.

Em sua concepção, o homem está aberto a se encontrar nos três estádios em momentos diferentes de sua vida. Não se trata de uma escada na qual ele vai subindo os níveis sem poder regredir. Na concepção do filósofo, vivemos nessa constante de tentar equilibrar os três estádios dando sentido ao nosso existir, aos nossos sentimentos, mas isso só com a graça de Deus em meio às angústias a que o existir nos leva.

O homem perambula em busca de si, mas só se encontra olhando para a pessoa de Cristo, que em Kierkegaard (2010; 2013) é a verdade encarnada, e é nessa verdade que tentamos nos encontrar e na qual a graça de Deus se manifesta. É a verdade como caminho existencial, e quando o homem se compromete a fazer esse caminho, só o faz olhando a vida de Cristo como revelação de encontro entre o infinito e o finito, o temporal e o eterno. Ele é o objeto de fé com o qual o cavaleiro da fé deve se encontrar.

¹⁷ Pseudônimo do filósofo Søren Kierkegaard, na obra *Tremor e temor*.

Agora, é certamente bem conhecido que Cristo continuamente utiliza a expressão “imitadores”. Ele nunca disse que buscava por admiradores, adoradores, aderentes; e quando utiliza a expressão “seguidor” ele sempre explica isto de tal forma que se percebe que “imitadores” foi o significado intentado; que não são aderentes a um ensino, mas imitadores de uma vida” (KIERKEGAARD *apud* HONG; HONG, 2000, p. 381).

Desse modo, a única religião verdadeira, no pensamento de Kierkegaard, é a que leva o homem ao encontro de seu finito com o infinito absoluto, manifestado na vida e na imitação de Cristo como salvador e, principalmente, como verdade a se encontrar, na qual primeiramente somos conhecidos para depois conhecer.

O que é a verdade, e em que sentido Cristo é a verdade? A primeira questão, como é conhecido, foi perguntada por Pilatos (Jo: 18:38), e é duvidoso se ele se importara realmente em receber uma resposta à sua questão. Pilatos pergunta a Cristo ‘O que é a verdade?’ Que não tenha ocorrido a Pilatos que Cristo é a verdade demonstra precisamente que ele não tinha olhos para a verdade. A vida de Cristo era a verdade (Jo 14:6). Para este fim Cristo nasceu, e por este motivo ele veio ao mundo, para que pudesse carregar o testemunho da verdade. Qual, então, é a confusão fundamental na questão de Pilatos? Consiste nisto, em que perguntara a Cristo desta forma; pois perguntando a Cristo ele denunciara a si mesmo; ele revelou que a vida de Cristo não o havia iluminado. Como Cristo poderia iluminar Pilatos com palavras quando Pilatos não pôde enxergar através da própria vida de Cristo o que a verdade é?! (KIERKEGAARD, 1984, p. 51).

Kierkegaard (1984) é um pensador cristão, toda sua obra se dá na compreensão dos fatos de sua vida e de sua história e do encontro com o Absoluto, no qual teve a experiência de salvação e redenção. A verdade é um processo de individuação do sujeito, um caminho existencial que parte do nível estético e vai até as entranhas do ser religioso com a graça e a fé, tendo Cristo, pessoa histórica, como verdade existencial plena que nos oferece uma vida existencialmente verdadeira e autêntica, orientada como imitação da verdade revelada, paradoxo pleno, em que existir é viver paradoxalmente.

É no aspecto da religião que Kierkegaard destaca o pensamento objetivo e o subjetivo. O primeiro não está relacionado às vivências do sujeito. É um pensamento que se apresenta através do discurso científico, que tem por essência alcançar resultados práticos. Destarte, não faz parte da história ou do contexto vivencial do sujeito, tampouco importa-se com quem o profere, “se Deus é uma maçã ou uma pêra, pouca diferença faz, contanto que se fale que a pêra é Deus” (KIERKEGAARD, 1980, p. 16). O pensamento objetivo clama por uma atitude desinteressada do sujeito para com o infinito e toda possibilidade de conhecimento que a este se relacione.

O pensamento objetivo é completamente indiferente à subjetividade e, com isso, à interioridade e à apropriação; sua comunicação é, portanto, direta. É obvio que não precisa por isso ser fácil, de jeito nenhum, mas é direta; não tem a ilusão e a arte da

dupla reflexão, não tem aquele temor a Deus e aquela solicitude humana do pensamento subjetivo ao buscar comunicar-se; pode ser entendido diretamente, pode ser memorizado e repetido de cor. O pensamento objetivo presta atenção, portanto, apenas a si mesmo e, por isso, não é comunicação, pelo menos não comunicação artística, na medida em que desta sempre se exige que pense no receptor e preste atenção à forma de comunicação em relação à má compreensão do receptor. O pensamento objetivo é, como a maioria das pessoas, basicamente afável e comunicativo; comunica-se sem maiores dificuldades e, quando muito, recorre a asseverações a respeito de sua verdade, a recomendações e promessas de que as pessoas irão um dia aceitar tal verdade – tão seguro ele é (KIERKEGAARD, 2013, p. 102-103).

O que é determinante para o pensador existencial é ter plena consciência de que ele não pode determinar Deus, ou o que venha a ser a realidade última, mas deve se colocar em relação, de forma que isso exprima, em verdade, a relação para com Deus e, dessa forma, Ele se deixe apropriar pelo existente no interior da própria existência.

É importante estabelecer a diferença fundamental entre o pensador subjetivo e o pensador objetivo para compreender a dinâmica da Filosofia da Existência e a força da crítica à Filosofia de sistema. Segundo Kierkegaard (1993, p. 226):

[A] distinção entre o pensador objetivo é indiferente com respeito ao sujeito pensante e à sua existência, o pensador subjetivo, como existente essencialmente interessado ao seu próprio pensamento, é existente nele. Portanto, o seu pensamento tem uma outra espécie de reflexão, isto é, aquela da interioridade, do domínio, com que ele pertence ao sujeito pensante e a nenhum outro. Enquanto o pensador objetivo coloca tudo em resultado, e estimula a inteira humanidade a trapacear copiando resultados e fatos, o pensador subjetivo, põe tudo em devir e omite o resultado, em parte, propriamente porque esta é a tarefa do pensador existencial, porque possui o caminho, em parte, porque como existente ele é sempre em devir. A reflexão da interioridade é a reflexão-dupla do pensar subjetivo. Pensando o pensador pensa o universal; mas como existente neste pensamento, ele o apropria em sua interioridade e existe.

Essa distinção é fundamental, visto que a reflexão acerca da interioridade qualifica e permite um olhar para o universal que pode e deve ser somado à interioridade do sujeito.

2.3.2.1 A feição kierkegaardiana da fé cristã em Wittgenstein

De acordo com Drury (2017, p. 91), o Wittgenstein dedicou ao filósofo de Copenhague grande admiração e concordância com vários pontos de seu pensamento: “Uma vez Wittgenstein me disse de um certo escritor que ele era de longe o grande filósofo do século XIX: ele quis dizer Søren Kierkegaard.”. Confirmando essa assertiva, na obra *Movimentos de pensamento*, no ano de 1937, Wittgenstein enaltece Kierkegaard: “É interessante como Spengler, que em outros casos faz bons juízos, avalia Kierkegaard erradamente. Ele está diante de alguém que é grande demais para ele e se encontra muito

próximo, de modo que vê apenas as botas do gigante” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 143). A admiração de Wittgenstein por Kierkegaard é refletida em sua obra, especialmente quanto à temática da religião.

Os textos pertinentes à essa esfera estão imbuídos das ideias kierkegaardianas, especialmente no contexto da fé. O filósofo dinamarquês, conforme já apresentamos, concebeu a ideia do salto da fé, o qual implica um movimento que configura uma decisão do indivíduo que crê em Deus e não precisa de nenhum tipo de prova ou certeza. Segundo ele:

A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso apreender objetivamente a Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se eu quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva eu estou sobre “70.000 mil braças de água”, e contudo creio (KIERKEGAARD, 2013, p. 105).

A fé não pode ser calcada através de provas científicas e objetivas, isso configura uma não fé, uma crença que não seja religiosa. Deus não é um objeto científico. Escolher Deus como sentido da vida é, em primeira instância, o reconhecimento da pequenez humana ante o Criador. É conceber as verdades eternas como realidade, mas, antes de tudo, é preciso que o indivíduo execute os movimentos para dar o salto da fé. É um evento solitário, uma decisão do que há de mais profundo no ser e decidir-se por estar na trilha de Deus. O cavaleiro da fé é o sujeito que passa por todo esse processo angustiante, mas, mesmo assim, resolve seguir em frente. Isso só é possível através do movimento decisivo da fé. No estágio ético-religioso, “o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 22). Deus, como criador, autor da vida e modelo a ser seguido intuitivamente. É como se fosse um despertar intuitivo para seguir as orientações divinas.

Wittgenstein (2008f), ao refletir sobre o contexto da fé¹⁸, entende que ela não é como uma crença racional, que necessita de dados empíricos ou científicos para afiançar a confiança.

O objeto de crença do religioso não é um objeto científico e, por esse motivo, o caminho traçado para optar-se pela decisão de confiar não são dados concretos passíveis de averiguação. A decisão da fé também não passa por uma estrutura ou instituição religiosa. Também não é fulcral para a tomada de decisão pela fé nenhum padre, pastor, mentor, mãe ou pai de santo ou qualquer outro título referente a um guia espiritual, por mais eminente que

¹⁸ Detalharemos o tema nos capítulos seguintes.

seja.

O objeto da fé religiosa é o elemento que dá sentido à vida:

Suponhamos que alguém adotava como regra de conduta para esta vida a crença no Juízo Final. Sempre que faz uma coisa essa regra está presente. Como podemos saber se ele acredita que isso vai acontecer?

Perguntar-lhe não é suficiente. Provavelmente dirá que tem provas disso. Mas ele tem aquilo a que poderíamos chamar uma fé inquebrantável. Esta não se mostra através do raciocínio ou do apelo aos princípios correntes da crença mas antes porque regula tudo na sua vida.

Este fato é muito mais forte – renunciar a prazeres, apelar constantemente a esta imagem. Num certo sentido deve chamar-se a isto a mais firme de todas as crenças, porque esta pessoa arrisca coisas que não iria fazer por conta de coisas incomparavelmente melhor estabelecidas para si. Ainda que distinga entre coisas bem estabelecidas e coisas mal estabelecidas. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 98).

Esse fragmento é extremamente representativo dos traços kierkegaardianos no que tange a temática da fé. Wittgenstein assim como Kierkegaard, entende que o fato de querer basear a fé em provas não pode ser chamado de fé, mas sim uma crença baseada em razões frágeis (WITTGENSTEIN, 1998, p. 106).

O entendimento de Deus, tanto para Kierkegaard, quanto para Wittgenstein, implica o processo de movimento da fé, o qual é completamente contraditório em relação às provas científicas.

Observemos que Wittgenstein discorre acerca de quatro pontos relevantes sobre o assunto:

- a) a fé é regra de conduta;
- b) a fé baliza as ações cotidianas; a fé não se fundamenta através do raciocínio científico e portanto, não necessita de provas;
- c) a fé é inquebrável;
- d) a fé é reguladora da vida; logo, a fé proporciona o sentido da vida do indivíduo que faz da religião o seu modo de vida.

Para os dois filósofos, conforme destaca Greisch (1991, p. 88), a fé é cristã pois:

é uma aposta que não tem nada de razoável, no sentido que habitualmente se confere a esse termo. Em face das atitudes religiosas, Wittgenstein é fascinado, como Kierkegaard, pela “loucura da Cruz mais que por outra coisa. Mas, mesmo neste caso, a fé do crente que se refere à “loucura da Cruz” deve possuir uma “lógica” que impede de cair na loucura ordinária, isto é, na desrazão pura e simples. Em todo o caso, o não crente deve estar disposto a considerar que as “razões” que o impedem de aderir a uma fé religiosa determinada são sempre razões que o impedem de aderir a uma forma de vida determinada. Mais que uma “aposta”, a fé é um “risco” no sentido kierkegaardiano, isto é, ela supõe o engajamento de toda uma vida. É a

consciência da gravidade deste risco que faz Wittgenstein dizer: “Ah se viéssemos a arriscar toda a nossa vida por causa dessa fé”.

Para arriscar a vida por causa do sentimento da fé, esta precisa ser inquebrável, forte o suficiente para que as outras escolhas ou opções não surjam como ameaças à regra da vida, que orienta, indica e fortalece a certeza de que o sentido da vida está salvaguardado pelas razões religiosas. Entretanto, a segurança desse sentimento somente é possível se o indivíduo estiver imerso na forma de vida religiosa.

Embora a religião para Wittgenstein não esteja diretamente associada a uma instituição religiosa, não há como deixar de perceber que há aspectos cristãos presentes em sua obra, em especial no que chamamos de filosofia religiosa:

O que é que me faz até sentir inclinação para acreditar na Ressurreição de Cristo? [...] Estamos numa espécie de inferno onde não podemos fazer mais do que sonhar, cobertos como que por um telhado e separados do céu. Mas se vou ser realmente salvo – necessito de uma certeza – não de sabedoria, de sonhos ou de especulação – e esta certeza é a fé. E a fé é a fé naquilo de que necessita o meu coração, a minha alma, e não a minha inteligência especulativa. Pois é a minha alma com as suas paixões, por assim dizer, com a sua carne e sangue que tem de ser salva, e não a minha razão abstrata. Talvez possamos dizer: Só o amor pode acreditar na Ressurreição. [...] O que combate a dúvida é, por assim dizer, a redenção. A adesão a ela deve ser a adesão a esta crença. Assim o que tal significa é: deves, primeiro, ser redimido e apoiar-te na tua redenção (agarrar a tua redenção) – em seguida verás que te estás a agarrar a esta fé: mas tal só pode acontecer se o teu peso já não assentar na terra, mas, mas se te suspenderes do céu: Então tudo será diferente e não será de “espantar” que possas fazer coisas que agora não podes fazer (WITTGENSTEIN, 1980, p. 56).

Nesse trecho, datado de 1937, as palavras são carregadas de um sentimento da fé cristã, imbuídas de uma feição kierkegaardiana. O absurdo não será mais absurdo, mas uma relação de sentir o contato com Deus através da fé. Esse contato surge de uma necessidade, de uma angústia e da vontade de redenção, em que o processo de reconhecer a própria pequenez humana estimula a humildade e movimenta o espírito humano para que o salto da fé possa ser dado em definitivo.

Por fim, esses são os pontos que entendemos serem pertinentes para a realização da nossa pesquisa. Finalizamos este capítulo com o seguinte comentário de Drury (2017, p. 92):

Uma noite, não muito antes de sua morte, Wittgenstein me citou a inscrição que Bach escreveu na página título de seu Pequeno Livro de Órgãos: “À glória do Deus mais alto, e que meu próximo possa ser beneficiado assim”. Apontando para sua própria pilha de manuscritos, ele disse: “Isso é o que eu gostaria de ter sido capaz de dizer sobre o meu próprio trabalho”. Para a glória do Deus mais alto, e que meu próximo possa ser beneficiado assim. ” Acho que esse desejo foi concedido a ele.

2.4 Considerações finais

As questões abordadas nesse capítulo têm, por objetivo, tentar traçar o caminho do pensamento religioso e a passagem para a filosofia da religião de Wittgenstein, embora a relação entre as duas seja complexa e muitas vezes de labiríntica dissociação.

A incidência do contexto judaico é parte da formação pessoal do filósofo. Esse aspecto não se dissocia das buscas intelectuais. Sobre as influências literárias e filosóficas do autor, destacamos Schopenhauer, Tolstoi, Weininger e Kierkegaard.

Assim como Wittgenstein foi influenciado por vários fatores e autores acerca do religioso, ele também foi influente, de modo que abordamos suas contribuições nessa área.

Dando prosseguimento à nossa pesquisa, após a tentativa de traçarmos o perfil do filósofo austríaco quanto à esfera religiosa, seguiremos para a obra *Tractatus logico-philosophicus*. Esta apresenta a primeira filosofia da religião de Wittgenstein.

3 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO À LUZ DOS LIMITES DA LINGUAGEM

Neste capítulo, desenvolveremos a perspectiva da filosofia da religião presente na obra *Tractatus logico-philosophicus*. Para isso, analisaremos o movimento chamado “reviravolta linguística” a partir da perspectiva de Wittgenstein.

Conforme citamos no capítulo anterior, será necessário abordar elementos que tangem à linguagem, porque é através da delimitação do que pode ser pensado claramente que se apresenta o que pode ser dito. Assim, um dos pontos fulcrais do *Tractatus* é delimitar a esfera do dizível, a saber, aquilo que pode ser figurado por meio da proposição. Nesse caso, Wittgenstein (2008f) demonstra que a linguagem é o instrumento adequado para as proposições científicas ou para as que possuam um conteúdo descritivo. Em contrapartida, há elementos que não podem ser enquadradas em um modelo proposicional. Isso ocorre porque os elementos são da ordem do mostrar, e, portanto, do místico. Assim, as expressões que contêm elementos pertencentes ao domínio do místico são sem sentido, um absurdo linguístico, cabendo tão e somente o silêncio como melhor maneira de pronunciar o que se mostra.

O místico é o que se mostra e é também o contexto que abarca o religioso, o ético e o estético. Assim, nosso enfoque, neste capítulo, é o contorno do místico. Para alcançar esse objetivo, teremos como ponto inicial a crítica da linguagem do *Tractatus logico-philosophicus*. Após delimitação do dizível, nos encaminharemos para os aspectos pertinentes ao místico e, portanto, ao religioso.

Nosso entendimento é que Wittgenstein não perpassa por uma experiência mística, apesar de passar por experiências de contornos religiosos, que afetam profundamente sua visão de mundo, e, dessa forma, o sentido da vida. Para tanto, traremos a noção de experiência mística de William James e o misticismo de Bertrand Russell, ambos em face da perspectiva wittgensteiniana.

Este capítulo versará, sobretudo, acerca da religião, sob a forma do todo limitado que a noção de místico encerra.

3.1 A crítica da linguagem do *Tractatus logico-philosophicus* e suas implicações sobre o religioso

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein aborda duas grandes questões na obra *Tractatus logico-philosophicus*: o dizer e o mostrar – ou, em outras palavras, o que é da

ordem do mundo e o que é da ordem do místico. Ambas se relacionam aos limites intransponíveis da linguagem com sentido, ou seja, à proposição.

Essa organização dos limites da linguagem e, por conseguinte, a crítica da linguagem, interfere significativamente na compreensão do que pode ser expresso através de proposições que exprimem um sentido dentro da perspectiva da ciência. Para estar em conformidade com o discurso científico e o racionalismo, as proposições precisam figurar aquilo que Wittgenstein (2008f) designa como fato, e este situa-se no mundo, conforme observaremos adiante.

Os fatos são constituídos a partir da relação estabelecida entre os estados de coisa. Estes, quando correlacionados entre si, formam os fatos existentes e, portanto, possíveis de figurar na linguagem com sentido. Através da proposição, os estados de coisas, quando reunidos ou correlacionados em composição diferente do fato existente, configuram-se na composição de outro fato. Sendo assim, existe uma variedade relevante de fatos em potência. Entretanto, estes são limitados e existem dentro de uma coordenada de possibilidades.

A linguagem figurativa compõe-se de termos que exprimem um conteúdo descritivo e passam pelo critério de verificabilidade junto ao que o filósofo entende por realidade. Nesse sentido, vale apontar que estamos nos referindo à esfera do mundo, em que a linguagem cumpre sua função de figurar fatos com sentido por meio da proposição. De forma resumida, podemos indicar que essa é a esfera do dizível.

A linguagem, conforme já indicamos, é limitada, tratando apenas dos elementos que se situam no mundo, mas este comporta apenas o que é científico. Há uma outra esfera, contudo, que comporta não o sentido da proposição, mas sim o sentido da vida, que, segundo Wittgenstein (2008f), é o que verdadeiramente importa. Essa é a denominada esfera do místico.

O místico, para Wittgenstein, é composto pela religião, pela ética e pela estética. Tal esfera apresenta aspectos peculiares, que destoam da esfera que abrange o mundo. O primeiro ponto que nos chama a atenção é que o místico se situa no limite do mundo, o que não quer dizer que esteja fora deste, mas sim, literalmente, em sua borda. Sendo assim, a linguagem não alcança os elementos do místico, já que estes não contêm, em sua natureza, a possibilidade de serem verificáveis e muito menos a possibilidade de serem expressos dentro de uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa. Os elementos componentes do místico são de natureza absoluta, de modo que não há possibilidade de contradição, conforme veremos no decorrer deste capítulo.

Se a linguagem não é o elemento adequado para expressar o místico, desconhecemos

outro instrumento de comunicação. Dessa forma, para manifestação dos elementos que se encontram na esfera do místico – ou seja, religião, ética e estética –, a saída é o silêncio. O místico, portanto, é indizível.

Entretanto, o humano, embora possua em sua constituição dimensões diversas – as quais, no caso de Wittgenstein(2008f), são as dimensões do dizer e do mostrar – ele é uma unicidade. Destarte, precisa haver um ponto de tangência entre essas dimensões.

Esse ponto de tangência deve estabelecer contato entre o denominado sujeito volitivo (limite do mundo) e o sujeito empírico (mundo). Na unicidade do humano, e levando em consideração as limitações de cada esfera, a comunicação é estabelecida e compreendida. É o sujeito volitivo que absorve o sentido da vida e constitui o modo de viver de cada indivíduo.

O místico traz em si temas como o sentido da vida, fé em Deus, valores éticos, dentre outros semelhantes. Assim, para a nossa pesquisa, a religião é o elemento constituinte do místico no qual nos concentraremos.

A religião, sendo parte do místico, é da ordem do mostrar; logo, sobre ela não há possibilidades de estabelecer proposições de cunho científico. Estar relacionado ao mostrar é, simultaneamente, estar emitindo o sentido por meio de ações e vivências e não por meio de proposições.

Assim, a crítica da linguagem que alcança sua conclusão quando delimita o limite da linguagem, implica que o religioso não é cabível no mundo, mas tão e somente no místico, conforme veremos detalhadamente nas páginas seguintes.

Segundo Wittgenstein e Engelmann (2009), os pontos essenciais do *Tractatus logico-philosophicus* são:

Por um lado: a impossibilidade de reproduzir as relações entre figura e modelo, assim como entre proposição simples e complexas; em que, portanto, a proposição não pode dizer; mas se mostram nela; e, portanto, na impossibilidade de uma filosofia que pretenda dizer essas relações através de proposições com sentido.

Por outro lado: a impossibilidade semelhante de dizer o sentido, ao invés de deixar que se mostre o indizível; e na arte, por conseguinte: não dizer o mesmo sentido, mas dizendo apenas as ideias que se mostram.

No que diz respeito a mais profunda natureza desta relação, as coisas são assim: por um lado, o indizível reside na relação entre linguagem e mundo (mundo exterior), por outro, na relação entre a linguagem e o sentido do mundo dos valores. (WITTGENSTEIN; ENGELMANN, 2009, p. 160).

A crítica da linguagem alcança o que pode ser dito e o que se mostra. Nas relações em que há elementos do mostrar, não é possível dizer nada que contenha sentido, assim é para a religião, a ética e a estética.

3.1.1 As categorias estruturais do mundo

O tema das categorias estruturais do mundo está contido nas reflexões da obra *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). Nessa obra, o objetivo fundamental de Wittgenstein (2008f) é determinar qual é o limite da linguagem, portanto, o limite das expressões dos pensamentos que podem ser ditos através da linguagem e o que é de natureza transcendental e que só pode ser mostrado.

Quando o filósofo austríaco fala de categorias estruturais do mundo, as relações estabelecidas são entre linguagem e mundo. Entretanto, as categorias podem ser subdivididas em elementos essenciais para compreendermos a estrutura. Nesse sentido, faz-se necessário falar sobre: caso, estado de coisas, objetos e fatos e estrutura.

Assim, começar a falar sobre a estrutura do mundo é, em primeira instância, o entendimento do termo *mundo* para o filósofo: “1 O mundo é tudo o que é o caso. 1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas. 1.11 O mundo é determinado pelos fatos e por isto consistir em todos os fatos” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 135).

Os primeiros aforismos tractatianos apresentam a ontologia do TLP, já que consiste em apresentar os elementos estruturantes do mundo, as propriedades, as relações fundamentais daquilo que o filósofo chama de realidade, além de estabelecer as conexões entre os conceitos para fundamentar uma teoria geral do mundo. Nesse aspecto, o filósofo define o seu entendimento de mundo (caso), o essencial (linguagem) e a forma como se apresenta (fatos).

Se estamos falando de categorias estruturais do mundo, observemos alguns dos aforismos que refletem sobre a questão.

No já apresentado aforismo tractatiano 1, Wittgenstein traz o termo *caso* para fundamentar o que é o mundo. Portanto, o caso pode ser entendido como aquilo que tem a possibilidade de ser ou não ser, de existir ou não existir. O filósofo prossegue:

- 1.21 Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma.
 - 2 O que é o caso, o fato, é a existência de estado de coisas.
 - 2.01 O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas).
 - 2.011 É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas.
- (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 135).

Destarte, o caso contém, em sua essência, possibilidades diversas de se configurar. E isso somente é possível quando aparece através de um estado de coisas. Entretanto, apenas podemos perceber a existência do caso no momento em que se apresenta através de uma existência do estado de coisas, que, por sua vez, se consolida nos fatos. É necessário expressar

que nossa percepção do caso é através dos fatos, no entanto, as possibilidades do caso, por intermédio do estado de coisas, vai para além da nossa limitada percepção.

Antes de nos remetermos aos fatos, faz-se necessário refletirmos sobre *objeto e estado de coisas*, já que, segundo o filósofo, os fatos são dependentes da existência de um estado de coisas. Inicialmente, o próprio Wittgenstein deixa explícito que o estado de coisas é uma ligação entre objetos. Um estado de coisas é qualquer combinação de objetos simples, assim, a possibilidade de os objetos se ligarem uns aos outros constitui diferentes estados de coisas.

De acordo com Wittgenstein (2008f), o objeto deve ser conhecido, e isso implica conhecer a sua natureza e suas propriedades internas, para que se possa antever todas as suas possibilidades de aparecer em estados de coisas (aforismo 2.0123).

A proximidade conceitual entre objeto e estado de coisas torna-se mais clara através das orientações de Wittgenstein e Engelmann (2009, p. 152):

Um estado de coisas é uma constelação de objetos. E um estado de coisas que existe realmente (não é uma mera possibilidade) é um fato. Que a mesa esteja na sala (e não na cozinha, por exemplo) é um estado de coisas. Se estiver realmente, esse estado de coisas é um fato.

O objeto, para Wittgenstein, possui, em essência, uma existência que somente pode ser relacional, a saber, é um elemento que somente se constitui como tal quando pertencente a um estado de coisas. Faz-se necessário destacar que o estado de coisas possui uma natureza contingente, porque há sempre a possibilidade de se constituir de maneiras diversas, tendo em vista as várias possibilidades de conexões entre os objetos. Essas conexões são chamadas de estrutura: “2.032 A maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 141). Assim, a estrutura é uma forma de configuração de objetos.

A forma que constitui as possibilidades da estrutura do estado de coisas é dada pela maneira como os objetos simples são dispostos (2.033). E é justamente a partir dessa estrutura do estado de coisas que os fatos constituem a sua estrutura (2.034), tendo em vista que os estados de coisas são constituintes dos fatos. Ressaltamos que, se o estado de coisas se refere às disposições dos objetos (simples), então a forma que constitui a estrutura dos estados de coisas é, simultaneamente, dada pela forma dos objetos que a constituem (2.0141).

Os estados de coisas são constituintes dos fatos. A estrutura do mundo é sustentada pelos fatos. Estes, por sua vez, são elementos que constituem o instrumento da linguagem. Logo, podemos entender que a estrutura do mundo está em consonância com a estrutura da linguagem. Podemos inferir também que a linguagem fala, ou melhor, diz (utilizando a

terminologia wittgensteiniana) do que existe no mundo; então, a linguagem fala do que o filósofo denomina de fatos. Assim, o mundo só pode se constituir pela totalidade dos fatos (1.1). Segundo Oliveira (2006, p. 96):

A categoria usada para a compreensão do mundo é a dos fatos em contraposição à da coisa. Pode-se também pensar o mundo como a totalidade das coisas; porém, e nisso consiste a afirmação de Wittgenstein, tal afirmação é categorialmente inadequada, ou seja, é uma expressão inadequada da estrutura do mundo. Quando pensamos o mundo como a totalidade das coisas, então o pensamos, em primeiro lugar, como uma totalidade de objetos.

O autor elucida ainda que o mundo não pode ser definido por uma mera aglomeração de objetos (OLIVEIRA, 2006). Desse modo, alcançamos a categoria do fato. Conforme já dissemos, os fatos, ou melhor dizendo, a totalidade dos fatos (já que o fato sempre apresenta um aspecto relacional) é componente essencial para a constituição do mundo na perspectiva do filósofo austríaco. O fato só se concretiza como tal à medida que participa da realidade. Nesse caso, o estado de coisas precisa existir e deixar de ser possibilidade. Explicitada a relação de dependência do fato para com o estado de coisas, vejamos que há uma diferença fundamental:

A diferença fundamental entre ambos é, como interpreta muito bem Stenius, que o "estado de coisas" se refere unicamente ao conteúdo descritivo das frases, enquanto "fato" se refere a sua realidade; usando as expressões de Stegmüller, o fato diz respeito a algo que realmente ocorre, enquanto o estado de coisas representa, apenas, algo que possivelmente pode ocorrer (OLIVEIRA, 2006, p. 98).

Considerando-se essa explicação, podemos concluir que o estado de coisas pode ser entendido como a representação do fato dentro da proposição, e, portanto, através do instrumento da linguagem.

É observável que, segundo o aforismo tractatiano 2.06 – que diz: “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade.”¹⁹ –, os fatos, em sua totalidade, se referem à realidade. Sendo assim, a realidade é configurada através dos fatos, considerando que a estrutura destes consiste nas estruturas dos estados de coisas: “O conjunto de todos os estados de coisas possíveis, quer dizer, o conjunto geral formado pelos estados de coisas existentes e não-existentes, ele denomina realidade” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 177).

Vale ressaltar que a estrutura da totalidade dos estados de coisas estabelece relação com o conteúdo descritivo das frases, a saber, as possibilidades de elos entre objetos que

¹⁹ À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.

constituem variados estados de coisas dão-se no espaço lógico: “1.13 Os fatos no espaço lógico são o mundo” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 135). O espaço específico para acontecer qualquer tipo de experiência é o espaço lógico e este está no limite do mundo, como condição transcendental de possibilidade dos fatos.

Assim encerramos as categorias estruturantes do mundo. Passaremos agora para a figuração dos fatos pela linguagem, ou seja, através das proposições.

3.1.2 Teoria da figuração do mundo

A crítica da linguagem estabelecida por Wittgenstein (2008f) consiste em uma minuciosa análise da proposição. O filósofo concebe a linguagem como um fenômeno empírico, já que, para ele, a linguagem é um dos fatos do mundo. Todavia, as condições transcendentais de possibilidade da linguagem não são empíricas.

Portanto, o *Tractatus logico-philosophicus* tem como um dos objetivos estabelecer as condições lógico-transcendentais de possibilidade da linguagem, as quais identifica com as condições de possibilidade da proposição. Ao identificar tais condições de possibilidade, Wittgenstein acaba por demarcar o limite do dizível e do indizível, proporcionando também a demarcação do limite das ciências naturais no que diz respeito à linguagem, além de qualificar a filosofia como a atividade mais importante de todas, haja vista que é ela a única capaz de “descrever as condições de possibilidade da descrição do mundo” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 144) e, conseqüentemente, chegar até a essência do mundo.

No dia 22 de janeiro de 1915, quando o *Tractatus* estava em fase de elaboração, Wittgenstein (1998b, p. 60) deixou registrado, nos seus cadernos, que “toda a [sua] tarefa consiste em esclarecer a essência da proposição. Quer dizer, indicar a natureza de todos os fatos cuja imagem é a proposição. Indicar a natureza de todo o ser”. A proposição, de acordo com o filósofo, é o meio pelo qual se faz expressar a linguagem, como seu mecanismo para se concretizar no mundo. Segundo Spica (2011, p. 16), a proposição “é entendida como a portadora última de sentido da linguagem. Ela é a única expressão linguística capaz de expressar com sentido um pensamento”.

De acordo com Wittgenstein (2008, p. 149):

3.1 Na proposição o pensamento se exprime sensível e perceptivelmente.

3.11 Utilizamos o signo sensível e perceptível (signo sonoro ou escrito, etc.) da proposição como projeção da situação possível. O método de projeção é o pensar do sentido - da proposição.

3.12 Chamo signo proposicional o signo pelo qual exprimimos o pensamento. E a proposição é o signo proposicional em sua relação projetiva com o mundo.

Os aforismos tractatianos supracitados expressam a relação do pensamento com os fatos do mundo, tendo em vista a figuração dos fatos por meio do instrumento da linguagem. Antes de falarmos da figuração, vale nos determos um pouco mais na questão da proposição. O que Wittgenstein (2008) quer dizer é que o pensamento, ao ser expresso através do signo proposicional, aparece na realidade como uma projeção do mundo, através de signos linguísticos, isto é, não contém o conteúdo, porém é o meio de trazer o sentido. Assim, a proposição tem sentido quando expressa um fato do mundo, ou seja, quando relaciona a projeção de uma situação possível com a sua existência real.

Destarte, os seguintes aforismos do TLP demonstram que a proposição, para executar seu papel de projetar um fato do mundo, não pode ser mera junção de nomes, por exemplo: céu livro janela mesa. Nesse caso, não existe uma proposição, mas sim uma mera junção de termos que não expressam qualquer sentido. Por assim dizer, Wittgenstein (2008 p. 149) entende que: “3.141 proposição não é uma mistura de palavras. (Do mesmo modo que o tema musical não é uma mistura de sons.) A proposição é articulada. 3.142 Somente fatos podem exprimir um sentido, uma classe de nomes não o pode”. Nessa diretiva, a proposição “é entendida como a portadora última de sentido da linguagem. Ela é a única expressão linguística capaz de expressar com sentido um pensamento.” (SPICA, 2011, p. 19).

As proposições se subdividem em dois níveis: as complexas e as elementares. A combinação de objetos que formam o estado de coisas e que, por conseguinte, formam os fatos, é elemento basilar para a formação da proposição elementar. Como afirmam Mora *et al.* (1966, p. 16): “As proposições elementares representam fatos elementares, no sentido de que os primeiros são uma representação, imagem ou pintura dos últimos”. Fica claro que a proposição elementar é o instrumento para exprimir um fato, entretanto, conforme o filósofo austríaco já ressaltou, não é uma reunião de nomes aleatórios, embora um conjunto de nomes exija que haja uma relação entre eles. Assim, a proposição elementar: “4.21 A proposição mais simples, a proposição elementar, afirma a subsistência de um estado de coisas. 4.22 A proposição elementar é constituída de nomes. É uma conexão, um encadeamento de nomes” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 189).

Quanto à proposição complexa, essa somente pode ser pensada à medida que possa se decompor em proposições elementares. A proposição complexa só possui um sentido determinado se puder ser analisada em seus constituintes elementares. Dessa forma, “as proposições complexas da nossa linguagem têm sentido porque podem ser completamente analisadas em proposições atômicas que constituem configurações de signos simples” (MARGUTTI PINTO, 2008, p. 157). As proposições elementares caracterizam, então, o final

do processo de análise.

Nessa perspectiva, a proposição complexa é uma articulação de proposições elementares, ou seja, ela é um fato linguístico complexo que se compõe de um conjunto de fatos linguísticos atômicos. Ela descreve um fato complexo, que é uma articulação de fatos atômicos. Cada proposição elementar descreve um fato atômico, ou seja, cada uma é um fato linguístico atômico projetado isomorficamente sobre um fato mundano elementar. Vale ressaltar que a característica do isomorfismo é relevante, porque se refere à estrutura concordante dos fatos, ainda que estes sejam pertencentes a mundos diferentes. Dessa maneira:

O isomorfismo nada mais é do que essa identidade estrutural, no caso entre dois mundos diversos. Dizer que entre M1 (mundo 1) e M2 (mundo 2) há uma figuração isomórfica significa dizer que há uma identidade de estrutura. O isomorfismo é, pois, uma relação entre relações. (OLIVEIRA, 2006, p. 103).

A identidade estrutural é a estrutura da figuração. Assim, quando se fala sobre figuração isomórfica, estamos nos referindo a estruturas idênticas entre fatos. Nesse caso, há uma figuração isomórfica entre M1 (mundo real) e M2 (mundo do pensamento), a saber, a identidade estrutural de M1 é exatamente a mesma identidade estrutural de M2 (OLIVEIRA, 2006, p. 104). E não poderia ser diferente, já que o fato, situado no mundo real, é a figuração do pensamento.

A estrutura da proposição, sendo necessariamente idêntica à estrutura dos fatos do mundo, expressa o que Wittgenstein denomina de figuração dos fatos.

A teoria da figuração remete ao processo de alcance do significado proposto por Wittgenstein (2008f) dentro da lógica tractatiana. Desse modo, segundo o filósofo austríaco, a figuração do mundo somente se realiza através da linguagem quando estrutura de mundo e pensamento são idênticos.

Mediante o exposto, a proposição é, segundo Wittgenstein, a estrutura adequada para exprimir os fatos. Em outras palavras, a proposição afigura os fatos, os quais são estruturalmente e, por conseguinte, logicamente concatenados, para transmitir o sentido de um fato. Nesse aspecto, “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” (SPICA, 2011, p. 25).

A leitura do signo proposicional é a possibilidade de ver prospectos da realidade que já estão contidos nas possibilidades dos objetos, os quais formam o estado de coisas e se

concretizam como fatos, possibilitando o sentido:

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. (SPICA, 2011, p. 25).

Examinemos a seguinte assertiva tractatiana:

2.15 Os elementos da figuração estando uns em relação aos outros de um modo determinado, isto representa as coisas estando umas em relação às outras. Esta vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura e a possibilidade dela, sua forma de afiguração. (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 143).

A função da linguagem é figurar o mundo, que é constituído por fatos. A disposição dos fatos que aparecem na proposição é a expressão de algo como aparece no mundo. Assim, quando observamos uma proposição nos moldes de Wittgenstein, podemos notar que há uma estrutura que perpassa para afigurar algo através da linguagem. Observemos as seguintes assertivas tractatianas:

- 2.16 Os fatos, para serem figuração, devem ter algo em comum com o que é afigurado.
 2.161 Deve haver algo idêntico na figuração e no afigurado a fim de que um possa ser a figuração do outro.
 2.17 O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurar à sua maneira — correta ou falsamente — é sua forma de afiguração.
 2.171 A figuração pode afigurar qualquer realidade cuja forma ela possui. A figuração espacial, tudo o que é espacial; a colorida, tudo que é colorido, etc.
 2.172 Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar; apenas a exhibe.
 2.173 A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação), por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente.
 2.174 A figuração não pode, porém, colocar-se fora de sua forma de representação (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 143-145).

O fato é o elemento a ser figurado, de modo que a possibilidade de percebermos o fato é justamente sua figuração. Entretanto, não é o fato em si que compõe a proposição; esta é a afiguração do que é figurado (fato). Em outras palavras, o conteúdo descritivo do fato é o elemento com possibilidades de ser afigurado.

Dito de outra forma, apenas a proposição pode possuir sentido e, quando o possui, é porque ela está afigurando um fato. Desse modo, o sentido da proposição é a afiguração do fato. A única coisa que a proposição contém, *a priori*, é o seu sentido, pois ela pode ser compreendida antes que saibamos, *a posteriori*, se é verdadeira ou falsa.

Diante do que foi dito, compreendemos a importância do conceito de proposição, haja vista, conforme já citamos, o filósofo estabelecer, como sua tarefa, o esclarecimento da essência da proposição. Nesse aspecto, compreender a teoria da figuração é uma necessidade, já que é a forma de afigurar os fatos.

Compreendemos que a linguagem somente pode expressar com clareza o pensamento que se converte em proposição, logo, figura a realidade. E que a combinação dos estados de coisas, embora sejam limitadas, pode facultar fatos em potencial, para além dos que estão figurados. Assim, no tópico seguinte, trabalharemos com o tema da forma lógica, já que estas são as estruturas da proposição.

3.1.3 A forma lógica e o sentido como estruturas lógicas

A ideia de que existe uma forma final e essencial que exprime a verdadeira forma da linguagem, e que essa forma se torna camuflada pelo uso da linguagem superficial, é uma ideia do filósofo analítico Gottlob Frege (1848-1925), aceita e compartilhada também pelo filósofo inglês Bertrand Russel (1872-1970). Ambos os filósofos analíticos acreditam que a linguagem científica é a maneira correta para descrever o mundo e, nesse segmento, a linguagem natural é, conseqüentemente, uma fonte de equívocos. Wittgenstein também concorda com a ideia de uma forma final, que ele denomina de forma lógica:

2.18 O que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder afigurá-la em geral — correta ou falsamente — é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.

2.181 Se a forma da afiguração é a forma lógica, a figuração chama-se lógica (WITTGENSTEIN, 2008, p. 145).

O que permite à proposição descrever o fato é a forma lógica comum a ambos. Essa forma lógica está relacionada à essência do mundo. Portanto, a forma lógica é, simultaneamente, a forma da realidade e é justamente tal forma a que tem possibilidade de ser figurada e, por conseguinte, afigurada. A afiguração, para cumprir sua função, precisa, em sua forma, afigurar os fatos componentes da proposição nesse âmbito: “2.2 A figuração tem em comum com o afigurado a forma lógica da afiguração” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 145). Destarte, a forma lógica da figuração precisa ser a mesma forma lógica do afigurado.

Diante disso é que Wittgenstein afirma que seu trabalho de análise da proposição acaba conduzindo à essência do mundo. A forma lógica pode ser considerada, na expressão de Wittgenstein (1998, p. 192), como o “cimento comum à linguagem e ao mundo”. Isso se justifica porque a forma lógica é aquela capaz de estruturar o mundo e a linguagem, já que a

essência do mundo se configura através da proposição e a forma lógica é a ponte entre linguagem e mundo. Assim sendo, a proposição elementar é figuração de um fato e a forma lógica é o elemento que une essa figuração ao fato atômico afigurado. Por isso, a forma da figuração é obrigatoriamente a forma da afiguração. Nesse caso, a forma da afiguração, sendo necessariamente idêntica ao fato figurado, caracteriza-se como a função primordial na estrutura do mundo e da linguagem, a saber, a forma lógica é a condição transcendental tanto do mundo quanto da linguagem.

Quando Wittgenstein (2008f) trata da condição transcendental do mundo, o filósofo está remetendo a algo que não é possível ser dito, somente mostrado. Isso ocorre porque, dentre as funções da figuração, está a necessidade essencial de:

Mostrar algo, ou seja, na figura algo se mostra, isto é, sua estrutura; em outras palavras, se mostra a própria forma lógica, que é condição de possibilidade da afiguração; portanto, aquilo que é pressuposto como condição de possibilidade da figuração é objeto de um conhecimento indireto, se podemos falar assim, já que no compreender uma figuração pressupõe-se um ver da estrutura que nela se mostra (OLIVEIRA, 2006, p. 109-110).

Nesse caso, a forma lógica se mostra, ou seja, mostra sua estrutura; logo, sendo uma condição transcendental do mundo, a sua maneira de ser mostrada é através da estrutura proposicional, a saber, a forma da afiguração. Portanto, conforme foi citado, é a condição de possibilidade da afiguração. Para Wittgenstein (2008, p. 179):

4.121 A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se naquela. Não é possível representar o que se espelha na linguagem. O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe.

Utilizando a metáfora do espelho, o filósofo pretende deixar claro que, se a forma lógica é um reflexo idêntico da proposição, então a linguagem não é adequada para exprimir o que se mostra por meio dela. Assim, não é possível que a linguagem fale sobre si mesma: “[...] a linguagem, que no *Tractatus* aparece como o grande espelho do mundo, não pode falar, ao mesmo tempo, da realidade e do modo como ela fala da realidade” (GREISCH, 1991, p. 335).

A forma lógica da realidade é, então, exibida através da proposição: “4.1212 O que pode ser mostrado não pode ser dito” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 181). A constatação deve-se às condições transcendentais do mundo – que contém, em sua constituição, um elemento transcendental, que é a forma lógica ou a estrutura que mostra, através da linguagem, os fatos constituintes do mundo.

O autor austríaco encontra, no constructo da filosofia tractatiana, o que ele denomina de forma geral da proposição, que se refere à função de verdade, como informa o aforismo: “6 A forma geral da função de verdade é $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Essa (sic) é a forma geral da proposição. 6.001 Isto nada mais diz do que: cada proposição resulta da aplicação sucessiva da operação $N(\bar{\xi})$ sobre as proposições elementares” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 247). A forma geral da proposição apresenta a conclusão de que toda proposição complexa resulta da constância sucessiva da mesma operação lógica – $N(\bar{\xi})$ – sobre proposições elementares:

Aquí 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 (SPICA, 2011, p. 33).

A forma geral da proposição mostra que, a partir de um dado número de proposições elementares, todas as possibilidades de ligações que originem proposições complexas podem ser conhecidas. Assim, através desse contínuo processo de ligações e formações de proposições elementares em proposições complexas, Wittgenstein (2008f) entende que a lógica constitui a essência do mundo, é o instrumento que o estrutura.

Destacamos que a condição da lógica é transcendental. As condições transcendentais se mostram, mas sobre elas nada é possível de ser dito. Ponto considerável é que a proposição pode representar toda a realidade, porém, não tem possibilidades de representar a forma lógica. Para que isso fosse possível, a proposição deveria ser uma representação no limite do mundo e, portanto, ilógica, ou seja, sem possibilidades de ser expressa como um fato linguístico, visto que aquilo que se situa no limite do mundo implica a condição de ser transcendental, e nesse sentido, é indizível.

Conforme já mencionamos, a proposição é o instrumento da linguagem que expressa o sentido, porque possui um conteúdo descritivo que se refere aos fatos. Assim, a figuração é um fato projetado sobre o afigurado – logo, um fato também. É válido ressaltar que nos referimos a um fato linguístico. Essa noção diz respeito, sobretudo, a um modo da correspondência entre o pensamento e a realidade pensada, ou seja, a relação entre o pensar e seu objeto. Por assim ser, o mundo é transformado em expressão linguística.

Nesse aspecto, é importante salientar que “as proposições atômicas e os signos simples devem constituir condições transcendentais de possibilidades de toda e qualquer linguagem

dotada de sentido. Essa hipótese corresponde ao postulado transcendental que permeia toda a análise tractatiana” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 155).

Sobre o sentido da proposição, relembremos, aqui, que o estado de coisas é constituintes dos objetos. Estes contêm em si, *a priori*, indeterminadas possibilidades de se unirem a outros estados de coisas e, portanto, a outros objetos. As ligações entre objetos são os elementos que configuram o fato e, nesse sentido, a figuração ocorre sobre eles, se dá em relação a eles e por conseguinte, a forma da afiguração. É nesse contexto da linguagem que a proposição expressa seu sentido: “4.2 O sentido de uma proposição é sua concordância ou sua discordância com a possibilidade da subsistência ou não subsistência de estado de coisas” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 189).

No que se refere à verdade ou à falsidade da proposição, é necessário ressaltar que, para poder ser comparada com a realidade, é preciso que ela tenha um conteúdo descritivo, que lhe garanta a possibilidade de ser verdadeira ou falsa, de acordo com a realidade. A bipolaridade de uma proposição a qualifica como autêntica, pois “[p]ara que uma proposição possa ser verdadeira, tem também de poder ser falsa” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 83). Tautologias e contradições não são proposições autênticas, porque as primeiras são sempre verdadeiras e as últimas são sempre falsas. As tautologias são sempre verdadeiras porque admitem todas as possibilidades fáticas e as contradições são sempre falsas porque não admitem possibilidade fática alguma. Segundo o *Tractatus*,

a proposição mostra o que diz; a tautologia e a contradição, que não dizem nada. [...] A tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente; e a contradição, sob nenhuma condição. Tautologia e contradição não têm sentido. (Como o ponto de que partem duas flechas em direções opostas.) (Nada sei, p.ex., a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove) (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 461).

A proposição autêntica precisa ter algo a ser informado, ou seja, seu conteúdo descritivo, já que é a partir dele que se constitui o sentido da proposição.

É importante ressaltar, ainda, que a proposição dotada de sentido, na concepção de Wittgenstein, é identificada com o pensamento (*Gedanke*). Segundo Chauviré (1989),

[...] como a própria proposição, uma imagem (*Bild*). Distingue-se das outras imagens por ser a *imagem lógica* de um fato (toda imagem de um fato é também uma imagem lógica (aforismo 2.182), mas só o pensamento é imagem lógica, e puramente lógica, de um fato). Tudo o que representa ou reproduz, ou figura (*abbilden*) alguma coisa figura-a de maneira lógica e, eventualmente, também de outras maneiras (especialmente, temporalmente, por seu relevo, suas cores etc.). Assim, é pensável ou dizível todo estado de coisas que podemos figurar, essa figuração tendo sempre, entre outros, um componente lógico (aforismo 2.18). A

logicidade é o mínimo denominador comum a todas as imagens dos fatos no sentido preciso em que o *Tractatus* utiliza a palavra “imagem”, mas no caso do pensamento (ou da proposição) estamos diante de uma imagem *puramente lógica*, ou ainda: a proposição é a imagem lógica por excelência, porque é apenas isso (CHAUVIRÉ, 1989, p. 59).

Dessa forma, o pensamento ou a proposição dotada de sentido figura o fato mundano através da forma lógica comum a ambos. Em virtude disso, Wittgenstein chega ao seguinte aforismo: “Tudo o que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo o que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 116).

O gesto de pensamento e de linguagem visa falar o que é o mundo. A lógica é uma figuração especular do mundo. Assim, nosso próximo tópico tratará de questões sobre as funções de verdade e a fé, acerca do conteúdo descritivo das proposições em relação à realidade empírica. Nessa perspectiva, abordaremos o elemento da fé e verificaremos se é ou não possível uma função de verdade para com a mesma.

3.1.4 A universalidade das funções de verdade e a questão da fé

A proposição elementar expressa a descrição de um fato; assim o valor verdade desta, quando comparável com a realidade, é verdadeiro ou falso. Nesse caso, estamos tratando do conteúdo descritivo dessa mesma realidade.

Já quando se trata de proposições complexas, a função de verdade se faz necessária, já que essas contemplam em si uma reunião de proposições elementares. Portanto, para que seu conteúdo seja considerado verdadeiro ou falso, é preciso que as proposições elementares, componentes da totalidade da proposição complexa, sejam inicialmente avaliadas por partes – logo, o valor de verdade de cada proposição elementar –, para que se alcance a função de verdade da proposição complexa: “5 A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma)” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 203). Tal assertiva pretende dizer que, se o conteúdo descritivo das proposições elementares for verdadeiro, então a função de verdade também será. Consequentemente, o contrário também procede.

É válido destacar que a função de verdade está relacionada aos conteúdos descritivos das proposições – por conseguinte, à condição de ser verdadeira ou falsa em comparação à realidade. Desse modo, os fatos, que são componentes das proposições, são elementos de caráter objetivável e, sendo assim, a linguagem funciona como um instrumento que descreve os eventos do mundo, mas não é possível falar o que o mundo é. Esse é um ponto relevante,

porque as funções de verdade não podem expressar, por intermédio da linguagem, aquilo que não é fato, ou seja, o que não tem conteúdo descritivo. Logo, não pode ser proposição e nem qualificável como verdadeiro ou falso. Nesse aspecto, a proposição somente pode figurar fatos e, assim, a obtenção do sentido se dará estritamente por esta via: “A teoria da significação contida na ideia da teoria da figuração é a verdadeira pedra angular do *Tractatus* e ela resume o essencial do atomismo lógico” (GREISCH, 1991, p. 333).

O pensamento tractatiano do filósofo Wittgenstein faz-nos perceber que o transcendental pode ser compreendido sob dois aspectos: lógico e místico.

Quanto à lógica, vejamos o seguinte aforismo: “6.13 A lógica não é teoria, mas figuração especular do mundo. A lógica é transcendental” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 261). O aspecto transcendental da lógica remete à impossibilidade de a linguagem falar sobre si mesma, ou seja de dizer sobre as condições de possibilidade que fazem com que ela seja o que é. Assim, a estrutura da linguagem somente pode se mostrar através da sua forma lógica. Os limites da linguagem configuram os limites do mundo e esse limite é o aspecto transcendental, ou seja, as condições de possibilidade que se constituem o sentido daquilo que pode ser dito. Como a condição de possibilidade da estrutura da linguagem é a própria, não é possível ter sentido; a estrutura da linguagem, pois, somente é capaz de se mostrar através da forma lógica:

Com efeito, toda a lógica é apenas, para Wittgenstein, uma vasta tautologia no sentido de que ela não nos ensina nada do que nós já não sabíamos. Entretanto, o conhecimento da lógica não é inútil; ele *mostra* alguma coisa que apenas ele é capaz de mostrar: a *estrutura a priori da realidade* na medida em que esta última é representável por meio da nossa linguagem. (GREISCH, 1999, p. 335).

O aspecto transcendental é identificado com o lógico, segundo a tese de Spica (2011) – com a qual concordamos –, e, nessa esteira, há o místico. O místico, por sua vez, tem como uma de suas características elementares o aspecto transcendental, visto que aquilo que se encontra nessa esfera não é fato linguístico.

Observemos o seguinte aforismo, no que diz respeito a um dos componentes do místico: “6.421 É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são um só.)” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 277). O termo transcendental remete ao contexto que o filósofo denomina “místico”, no qual o transcendental refere-se ao limite do mundo. O que é de natureza transcendental é, por conseguinte, essencialmente indizível e se mostra, além disso, impõe a não possibilidade de constituir proposições com sentido, haja vista as condições de possibilidade serem transcendentais. Nessa condição, aquilo que for de

natureza transcendental pertence à esfera do místico.

O transcendental não pode ser meramente subjetivo, individual, relativo aos grupos ou aos sujeitos empíricos; ele é, antes, puramente objetivo, a objetividade pura ou a objetividade por excelência, mais objetiva, aliás, do que a própria perspectiva da ciência. Sobre esse aspecto, convém observar a seguinte afirmação: “Se olharmos as coisas de um ponto de vista etnológico, isso significa que estamos dizendo que a filosofia é etnologia? Não. Significa apenas que estamos assumindo uma posição exterior para sermos capazes de ver as coisas com mais objetividade” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 37). Ora, a etnologia estuda os grupos humanos. Para Wittgenstein, nem toda sociedade humana ou nem todo grupo humano assume, pois, a forma de vida científica ou o jogo de linguagem próprio à ciência (uma tribo “primitiva”, por exemplo); mas, ao contrário, toda e qualquer forma de vida humana, na visão de Wittgenstein, só existe enquanto age eticamente, esteticamente e religiosamente, ou seja, cada grupo humano, à sua maneira, estabelece jogos de linguagem éticos, religiosos e estéticos, e é à vista disso que constituem a esfera transcendental para o filósofo.

Afirmar que os limites do mundo sejam transcendentais não significa dizer que eles constituam um outro mundo, um além, mas o mundo tal como ele existe. É nesse sentido que eles não são propriamente fatos (pois não estão no mundo) nem transcendentais (além do mundo, o que equivaleria a um discurso metafísico), mas estão nos limites do mundo. Sabemos que o próprio Wittgenstein (2008f), nos aforismos 4.12 e 6.41, chegou a se referir a um “fora do mundo”; mas isso se deu porque, para ele, a única experiência metafísica possível – no sentido de uma elevação do espírito humano para um território que transcenda²⁰ a própria natureza (*physis*) – é a experiência transcendental, ou seja, a experiência dos limites do próprio mundo, dos fundamentos originários e absolutos que, definindo os contornos do espaço lógico, definem a um só tempo o domínio do entendimento e do funcionamento da fisionomia contingente do mundo, e não uma experiência metafísica no sentido do conhecimento de um ser absoluto que estaria além do mundo: Deus, no caso²¹. Por isso, Wittgenstein nega que se possa dizer algo de metafísico, já que, para ele, a metafísica não tem como resultado proposições filosóficas, não pertence à razão teórica nem ao domínio da

²⁰ O termo “transcendência” está sendo usado, aqui, no seu sentido original latino, a saber, trans-ascendere, que implica um movimento de passagem (*trans*) e um movimento de elevação (*ascendere* = ascensão), mas não para algo (uma forma, um ser, uma existência etc.) propriamente “fora do mundo” e, desse modo, transcendente, mas para os limites do próprio mundo.

²¹ Neste sentido, bem afirma Santos (2008, p. 111) na sua introdução à tradução portuguesa do *Tractatus*: “Esses fundamentos, que não são eles próprios fatos, também não são transcendentais, não constituem um outro mundo. São limites do mundo, são transcendentais.”

ciência. Como doutrina ou teoria, a filosofia deve desaparecer e dar lugar à filosofia enquanto método.

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. O limite, como descoberta epistemológica, ganha sentido e valor no uso da razão prática, na vida cotidiana, enquanto um limite que precisa ser respeitado. (SPICA, 2010 a, p. 129).

Não caminhamos na direção de um além do mundo nem de um além do sujeito metafísico, pois não há além. Permanecemos confinados, antes, no próprio domínio do mundo e da linguagem e, assim, no território do sujeito transcendental.

Em relação à esfera do místico, compreende-se que é inefável. Destarte, além de ser uma esfera pré-racional, envolve também sentimentos: “6.44 O que é místico não é como o mundo é mas que ele seja. 6.45 A intuição do mundo *sub specie aeterni*. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 277). Nossa hipótese é que o filósofo fala da intuição enquanto a forma de conhecimento capaz de vislumbrar o espaço lógico, o qual suscita a possibilidade de uma infinidade de fatos que não somos capazes de conhecer. Entretanto, intuímos que o mundo se constitui por essa infinidade de fatos e, assim, esteja condicionado a estes. Nesse caso:

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, simplesmente, defende 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, concebendo-o em sua totalidade. (SPICA, 2010 a, p. 119).

O ponto de vista de Spica faz-se essencial, já que ele entende que o místico, em Wittgenstein, relaciona-se à compreensão do mundo como um todo limitado. Nesse caso, o filósofo austríaco está falando sobre perceber o mundo a partir de uma intuição de que este não se limita àquilo que se vê, mas que há a possibilidade de se perceberem os fatos de modo diferente da maneira como se apresentam. Tais fatos poderiam e podem se concretizar em outras figurações e são essas possibilidades que constituem a intuição do sentimento místico como um todo limitado referente ao mundo.

Quando Wittgenstein (2008 f) utiliza a expressão sentimento do mundo, não se trata de

afirmar, meramente, que o ético, o religioso, o estético e o lógico sejam sentimentos no sentido platônico antigo de paixões que se opõem à razão. Trata-se de um sentimento da esfera transcendental, ou seja, ético, do religioso, do estético e do lógico enquanto partícipes do místico. É sobre tais esferas ou dimensões, mas essas mesmas não podem ser designadas como meros sentimentos no sentido ordinário que damos a esse termo. Ora, tal como os compreendemos no dia a dia, os sentimentos vagueiam conforme os estados de espírito de cada pessoa; são emoções. Logo, se o ético, o religioso, o estético e o lógico fossem meras emoções, seriam particulares e contingentes, não transcendentais. Em outras palavras, isso implicaria cair em um relativismo, pois significaria dizer que o ético é conforme o estado de espírito de cada pessoa, que o estético, assim como o lógico e o religioso, são consoantes às circunstâncias e aos humores, aos estados de espírito de cada sujeito empírico, o que certamente não é o caso em Wittgenstein.

O sentimento místico é uma condição transcendental; portanto, não pode ser relativo ao eu empírico, contingente. Por que, então, Wittgenstein fala em sentimento? E em que sentido preciso?

Em primeiro lugar, o termo parece se referir a uma espécie de tomada de consciência imediata, a um “dar-se conta” de modo direto e imediato, e que afeta o sujeito, modifica-o, transformando a sua vida e o seu modo de ver o mundo.

Wittgenstein não contrapõe (no sentido de pôr um contra o outro) razão e sentimento nem quer contrapô-los no *Tractatus*. São distintos, mas não opostos: um não exclui o outro. Bem afirma, a esse respeito, o Prof. Luiz Henrique Lopes dos Santos (2011, p. 111), na sua introdução à tradução do *Tractatus*: “[...] razão e sentimento não se apresentam, no *Tractatus*, como polos de uma alternativa exclusiva”. É por isso que Wittgenstein também usa, além da palavra “sentimento”, o termo intuição, referindo-se a um sentido intelectual. Logo, ao usar o termo nas expressões “sentimento do mundo” e “sentimento místico”, o que filósofo pretende indicar, a nosso ver, é uma certa passividade do sujeito ante o que se mostra e, por isso, ele usa o termo alemão que é, geralmente, traduzido por “sentimento” – *Gefühl* –, mas cujo sentido se refere muito mais a uma afecção (no sentido de algo que nos impacta e nos afeta por inteiro, e não apenas a nossa inteligência ou as nossas elaborações teóricas, mas também a nossa ação e a nossa vontade).

O sentimento místico é o sentimento do mundo como totalidade limitada e para perceber o mundo *sub specie aeterni* é necessário intuir a existência do mundo. Dessa forma, “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” (SPICA, 2010a, p. 64). Assim, a

forma de intuição do místico é uma espécie de despertar para aquilo que é existente e, por existir, há nele um sentido que não cabe, entretanto, nas definições científicas e, por isso, não se configura como um fato linguístico.

A intuição do sentido do mundo consiste, pois, na impossibilidade de se pensar alguma coisa fora da lógica. O que vem direta e imediatamente ao espírito, o que se sabe *a priori*, é a possibilidade de uma forma lógica, ou seja, de uma estrutura lógica comum entre o mundo e a linguagem. Isso porque só se pensa linguisticamente, de modo que o próprio pensamento se estrutura de modo linguístico.

Dessa forma, a intuição do mundo *sub specie aeterni* (6.45) é, segundo Wittgenstein (2008f), a maneira de o indivíduo perceber o que é da ordem do mostrar – a saber, do transcendental – e, por conseguinte, de natureza absoluta, cuja existência está relacionada aos limites do mundo.

Compreender o mundo sob a forma da eternidade é perceber a complexidade de que há outras finitas possibilidades de fatos, para além dos que se constituem no mundo. Sobre eternidade, Wittgenstein compreende a intemporalidade ou a atemporalidade. Para ele, “vive eternamente quem no presente vive” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 111)²². O eterno presente é a concreta possibilidade de a eternidade se constituir como real, já que os limites espaciais e temporais não passam de projeções sem sentido. Assim, “quem vive no presente vive sem medo e sem esperança” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 113), simplesmente vive.

Entretanto, ainda que assim seja, os elementos²³ que pertencem à ordem do mostrar não estão excluídos do espaço lógico: “(impõe-se o pensamento): a coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista com todo o espaço lógico” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 123). Nesse caso, o espaço lógico funciona como a região no interior da qual as proposições elementares e os fatos elementares se combinam de acordo com as determinações da forma lógica. Desse modo, o espaço específico para acontecer qualquer tipo de experiência é o espaço lógico, que está no limite do mundo, como condição transcendental de possibilidade dos fatos, e “o limite mostra-se, mais uma vez, na totalidade das proposições simples” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 107).

Quando Wittgenstein aborda místico e, por conseguinte, a questão do sentido, esse sentido é o da vida. O sentido da vida é, também, para o filósofo, o sentido do mundo.

Quando tratamos do sentido lógico, não há proposições que sejam dotadas de sentido

²² Cf. aforismo 6.43112 *Tractatus lógico-philosophicus*.

²³ Ético, estético e religioso.

ao tentar transformar em proposições elementos do místico. A linguagem, quando tenta ultrapassar seus limites, ou seja, os fatos linguísticos, acaba expressando um discurso sem sentido. Um discurso metafísico é impossível; em outras palavras, o que estiver além dos fatos e no limite do mundo não tem a possibilidade de configurar proposições em função da inexistência de fatos, portanto, a inexistência de conteúdo descritivo.

A estrutura da linguagem é indizível, apenas se mostra. Foi a isso que se convencionou chamar o misticismo lógico de Wittgenstein. Por meio da linguagem, ele chama a atenção para aquilo que está para além de qualquer linguagem como sua condição de possibilidade. A linguagem leva, pelo que ela diz, à apreensão do que não pode ser dito. Pela linguagem sou levado à presença do Inefável e com isso, por meio do discurso, me elevo acima de todo discurso. (OLIVEIRA, 2006, p. 113).

Nesse caso, não é possível transformar em uma linguagem essencialmente descritiva o que está no campo dos atos intencionais, por exemplo: “processos de fé, dúvida, desejo não podem, dentro desse contexto, ser objetivados e expressos em frases plenas de sentido. São considerados pseudocomportamentos com intenções não-objetiváveis” (OLIVEIRA, 2006, p. 112).

O sentido lógico está relacionado à constituição da proposição e, para que isso seja possível, é preciso que os fatos linguísticos sejam igualmente constituídos. Assim, estamos falando do que é possível descrever, pois há um conteúdo que apresenta possibilidade de ser verificável em comparação com a realidade, sendo, desse modo, descritível.

Estando o sentido lógico relacionado a elementos que constituem a proposição e figuram fatos, necessariamente relaciona-se àquilo que é objetivável e, portanto, carrega em si a possibilidade de ser descrito. Por outro lado, há subsídios que estão relacionados à subjetividade e que não são passíveis de descrição. No que tange a esse ponto, destacamos os atos intencionais. Estes não são adaptáveis aos moldes proposicionais, haja vista estarem relacionados às vivências e, simultaneamente, aos valores. Para Wittgenstein (2008f),

6.4 Todas as proposições têm igual valor.

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: não há nele nenhum valor — e se houvesse, o valor não teria valor. Se houver um valor que tenha valor, então deve permanecer fora de todos os acontecimentos e do ser-peculiar, pois todos os acontecimentos e o ser-peculiar são acidentais. O que o faz não-acidental não pode estar no mundo pois, no caso contrário, isto seria de novo acidental. Deve estar fora do mundo.

6.42 Por isso não pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada além. (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 275)

As afirmações acima nos indicam algumas diretrizes fundamentais para o esclarecimento sobre os valores, que não constituem estado de coisas porque são subjetivos. O

ato de valoração é um exercício do indivíduo relacionado às suas vivências. Wittgenstein, no ano de 1930, ao refletir sobre os imperativos de seu próprio pensamento, asseverava: “[n]enhuma razão do mundo poderia, por exemplo, comprovar que meu trabalho é importante e que é algo que posso e devo fazer, se meu coração – sem nenhuma razão – diz que devo abandoná-lo” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 125). A saber, os fatos do mundo não atribuem valores ao trabalho do filósofo e sobre isso nada podem dizer. Entretanto, entendemos que o termo “coração” é utilizado como um símile – nesse caso, substituindo uma noção que não apresenta conteúdo descritivo.

Amigo e interlocutor de Wittgenstein, Paul Engelmann, “parece ter sido uma das poucas pessoas que no momento da genesis do *Tractatus* compreendeu o sentido profundo da obra, conforme Wittgenstein desejava de seus leitores” (SOMAVILLA, 2009, p. 13). Sobre a questão do valor, eles afirmam que:

Wittgenstein é um respeitoso defensor dos valores, os quais, com razão devem ser protegidos; já que um adversário das linhas Maginot não tem consideração alguma. Perceber os valores como inexprimíveis, é o pano de fundo de cada proposição da ciência, tanto das ciências naturais, como as do espírito. Delineia o limite através da ciência, mas não com a finalidade de promover um embate entre as ciências do espírito e as ciências naturais, mas um limite da ciência como um todo, entre o que o dizível e o indizível (WITTGENSTEIN; ENGELMANN, 2009, p. 158).

Engelmann demonstra que o filósofo tinha cuidado com os valores e que o tema estava na berlinda no momento em que Wittgenstein redigiu o *Tractatus*:

Os esforços da filosofia moderna são direcionados para adentrar discretamente na sedutora esfera que discute sobre “o mais elevado” (a saber, os valores importantes também para a vida), ameaçado pelo desenvolvimento da ciência, permitindo formas proposicionais mais elevadas (os juízos sintéticos a priori e os princípios e postulados da razão pura de Kant), que têm por princípio outra procedência, mais elevada, que as proposições as quais são provenientes do reino inferior das sensações, da empiria, e que por isso não podem expressar nada de mais elevado (WITTGENSTEIN; ENGELMANN, 2009, p. 158).

A questão do valor e, por conseguinte, do juízo de valor é examinada na *Conferência sobre ética*. A crítica de Wittgenstein em relação a um possível juízo de valor surge quando há uma tentativa de aproximação entre um termo utilizado trivialmente e o mesmo termo almejando expressar o absoluto. O resultado seria um improvável juízo de valor relativo. Sobre isso, Wittgenstein (2005) diz:

Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e eu tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria “Ah, então está tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma

mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor”, poderia ele dizer “Ah, então, tudo bem?” Certamente, não. Ele afirmaria “Bem, você *deve* desejar comportar-se melhor” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 217).

O ponto questionável é a utilização dos termos: mal, bem, melhor. Trata-se de termos que claramente possuem uma conotação relacionada ao aspecto da valoração. Nos dois exemplos citados, a análise funda-se na observação de uma ação.

No contexto em que ocorre determinada ação, para entendermos se uma ação tange ou não à esfera ética, deve ser realizada uma espécie de teste. Este consiste na relativização de uma ação, ou seja, se esta for boa em um contexto e ruim em outro, certamente não é uma ação ética aos moldes wittgensteiniano, já que a ética não pode ser contingente: “[u]m ato de generosidade poderá ser bom num contexto e mau noutro. Uma experiência de variação contextual para ensaiar a qualidade ética de uma ação pode, na verdade, testar a possibilidade de juízos éticos absolutos” (MARQUES, 2019, p. 9).

O primeiro caso citado por Wittgenstein (2008f) diz respeito ao aprimoramento técnico de determinada atividade; já o segundo, refere-se a uma necessidade de aprimoramento moral e que, por conseguinte, “deve” ser da essência humana a melhora de si. Entretanto:

6.422 O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as consequências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável.) (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 277).

O pensamento de Wittgenstein remete à atitude anterior à punição ou ao prêmio, ou seja, caso o indivíduo esteja disposto a pagar o preço da consequência, não será esta que o privará de determinada atitude considerada ética. Assim, a ética não é dependente dos fatos e, nessa forma de análise, não faz parte do mundo, porque além de os fatos serem contingentes, a forma lógica não tem possibilidade de conectar uma ação ética a um fato linguístico, uma vez que não há ponte que possa conectar duas esferas distintas. A primeira aponta para a esfera do místico e a segunda para a do mundo.

Nesse caso, a forma lógica é inviável para o ético, porque se a forma é do domínio da lógica, é impossível sair dessa esteira para descrever o que é místico.

Segundo Marques (2019), há uma possibilidade, apontada pelo próprio filósofo

quanto à expressão do ético, a saber, a forma expressiva da ética. No aforismo 6.422, Wittgenstein cita a forma “você deve...”.

Nos seus diários (1931) Wittgenstein volta a referir-se à forma da proposição ética, e deixa claro o seu estatuto expressivo: “Uma proposição ética diz 'tu deves fazer!' ou, 'isto é, o bem!': mas não 'Estas pessoas dizem que isto é o bem'. Uma proposição ética, contudo, é uma ação pessoal e nenhuma constatação de um facto. Assim como uma exclamação de admiração” (MARQUES, 2019, p. 13).

Desse modo, a forma expressiva da ética se refere à pessoa que pratica a ação e à sua consciência desta. Ressaltamos, aqui, que a ética, embora esteja relacionada ao praticante da ação, não se constitui no contexto da subjetividade. Wittgenstein a compreende como condição transcendental que possibilita o existir de vivências éticas. A impossibilidade de descrever a forma ética permanece, porque não estamos falando de uma ação para satisfazer determinados padrões sociais, mas sim de uma ação que se relaciona com a consciência do indivíduo que a praticou e, conseqüentemente, não é passível de desprezo.

A consciência de me comportar mal, ou a correspondente consciência e dever de me comportar bem, nesta ou naquela circunstância, não permite, ao mesmo tempo exprimir indiferença. Não apenas eu próprio, consciente dessa ação ou comportamento, mas também o interlocutor, não podemos ser indiferentes ou sequer relativizar a sua qualidade negativa. A verdade é que a expressão dessa consciência (moral) "toca" no absoluto. Essa consciência de um valor ético, que não permite a minha indiferença, só pode ser experimentada em expressões da primeira pessoa, bastando pensar como a descrição na terceira pessoa dessa minha atitude de indiferença perde a sua qualidade ética (MARQUES, 2019, p. 14).

Nesse caso, não há como descrever a ação pertinente à vivência de outrem. O ato de descrever envolveria o que é da esfera do sentimento místico, e este, por sua vez, afeta diretamente o sujeito e sua visão de mundo, sendo, pois, uma vivência estritamente pessoal e intransferível. Eis a impossibilidade de descrever.

A ética está relacionada à esfera do místico transcendental e, portanto, aos valores subjetivos. Para Wittgenstein, os valores não podem ser reduzidos a fatos linguísticos e, assim sendo, é inconcebível pensar em executar um juízo de valor relativo para referir ao que é absoluto. São instâncias distintas. A ação considerada ética, naturalmente, proporciona juízo de valor absoluto. Nesse caso, não há possibilidade de ignorá-la, já que envolve a consciência do sujeito que a praticou. E este, por sua vez, age por acreditar que sua ação é eticamente correta e recebe o prêmio através da prática em si. A ação contrária também procede.

Em outros termos, os elementos constituintes da proposição não são capazes, em virtude de sua natureza contingente, de ajuizar as vivências que constituem o sentido da vida.

Tais vivências são valorativas para o indivíduo, porque pertencem ao domínio do absoluto e é neste que se situa o bem absoluto. Logo, a relação do indivíduo (sujeito volitivo) com essa esfera é o que proporciona a valoração. Dessa forma, constituem os valores relacionados à ética, à religião e à estética, a saber, as três esferas componentes da que Wittgenstein (2005; 2008f) chama de mística.

O termo transcendental é utilizado tanto para o âmbito lógico da linguagem quanto para o domínio místico. O filósofo não faz uma distinção conceitual – o que seria impossível, quando se trata da esfera transcendental – entre os termos. Não obstante, a leitura atenta demonstra que o transcendental lógico é diferente do místico.

Sobre o transcendental lógico, Wittgenstein refere-se ao que não pode ser dito através da linguagem, ou seja, a forma da linguagem que se mostra através da forma geral da proposição. Segundo Hudson (1975, p. 69), “Uma limitação geral sobre o que pode ser expresso por uma proposição é imposta pelas leis da lógica”. Nesse caso, as proposições somente podem mostrar a forma lógica, mas não figurá-la: “O contraste entre o que é dito por uma proposição e o que é mostrado, onde a figuração é sua principal preocupação, é destacado [...] pelo contraste entre o que ‘nós’ expressamos por meio da proposição e o que a proposição expressa em si” (HUDSON, 1975, p.72). O contraste ao qual o autor se refere é o que pode ser figurado na proposição, logo, o que é possível que ela diga com sentido e o que a proposição mostra, no caso, sua forma lógica. Trata-se, neste último caso, mas não no anterior, sobre o transcendental lógico.

O transcendental consiste, portanto, na sua face lógica, na própria percepção dos limites da realidade a que nomeamos “mundo”. Ele consiste na própria percepção do mundo como totalidade limitada. Aqui, a palavra mais importante não é o termo “totalidade”, pois saber se a realidade é, no fundo, simples ou complexa não é toda uma questão; para respondê-la, seria preciso dizer algo sobre a natureza dos símbolos, algo que eles podem apenas mostrar, mas não propriamente dizer. Logo, o termo que mais importa é o adjetivo “limitado”. Isso porque as possibilidades da linguagem detêm-se, em última instância, sobre os limites do mundo (os limites da linguagem são também os do mundo).

Quando se trata do aspecto transcendental ético-religioso, denominado místico, este diz respeito ao que não tem sentido em termos de fato linguístico, se colocado em uma proposição. Essa falta de sentido não é meramente por não poder ser expresso por meio de palavras, mas pela natureza dos elementos que compõem o místico:

Em outras palavras, vejo agora que essas 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. Toda a minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria (WITTGENSTEIN, 1930 *apud* DALL'AGNOL, 2005a, p. 224).

Segundo Wittgenstein, o que realmente importa, aquilo que faz com o que a vida mereça ser vivida, enfim, o que dá sentido à vida, apresenta uma dimensão ética nos limites de seus contornos, relativa aos valores ou ao que é valioso, de modo que a ética se mostra, aos olhos do filósofo, como um transcendental. Uma definição concisa e satisfatória foi dada pelo próprio Wittgenstein e sublinhada por Dall'Agnol (2005) nos seguintes termos:

Ao invés de dizer que 'a Ética é a investigação sobre o que é bom', poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver. Creio que se observarem todas estas frases, então terão uma ideia aproximada do que se ocupa a Ética. (WITTGENSTEIN, 1930 *apud* DALL'AGNOL, 2005a, p. 215).

O profundo respeito de Wittgenstein pelo místico e, no caso da nossa pesquisa, pelo religioso – que acompanha o filósofo por toda sua vida – ocorre porque é na esfera do místico que cada indivíduo pode alcançar o sentido da sua vida. Além disso, através do sentido da existência, que pertence ao transcendental, não altera o mundo dos fatos, mas pode transformar a maneira de cada um perceber os fatos do mundo, embora estes sejam inalteráveis em relação às vontades individuais. O sentido da vida, da existência como um todo, mostra-se.

A fé está relacionada ao sentido da vida, é uma forma de agir ante o contexto do mundo, uma vivência. Trata-se de um contexto que, por si, quero dizer, pelos fatos componentes, não tem valor algum. Mas é o sentido da vida que se manifesta como um sentimento de existência pré-racional:

Essa vida de certo modo tem de mantê-lo flutuando sobre essa terra; isto é, se você caminha sobre a terra, não repousa mais sobre a terra, mas encontra-se suspenso no céu; você é preso por cima, e não sustentado por baixo. – Mas essa vida é o amor, o amor humano ao perfeito. E isso é a fé. (WITTGENSTEIN, 2010, p. 157).

O contexto da fé está associado ao místico por ser parte da esfera religiosa, a saber, é a

esfera das questões que não alteram os fatos do mundo, mas alteram a forma como o indivíduo percebe e configura suas vivências pessoais.

Nesse liame, Wittgenstein (1998) faz uma distinção entre a crença e a fé:

Se temos uma crença, em certos casos apelaremos muitas vezes para certos fundamentos e, ao mesmo tempo, arriscamos muito pouco – se se chegasse a pôr o problema de arriscar as nossas vidas por conta dessa crença.
Há casos em que temos uma fé – em que dizemos “Acredito” – e por outro lado essa fé não depende do fato de que dependem normalmente as nossas crenças cotidianas correntes. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 98).

A fé, conforme percebemos nessa citação, não deixa de ser uma crença. Há outro trecho em que o filósofo afirma que a fé regula tudo na vida do indivíduo que a possui e, assim, é um elemento sólido para ele, e que “deve chamar-se a mais firme de todas as crenças” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 98). Por outro lado, afirma também que a crença é sustentada por princípios correntes (WITTGENSTEIN, 1998, p. 98). Por esses últimos, entendemos ser algo não tão bem estabelecido, como os raciocínios que fundamentam as verdades científicas. Dessa forma, a crença que não se tornou irrefutável como a fé soa como uma informação frágil que tenta se equilibrar nos saberes do senso comum, em superstições, em previsões do futuro, dentre outros saberes similares. É como uma última esperança em algo, para o sujeito que acredita, que lhe parece evidente. Nesse caso, esse tipo de crente precisa de uma prova, uma informação *a priori*, ainda que seja suspeita, duvidável e frágil aos olhos do não crente, em que o crente se sustenta.

A fé, sendo a forma mais firme de todas as crenças, não requer provas. Essas não são necessárias e nem sequer bem-vindas, pois não interferem ou fazem diferença para o indivíduo que tem fé: “as melhores provas científicas não representam nada” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 101). Se as provas científicas nada representam, quiçá as provas incipientes de uma previsão de futuro ou saberes questionáveis do senso comum. Destarte, a fé diferencia-se da crença, principalmente porque a fé não necessita de provas, enquanto, para a crença, mesmo que a prova apresentada seja frágil, ela necessita de uma informação que possa sustentá-la.

Assim sendo, o indivíduo que tem fé vivencia suas experiências de maneira própria, não está preocupado com nenhum tipo de evidência ou conhecimento científico, mesmo que possam apresentar fatos contraditórios à sua fé.

A fé está no contexto da esfera religiosa, ou seja, na esfera do transcendental místico, portanto, no limite do mundo. Nesse caso, os fatos do mundo não apresentam nenhum valor aos indivíduos de fé, haja vista que não têm realmente valor em si. “As pessoas que têm fé

não aplicam ao tipo de dúvida que normalmente se aplicaria a quaisquer proposições históricas” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 103). E esse tipo de reação, em que se diz ter fé e, para esta, se utiliza de provas científicas ou razoáveis (advindas da razão), é um completo contrassenso: “podemos dizer: este homem é ridículo porque acredita e baseia a sua fé em razões fracas” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 106).

Entendemos ser necessário destacar que, para Wittgenstein, a questão religiosa não se configura somente quando há adesão a determinada matriz religiosa, embora esse fosse um ponto de vista predominante na Viena dos anos 30 e, em especial, no catolicismo. A questão religiosa está associada à fé. Apesar disso, há de se dizer que, por diversos momentos, o filósofo estabelece conexão entre a religião e a fé.

Além de ser um elemento situado na esfera do indizível, a fé é uma atitude. Sobre esse dado, podemos dizer que a fé, sendo parte das vivências humanas, é, simultaneamente, transcendental, no sentido fraco do termo, e não natural.

Tomando como base o texto de Dall’Agnol (2009), afirmamos que o aspecto transcendental, no sentido fraco, está relacionado à condição de possibilidade da aplicação do sentido da palavra fé, a partir de um juízo sintético *a priori*, já que, a nosso ver, a fé é constituída a partir da metafísica da experiência. Nesse sentido, é transcendental. E, por outro lado, é preciso prática, tendo em vista a natureza humana, que é um dado.

Há duas interpretações do conceito forma-de-vida, como muito bem coloca Glock, a naturalista e a transcendental, parece claro que ambas são parcialmente certas, mas também parcialmente equivocadas: a nossa forma-de-vida tem que ser tomada como um dado. Esse dado é não-natural (isto é, não é coextensivo às ciências naturais), mas também não-transcendental no sentido forte. Nossa natureza humana é um dado primitivo que proporciona a base apriorística, conceitual, para investigações empíricas. Agora, também é um fato contingente que temos a natureza que temos. (DALL’AGNOL, 2009, p. 288-289).

O movimento da fé, enquanto uma leitura gramatical do termo, está alinhado com as práticas humanas relacionadas ao religioso, portanto, o comportamento não pode ser destoante do termo. Nesse caso, um sujeito religioso precisa ter fé. Assim, não é qualquer adesão a um elemento compreendido como sagrado que determina uma prática de vida religiosa e, por conseguinte, a fé.

Falamos, nesse caso, de ações e de questões pessoais, as quais não podem ser observadas ou comparadas pelos sentidos e, por assim ser, nem pela descrição. Entretanto, não significa que precisem ser desprezadas, por apresentarem um aspecto transcendental no sentido fraco.

Inclusive, seguindo a linha de pensamento do filósofo, o que tem valor não pode ser contingente. A valoração é, portanto, um ato do sujeito que se encontra no limite do mundo, o sujeito transcendental.

Concluimos este tópico com um dos encontros entre Friedrich Waismann e Wittgenstein, datado de dezembro de 1930. Nessa ocasião, Waismann (2015) questiona ao filósofo se há realmente uma conexão entre o mundo e o transcendental e recebe a seguinte resposta:

Pergunto a Wittgenstein: A existência do mundo está conectada com o ético?

Wittgenstein: A conexão que existe tem sido sentida e expressa pelos homens, desse modo: Deus Pai criou o mundo, enquanto Deus Filho (ou a palavra que vem de Deus) é o ético. Os homens dividiram a divindade e depois a uniram indica o fato de que há uma conexão. (WITTGENSTEIN *apud* WAISMANN 2015, p. 12).

A complexa conexão entre o limite do mundo e o mundo, ocorre por intermédio do sujeito volitivo, conforme veremos no próximo tópico. Entretanto, é importante compreender que tal relação não é uma escolha, mas sim uma necessidade, haja vista que o âmbito religioso, junto com a questão da ética e, por conseguinte, do sentido da vida e da fé é, de certa forma, o que o filósofo demonstra em sua conversa com Waismann (2015).

Por fim, fé é atitude, isto é, vivência; logo, o seu caráter transcendental (ainda que em sentido fraco) reside na ação.

3.1.5 Sobre o dizer, o mostrar e o silêncio

Sobre o *Tractatus*, Wittgenstein (1991) escreveu para o editor Von Ficker a seguinte orientação:

O objetivo primordial do livro é ético. Pretendi certa vez incluir no prefácio uma frase que, de fato, não se encontra aí agora, mas que escreverei aqui para você, porque talvez seja a chave da obra. O que eu queria então escrever era isto: A minha obra consiste em duas partes: uma é apresentada aqui mais tudo o que *não* escrevi. E é precisamente essa segunda parte a que é mais importante. O meu livro traça limites para a esfera da ética de dentro para fora, por assim dizer, e estou convencido de que esse é o ÚNICO modo rigoroso de tratar aqueles limites.

Em suma, acredito que onde muitos outros estão hoje apenas tagarelando, eu consegui no meu livro por tudo firmemente em seus devidos lugares silenciando a respeito disso. E, por essa razão, a menos que eu esteja muito equivocado, o livro dirá muita coisa que você mesmo quer dizer. Só que, talvez, você não verá que isso está dito no livro. Na verdade, eu recomendaria agora que você lesse o prefácio e a conclusão, porque contém a mais direta expressão do objetivo do livro. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 222).

A partir desses escritos, ainda que breves, temos valiosos auxílios fornecidos pelo próprio autor. O objetivo da obra foi definido como sendo ético e isso constitui a necessidade

de estabelecer o limite entre o que pode ser dito e o que se mostra.

Seguindo a orientação do filósofo, vamos à leitura do prefácio e da conclusão. Começamos por destacar as principais pistas existentes no prefácio:

- “Não é, pois, um manual” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132). A função de um manual é transmitir informações para auxiliar no processo de compreensão de algo ou corrigir determinados equívocos. Para isso, executa a descrição do produto. Assim sendo, o *Tractatus* realmente não pode ser um manual, já que nem tudo que está nele pode passar pelo crivo do ensinamento para a compreensão de algo e, muito menos, da descrição, como é o caso do místico.

- “Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, o que pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132). Aqui está o coração tractatiano! Aquilo que configura a possibilidade de ser dito é expresso de maneira não problemática através das proposições e estas remetem às ciências naturais. Já o que pertence à ordem do mostrar não é possível colocar em proposições, porque é da ordem do ato e a correta distinção entre dizer e falar – já que, não por acaso, o filósofo utiliza os dois verbos. Tal assertiva aborda também, a questão do silêncio e do sentido que se mostra nos limites do mundo, já que há elementos no livro que estão no domínio do místico, como a ética, a estética e a religião. Importa ressaltar que o olhar estético, elemento constituinte do místico, proporciona o alcance do sentido para além do objeto em si, como no caso do livro.

- “Pretende, portanto, estabelecer um limite ao pensar, ou melhor, não ao pensar, mas à expressão do pensamento, porquanto para traçar um limite ao pensar deveríamos poder pensar ambos os lados desse limite (de sorte que deveríamos pensar o que não pode ser pensado)” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132), ou seja, o que pode e o que não pode ser pensado. O que Wittgenstein está propondo é a diferenciação entre o dizer e o mostrar. A expressão do dizer está alinhada aos fatos do mundo, os quais possuem conteúdo descritivo e, portanto, são proposicionais. O impensável remete à condição de possibilidade daquilo que se mostra, logo, dos elementos constituintes da esfera mística. Assim sendo, o que estiver no limite do mundo em termos da linguagem e que lá estão porque não são passíveis de descrição para se tornarem fatos linguísticos. Esses são os elementos do mostrar.

A expressão do pensamento é configurada através da proposição, por esse motivo, não é possível pensar o que não pode ser pensado, ou seja, o mostrar.

- “O limite será, pois, traçado unicamente no interior da língua; tudo o que fica além

dele será simplesmente absurdo” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132). Absurdo são as pseudoproposições que intencionam expressar o ético, o estético ou o religioso, já que, no caso da dimensão mística, o absoluto é a medida. Assim, em uma proposição que dissesse “teu agir deve ser moralmente bom”, a ação do indivíduo não poderia diferir do que diz a proposição, tendo em vista que não é uma escolha e sim uma necessidade, uma obrigação. Isso ocorre porque seria um absurdo questionar a verdade ou a falsidade de uma proposição absoluta. No entanto, tal assertiva não funciona assim no mundo dos atos.

- “Terá alcançado seu objetivo se agradar a quem o ler com atenção” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132). Nessa afirmação, o filósofo deixa claro que o leitor deve ser atento o suficiente para compreender o que ali está escrito, para que seja capaz de realizar as distinções necessárias, no caso, entre o dizer e o mostrar.

- “Trata de problemas filosóficos e mostra, creio eu, que o questionar desses problemas repousa na má compreensão da lógica de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 132). Segundo Wittgenstein, a filosofia é uma atividade que envolve a crítica da linguagem e, por isso, tem como objetivo esclarecer a lógica dos pensamentos, tornar claros os limites da linguagem e, para tanto, precisa entender o que se mostra e o que é possível de ser dito. Não há proposições filosóficas.

- “Caso meu trabalho tenha valor, ele será duplo. Primeiramente, porque exprime pensamentos, valor que será tanto maior quanto melhor os pensamentos- forem expressos. Nisto estou consciente de estar muito aquém do possível, simplesmente porque minhas forças são poucas para cumprir a tarefa. Possam outros vir e fazer melhor” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 133). Nessa colocação, o filósofo austríaco, põe a questão do valor de seu trabalho, apresentando dois possíveis contributos.

- “Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 133). Wittgenstein, a seu ver, delimitou o que é da ordem do dizer e o que é da ordem do mostrar, já que percebeu a filosofia enquanto atividade crítica da linguagem. Assim, não cabe abordar questões que se encontrem no limite do mundo, tendo por objetivo explicá-las.

- “O valor desse trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 133). Os problemas, segundo Wittgenstein, foram solucionados quando ele percebe quais temas são de outra ordem que não seja a linguagem científica. E, por isso, diz que estabelecer os limites entre o dizer e o mostrar, embora seja uma necessidade para que outros problemas não sejam originados, como por exemplo, a impossibilidade de não poder explicar a esfera do mostrar, dada a sua

condição transcendental, é um fator elementar.

Passemos para a conclusão, porque essa é a leitura sugerida pelo filósofo: após o prefácio, a conclusão:

“7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 281).

Após a leitura como orientada por Wittgenstein, os pontos significativos ficam em evidência. No caso, a crítica e os limites da linguagem, a natureza da proposição, as distinções entre o dizer, mostrar, falar, a esfera do místico e seus componentes e o silêncio. Neste tópico, nos remetemos às questões do dizer, do mostrar, do falar e do silêncio.

Há uma diferenciação relevante nos escritos tractatianos, pois além da distinção entre o dizer e o mostrar, há também entre o dizer e o falar. Ressaltamos que o próprio filósofo utiliza os três verbos, inclusive no prefácio e na conclusão.

O que é possível de ser dito (dizer – *sagen*)? Conforme já abordamos em nossa pesquisa, o mundo é composto por fatos e fato é tudo o que ocorre. Os fatos são os elementos constituintes da figuração do mundo, ou seja, tudo que for possível comparar à realidade e possuir um conteúdo descritivo cabe na forma proposicional. Com efeito, somente o que é fatural pode ser dito, uma vez que contém elementos que podem ser descritos. A questão da natureza da linguagem e, por consequência, do que se pode ou não fazer com ela é, em termos *tractatianos*, a questão do que é dizível e do que é mostrável, e nos remete à ideia do mundo e de seus limites.

A linguagem expressa-se de forma adequada através das proposições e estas, por sua vez, exprimem o sentido, ou melhor dizendo, “4.022 A proposição mostra seu sentido” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 169). Observemos que Wittgenstein não afirma que a proposição diz o seu sentido, mas que ela mostra. O mostrar é um ato de transparência de algo que existe, mas não se constitui em palavras, até mesmo porque atos não podem ser descritos. No caso do sentido, este transparece através daquilo que formou a proposição, a saber, os fatos. O entendimento é o sentido que se mostra após a expressão proposicional.

Só há possibilidade de dizer sobre fatos, e a linguagem é o instrumento adequado para expressar o que compõe o mundo. Sendo assim, só pode haver proposições dotadas de sentido quando se trata dos fatos. Não pode haver proposições dotadas de sentido quando se almeja abordar o que está no limite do mundo. Embora exista, de algum modo, o que está no limite do mundo não pode ser colocado em palavras.

Esse é um ponto importante para o entendimento da filosofia wittgensteiniana, que coloca o *dizer* e o *mostrar* numa relação peculiar de complementaridade. A linguagem *diz* o

que pode ser dito e, ao mesmo tempo, *mostra* as condições transcendentais de possibilidade do dizer, pois “[...] aquilo que se mostra não pode ser dito” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 181). Como exemplo do que se mostra, mas não é dito, temos a forma lógica da proposição. Segundo Dall’agnol (2005a, p. 61): “Assim como um axioma é condição de uma demonstração, mas ele próprio é indemonstrável, assim também, aquilo que se mostra é condição do dizer, mas não pode ser dito”.

Wittgenstein declara nos *Cadernos*, em 3 de abril de 1915, que “a proposição é uma medida do mundo” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 63). Nesse caso, a proposição cumpre a sua função, que é figurar o fato, pois “dizer é figurar proposicionalmente. Mostrar é exhibir o que deve ou não ser feito” (DALL’AGNOL, 2005a, p. 65). Portanto, ao estabelecer os limites do dizível e daquilo que se mostra, Wittgenstein estabelece, conseqüentemente, os limites da linguagem. Destarte,

[o]s modelos de Wittgenstein mostraram os limites do que são capazes de dizer; modelaram o modo como as coisas estavam no mundo e, portanto, tornaram possível o conhecimento científico de fenômenos – mas não podiam fazer mais do que isso. Isso ficava claro em virtude da natureza dos próprios modelos; eles não eram nem mesmo capazes de representar qualquer coisa que não fosse fátual (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 220).

O problema surge quando passamos para o domínio daquilo que se mostra, inclusive, porque independe do querer individual. O mostrar está no limite do mundo, possui caráter transcendental e não pode ser expresso pela linguagem, pois ultrapassa a sua capacidade expressiva. É relevante dizer que não se trata de um mostrar empírico, mas de algo que ultrapassa a figuração do mundo, já que o mostrar está relacionado com as condições de possibilidade do que pode ser dito.

É válido ressaltar que o mostrar está relacionado com ações, assim, possui mais importância do que teorizar sobre determinado fato ou proposição das ciências naturais. A pergunta que se consolida neste ponto é por que o âmbito prático seria mais importante que o teórico? Observemos as características das duas esferas. A do mundo é a que teoriza sobre os fatos, melhor dizendo, é a que proporciona respostas e pensamentos científicos. Estes são traduzidos em fatos linguísticos, os quais compõem a estrutura proposicional e estão sujeitos a responder por meio de comparação com a realidade – logo, respondem pelo ordinário. Embora a explicação científica seja relevante para a manutenção da vida biológica da humanidade, esta não ultrapassa a dimensão do dizível. Por isso, o filósofo diz, no aforismo 6.52, que mesmo se todas as questões científicas estivessem respondidas, os problemas da vida não teriam sido tocados (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 279). Isso não quer dizer que os

problemas da vida estejam em uma dimensão transcendente para Wittgenstein, porque esta não existe para o filósofo. Assim, não caminhamos na direção de um além do mundo nem de um além do sujeito metafísico, pois não há além. Permanecemos confinados, antes, no próprio domínio do mundo e da linguagem e, nesse sentido, no território do sujeito transcendental.

O transcendental wittgensteiniano não aponta para um transcendente exterior ao mundo, nem para um motor imóvel como causa eficiente do mundo tal qual em Aristóteles, nem para um Deus criador e, por isso, Ser (*esse*) absoluto, como em Tomás de Aquino, em que existência e essência se encontram em perfeita harmonia e consonância. Nada há, para Wittgenstein, fora dos limites do mundo e da linguagem e, nesse sentido, não há propriamente um além (do sujeito transcendental) para o qual o movimento de ascensão do espírito humano possa se dirigir. Por essa mesma razão é que o filósofo austríaco não hesita em estabelecer uma identidade entre “Deus” e “sentido da vida” ou, mais propriamente ainda, entre o nome “Deus” e “o sentido do mundo”. Wittgenstein não hesita em propor uma solidariedade essencial entre o termo “Deus” e a vontade, que é sempre relativa ao sujeito transcendental, e não à ação individual do sujeito empírico. Trata-se da vontade enquanto fato do mundo (a vontade empírica, a vontade como fenômeno, que interessa apenas à psicologia; já a vontade a que nos referimos aqui é a vontade enquanto portadora do que é ético, da qual não se pode nada dizer). Essa solidariedade ou ligação conceitual implica, por sua vez, o sentimento de indiferença ética em relação a tudo o que possa ocorrer no mundo. Por assim ser, a dimensão da objetividade mística condiciona a tudo ser condicionada por nada, haja vista que o que dá sentido ao mundo não pode ser como o próprio mundo; logo, não pode implicar o mesmo caráter de relatividade. É nesse sentido que o místico é transcendental, porque é a possibilidades dos fenômenos e não os fenômenos.

Estando o sentido da vida no limite do mundo e o sentido é justamente o elemento que proporciona a compreensão do sujeito ante o estar no mundo, esta é a face mais importante. A dimensão prática é a mais importante, visto que ascender a ela só é possível por meio da intuição e, ao menos no contexto do *Tractatus*, de uma intuição imediata. Por isso, Wittgenstein não hesita em dizer, ao final da obra, que, após percorridos os degraus da escada, que são as suas proposições, a própria escada pode ser jogada fora. O que isso significa? Significa que não se chega à intuição imediata por um mero exercício de raciocínio lógico, sendo dispensáveis todas as afirmações que ele próprio teceu em toda a obra. Antes, a intuição do mundo como totalidade limitada ou a esfera mística é apreendida quando se chega à compreensão (imediate, intuitiva e, portanto, mais profunda e penetrante) de que o mundo e a linguagem apresentam uma estrutura lógica comum.

Destarte, conforme demonstramos, o âmbito da prática e, por conseguinte, do místico é mais relevante que o teórico. Assim, segundo Dall’Agnol (2005a, p. 170): “O modo de agir segue-se do modo de ser. Através do exemplo, mostram-se as ações éticas”. Sendo a ética perceptível através das ações, inferimos que a religião e a ética também procedem da mesma forma. Isso ocorre porque as três esferas são componentes do místico e, portanto, todas mostram-se através de ações.

Nesse aspecto, o místico é a esfera onde não cabe o dizível, mas cabem outras formas de expressão que se mostram, sobretudo, por meio de ações impulsionadas pelo sujeito volitivo, haja vista que é esta dimensão do humano que absorve o que está no limite do mundo, para além dos fatos.

À luz dos limites da linguagem, o religioso será, pois, desalojado do âmbito da linguagem figurativa e redimensionado para a esfera do místico, assim como o ético e o estético. E isso porque, aos olhos wittgensteinianos, eles não são suscetíveis de serem descritos ou ditos pela linguagem científica, apresentando uma gramática própria. Daí que, para compreendermos bem o pensamento de Wittgenstein, será necessário analisar o religioso enquanto situado na esfera transcendental do místico.

O verbo dizer (*sagen*), para Wittgenstein (2008f), está associado às proposições científicas, as quais possuem pretensões de verdade e também se relacionam aos limites de expressão do pensamento. Quanto ao verbo falar (*sprechen*), o filósofo o aproxima da nossa capacidade de comunicação sem a pretensão do critério de verificabilidade. Vejamos a explicação de Dall’Agnol (2005a, p. 70-71) acerca de tal distinção:

É fundamental distinguir claramente entre *dizer* e apenas *falar*: Dizer - expressar algo preenchendo as condições do sentido (p. ex., proposições, figurações); Falar - expressar algo sem preencher as condições do sentido (p. ex. ., tautologias, contradições, contra-sensos, juízos morais, artísticos, etc.).

Dizer é um termo técnico no TLP e, como já salientei, significa figurar proposicionalmente um estado de coisas que, se é efetivo, é um fato. Dizer sempre pressupõe a possibilidade da determinação do valor de verdade de uma proposição, isto é, o dizer traz em si a pretensão veritativa. Há, porém, pseudoproposições que nada dizem, por exemplo, a tautologia. Entretanto, proferimos tautologias, isto é, falamos (ou escrevemos, etc.) de modo tautológico. O falar mostra algo. Portanto, não se pode identificar dizer com falar. Quando afirmo que o místico é indizível, daí não se segue que afirme que não possamos falar sobre questões místicas, éticas ou religiosas. Sabemos a priori que não podemos ter pretensões de sentido, mas podemos falar. Não há nenhuma contradição aqui. Existiria se afirmasse que é possível dizer coisas sobre o indizível. Afirmar que podemos falar sobre o que é indizível não é contraditório. A correta compreensão da relação dizer/mostrar e dizer/falar é vital para elucidar as questões relativas ao místico.

A observação dessa distinção pensada pelo próprio Wittgenstein, ainda que de maneira sutil, nos faculta concordar com Dall’Agnol. Assim, a vivência de uma experiência, que tem,

por essência de seus componentes, o aspecto transcendental, não é factual, assim, não é passível da função cognitiva do pensar, de forma que discorrer sobre ela não é algo possível.

Assim, na 7ª proposição tractatiana, “sobre aquilo que não se pode falar²⁴, deve-se calar”, Wittgenstein (2008f) expressa que, em verdade, não há nada para dizer quando se trata de estabelecer proposições científicas a respeito do que se mostra, haja vista que o falar (*sprechen*) identifica-se com o que se mostra. O dizer tendo pretensões do critério de verificabilidade não se aplica, proposicionalmente, à esfera do místico. Nesse liame, cabe somente o silêncio.

De qual silêncio Wittgenstein fala? O silêncio proposto pelo filósofo parece ser, no caso, por conta da distinção estabelecida entre o dizer e o falar, um silêncio entendido num sentido específico, a saber, um silenciamento de proposições científicas, mas não um silenciamento absoluto, já que se pode falar (*sprechen*) sobre o místico e as esferas que o compõem. Adotando-se a distinção estabelecida por Dall’Agnol, é possível falar sobre o religioso, mas não o encerrar em proposições nem em explicação de natureza científica e, portanto, não há possibilidade de expressar, em termos veritativos – critério este essencial para a ciência natural –, os elementos componentes da esfera mística. Por exemplo, não há possibilidades de provar a existência de Deus por intermédio de critérios pertinentes às ciências naturais, é simplesmente absurdo. Não há o que dizer sobre o místico, não há o que dizer a respeito daquilo que se mostra. A saída é tão e somente o silêncio proposicional, um silêncio em relação a fatos linguísticos, já que, para a esfera do que se mostra, proposições científicas não são possíveis.

Alcançar essa forma de silêncio é um exercício de limites linguísticos para o indivíduo. Nesse ponto, refletamos brevemente acerca da revolução científica, iniciada no século XVI e encerrada nos anos finais do século XVIII. Os reflexos da dissociação entre os elementos da fé e a ciência foram um ponto conturbado. Havia uma necessidade humana de provar a existência de Deus, tal como o famoso cientista Johannes Kepler (1571-1630), que, sendo cristão convicto, acreditava que Deus havia concebido um projeto para o cosmos de bases geométricas. Descobrimo a estrutura e o mecanismo de funcionamento, além de aproximar-se de Deus, Kepler poderia provar sua existência. Ele tenta fazê-lo através da ciência, portanto, busca estabelecer proposições com pretensões de sentido sobre Deus. Sua religião o levou a crer que Deus era uma grande e poderosa estrela. Assim como Kepler, há

²⁴ Pela lógica do enunciado wittgensteiniano, o verbo que está em questão é o *sagen* (dizer) e não propriamente o *sprechen* (falar). O tradutor fez uma opção estilística ao traduzir o termo.

vários outros nomes, igualmente importantes, que tentaram provar a existência de Deus.

A tentativa de provar a esfera metafísica não é frutífera. Assim, embora os indivíduos tentem provar cientificamente os elementos componentes dessa esfera, esse movimento, para Wittgenstein, não é possível. É isso que o filósofo austríaco pretende demonstrar com o *Tractatus logico-philosophicus*: não é possível reduzir o místico à linguagem. Pela proposta wittgensteiniana, o indivíduo deve se convencer e, para isso, é preciso exercitar a linguagem até alcançar seu limite e perceber a impossibilidade de dizer sobre essa esfera. A saída é o silêncio – um silêncio consciente e apaziguador, e não o de quem nada tem a falar.

Assim, sempre que alguém tentar dizer algo pertencente à esfera transcendental, será preciso mostrar-lhe que está tentando falar sobre algo que não pertence ao mundo e que essa tarefa é impossível. A tentativa de falar sobre a esfera transcendental sempre envolve um desrespeito à lógica da linguagem. Dessa forma, podemos entender o último degrau da escada de Wittgenstein:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, 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 (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 281).

A escada tenta estabelecer os limites do dizível. Wittgenstein se atém aos próprios limites da linguagem, asseverando que nada se pode dizer sobre o místico. O filósofo não se contradiz, exatamente por afirmar a 7ª proposição tractatiana, “sobre o que não se pode falar, deve-se calar”. O resultado final é a clarificação silenciosa acerca dos limites do dizer.

3.2 O religioso à luz do místico

O místico, em Wittgenstein, se configura por existirem questões inerentes à existência humana, as quais estão para além de uma linguagem científica, proposicional, tal como o direcionamento da proposta tractatiana em relação aos limites da linguagem.

Nesse sentido, a esfera do místico não é uma experiência que se evidencia cientificamente. Se assim fosse, seria como tentar ir contra os limites da linguagem. Deve ficar claro que o filósofo austríaco não está falando de mística. Embora possa tanger alguns pontos, deve ficar claro que, para Wittgenstein, o místico não representa o segredo último da realidade ou da busca por uma experiência direta e consciente com o mistério da realidade

última²⁵. O místico, para o filósofo, é uma esfera composta pela ética, pela estética e pela religião e tais fundamentos não são acessíveis à explicação científica, devido à precariedade em estabelecer fatos e, de modo que a indizibilidade os caracteriza quando frente a uma necessidade de provar a existência de tais elementos.

Como diz Ladrière (1977, p. 69): “Há, na linguagem, uma presença da realidade que está além do mundo, existindo, pois, uma ultrapassagem do mundo que se efetua através da linguagem, mas não há discurso metafísico no qual essa ultrapassagem e essa realidade poderiam ser expressas”. A realidade que está além da linguagem e sobre a qual não há discurso metafísico é o que configura o místico de Wittgenstein.

Portanto, o místico está para além dos limites da linguagem científica, a qual intenciona comprovação. Contudo, como já expomos no tópico anterior, há possibilidade de falar e, embora assim seja, já não é mais uma busca do filósofo, haja vista que adentra o contorno do que é da ordem do mostrar, e, sobre esse aspecto, simplesmente não se pode estabelecer uma teoria.

Sentimento e objetividade, na óptica do filósofo, partilham da mesma dimensão do místico. O ético, o religioso e o estético constituem o domínio da objetividade por excelência; caso contrário, não constituiriam a esfera transcendental. O sentimento ético não pode ser dado através do conhecimento científico. Para a ciência, está o mundo dos fatos e, por conseguinte, o da linguagem. A ética, por sua vez, está para a dimensão dos valores morais, que sustentam a objetividade do sentido da vida. A relação do conhecimento se estabelece através da compreensão intuitiva. Essa é o *link* da consciência com o que se mostra.

O místico, o silêncio e, por conseguinte, o inexprimível fomentam o conjunto de experiências, consideradas por Hudson (1975) e Greisch (1991, p. 340), como do espanto.

O silêncio que Wittgenstein reclama no célebre aforismo final do *Tractatus* não concerne, pois, apenas à forma lógica da proposição que é impossível de se representar na linguagem dos fatos. Antes, ele diz respeito a outros elementos, que se elevam do domínio da experiência ética, estética e religiosa, igualmente talvez da experiência metafísica, a supor que esta última seja entendida como experiência de admiração ante o fato de que alguma coisa seja, e não seja. (GREISCH, 1991, p. 10).

Ambos os autores consideram a experiência de admiração ante o místico como a instância ético-religiosa do transcendental. Hudson (1975) entende que Wittgenstein descreve a instância ético-religiosa em consonância com o místico, mais especificamente os aforismos tractatianos que vão do 6.4 ao 7:

²⁵ Sobre o conceito de “mística” na contemporaneidade, ver Bingemer (2016, p. 83).

Ao final do *Tractatus*, isto é, do 6.4 ao 7, Wittgenstein fala do místico relacionado com a bondade moral, ou seja, ética, significado estético ou criação artística, ou estética, e questões como Deus, sentido da vida, imortalidade, ou seja, religião. Ele prossegue, dizendo que essas coisas também não podem ser colocadas em palavras. De outras fontes além do *Tractatus*, aprendemos que ele acreditava que tais coisas se mostravam na arte e na ação. (HUDSON, 1975, p. 68).

Interessa-nos destacar que, embora o místico não possa ser expresso através de palavras, pode ser através de ações. Nesse raciocínio, ao abordar o místico em

Qualquer que seja a diversidade das experiências em questão, seu denominador comum é que elas são inexprimíveis e que, a esse título, elas se erguem a partir do místico. Os diferentes conteúdos que Wittgenstein enumera (o sentido da vida; a vontade ética; a crença numa vida após a morte; a fé em Deus, etc.) têm em comum o fato de corresponderem a uma maneira determinada de encarar o mundo de um ponto de vista que é exterior à soma de tudo aquilo a que o [conceito de] mundo se refere. Visto *sub specie aeterni*, o mundo aparece como uma totalidade limitada. E é essa apreensão do mundo que constitui o místico (T. 64-5). O mesmo destaque vale para o estatuto do discurso ético (pouco importa que ele seja qualificado religiosamente ou não). Se apenas a linguagem sensata que nós temos à nossa disposição concerne ao que corresponde e ao que não corresponde à realidade, toda questão relativa ao “sentido” ou ao “valor” é necessariamente indizível. É por essa razão que Wittgenstein pode dizer que o sentido do mundo deve se encontrar no exterior do mundo. E aquilo que vale para o domínio do sentido, vale igualmente para aquele do valor (6.41) (GREISCH, 1991, p. 341).

Assim sendo, a esfera religiosa, tanto quanto a ética e a estética, são constituintes do místico e, por isso, do que se mostra. Em consonância ao pensamento de Wittgenstein sobre o místico e, por extensão, o religioso, pode-se inferir as seguintes características: inexprimível, inefável, da ordem do mostrar, transcendental, objetivo, universal e ativo.

O aspecto religioso sempre esteve presente entre as questões fundamentais relacionadas tanto ao pensamento filosófico quanto às vivências pessoais de Wittgenstein. A conclusão sucinta e de extrema significância do *Tractatus logico-philosophicus* coloca a temática do religioso na esfera do místico, na esfera do inefável e, portanto, daquilo que mais importa para o filósofo austríaco. Nesse aspecto, as questões relativas à linguagem surgem também em relação ao religioso.

Embora Wittgenstein (2017) tivesse alcançado a certeza na redação do *Tractatus logico-philosophicus* quanto à impossibilidade de proposições relacionadas à instância do místico, é com a *Conferência sobre ética* (1929) que o filósofo discorre sobre as chamadas pseudoproposições quando intenciona utilizar termos partícipes da esfera transcendental para constituir proposições éticas, estéticas ou religiosas. Daí entende a necessidade do uso dos símiles, já que a indizibilidade é um obstáculo intransponível, concluindo sobre a natureza

dos elementos constituintes da esfera do místico.

Para Wittgenstein (2017) alcançar essa conclusão em relação à natureza dos elementos componentes da esfera do místico, ele analisa três expressões que intencionam expressar, através de fatos linguísticos, o que é da ordem do transcendental. As expressões são: assombrar-se diante da existência do mundo; sentir-se absolutamente seguro; sentir-se culpado diante de Deus. Observemos, de antemão, que tais expressões trazem à reflexão uma tentativa de expressar a intuição do mundo como um todo limitado e a condição de possibilidade quanto à existência. Assim, vislumbramos o místico, que não se confunde com os fatos, já que aquilo que dá sentido aos fatos não pode ser idêntico aos próprios. O ético, o estético e o religioso são valores absolutos, que não se confundem com as experiências (sempre parciais, relativas e finitas) nas quais eles se mostram, como é o caso das experiências que abordaremos a seguir. Segundo Glock (1998, p. 144), há uma relação de independência lógica entre o mundo e a vontade ética: “assim como esta não pode afetar o mundo, o mundo tampouco pode prejudicar o virtuoso”.

A primeira expressão a que Wittgenstein se refere é “o assombrar-se diante da existência do mundo”. O filósofo explicita que o absurdo dessa expressão ocorre porque não é possível “assombrar-se” diante de uma coisa que não tem a possibilidade da não existência, ou seja, sua negativa é inviável. Assim sendo, o absurdo constitui-se da impossibilidade de o mundo ser diferente daquilo que é e, nesse caso, é uma tautologia. O termo “assombro” deveria ser utilizado para fatos constituintes de proposições autênticas, como o exemplo citado pelo filósofo quanto ao tamanho de um cachorro ser maior do que o natural (WITTGENSTEIN, 2005, p. 210). Entretanto, a questão da expressão não se encerra com essa observação. Wittgenstein fala sobre a existência e, assim, está falando sobre a experiência do mundo como fato, logo, é contingente a experiência do mundo ser como é. Talvez o assombro maior seja que o mundo constitui uma experiência “*Ética par excellence*” (DALL’AGNOL, 2005a, p. 73), porque é na experiência do mundo ser o que é que o valor absoluto da ética se mostra. Esse mostrar não é empírico, porque os fatos se constituem através da condição de possibilidade dos valores absolutos que estão no limite do mundo. E os fatos enquanto experiência mostram esses valores – o que parece ser um contrassenso, embora não seja. O assombro, a nosso ver, está relacionado a esta situação, a saber, o contingente mostrando o absoluto, o qual permitiu a condição de possibilidade de existência do fato. É justamente esse movimento que proporciona o sentido do mundo ou o sentido da vida.

A segunda expressão é “sentir-se absolutamente seguro”. De acordo com Glock (1998, p. 144), “o bem está nos olhos de quem vê, está em confrontar as aflições da vida com um

espírito feliz. Nesse sentido, o mundo dos felizes, isto é, dos virtuosos, se diferencia do mundo dos infelizes”. Seguindo esse raciocínio, a sensação de absoluta segurança depende de quem a sente, já que esta não vem dos fatos, mas mostra-se por meio deles. Se a sensação de segurança absoluta viesse dos fatos, seria inexoravelmente uma sensação frágil e não absoluta, o que demonstra que a esfera dos fatos não é alterada pela do místico e nem o contrário.

A terceira expressão sem sentido é “sentir-se culpado perante Deus”. Nesse caso, a culpa expressa um indicativo da impossibilidade de executar uma ação que seja absolutamente boa. Uma vez mais ressaltamos que a sensação da culpa se relaciona com quem a sente, visto que não são os fatos em si que a proporcionam. É uma sensação de vislumbrar o místico, entender que há algo que dá sentido para o mundo e que não se confunde com este, e que todo e qualquer fato não terá a possibilidade de ser absolutamente bom. “Se a minha consciência me priva do equilíbrio, então não estou em consonância com Algo. Mas o que é isso? Será o *mundo*? [é] correto afirmar, sem dúvida, dizer: a consciência é a voz de Deus” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 111, grifo do autor). Se o bem está nos olhos de quem vê, essa visão não é empírica, já que o bem não constitui fato, mas sim valor absoluto. Nesse aspecto, a forma de “ver” o bem absoluto, segundo Wittgenstein, é através da consciência. Esta, a nosso ver, é o órgão capaz de perceber o místico, apesar de estar no mundo. Destarte, a voz de Deus seja a consciência, mas não em termos teístas, uma voz de que os valores que dão sentido são uma condição de possibilidade que constituem os fatos que estão no mundo. Esse é o Deus de Wittgenstein, uma condição de possibilidade para o mundo, um Deus que dá condições para o olhar ético, estético e religioso.

A terceira experiência e última experiência é a da culpa, que Wittgenstein explica como sendo a reprovação divina de uma conduta pessoal. Nesse mesmo espírito, ele rejeita a afirmação “racionalista” de que “Deus deseja o bem por ser o bem”, substituindo-a por “O bem é aquilo que Deus exige” e alegando que isso revela a inexplicabilidade do bem, assim como sua independência dos fatos” (GLOCK, 1998, p. 144)

Em 1930, após a redação da *Conferência sobre ética*, o filósofo afirma que “um ser que esteja em ligação com Deus é forte” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 54). Nossa interpretação é de que um ser que seja capaz de perceber o bem que se mostra por meio dos fatos está em conexão com o místico, com as condições de possibilidade do mundo, sendo, assim, um sujeito em equilíbrio.

É também em 1930 que Wittgenstein chega a dizer que “a consciência cheia de culpa poderia facilmente se confessar” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 88). Sendo a culpa uma

reprovação divina da conduta pessoal, a leitura que podemos fazer desse pensamento de Wittgenstein é que o bem, sendo absoluto e uma exigência de Deus, permanece inalterável e incorruptível. Entretanto, os fatos causadores da culpa retratam a impossibilidade de mostrar o bem. E isso proporciona a sensação de culpa para o indivíduo que não vê o bem no mundo, embora o mundo em si não seja nem bom, nem mau.

A intuição de perceber o mundo *sub specie aeterni*, como “o caminho do pensamento que, por assim dizer, voa sobre o mundo e o deixa tal como é – observando-o de cima, em voo” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 18), esteve presente nas três experiências supracitadas, as quais não constituem proposições. As sensações também estiveram – no caso, o assombro, a segurança e a culpa. Observando as três experiências, podemos inferir a intenção de discernir a esfera do transcendental e a do mundo. As esferas são independentes entre si, uma não altera a outra; o que altera é a interpretação que o indivíduo faz perante os fatos.

De acordo com a *Conferência sobre ética*, as três experiências envolvem o paradoxo de conferir uma compreensão sobrenatural aos fatos: “é um paradoxo que uma experiência, um fato, pareça ter valor sobrenatural” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 222). Seria, pois, um contrassenso que um fato contivesse elementos extraordinários. É porque o valor apontado pela experiência é sobrenatural, mas não a própria experiência que é sempre particular e contingente.

Tendo em vista a análise do místico e das três experiências, percebemos que é necessária uma conexão entre a esfera do místico e a esfera do mundo, já que ambas não se alteram, mas influenciam a interpretação do sujeito perante o fato. Assim, abordaremos, no tópico seguinte, a relação entre o místico e o sujeito volitivo, já que é este que está em contato com a esfera dos valores.

3.2.1 O místico e o sujeito volitivo

A dimensão do místico é a dimensão do sentido da vida, que não comporta ser descrito através de uma proposição, haja vista estar situado no limite do mundo. Destarte, o místico se compõe das dimensões da ética, da estética e da religião. Tais esferas alocam sentidos para a vida; o indivíduo percebe que há algo para além dos fatos, para além das combinações que resultam em fatos do mundo. Entretanto, destaca-se que não é a dimensão do sujeito empírico que capta tal percepção, mas sim a do sujeito volitivo, também chamado de sujeito transcendental – terminologia schopenhaueriana – ou Eu filosófico, para a terminologia wittgensteiniana.

[C]omo sujeitos volitivos, seres que damos sentido àquilo que se nos apresenta no mundo limitado, 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. (SPICA, 2010a, p. 115)

Conforme a análise elaborada anteriormente acerca das três expressões citadas na *Conferência sobre ética*, as sensações que as compõem expressam uma leitura que depende do sujeito. Não estamos falando sobre o sujeito empírico que se coloca diante dos fatos, mas da dimensão que se espanta, que sente culpa e segurança absoluta perante o que é contingente e é consciente de que tais sensações não procedem dos fatos em si.

São justamente essas sensações que configuram, e de certa maneira despertam a dimensão do sujeito volitivo para a percepção do sentido da vida, já que este também se situa no limite do mundo.

O questionamento acerca do sujeito volitivo surge, para o filósofo, já nos *Cadernos 1914-1916*:

O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, no limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o meu corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc. (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 122).

O direcionamento que o filósofo nos dá, inclusive com muita clareza, é que o sujeito volitivo está no limite do mundo, mas não existe como parte constituinte deste. Em outros termos, não é um fato; e se não está no mundo, não se pode dizer nada sobre ele.

É o sujeito volitivo que constitui as condições de possibilidade de dizer, através de um espaço lógico *a priori*, que ele impõe ao mundo. Segundo Margutti Pinto (1998), tal espaço parece corresponder a um sistema de coordenadas transcendentais. E que esses fatos situam-se nas coordenadas do vir a ser e se encontram no transcendental, ou seja, para Wittgenstein (2008f), no limite do mundo, haja vista que o mundo é um todo limitado, sob a perspectiva *sub specie aeterni*. Nesse aspecto, “o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim é meramente um fato que poderia ser diferente, é ver o mundo real não como absoluto, mas como um espaço dentro de possibilidades infinitas” (SPICA, 2010a, p. 120). E o sujeito volitivo, estando alinhado com a esfera do místico, constitui as condições de possibilidade da linguagem e do mundo. Assim, esse sujeito não está dentro do mundo e, por isso, percebe o que está para além de si mesmo e de seu mundo.

A conexão entre o transcendental e o empírico é, como afirmava Schopenhauer, um verdadeiro milagre. No caso de Wittgenstein (2008f), essa conexão se mostra ao sujeito

volitivo e não se justifica em termos de mundo, pois:

5.631 [o] sujeito que pensa, representa, não existe.

Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Entendo*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.

5.632 O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.

5.633 Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?

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 (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 247).

A partir de tais orientações do filósofo, o fato de o sujeito volitivo estar no limite do mundo é o que viabiliza a possibilidade de perceber o que dá sentido para a vida, assim como a metáfora do campo e do olho visual:

5.6331



Wittgenstein explica que o olho é capaz de enxergar tudo sem estar contido no campo visual, assim como o sujeito volitivo tem a possibilidade de ver o mundo *sub specie aeterni*, a saber, como um todo limitado sem, no entanto, estar no mundo.

O sujeito é, também ele, “transcendental”: ele é o limite que permite desenvolver um discurso sobre tudo aquilo que é o caso. Donde a sugestiva comparação com a posição do olho em relação ao campo de visão. Do mesmo modo que o próprio olho não pode ser visto como um elemento do campo visual, mas como seu limite que torna a visão possível, de igual maneira também o sujeito não pode ser apreendido numa linguagem que fala daquilo que é o caso ou daquilo que não é o caso. (GREISCH, 1991, p. 338)

A perspectiva do sujeito volitivo do mundo *sub specie aeterni* é de ver o mundo na sua totalidade, como quando nos afastamos de algo para perceber o todo, que é limitado. O mesmo ocorre com o sujeito volitivo em relação ao mundo e, nessa perspectiva, ele compreende que há os fatos já existentes – fatos atos – e a possibilidade de novas combinações entre estados de coisas, as quais podem proporcionar novos fatos – fatos em potência. Há, assim, uma limitação entre tais possibilidades de combinações.

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 facticidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo sem fazer parte dele. Com efeito, o sujeito volitivo está no ponto de tangência entre a esfera empírica e a esfera transcendental. (SPICA, 2011, p. 120).

O sujeito empírico permanece preso às limitações de si mesmo. O único sujeito capaz de mudar o mundo é aquele que está no ponto de tangência entre as duas esferas, tal como coloca Spica. A posição privilegiada de poder “mudar o mundo”, a partir das possibilidades apresentadas dos fatos em potência, ocorre em vista da perspectiva *sub specie aeterni*. O sujeito empírico e suas ações nada mais serão do que reflexos, no nível empírico, daquilo que Schopenhauer chama de “transformação transcendental”, e que só pode acontecer com o sujeito volitivo.

O sujeito volitivo, enquanto a parte da dimensão humana que está entre o mundo e a esfera do místico, atuando como uma esponja que absorve os elementos do místico, como o sentido da vida, o religioso, o domínio da arte, na medida em que se mostram e transmitem para o empírico. Este é capaz de absorver o que lhe foi transmitido. Dessa forma, aquilo que o sujeito empírico absorve somente pode ser expresso através do silêncio místico, que não é um mutismo por não ter nada a dizer, conforme já abordamos anteriormente.

É o sujeito volitivo quem realiza movimentos, que dão sentido para a vida. No nosso entendimento, ele é a consciência, pois esta é considerada pelo filósofo a voz de Deus. Lembremo-nos de que Deus exige o bem e, portanto, os valores absolutos só podem ser bons. O bom é parte do ético, e este compõe o místico. A esfera do místico está situada no limite do mundo. A esfera do mundo, por pior que os fatos sejam e se configurem futuramente, não altera a esfera transcendental. Entretanto, entre a esfera do místico e a esfera do mundo, é necessária uma conexão e esta é a tarefa do sujeito volitivo. Escutar a voz de Deus é perceber os valores entremeados aos fatos, mas não originados por estes. Sendo a **consciência** a voz de Deus, a nosso ver, a consciência pode ser identificada com o sujeito volitivo. O sujeito volitivo, transcendental, segundo a filosofia tractatiana, é o artífice do mundo dos fatos.

Ocorre que, no encontro entre pensamento e intuição, não há o que possa ser dito cientificamente por não haver conteúdo descritivo do que é transcendental. Não há, portanto, como pensar com clareza acerca do que se mostra; não há o que dizer, mas há o que falar.

Nos *Cadernos 1914-1916*, o filósofo afirma que

[o] impulso para o místico provém da insatisfação dos nossos desejos mediante a

ciência. Sentimos que, mesmo se todas as questões científicas possíveis obtivessem uma resposta, o nosso problema nem sequer foi tocado. É claro que então já não resta mais questão alguma; e tal é justamente a resposta. (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 77).

Em nosso entendimento, essa fala de Wittgenstein expressa o sentimento místico, que é uma condição transcendental, de modo que não pode ter uma resposta dada pelas questões científicas.

A necessidade de termos abordado o sujeito volitivo em relação ao místico é de fundamental importância para o entendimento do ético, do estético e do religioso. Assim, no próximo tópico trabalharemos os componentes do místico.

3.2.2 *O religioso, o ético e o estético como dimensões do místico*

O místico é composto pelo religioso, pelo ético e pelo estético. Vale ressaltar que o místico wittgensteiniano não é efetivamente relacionado a uma atividade mística, já que esta lida com a dimensão do transcendente e, para o filósofo, a dimensão pensada é a do transcendental, e não do transcendente. Ele não tem o objetivo de levantar questões que estão para além do mundo, até porque ele não aceita um mundo além dos limites.

O que intencionamos ressaltar neste tópico é a expressão do místico. Abordaremos a questão da indizibilidade, da inefabilidade e da ação. Quanto à inefabilidade, vale destacar que o termo não tem o entendimento relacionado ao contexto da tradição religiosa. Nesse caso,

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. (SPICA, 2011, p. 83).

A elucidação de Spica (2011) orienta de forma concisa acerca do sujeito volitivo e o que ele mostra através do falar, qualificado como uma linguagem não figurativa, e das ações que se consolidam em gestos, atitudes, poesias e orações. Nesse caso, a ética, a estética e o religioso não podem ser conceitos, já que os significados dos termos são inviáveis devido à característica da inefabilidade em relação ao místico.

Segundo Hadot: “Seja como for, o *Tractatus* acaba no místico. Este ‘místico’ parece ter três componentes: o sentido da vida, o sentido do todo limitado e o sentido do indizível, é

a expressão de algo que está para além da linguagem.” (HADOT, 2007, p. 52).

As três características significativas do místico expressam sentidos que não cabem na linguagem proposicional, entretanto, não deixam de existir e, portanto, de possuir um significado relevante para o indivíduo. Tais sentidos estão relacionados à ética, à estética e à religião.

O religioso, para Wittgenstein (1991; 1998b; 1998c; 2008f), sempre foi um tema de extrema relevância, não apenas pelo interesse em refletir sobre as nuances da religião, mas também porque o filósofo, desde muito jovem, sempre deu importância à temática enquanto vivência e experiência de vida.

Paul Engelman, um dos grandes amigos e interlocutores do jovem Wittgenstein, diz que, quando estavam juntos com mais um grupo de amigos em Olmütz, o primeiro tema sobre o qual conversavam eram as concepções filosóficas do *Tractatus* e o segundo era sempre sobre religião. Inclusive, numa das tardes de conversa, Wittgenstein solicita a Engelman um de seus poemas, que o impressionou significativamente. Estes são alguns de seus versos:

[...]

Então a alma, em suas profundezas
Abaixo das chamas do inferno
Despertou do sonho que sonhava

A alma nas chamas do inferno
Cantou: “É o amor de Deus
O que me queima, mas sou pecador”

Retumbaram todos os céus,
Os anjos apanharam suas mãos,
Louvaram: “Deus é todo poderoso” (ENGELMAN, 2009, p. 129)

Através da perspectiva da eternidade, de um todo limitado, o poema mostra que as expressões “amor de Deus” e “Deus é todo poderoso”, a nosso ver, identificam-se com a compreensão do místico de Wittgenstein. Afirmamos isso porque o amor está relacionado ao bem, assim como o bem é um valor absoluto e tão inexplicável quanto, por estar na esfera do místico. Sendo o bem exigido por Deus, o amor é elemento essencial para o sentido da vida. Nesse caso, Deus em sua condição transcendental, é inexplicável. E uma das esferas em que o amor deve ser absorvido é, sobretudo, na ação religiosa.

O religioso não é mero sistema doutrinário, expresso através de dogmas seguidos cegamente por seus adeptos. Ao contrário, o religioso, para Wittgenstein, precisa manifestar um sentido para a vida do indivíduo que aderiu a determinado modo de viver. Portanto, a

religião, para o filósofo, é uma forma de vida (*Lebensform*²⁶).

Tal forma de vida altera a maneira do adepto de perceber o mundo; entretanto, não altera os fatos. O que Wittgenstein quer falar é que um sistema de proposições – no caso, pseudoproposições – que intencionam determinar ou impor uma fé através de palavras, de nada funciona. Dessa forma, “[...] a conversão somente por palavras não muda nada na vida do sujeito. O que deve mudar é a atitude deste diante do mundo. Tal atitude apresenta justamente o caminho a seguir e muda as ações práticas do sujeito em seu dia-a-dia” (SPICA, 2010b, p. 123). Nesse caso, a religião não é um fato e, portanto, não pode ser figurada através da proposição. Vale ressaltar que o filósofo também não está se referindo às religiões institucionalizadas, já que para estas se faz necessário um corpo doutrinário – e, no caso de Wittgenstein, essa ideia de religião não é acatada.

O profundo respeito e o constante interesse do filósofo pelo tema não o impulsiona à adesão a uma determinada pertença religiosa. Com vistas ao seu entendimento acerca do que deveria ser a religião, ter uma pertença religiosa ou escrever um tratado sobre o tema não faz do indivíduo necessariamente um religioso. O místico se mostra através do modo de viver e, para isso, é preciso mais do que uma prática imposta por uma religião ou um interesse pelo tema; é necessário que, em suas ações, o bem e o amor mostrem-se e, para isso, a forma de vida religiosa exige alinhamento com os valores.

A religião, sendo partícipe do místico, é indizível e inefável, lembrando que a inefabilidade do místico tractatiano refere-se a não possibilidade de se colocar – no caso, o religioso, o ético e o estético – em proposições com sentido.

A religião, para Wittgenstein, está relacionada ao sentido mais profundo de como deve ser a vida feliz e acredita que ela possa proporcioná-la quando orienta o indivíduo ao bem: “Wittgenstein não está preocupado em compreender a religião como uma verdade absoluta, mas como algo que guia a vida do crente em aspectos práticos de dar sentido à vida e gerar atitudes frente ao mundo que se apresenta ao ser humano” (SPICA, 2010 b, p. 128).

Assim, em última instância, a religião está relacionada, de maneira muito próxima, à ética, já que o aspecto religioso proporciona o alcance do degrau mais profundo para expressar o sentido da vida e, dessa forma, motivar atitudes do indivíduo frente ao mundo, estabelecendo, no crente, uma forma de vida que seja coerente com ações religiosas. Assim, a religião aparece, para Wittgenstein, sob a forma de agir moral no dia a dia, que orienta ao amor ao próximo e, por conseguinte, à prática do bem. Trata-se de formas de vida que

²⁶ O conceito será aclarado no capítulo seguinte.

orientam e guiam o indivíduo pelo caminho do amor. Assim, a religião, para o filósofo, assume um papel essencial, capaz de orientar em seu modo de viver e direcionar às atitudes corretas que proporcionam uma vida feliz.

Wittgenstein associa o termo “Deus” a noções relacionadas ao bem e ao amor. Tal acepção ocorre no exemplo citado na *Conferência sobre ética* acerca da observação dos rostos chineses, para termos a ideia de seus traços típicos (WITTGENSTEIN, 2005, p. 216). O mesmo exercício fazemos com o termo “ética”, ou seja, utilizamos frases que sugerem uma ideia aproximada deste e, certamente, podemos fazer o mesmo exercício ante o termo “Deus”. As referências para Deus são, sobretudo, bondade e amor.

O crente não pode apenas dizer-se religioso, porque seriam meras palavras sem significado, mas deve viver religiosamente, por inteiro, em função daquilo que é o cerne do aspecto religioso, que muda o estilo de vida e proporciona uma vida feliz, de amor e de bondade. Observemos que, na passagem seguinte, o filósofo começa falando que a aproximação com Deus propicia a felicidade:

Deus! Deixe-me chegar a uma relação contigo em que eu possa ser feliz no meu trabalho! Acredite que Deus pode exigir tudo de você a todo momento! Esteja realmente consciente disso! Então peça que ele dê a você o presente da vida. Pois a qualquer momento você pode ficar louco ou completa e totalmente infeliz se não fizer alguma coisa que é exigida de você! Uma coisa é falar com Deus e uma outra falar de Deus com os outros. (WITTGENSTEIN, 2010, p. 122).

Nesse fragmento, podemos perceber que o filósofo fala da diferença entre falar com Deus e falar sobre Deus. O que percebemos com essa diferenciação? Deus não se traduz em discurso, no entanto, é possível falar com Ele em forma de oração, ou através da arte.

Levando em consideração um dos grandes objetivos de todas as religiões, a saber, a melhora de si mesmo, Wittgenstein, embora não trilhasse o caminho religioso, também caminhou por essa esteira. No caso do filósofo, não pelo motivo religioso, mas por uma questão ética.

A ética, assim como a religião e a estética, são componentes da esfera mística. Por esse motivo, abordaremos determinadas conjunturas éticas, tendo em vista que a natureza essencial de cada elemento é, no mínimo, bem parecida.

Segundo Monk (1995, p. 62), para Wittgenstein, “não são as questões externas a que se deve dar maior importância, mas à interioridade”. Tal movimento pela interioridade é o mesmo da já citada carta endereçada a Von Ficker, quando o filósofo diz que “o meu livro traça limites para a esfera da ética de dentro para fora”. Nesse caso, Wittgenstein põe-se a mostrar que a esfera do ético é, principalmente, ação, tendo em vista que não há linguagem

adequada para expressar valores absolutos. Sendo o mostrar, sobretudo, ação, a redação do *Tractatus* é justamente esse ato, que intenciona mostrar a esfera do místico para o leitor, apesar de ser um enorme contrassenso ante sua proposta filosófica tractatiana (6.54). Nesse liame, o *Tractatus* surge como uma grande metáfora para o vislumbre do místico.

Wittgenstein percebe, no *Principia ethica*, de George Edward Moore, a quem, sucedeu, em Cambridge, que a ética é a investigação universal do que é bom. Para Wittgenstein, “o que é bom é divino” (WITTIGENSTEIN, 2005, p. 215). Ele explica aos acadêmicos, em uma de suas conferências – denominada *Conferência sobre ética* – que a ética seria uma disciplina dedicada a “investigar o sentido da vida”, “investigação sobre o valioso”, “investigação daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida ou sobre a maneira correta de viver” (WITTIGENSTEIN, 2017, p. 20).

As questões relacionadas à composição do ético, como os valores, no viés wittgensteiniano, não se caracterizam como objeto científico de uma ciência – no caso, a ética. Ao pensar assim, Wittgenstein está fazendo uma crítica a todos os filósofos que já tentaram dizer ou escrever sobre ética. Esses filósofos projetaram sobre o tema um olhar científico. Como exemplo, citamos Moore (1999), com a sua obra *Princípios éticos*, cujo início do capítulo 1 discorre sobre “O objeto da ética”.

Ainda sobre a questão dos valores, Wittgenstein apresenta as seguintes reflexões:

- 6.4 Todas as proposições tem igual valor.
- 6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.
O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.
- 6.42 É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.
Proposições não podem exprimir nada de mais alto.
- 6.421 É claro que a ética não se deixa exprimir.
A ética é transcendental
(Ética e estética são uma só) (WITTIGENSTEIN, 2008f, p. 275-277).

Os valores são elementos relacionados às vivências dos indivíduos. Refletem, através do fato, considerações como bem e mal, sentido da vida, dentre outros aspectos similares. Esses aspectos não podem ser relacionados a uma perspectiva científica, que ditam para o indivíduo o modo de agir por intermédio de uma proposição. Nesse caso, o indivíduo teria a escolha por agir mal e, conforme já apresentamos em tópico anterior, a resposta a tal comportamento não poderia ser simplesmente “certo, você pode se comportar da maneira que quiser”, mas sim “você deve desejar agir melhor”. A proposição não possui tal força coercitiva, haja vista sua própria natureza contingente. Assim, os valores não possuindo tal

natureza, só podem situar-se no limite do mundo, no âmbito do transcendental. Destarte, os valores não podem ser reduzidos a fatos. Se assim fosse, o sentido da vida seria temporal e condicionado a estes, mudando a cada nova situação, e deixaria de ser o sentido da existência.

A ética, sendo indizível e inefável, caracteriza-se como sendo da ordem do mostrar. Mostra-se em ações e vivências do sujeito volitivo, ou seja, na forma de vida.

O aforismo 6.421 compara a ética à estética. O filósofo informa que ambas são transcendentais, assim sendo, não se trata de fatos, os quais são contingentes. Segundo Glock (1998, p. 139), Wittgenstein aplica sobre a esfera estética sua noção particular de idealismo transcendental de Schopenhauer. Wittgenstein entende que a estética, junto com a ética, está na dimensão dos valores absolutos. Destarte, a ética e a estética, quando absorvidas pelo indivíduo através do sentimento místico, proporcionam:

[A]dmirar-se não de como o mundo é, mas antes que ele seja. Ao fazê-lo vejo o mundo de fora, como um “todo limitado”. Pode-se acrescentar ainda que a ética e estética implicam “ver o mundo com um olhar feliz”, isto é, a partir de uma aceitação estoica dos fatos que não estão sujeitos a vontade. A “obra de arte” é o “objeto visto *sub specie aeternitatis*”. Isso faz lembrar Schopenhauer, e sua ideia de que, na contemplação estética, escapamos à dominação da vontade (nossos desejos), uma vez que nossa consciência se preenche com uma única imagem. (GLOCK, 1998, p. 139).

Nessa linha de raciocínio, a estética possui as mesmas características da ética. A diferença é quanto aos valores, porque a ética implica valores morais, já a estética, valores referentes à obra de arte. Entretanto, ambos são valores absolutos. Para Glock (1998), Wittgenstein rejeita a ânsia por definições analíticas para termos da estética.

A perspectiva *sub specie aeterni* é a de observar o todo, e o todo é sempre limitado. Uma perspectiva que se afasta daquilo que se quer observar. Assim, para o mundo como um todo limitado ou para a arte também como um todo limitado, é o sujeito volitivo que realiza tal ação. Por esse motivo a dimensão, a estética, assim como a ética não está no mundo, não é fato, portanto não é proposicional.

É importante ressaltar que a visão do mundo atemporalmente é uma visão própria 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*” (DF, p. 140). 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. (SPICA, 2010a, p. 120).

A esfera da estética é inefável e indizível, assim como a ética. E o sentido da obra de arte somente é assimilado quando observado em toda a sua dimensão.

O famoso poema “O espinho do conde Eberhard”, de Ludwig Uhland, que foi enviado por Paul Engelmann, em 4 de abril de 1917, chamou a atenção de Wittgenstein, provavelmente pelos valores éticos e estéticos. Éticos porque, nos versos, o conde percebe algo para além do fato de o ramo verde ter se tornado uma árvore – a saber, fala-se de coragem – e estéticos porque se trata de um poema e o que, através dele, se mostra.

O conde Eberhard, barbudo,
Da região de Württemberg,
Retornou da viagem religiosa
Do litoral da Palestina

Um dia cavalgando por lá
Por um bosque verdejante
Cortou um ramo verde
De um espinheiro

O encaixou cuidadosamente
Em seu capacete
O levou as batalhas
E para as ondas do mar.

Quando chegou em casa,
O plantou sob a terra,
Que floresceu
Ao aquecer da suave primavera.

O conde, fiel e bondoso,
A visitava todos os anos
Alegrava-o a coragem
Com que tinha crescido.

Quando estava velho e cansado,
O ramo era uma árvore
Sentava-se embaixo dela
E o velho sonhava profundamente

A fortaleza da árvore, alta e robusta
Com delicados murmúrios o fazia recordar
Os velhos tempos
E o país distante. (ENGELMANN, 2009, p. 37).

Sobre o poema, a resposta de Wittgenstein para Engelmann foi que “o poema é realmente magnífico. É assim: se a pessoa não insiste em dizer o indizível nada se perde. Porque o indizível está contido – indizivelmente – no dizível”. (ENGELMANN, 2009, p. 38). Logo, não é por meio da metodologia científica que se compreende o indizível e,

simultaneamente, o inefável, mas sim do movimento intuitivo do sujeito volitivo, que se apresenta no instante em que observa a totalidade do que foi expresso.

A percepção da estética está relacionada à experiência vivenciada. Contudo, faz-se necessário o olhar do sujeito volitivo, que contempla o mundo como um todo limitado através da arte. A experiência ética, segundo o pensamento de Wittgenstein, é bem semelhante. Quando nos deparamos com uma situação que dispara o gatilho da observação ética, percebemos nuances que antes não nos chamavam a atenção. Esse é o momento da compreensão intuitiva no sujeito transcendental, ao alcançar a esfera da ética e intuir as relações que se mostram à sua consciência.

É fazendo essa leitura que entendemos que as vivências do místico envolvem forma de vida, história, sentido de vida e relações com os valores que o sujeito elege como diretrizes de vida. Estão para além do conhecimento científico. Assim, a definição ou conceituação afastam-se da compreensão, tendo em vista que o sentido de uma experiência ética, estética ou religiosa, apresenta-se para o sujeito volitivo que a vivenciou.

3.2.3 O místico wittgensteiniano ante a noção de experiência mística de William James

Em 22 de junho de 1912, Wittgenstein escreve uma carta para Russell, que, entre outros assuntos, contém a seguinte afirmação:

Quando tenho tempo, leio “As variedades da experiência religiosa” de James. Este livro me faz muito bem. Não quero dizer que em breve serei um santo, mas não tenho certeza que não estou melhorando um pouco em um aspecto em que gostaria muito de melhorar: a saber, acho que me ajuda a me libertar de *Sorge* (no sentido em que Goethe usou a palavra na 2ª parte de Fausto). (WITTGENSTEIN, 1979, p. 16).

A partir de tal comentário, não poderíamos deixar de investigar essa obra de William James, haja vista que ela aborda o tema da religião e a sua interferência na vida dos indivíduos que creem. A partir desse prisma, o interesse do filósofo austríaco não é uma surpresa para seu leitor, já que a religião sempre foi um tema caro para ele. Entretanto, trataremos, neste tópico, apenas das questões que entendemos serem as mais pertinentes para a nossa pesquisa.

As conferências contidas no livro *As variedades da experiência religiosa* (1902) foram extremamente relevantes para o pensamento de Wittgenstein, levando em consideração que a obra “nos conduz a uma abordagem pragmática da questão religiosa; aqui, a religião é considerada como uma experiência, como uma vivência, e não apenas como uma crença na

experiência alheia” (WEIL, 1991, p. 5).

Nosso foco será o capítulo “Misticismo”, denominado, por William James, como “vital” (JAMES, 1991, p. 294). Esse capítulo contém as conferências XVI e XVII. Para denominar uma experiência que seja caracterizada como mística, James (1991, p. 294) destaca que há quatro “marcas”: inefabilidade, qualidade poética, transitoriedade e passividade. Vejamos cada um desses aspectos.

Segundo James, a inefabilidade e a qualidade poética são as características mais fortes e mais nítidas para denominar uma vivência como mística. A inefabilidade é uma experiência inteiramente individual e intransferível. É assim porque é uma experiência integrada ao sentimento, que escapa à racionalidade do discurso. Desse modo, não há como comunicar, já que “ninguém pode explicar a outra pessoa, que nunca conheceu determinado sentimento, o em que consistem a qualidade ou o valor dele” (JAMES, 1991, p. 295). Quanto ao aspecto da qualidade poética, James se refere ao fato de que a experiência ou vivência mística envolve uma forma peculiar de conhecimento que se aproxima de um estado de sentimento. Aqui, as “revelações” aparecem para o indivíduo como cheias de significado e importância e, por isso, o sujeito as vê e qualifica como “certas”. Essas revelações são possíveis de serem alcançadas pelo indivíduo através do sentimento e não pelo intelecto discursivo, “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” (JAMES, 1991, p. 295).

Os atributos da transitoriedade e da passividade, embora menos nítidas que as anteriores, também constituem as experiências místicas. A transitoriedade é extremamente breve, deixa impressos, na memória, apenas alguns traços que fazem com que o indivíduo reconheça a experiência, mas que seja incapaz de reproduzi-la fidedignamente. Apesar disso, “quando se repetem, são reconhecidos; e de uma ocorrência a outra, são suscetíveis de contínuo enriquecimento no que se sente como riqueza e importância anteriores” (JAMES, 1991, p. 295). A última característica é a passividade: “o místico tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior” (JAMES, 1991, p. 297). Nesse aspecto, o indivíduo tem a sensação de que é dominado, não tendo condições de responder conscientemente à força que julga ser superior a ele e o arrebatá-lo. Decorrente dessa sensação é o sentimento místico de que, quando o indivíduo experimenta a divindade, a vida ordinária perde a importância: “A ‘experiência’ mística permanece sempre com um profundo sentido de seu valor para o sujeito que a experimentou, modificando sua vida” (DALL’AGNOL, 2005a, p. 75).

Dentre os quatro atributos citados por James (1991) como formas de reconhecer uma vivência mística, podemos destacar duas características que as perpassam: o sentimento e as sensações. James deixa claro que o discurso científico e a razão não são as formas de conhecimento adequadas para os elementos do místico.

Para as características da inefabilidade e da qualidade poética, é preciso vivenciar o místico, para que se possa intuir alguns de seus traços. Já para os aspectos da transitoriedade e da brevidade, a sensação imediata caracteriza a forma perceptiva para uma experiência mística.

Assim, James entende que as marcas constituem uma experiência breve, que proporciona a sensação de ter sido arrebatado por um ser superior. Essa experiência, depois de ter sido vivenciada, não é passível de comprovação, o que não faz dela, contudo, uma inverdade – torna-a, antes, de aspecto não científico e, nesse viés, também indizível. Tal vivência faculta ao indivíduo a possibilidade de intuir traços para reconhecer que foi uma experiência relacionada ao místico.

Segundo James e as observações de Wittgenstein, especialmente no *Tractatus logico-philosophicus*, elaboraremos algumas observações relativas a afastamentos e aproximações referentes ao místico no pensamento do filósofo austríaco.

Observemos o aforismo tractatiano 6.45, em que Wittgenstein (2008f) apresenta três características do místico, a saber: intuição, *sub specie aeterni*, sentimento. O autor pretende deixar claro que o místico não é definível. Refere-se, assim, à proposição de que o mundo é, e não como o mundo é (6.44), de modo que a intuição é a forma de conhecimento adequada para vislumbrar o mundo como um todo, porém limitado a si mesmo. E o alcance desse vislumbre não se dá por um processo científico, que seria completamente improfícuo, mas somente através do sentimento místico – em outras palavras, das intuições que proporcionam uma espécie de contato com uma esfera díspar do mundo dos fatos e, por conseguinte, afastada da linguagem, revelando a característica da indizibilidade.

Quanto a esse elemento, James introduz a necessidade de vivenciar a experiência, pois não há outra forma de experimentá-la. É uma experiência pessoal, intransferível e indizível. Assim, não há como transferir uma experiência relacionada ao estado do sentimento para o estado do intelecto. Destarte, o discurso científico, que seria decorrente de uma experiência do intelecto, não viabiliza dizer sobre ela. A linguagem não é capaz de expressar tal estado de sentimento místico, facultando ao místico o silêncio, a indizibilidade: “Essa incomunicabilidade do êxtase é a tônica de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que tem o êxtase, mas para mais ninguém” (JAMES, 1991, p. 312).

James (1991, p. 324) compreende as experiências místicas através dos seguintes pontos:

1. Estados místicos, quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de sê-lo, autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam.
2. Delas não emana autoridade alguma que obrigue os que estão fora a lhes aceitarem as revelações sem nenhuma crítica.
3. Eles quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Mostram que esta não passa de uma espécie de consciência. 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.

O psicólogo reconhece a genuinidade da experiência mística para o sujeito que a vivenciou, entretanto, reconhece também que esta não pode ser tratada como dogmática. E a única maneira de registrá-la, segundo James (1991, p. 258), é observar o sujeito que a tiver vivenciado.

O único plano válido, se nós mesmos estivermos fora dos limites de emoções dessa natureza, é observar, tanto quanto formos capazes de fazê-lo, aqueles que as experimentam e registrar fielmente, com todas as minúcias possíveis, o que tivermos observado; e é precisamente isso, fora ocioso dizê-lo, o que venho tentando fazer nestas duas últimas conferências descritivas, as quais, segundo espero, hão de ter coberto suficientemente o terreno para as nossas necessidades presentes.

Wittgenstein (2008f) também conclui, em seu sétimo aforismo tractatiano, que sobre aquilo que não se pode dizer, deve-se calar. Aqui, a característica da indizibilidade, enquanto decorrente do inefável, é clara. No entanto, sabemos que, para o filósofo, há outras formas de expressar o místico que não seja pelo viés da linguagem científica.

Concordando com Spica (2010a; 2010b; 2011), Wittgenstein tem o horizonte místico expressivo para além da linguagem figurativa, já que através da fala da arte (poemas), do religioso (oração) e do ético (gestos), é possível expressá-lo.

A marca da brevidade em relação ao místico, a nosso ver, não parece ter uma aproximação com a duração do místico wittgensteiniano. Nossa observação decorre da ideia do filósofo de que, embora o espanto ao mundo e a intuição do mundo pareçam breves, ambas as experiências constituem uma forma de vida. Delonga-se, assim, a ilusória brevidade, à medida que ocorre uma “contemplação” ou “sentimento” do mundo *sub specie aeternitate* (NB 7. 10. 16; TLP 6.45)

Elemento significativo e de concordância entre Wittgenstein e James é que o místico é um estado de sentimento, e não um estado do intelecto. Nesse caso, Wittgenstein (2008f) prossegue apresentando a insuficiência da ciência para dizer acerca do místico.

James (1991) assevera que a consciência mística, também denominada consciência cósmica pelo psicólogo inglês, perpassa por um processo de conhecimento relacionado ao sentimento e por parte do intelecto, pelo prisma exclusivo e prioritário da razão. Quando o Prof. Spica, em seu artigo “Místico *versus* misticismo: reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James”, explica isso em James, por exemplo, ele diz claramente: “[...] revelando algo que não é atingido pelo intelecto discursivo”, “uma ‘verdade inalcançável pelo intelecto discursivo figurativo”, “não é alcançável pelo discurso figurativo” (SPICA, 2011, p. 127). Mas tanto o próprio James quanto o seu comentador, o Spica, não estão afirmando que a experiência mística não seja da ordem do intelecto. Ela permanece inalcançável por uma parte do intelecto, mas não pelo intelecto como um todo – e, por isso, ela é definida como intelectual. Sendo assim, é correto falarmos em “estado de consciência mística”, como faz o próprio William James (1991).

Para o entendimento de consciência cósmica relacionada à consciência mística, James busca a explicação na obra do Dr. Bucke (1901), *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind*:

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, e uma aceleração do senso moral, tão notável e mais importante do que o poder intelectual intensificado. Com eles vêm o que podemos denominar sentido de imortalidade, consciência da vida eterna, não a convicção de que ele a terá, mas a consciência de que já a tem. (JAMES, 1991, p. 307)

James (1991) tenta evidenciar que o místico está para além das experiências religiosas, haja vista que, sendo um sentimento que se calca na forma intuitiva, proporciona uma expansão de horizonte, o vislumbre de estar inserido em algo maior, sem se relacionar estritamente à religião.

Há dois pontos a observarmos no que tange à experiência cósmica, citada por James: a expansão da consciência e ir além do aspecto religioso.

Quanto à expansão da consciência direcionada ao cosmos, entendemos que há uma conexão da experiência vivenciada por Wittgenstein, relatada por Baum (já citada anteriormente). Esta aparenta ser, além de uma experiência que faz com que o filósofo se choque contra os limites da linguagem, uma experiência da consciência cósmica, já que ele tem a sensação de pertencer a algo maior, que o abarca, e não exatamente uma experiência religiosa, tal como escreve o Dr. Bucke. Nesse caso, “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” (SPICA, 2011, p. 124). Tal elemento é de extrema relevância, porque percebemos, em Wittgenstein, essa mesma perspectiva, quando o mesmo aborda o mundo *sub specie aeterni*, ou seja, o mundo como totalidade, embora limitada.

Quanto ao místico não ser restrito às experiências religiosas, podemos alinhar James com Wittgenstein. Entretanto, o filósofo austríaco vai além desse entendimento e o místico, para ele, é a esfera que abarca a lógica, a ética, a estética e a religião.

Embora a consciência mística não seja exclusividade da experiência religiosa, conforme observamos anteriormente, a conexão entre ambas é frequente. Destarte, a análise de James (1991) não se esquivava da relação da consciência mística com o amplo horizonte religioso. Assim, levantaremos alguns pontos que entendemos serem pertinentes à nossa pesquisa.

Segundo o psicólogo, a cultivação metódica da consciência mística é elemento da vida religiosa (JAMES, 1991, p. 308) e não é restrita a nenhuma religião específica. Assim, através da expressão “cultivação metódica”, James intenciona dizer que há passos específicos relacionados às matrizes religiosas, dos quais os indivíduos são adeptos e cujas orientações devem ser seguidas, quando está em questão a verdade mística. Na exemplificação de James, foram observadas as análises de discursos de alguns místicos consagrados, como Santa Tereza – representante do cristianismo – ou Al-Ghazzali – representante dos muçulmanos –, dentre outras matrizes religiosas. Um dos fatores destacáveis é o processo de educação para o encontro com o absoluto. Nesse ponto, há um claro distanciamento entre James e Wittgenstein, já que, para o filósofo, não há método para alcançar a esfera do místico, não há treinamento que seja eficaz para uma esfera que se encontra no limite do mundo e que, portanto, é inacessível ao ilusório controle do indivíduo sobre aquilo que não é um fato.

Para James, o estado de sentimento místico quando associado ao religioso, ultrapassa o mundo dos sentidos, além de ultrapassar o tempo e o espaço.

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 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. (SPICA, 2011, p. 125).

A experiência mística quando affiançada pela fé religiosa e é justamente esta que garante a veracidade dos fatos para o indivíduo que vivenciou a experiência referente ao místico. Assim, James, segundo Margutti Pinto (1998, p. 76), infere que “o objetivo da religião não é Deus, mas a vida, uma vida mais ampla, mais rica, mais satisfatória. O amor pela vida é o impulso religioso por excelência”.

Wittgenstein associa a questão da fé religiosa à vivência. Essa vivência é relacionada à forma de vida, já que envolve o indivíduo e a forma como percebe o aspecto místico, não pelos fatos, mas por meio deles. A fé, para o filósofo austríaco, não tem relação com nenhuma matriz religiosa, apesar de o místico religioso estar relacionado com o fato de exercer o bem – que perpassa grande parte das religiões. Ter fé, para o autor, é sobretudo adotar uma forma de vida motivada à prática de se tornar um ser humano de práticas direcionadas ao bem.

O corpo das doutrinas religiosas só faz sentido se motivar o indivíduo à prática do bem. Não está relacionado com a veracidade ou a falsidade dos argumentos utilizáveis, mas sim com o sentido que têm mediante a vida. Assim, a fé tanto em James, quanto em Wittgenstein é, sobretudo, uma atitude de amor que modifica o indivíduo para uma vida melhor.

Inexplicavelmente, segundo James (1991), a ausência de um discurso lógico-racional não causa fragilidade mística. Relacionando esse aspecto com a abordagem de Wittgenstein, percebemos uma certa aproximação, já que, para o filósofo austríaco, não há possibilidade de relacionar o místico religioso ao discurso científico, tal como verificamos em parte do já citado aforismo tractatiano 6.53: “E sempre que alguém quisesse dizer algo a respeito da metafísica, demonstrar-lhe que não conferiu denotação a certos signos de suas proposições” (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 281). Para Wittgenstein, essa incompatibilidade do místico com o discurso científico ocorre em função da natureza investigativa dos objetos de cada um deles – um no plano da realidade o outro, no metafísico, respectivamente. Assim sendo, a saída é o silêncio.

O silêncio, para James, ante a experiência mística vivenciada, levando em consideração todos os demais elementos já abordados, é o de maior relevância no contexto místico religioso:

Essa incomunicabilidade do êxtase é a tônica de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que tem o êxtase, mas para mais ninguém. Nisso, como eu já disse, semelha antes o conhecimento que nos é dado em sensações do que o conhecimento havido pelo pensamento conceptual. Por sua qualidade remota e abstrata, na história da filosofia, o pensamento foi muitas vezes contrastado desfavoravelmente com a sensação. É um lugar-comum da metafísica o que diz que o conhecimento de Deus não pode ser discursivo mas tem de ser intuitivo, isto é,

tem de ser construído mais segundo o padrão do que em nós mesmos se chama sensação imediata, do que segundo o padrão da proposição e do julgamento. Mas as nossas sensações imediatas só têm por conteúdo o que lhes fornecem os cinco sentidos; e vimos, e tomaremos a ver, que os místicos podem negar enfaticamente, que os sentidos desempenham uma parte qualquer no tipo mais elevado de conhecimento que os seus êxtases propiciam. (JAMES, 1991, p. 312).

Nessa passagem, James (1991) volta a endossar a marca da inefabilidade e, por conseguinte, a característica atrelada a ela – a indizibilidade –, além de ressaltar que a experiência é, acima de tudo, uma vivência intransferível. E a forma de compreensão é intuitiva, a qual James chama de sensação imediata. A partir de tal análise, James faz uma crítica à forma como a filosofia tende a ver os fenômenos oriundos das sensações, já que tende a priorizar a razão. A crítica ao discurso filosófico em relação aos componentes do místico e, conseqüentemente, ao próprio místico, também é presente no pensamento de Wittgenstein. Sendo assim, o filósofo dedica à filosofia somente as proposições das ciências naturais (6.53).

O trecho supracitado é extremamente significativo. Conforme já abordamos, a questão do silêncio, a forma de compreensão intuitiva, a crítica ao método filosófico, a impossibilidade de dizer sobre o místico são aspectos que fazem parte da esfera mística correspondente ao pensamento de Wittgenstein. Entretanto, a experiência mística não é a forma como o filósofo austríaco afiança o alcance das inferências místicas. Para ele, o místico acontece ante questionamentos que lidam com valores e sentido da vida, os quais confrontam-se com proposições da linguagem científica e que não deixam de ser pertinentes e insistem em ser respondidos. Nesse caso, as respostas são dadas mediante as vivências, a forma de viver a vida. Para James (1991), o místico não tem uma relação com a linguagem. Assim, foi possível verificar que suas análises em relação ao místico embasaram a teoria wittgensteiniana no *Tractatus logico-philosophicus*.

3.2.4 O místico de Wittgenstein em face do misticismo de Bertrand Russell

Misticismo e místico: através do uso desses dois termos, estamos frente a observações complementares, porém não idênticas, respectivamente, de Russell e Wittgenstein.

Diante disso, entendemos ser pertinente realizarmos algumas considerações, visto que Bertrand Russell (1870-1972) além de ter sido quem escreveu a introdução ao *Tractatus logico-philosophicus* (maio de 1922), foi amigo, apesar de muitas controvérsias, e interlocutor de Wittgenstein. Provavelmente em solicitação de Russell, para que pudesse escrever um comentário acerca do livro que julgava resolver os problemas da filosofia, Wittgenstein

responde em 12 de junho de 1919:

Escrever um comentário ao meu livro está para mim fora de cogitação, como você pode imaginar. Eu só poderia fazer para você um comentário oral. Se você achar que é importante entender a coisa, e se puder arranjar um encontro comigo, faça isso por favor. – Se é impossível, então tenha a bondade de devolver o manuscrito para Viena, por uma via segura logo que o tiver lido. É a única cópia corrigida que possuo e é o trabalho da minha vida. [...] Saudações cordiais, e não imagine que tudo aquilo que você não é capaz de entender é uma asneira! (RUSSELL, 1970, p.157)

Certamente, os comentários de Russell (1970) não coadunaram com a expectativa de Wittgenstein, já que este último reclama a falta de entendimento de Russell quanto à sua obra. Obviamente, um comentário escrito não seria possível, já que estabeleceria um contrassenso à obra. Confirmando a leitura equivocada de Russell, em 19 de agosto de 1919, quando Wittgenstein volta a escrever para ele sobre o livro, diz:

Temo que você não tenha realmente entendido apreendido minha asserção fundamental, da qual toda a questão das proposições lógicas é apenas um corolário. O ponto principal é a teoria do que pode ser dito (*gesagt*) por proposições – i.é., pela linguagem – (e, o que vem a dar no mesmo, o que pode ser pensado) e o que não pode ser dito por proposições, mas apenas mostrado (*gezeigt*), este, acredito, é o problema básico da filosofia. (RUSSELL, 1970, p. 158).

A compreensão de Russell não foi um sucesso para a obra, já que, segundo Wittgenstein, ele não entendeu o cerne do *Tractatus*. E esse não entendimento torna-se relevante para nossa tese, já que a noção de místico absorvida pelo filósofo austríaco não corresponde integralmente ao misticismo pensado por Russell.

A obra *Mysticism and logic and other essays* foi escrita por Bertrand Russell em 1917. Enquanto isso, Wittgenstein estava redigindo o *Tractatus logico-philosophicus*, para ser lançado em agosto de 1918. Tais datas, além do entendimento acerca do místico, nos levam a crer que Wittgenstein, provavelmente, teve contato com a obra de Russell.

O tema da religião, bem como suas vertentes, sempre foi percebido com certo incômodo pelo filósofo inglês. Críticas severas orientaram seu pensamento em relação a tais temáticas.

Segundo Russell (1970), os anseios pelas respostas que sempre angustiaram a humanidade foram oriundos de perguntas repletas de angústias, inseguranças, inquietações, por exemplo: Qual o sentido da existência? Como o universo se originou? O que são os fenômenos naturais? Qual a origem do ser humano? Tais questionamentos motivaram respostas nas duas principais formas de conhecimento: misticismo e ciência. Embora suscitem

as mesmas inquietações humanas, as vias utilizadas para alcançar as respostas são bem diferenciadas. Assim, a “metafísica, ou tentativa de conceber o mundo como um todo por meio do pensamento, desenvolveu-se, desde o início, pela união e pelo conflito de dois impulsos humanos muito distintos, um impelindo os homens ao misticismo, o outro impelindo-os à ciência” (RUSSELL, 1917, p. 5). Sendo assim, tanto o misticismo quanto a ciência são componentes que viabilizam respostas ante as angústias humanas, no entanto, através de métodos opostos.

Na obra *Misticismo e lógica*, Bertrand Russell (1917, p. 7) define o termo da seguinte maneira: “Misticismo é essencialmente um sentimento intenso e profundo, em relação ao que se acredita sobre o universo”.

Para Russell, em todas as épocas e em todas as partes do mundo, o misticismo define-se por quatro crenças fundamentais. Resumidamente, classifica-se da seguinte maneira:

1. a convicção de que existe um modo de conhecimento transracional, não analítico, de tipo visionário ou intuitivo, permitindo aceder à realidade mais elevada ou mais profunda;
2. um postulado “monista” ou henológico que procura reconduzir toda pluralidade e toda diferença conflitual a uma unidade mais elevada;
3. A investigação de uma visão do mundo sub specie aeterni, liberta da temporalidade;
4. enfim, a negação da realidade do mal. (GREISCH, 2016, p. 339).

Tais características aproximam-se sobremaneira quanto à compreensão de Wittgenstein no que tange à esfera do místico. Segundo Greisch, é provável que Wittgenstein tenha lido os escritos de Russell acerca do místico. Especialmente, a obra mencionada, já que data do ano de 1917, época de redação do *Tractatus logico-philosophicus*, embora estivessem em meio à 1ª Guerra Mundial.

Quanto à primeira característica do místico:

O primeiro e mais direto efeito do momento de iluminação é a crença na possibilidade de uma forma de conhecimento que pode ser chamada de revelação, insight ou intuição, em contraste com o sentido, razão e análise, que são considerados como guias cegos conduzindo ao pântano da ilusão. Intimamente conectado com esta crença é a concepção de uma realidade completamente diferente e que está por trás do mundo da aparência. Esta realidade é considerada como um espanto, que muitas vezes equivale a adoração; a proximidade desta é sentida em todos os lugares, veladamente oculta pelas demonstrações de sentido, pronta, para que a mente receptiva, brilhe em sua glória, mesmo que seja através da aparente loucura ou maldade do homem. O poeta, o artista e o amante buscam esta glória: a assustadora beleza que eles perseguem é o tênue reflexo de seu sol. Mas o místico vive em plena luz da visão: o que ele conhece, os outros procuram vagamente, com um conhecimento ao lado do qual todos os outros conhecimentos são ignorância. (RUSSELL, 1917, p. 12).

A intuição é como uma espécie de lanterna que ilumina o que está por trás do mundo.

Acessível àqueles que estão prontos para essa forma de compreensão para o que não está no mundo, mas além dele. Dessa maneira, a análise pelo crivo do conhecimento científico é insuficiente. A forma de percepção do místico cunha-se como uma certeza fundada em si mesma.

Observemos a segunda característica:

A segunda característica do misticismo é a sua crença na unidade, e a sua recusa em admitir oposição ou divisão em qualquer lugar. Encontramos Heráclito a dizer "bons e maus são um só"; e mais uma vez ele diz, "o caminho de subida ou descida são os mesmos". A mesma atitude aparece na afirmação simultânea de propostas contraditórias, como por exemplo: "pisamos e não pisamos nos mesmos rios; somos e não somos". A afirmação de Parmênides, de que a realidade é una e indivisível, vem do mesmo impulso para a unidade. Em Platão, este impulso é menos proeminente, sendo sustentado pela sua teoria das ideias; mas reaparece, na medida em que a sua lógica permite a doutrina da primazia do Bem. (RUSSELL, 1917, p. 12).

Russell (1917) considera a segunda característica como a referência ao uno e, portanto, para ele, o divisível é uma ilusão. Sendo assim, a necessidade dos filósofos supracitados de rejeitarem a divisão entre opostos, ainda que transpareça como uma verdade, é um equívoco, a unidade é o que existe.

A terceira característica:

Uma terceira marca de quase todas as metafísicas místicas é a negação da realidade de Tempo. Isto é um resultado da negação da divisão; se tudo é um só, a distinção entre passado e futuro devem ser ilusórios. Temos visto esta doutrina proeminente em Parmênides; e entre os modernos é fundamental nos sistemas de Spinoza e Hegel. (RUSSELL, 1917, p. 13).

Decorrente da segunda característica, quanto à ilusória divisão entre os opostos, a questão do tempo ora apresentada ressoa essa perspectiva. Destarte, perceber o tempo como unidade é concebê-lo em eterno presente, sem passado ou futuro. Nesse caso, a visão sobre a forma da eternidade, a saber, para além da dimensão do tempo e do espaço, reverbera sua totalidade.

Por fim, vejamos a última característica,

A última das doutrinas do misticismo que temos de considerar é a sua crença de que todo o mal é mera aparência, uma ilusão produzida pelas divisões e oposições do intelecto analítico. O misticismo não sustenta que tais coisas como a crueldade, por exemplo, são bons, mas nega que sejam reais: pertencem a esse mundo inferior, as ilusões que devemos nos libertar através da percepção referente a visão. Por vezes - por exemplo em Hegel, e pelo menos verbalmente em Spinoza - não apenas o mal, mas também o bem, é considerado ilusório, ainda que a atitude emocional em relação ao que se considera ser a Realidade é tal como seria naturalmente associada à crença de que a Realidade é boa. O que é, em todos os casos, característica ética do misticismo é a ausência de indignação ou protesto, aceitação com alegria,

incredulidade na verdade última da divisão em dois campos hostis, o bom e o mau. Esta atitude é um resultado direto à natureza experiência mística: com o seu sentido de unidade está associado um sentimento de paz infinita. De facto, pode suspeitar-se que o sentimento produzido pela paz, é como os sentimentos produzidos em sonhos, e em todo o sistema de crenças associadas que compõem o corpo de doutrina mística. Mas esta é uma questão difícil, e uma questão sobre a qual não pode se esperar que a humanidade alcance um acordo. (RUSSELL, 1917, p. 13).

Nesse último aspecto, Russell (1917) apresenta o mal como ilusão ou aparência devido a uma compreensão equivocada da realidade, que essencialmente é boa. Tal percepção é similar à compreensão de unidade; assim, sendo a realidade essencialmente boa, o mal só pode ser ilusório. Nesse caso, destaca-se que sentimentos de revoltas, indignações ou protestos passam a ser suprimidos e aceitam-se, então, com resignação ou mesmo com alegria as angústias que se apresentam ao indivíduo.

No capítulo intitulado “Misticismo”, da obra *Religião e ciência*, cuja 1ª edição data de 1935, Russell prolonga o pensamento em relação à querela ciência e misticismo. Nesse caso, há de se levar em consideração os comentários referentes à ciência, tendo em vista que, no texto de 1917, o filósofo inglês não descredibiliza o conhecimento intuitivo relacionado ao místico, porém, o entende como uma forma frágil para obtenção de verdades.

Ante a citação do teólogo Canon Streeter de que a ciência não é suficiente, Russell, responde que “a ciência não inclui arte, amizade ou vários outros valiosos elementos da vida. [...] A ciência não intervém em valores e não pode provar proposições do tipo ‘é melhor amar que do que odiar’, ou a ‘bondade é muito mais desejável que a crueldade’ (RUSSELL, 2009, p. 132). Essa asserção do filósofo inglês indica que há domínios que o processo científico não alcança e, dentre esses, encontram-se a estética, a ética e a religião.

Acerca do misticismo compreendido à luz de Russell, a “experiência da iluminação mística” (expressão do filósofo inglês) não pode ser tratada da mesma forma que as experiências comuns à ciência, haja vista que o objeto daquela não é repetitivo e é impossível de programar uma ordem de ações para que a experiência possa ocorrer. Esses elementos poderiam transparecer sua própria incredibilidade, entretanto, quando se trata do místico, a credencial científica não faz diferença. A crença por parte dos místicos em relação ao fenômeno vivenciado e experimentado é suficiente (RUSSELL, 2009, p. 134).

Os argumentos – denominados crenças – relativos ao misticismo, citados no texto *Misticismo e lógica*, reaparecem resumidamente neste texto – “Misticismo”. Considerando que é uma forma de conhecimento, Russell (2009) insere a primeira crença, da seguinte forma:

(1) Que toda divisão e separação são irreais, e que o universo é uma única unidade indivisível; (2) que o mal é ilusório, e que as ilusões surgem falsamente ao considerar uma parte como auto subsistente; (3) que o tempo é irreal e que a realidade é eterna, não no sentido de viver para sempre, mas no sentido de ser sagrado fora do tempo. (RUSSELL, 2009, p. 135).

A intenção de Russell é colocar as três crenças, que, segundo ele, são comuns ao misticismo, em comprovação ante um possível júri diante de um tribunal.

Russell questiona o método utilizado para alcance de tais certezas místicas e, em suas investigações, discorda veemente de todas as três proposições, assumindo a seguinte postura: “Este ponto de vista, se verdadeiro, coloca um fim não apenas na ciência, mas também na prudência, na esperança e na conquista; isso seria incompatível com a moralidade, ainda mais importante para a religião” (RUSSELL, 2009, p. 138). Assim, quando Russell contesta a veracidade dos caracteres tangentes ao misticismo, a partir do crivo da ciência, não leva em consideração a natureza de seus elementos constituintes e, conseqüentemente, os destrói, sob a alegação de que, caso não os falseie, é a ciência que correrá risco e esta última forma de conhecimento, à perspectiva russeliana, causaria maiores danos à humanidade. Nesse caso, Russell estaria tratando o misticismo como um fato do mundo que, sob esse formato, deveria poder ser verificado ou falseado.

Em suas reflexões, Russell situa o misticismo de maneira desconfortável sob o crivo do olhar científico. Entretanto, reconhece que há valor em conhecê-lo (RUSSELL, 2009, p. 135) e tal reconhecimento vem desde a publicação do texto *Misticismo e lógica*, em 1917, quando, sobre tal temática, expõe que:

Ainda acredito que, por contenção suficiente, existe um elemento de sabedoria a aprender com a forma mística de sentir, que não parece ser alcançável de qualquer outra forma. Se esta é a verdade, o misticismo deve ser elogiado como uma atitude em relação à vida, e não como um credo sobre o mundo” (RUSSELL, 1917, p. 13).

Reconhecer que o misticismo é um saber e que, portanto, deve ser alocado em sua devida esfera, haja vista ser constituído por elementos para os quais a natureza não é objetivável, é um fator de grande contribuição. Nesse caso, Russell (2009), intenciona retirar o olhar da ciência para o que é uma atitude perante a vida, relacionada aos sentimentos e às emoções. Deixa claro, contudo, que o misticismo não deve dar uma resposta sobre o que acredita ser o mundo, porque, nesse caso, submeter-se-ia fragilmente aos olhares rígidos da ciência.

Fundamentando melhor a retirada do misticismo da esfera científica, Russell, em princípio, informa que, para cada uma das três proposições, deve haver ressalvas em relação ao contexto dos termos utilizados, levando em consideração a emotividade para designar o

misticismo e que, assim sendo, não pode ser visto como um fato. Se não pode ser visto como fato, Russell (2009) o declara como uma emoção e, sob esse aspecto, não há possibilidade de uma validação científica. São esferas distintas e, dessa maneira, além de validar o conhecimento do misticismo, insere-o em esfera distinta da ciência, de certa forma, protegendo os argumentos assim denominados:

A emoção mística, quando não possui crenças ilegítimas e não tão opressivas que possam retirar completamente o homem de sua vida comum, pode proporcionar algo muito valioso – embora de forma mais elevada, propiciado pela contemplação. Amplitude, calma e profundidade podem ser fontes destas emoções, onde por ora, todo o desejo egoísta está morto e a mente se torna um espelho da imensidão do universo. Aqueles que tiverem essa expectativa e acreditem que esteja ligada inevitavelmente às afirmações sobre a natureza do universo, naturalmente se agarram a estes pontos de vista. Acredito que estas afirmações não são essenciais e não há razão para considerá-las verdadeiras. Não posso admitir qualquer outro método de se chegar à verdade exceto pelo método da ciência, entretanto no reino das emoções, não posso negar o valor das experiências que originaram a religião. Através de associações com falsas crenças, estas experiências levaram tanto ao mal quanto ao bem; sem esta associação, pode-se esperar que somente o bem perdue. (RUSSELL, 2009, p.142-143).

As considerações conclusivas acerca da pretensa relação entre misticismo e ciência, a partir da obra *Religião e ciência*, configuram uma incompatibilidade entre formas de conhecimento. Cada qual tem seus caminhos para alcance das respostas que buscam. A ciência lida com métodos rigorosos, já o misticismo, no formato em que Russell considera, ou seja, como emoção e de valor inquestionável, não deve buscar respostas como se seu elemento fosse factual, mas sim experiências que proporcionem uma atitude em relação à vida.

Em *A filosofia entre a religião e a ciência* (1977), Russell aborda novamente seu entendimento sobre o termo misticismo. Nessa obra, apresenta severas críticas ante o domínio da igreja católica, quanto à forma dominante de impor o conhecimento, baseando-se em dogmas e procurando evitar o processo científico: “teologia, nos induz a crença dogmática de que temos conhecimento de coisas que, na realidade, ignoramos e, por isso, gera uma espécie de insolência impertinente com respeito ao universo” (RUSSELL, 1977). Assim, não podendo evitar o desenvolvimento científico, a teologia lança argumentos para dar justificativas às respostas científicas, porém não atinge o objetivo planejado, e com isso, o estado secular ganha mais credibilidade do que os argumentos teológicos (RUSSELL, 1977).

Os argumentos teológicos, legados da igreja católica, tornam-se cada vez mais enfraquecidos, especialmente ao final do século XIV e, destarte, não fica difícil compreender que o advento da Reforma Protestante se integra com considerável aceitação pelos cristãos, no

século XVI, propiciando intensas reflexões às questionáveis justificativas católicas e, conseqüentemente, ao aspecto social:

A Igreja Católica procedia de três fontes. Sua história sagrada era judaica; sua teologia, grega, e seu governo e leis canônicas, ao menos indiretamente, romanos. A Reforma rejeitou os elementos romanos, atenuou os elementos gregos e fortaleceu grandemente os elementos judaicos. Cooperou, assim, com as forças nacionalistas que estavam desfazendo a obra de coesão nacional que tinha sido levada a cabo primeiro pelo Império Romano e, depois, pela Igreja Romana. Na doutrina católica, a revelação divina não terminava na sagrada escritura, mas continuava, de era em era, através da Igreja, à qual, pois, era dever do indivíduo submeter suas opiniões pessoais. (RUSSELL, 1977, p. 11).

Observar um movimento religioso e sua institucionalização não é simplesmente uma questão relacionada à fé, é também o alvorecer de novas engrenagens políticas e sociais. Assim, os elementos romanos, considerados sagrados pelo catolicismo, quando rejeitados pelo protestantismo, marcam o início de uma influência política. Rejeitar “Roma” é justamente rejeitar a força de lei teológica e a contínua tentativa de submeter o Estado à igreja católica. O fato de atenuar a vertente grega e fortalecer o aspecto judaico não foi mero acaso, haja vista que ter a possível conversão das comunidades judaicas aos princípios luteranos seria de grande valia e fortalecimento à crescente influência religiosa do protestantismo. Portanto, “O retorno da Reforma aos textos do Tanakh [Antigo Testamento] e do Evangelho foi de grande proveito para nós (judeus), especialmente novos contatos entre as igrejas e as sinagogas” (LAPORTE, 2016). A conversão da comunidade judaica ao protestantismo não ocorreu massivamente, conforme o esperado, e as relações entre protestantes e judeus tornaram-se expressivamente problemáticas.

Apesar de o ideal protestante não estar sendo plenamente realizado, inegavelmente estavam minando a interferência do catolicismo a passos largos em várias esferas sociais. Sendo assim, não só a esfera política sofria alterações que afetariam em definitivo o poder de decisão social, mas também os cofres católicos sofreram intensamente com o robusto engajamento social e político da Reforma Protestante.

A Reforma surge como um ato de fé que reclama, através das 95 teses de Martinho Lutero, posturas teológicas diferenciadas. Assim, ao questionar o objetivo das indulgências²⁷, segundo a cúpula católica, e o efeito destas nos cristãos, acabam por interferir e proporcionar

²⁷ Teses de Martinho Lutero refutando a indulgência (há outras):

40: A verdadeira contrição procura e ama as penas, ao passo que a abundância das indulgências as afrouxa e faz odiá-las, pelo menos dando ocasião para tanto.

45: Deve-se ensinar aos cristãos que quem vê um carente e o negligência para gastar com indulgências obtém para si não as indulgências do papa, mas a ira de Deus.

reflexões sobre os elementos da teologia católica.

Os protestantes, ao contrário, rejeitaram a Igreja como veículo da revelação divina; a verdade devia ser procurada unicamente na Bíblia, que cada qual podia interpretar à sua maneira. Se os homens diferissem em sua interpretação, não havia nenhuma autoridade designada pela divindade que resolvesse tais divergências. Na prática, o Estado reivindicava o direito que pertencera antes à Igreja – mas isso era uma usurpação. Na teoria protestante, não devia haver nenhum intermediário terreno entre a alma e Deus. (RUSSELL, 1977, p. 12).

Com efeito, está lançada a semente da reflexão sobre o limitado poder do clero, a veracidade das asserções avaliada ante a ideia de a igreja católica ludibriar os fiéis, a Bíblia como portadora das verdades divinas, podendo ser interpretada diretamente por quem a lesse, e, finalmente, o acesso a Deus não ter vínculo exclusivo com o catolicismo. A conclusão é o esvaziamento das igrejas, lento, mas significativo.

Alcançamos, aqui, o elemento expressivo para compreensão do termo misticismo utilizado por Russell (1977). Os elementos citados acima conferem liberdade interpretativa para a palavra divina e, conseqüentemente, novas interpretações geram também novas propostas evangélicas e uma religiosidade menos institucionalizada. Logo,

Os efeitos dessa mudança foram importantes. A verdade não mais era estabelecida mediante consulta à autoridade, mas por meio da meditação íntima. Desenvolve-se rapidamente uma tendência para o anarquismo na política e misticismo na religião, o que sempre fora difícil de se ajustar à estrutura da ortodoxia católica. (RUSSELL, 1977, p. 12).

Sendo assim, misticismo, segundo Russell, permanece sendo uma emoção individual, um sentimento pessoal em relação ao que se sente sobre o universo, a partir de um conhecimento de meditação, próximo ao intuitivo. Não tem relação com instituições religiosas e afasta-se da ortodoxia das verdades teológicas. Trata-se de conhecimento não científico, não o descaracterizando, contudo, quanto ao valor que possui para os místicos.

Bertrand Russell, em seus três escritos acerca do misticismo, desenvolve as seguintes ideias quanto ao termo: é um saber não científico; não é um fato, é um sentimento; tem valor para quem o percebe como uma atitude perante a vida e não um valor científico. É também individual, contemplativo e não possui caráter universal. A sensação de estabelecer um contato com o universo e, portanto, fundamentos religiosos se fazerem presentes, embora não necessário, é um caminho a ser considerado. Vale ressaltar que, por não apresentar elementos observáveis ante o crivo científico, como a emoção, não cabe à ciência dizer se esse saber apresenta proposições verdadeiras ou falsas.

Abordemos a compreensão do místico em Wittgenstein. Antes de adentrarmos na espinhosa esfera, lembremo-nos de que o *Tractatus* é finalizado em agosto de 1918 (RUSSELL, 1970, p. 155). Tal data é relatada por Wittgenstein ao amigo Bertrand Russell, através de carta enviada no dia 13 de março de 1919. Embora, o filósofo austríaco estivesse em meio à 1ª Guerra Mundial, desde 1914, é possível que tenha tido algum contato com a obra do filósofo inglês.

O termo místico, para Wittgenstein, é ressoante de profundo respeito, haja vista ser a esfera onde se situa o que há de mais caro ao ser humano: o sentido da vida. Tal sentido pode ser absorvido através da ética, da religião e/ou da estética, as três vertentes são as componentes da esfera do místico. Destarte, o modo de viver, motivado pelo sujeito volitivo que está em contato permanente com o místico no eterno presente e que viabiliza a percepção do mundo como totalidade limitada, permite que identifiquemos que há algo para além dos fatos, para além do mundo, o que não é passível de ser dito através de proposições.

Estar além do mundo não significa estar fora do mundo, mas estar no seu limite, já que essa é a possibilidade de alcance do sujeito volitivo, cuja dimensão não podemos olvidar, que é par do sujeito empírico, formando assim a unicidade do ser humano.

A possibilidade de perceber o que está no limite do mundo, o que Wittgenstein denomina de místico e, portanto, perceber o que não cabe ser verificado por critérios científicos é o que há de mais significativo para o indivíduo, pois é lá que está o que motiva suas buscas, vivências, pesquisas, valores, fé, enfim, sentimentos que não cabem ser verificados cientificamente e não deixam de ter sua relevância na existência humana.

Assim sendo, o filósofo austríaco reconhece duas relevantes formas de conhecimento, as quais vêm motivando reflexões ao longo da história da humanidade: a ciência e o místico. De um lado, os cientistas tentam provar que nada para além da ciência deve ser crível e, de outro, os místicos seguem na esperança de comprovar que suas experiências são mais significativas do que qualquer comprovação científica. A nosso ver, Wittgenstein não propõe um embate – até porque já há representantes suficientes – nem tampouco uma aproximação entre ciência e místico. O filósofo pretende apenas determinar os espaços específicos e a maneira adequada para referir-se a cada um deles.

Vale destacar que o místico, para Wittgenstein, está relacionado com a religião, mas também com a ética e a estética. Tais formas de conhecimento são, para a filosofia do autor, partícipes do plano ontológico, de modo que há uma preocupação em determinar o domínio da realidade das coisas em acordo com a natureza destas. O que é do domínio da ciência são os fatos, o que é do domínio do místico são as experiências que mostram o sentido da vida.

Entre as determinações wittgensteinianas do místico, duas afirmações merecem uma atenção particular na perspectiva de uma filosofia da religião. Por um lado, a declaração que “Deus não se revela no mundo” (T.6.432). Isso não significa a negação da transcendência, mas a afirmação que numa visão do mundo que se contenta em enumerar fatos e seus encadeamentos, não há nenhum lugar para a enunciação de Deus. Por outro lado, Wittgenstein diz que o elemento místico corresponde ao “sentimento do mundo enquanto totalidade limitada” (T.6.45). (GREISCH, 1991, p. 345).

O místico está intrinsecamente associado a um dos pontos essenciais da filosofia tractatiana, a saber, a relação dizer/mostrar. É uma questão de linguagem, por isso, conforme destaca Greisch, “Deus não se revela no mundo”, porque não há possibilidades de comprovar Deus por meio de uma proposição, mas é possível experimentar o sentimento do mundo como totalidade limitada, que é a ação do sujeito volitivo. Mostrar é ação, assim como a linguagem também é ação.

A constituição das questões componentes do místico, compreendido por Wittgenstein, são maneiras de lidar com a vida, experiências que mostram o sentido do que está para além de tudo a que o termo mundo se refere. Assim,

Diz respeito a outros elementos, que se elevam do domínio da experiência ética, estética e religiosa, igualmente talvez da experiência metafísica, a supor que esta última seja entendida como experiência de admiração ante o fato de que alguma coisa seja, e não nada [não seja]. O conjunto dessas experiências do espanto [ou: da admiração] representa o que nós podemos considerar, com Hudson, como a instância ético-religiosa do transcendental. (GREISCH, 1991, p. 340).

Há também a necessidade de compreender que o místico, sendo de aspecto transcendental, é, como diz Greisch (1991, p. 340), “um convite ao silêncio”. Desse modo, é necessariamente indizível, porém nada nos informa que haja impossibilidade de ser expresso através de outra forma de comunicação que não seja a linguagem científica, mas sim através de um poema, oração, obra de arte etc.

Embora o misticismo de Russell e o místico de Wittgenstein não possuam entre si o correlato do significado ídeo, há elementos que proporcionam tangências. Essas tangências podem ser percebidas quando Russell define o termo misticismo como um sentimento, e Wittgenstein, por sua vez, também entende que o místico é um sentimento. Nesse caso, ambos os filósofos compreendem que, quando se trata da existência do mundo ante o todo limitado ou da crença intensa e profunda sobre o universo, há um sentimento envolvido que não é da ordem do racional, mas do pré-racional. Segundo os dois filósofos, são aspectos que não podem obter respostas científicas. Além desse ponto, destacamos também o componente da

fé.

Assim, a nosso ver, quando Russell (1917) fala do misticismo, ele refere-se a uma forma de saber não científica, que produz um conhecimento originário a partir das emoções. O filósofo estabelece que há, neste, uma metodologia diversa da ciência, com procedimentos para inferências também diversos e que, em virtude de suas proposições serem fundamentadas a partir das emoções, não é cabível o processo de análise científica. Nesse caso, as verdades proferidas pelo misticismo não devem intencionar assumir o caráter de ciência, já que, na natureza do elemento místico, não é cabível a obtenção de um parecer final qualificado como verdadeiro ou falso.

No caso de Wittgenstein (2008f), quando o domínio do místico entra em observação, não fica claro que ele esteja falando sobre uma forma de saber, haja vista que o processo para saber algo exige um movimento do indivíduo para buscar respostas. Para o filósofo, esse movimento simplesmente não ocorre, porque não há o que dizer sobre o que está no domínio do místico, logo, nada é possível saber sobre ele. O místico é vivido.

Saber não é possível, mas é possível sentir. O místico, para Wittgenstein, relaciona-se à esfera do sentimento, e é através dos elementos que o compõem – o ético, o estético e o religioso – que é possível responder a algumas das principais angústias do ser humano, como: qual o sentido da vida? Nesse aspecto, os elementos do místico propiciam um conhecimento intuitivo que se alinha às vivências do indivíduo, de forma que, para o autor, o místico é ação.

Destarte, se para o filósofo austríaco o místico é ação, para o filósofo inglês, o misticismo é contemplação. Portanto, trata-se de contemplar as respostas acerca das questões sobre o sentido da vida, do universo, dentre outros, de forma a vislumbrar um amplo horizonte que se alarga à medida que se tem fé na resposta.

Levemos em consideração as quatro características referentes ao misticismo, consideradas por Russell (1917). A primeira delas está relacionada à forma de conhecimento do misticismo. Conforme já observamos neste tópico, a maneira de ascender às inferências deste é intuitivamente, por uma espécie de cognição holística e imediata por intermédio de sentimentos e emoções, em que o objeto é o que está para além da ciência – ou, segundo Russell, os elementos valiosos da vida, o que dá sentido, o que tem valor e, por conseguinte, alinha-se aos juízos éticos. Nesse caso, poderíamos correlacionar às esferas da ética, estética e religião. Assim sendo, Wittgenstein, a nosso ver, concorda com Russell sobre esse ponto, porque entende o domínio do místico como sendo a ética, a estética e a religião. Logo, tais elementos imprimem à vida o sentido e, conseqüentemente, é o que tem valor e não está sob o domínio da ciência, assim como para Russell.

Vale ressaltar que Wittgenstein, assim como Russell, entende que a ciência não é a maneira adequada para saber sobre o místico. O misticismo e, nesse caso, também o místico remete às vivências pessoais às quais se relacionam diretamente com o encontro do sentido da vida. Desse modo, para o filósofo austríaco, a ciência nada pode dizer sobre o místico, haja vista a natureza desse último e, conseqüentemente, não há possibilidades de proposições, as quais apresentam um valor de verdadeiro ou falso. Sendo assim, Russell, no tocante ao misticismo, compreende como improfícua a atribuição de um valor verdadeiro ou falso ante a narrativa mística, por intermédio do viés científico.

O uno é a referência para o segundo aspecto do misticismo, segundo Russell. Nesse ponto, a nosso ver, não há uma aproximação com Wittgenstein.

Entretanto, para o terceiro elemento, o qual está relacionado à questão do tempo, percebemos claramente uma aproximação do pensamento wittgensteiniano. Russell compreende que, para o método relacionado ao conhecimento do misticismo, o tempo é uma ilusão. Greisch (1991) entende que esse aspecto citado por Russell é a visão do mundo *sub specie aeterni*, liberta, assim, da temporalidade. A percepção do místico, para Wittgenstein, é a compreensão do mundo *sub specie aeterni*, em que o sujeito volitivo, em permanente contato com os elementos do místico, capta o sentido da vida e o que há de valor para o indivíduo, motivando as vivências. O tempo, portanto, é ilusório, já que o eterno presente é o tempo do sujeito volitivo. A eminência de tal ponto é de fundamental importância para o filósofo austríaco, concordando, nesse caso, com Russell.

Por fim, o último ponto aborda a questão relativa ao mal, enquanto uma ilusão ou desconhecimento do bem, ausência do bem, dentre outras considerações similares. Aqui, não percebemos uma aproximação entre os filósofos, já que para Wittgenstein, de forma imperativa, não são possíveis juízos de valor, já que estes são concernentes a elementos éticos e seria necessário expressá-los em proposições.

Destarte, compreendemos que, entre a perspectiva de misticismo de Russell e a compreensão de místico em Wittgenstein, há aproximações, porém também diferenças. Entretanto, a nosso ver, o filósofo austríaco parece dar um passo a mais que o inglês, referindo-se ao místico como uma esfera maior do que o misticismo, haja vista que aloca outros saberes, como a ética, a estética e a religião. Dentre as diferenças existentes entre eles, uma destaca-se de maneira relevante, no tocante à apreensão daquilo que não está no mundo. Apesar da aproximação já citada – o elemento do sentimento –, não podemos deixar de considerar que Russell se refere ao místico como transcendente que se revela. Observemos a seguinte passagem:

O insight místico começa com a sensação de um mistério revelado, de uma sabedoria oculta agora subitamente tornada certa além da possibilidade de qualquer dúvida. A sensação de certeza e revelação vem antes de qualquer crença definida. As crenças definidas às quais os místicos chegam são o resultado da reflexão sobre a experiência inarticulada adquirida no momento do insight. Frequentemente, crenças que não têm nenhuma conexão real com esse momento são posteriormente atraídas para o núcleo central; assim, além das convicções que todos os místicos compartilham, encontramos, em muitos deles, outras convicções de caráter mais local e temporário, que sem dúvida se fundem com o que era essencialmente místico em virtude de sua certeza subjetiva. (RUSSELL, 1917, p. 9)

Já Wittgenstein (1998f) não intenciona abordar o além-mundo, mas tão e somente o mundo enquanto um todo limitado. Nesse caso, o místico é pertencente à dimensão de uma experiência transcendental, não havendo possibilidade de revelação, tal como compreendia Russell.

3.3 Considerações finais

Os elementos tangíveis à crítica da linguagem e, por conseguinte, ao esgotamento em relação à possibilidade de dizer sobre o mundo ocasionam a abertura para a esfera do místico. A nosso ver, o místico é o resultado natural do entendimento tractatiano. Só é possível ter a compreensão mística após o entendimento dos limites da linguagem.

O místico é um sentimento diante do mundo como um todo limitado. O sentimento do *quid* do mundo, não do funcionamento do mundo. O religioso, portanto, é um sentimento, por isso, não pode ser enquadrado no viés científico, mas tão e somente na ação de cunho individual.

Assim, a crítica da linguagem tractatiana, demonstrada neste capítulo, tem por intuito demarcar o limite do mundo e, conseqüentemente, a natural abertura ao místico. Os significativos elementos que circundam a filosofia da religião – a saber, o religioso quando situado na esfera mística – são o ponto central da nossa abordagem.

A presença do pensamento de William James, em relação às características da experiência religiosa e do religioso refletido por Bertrand Russel são pontos que auxiliam expressivamente determinados aspectos do religioso compreendido por Wittgenstein.

Constituído o religioso como possibilidade de ação religiosa, passaremos para o capítulo 4, no qual abordaremos os jogos de linguagem e suas conexões.

4 A REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA PÓS-TRACTATIANA E SUA INCIDÊNCIA SOBRE O TEMA DA RELIGIÃO

Neste capítulo, buscaremos analisar em que consistiu a reviravolta que tornou possível a constituição de um verdadeiro tipo “linguístico” da filosofia da religião – a saber, a doutrina dos jogos de linguagem e das formas de vida, elaborada por Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento. Apresentaremos, pois, seus argumentos contra a teoria objetivista da linguagem, gesto este que constitui a maior parte das *Investigações filosóficas*. Em seguida, procuraremos mostrar, a partir de seu texto, a novidade presente na concepção de linguagem da segunda fase de sua reflexão filosófica.

Com efeito, a argumentação de Wittgenstein se dirige, em primeiro lugar, ao cerne da sua visão da linguagem e da função que esta exerce no conhecimento humano. Para a tradição ocidental, existe um mundo *em si*, cuja estrutura pode ser conhecida pela razão humana e comunicada aos outros por meio da linguagem. Nessa perspectiva, a linguagem seria concebida como um instrumento secundário de comunicação do nosso conhecimento do mundo. E essa seria, segundo a crítica que o autor dirige à tradição filosófica que o antecede, a única função, ou ao menos a função mais importante da linguagem humana.

Wittgenstein (2008a) insurge-se contra essa exclusividade relativa ao papel da linguagem, pois, com esta, segundo ele, podemos *fazer* muito mais coisas do que simplesmente designar o mundo. No parágrafo 23 das suas *Investigações filosóficas*, ele nos oferece uma lista de possíveis atividades humanas instauradas pela linguagem, de modo que, já aqui, a posição tradicional manifesta-se sob a forma de uma exacerbação da função designativa que assumiu, assim, o monopólio exclusivo e uma maior consideração nas teorias da linguagem, manifestando, com isso, uma completa cegueira para outras perspectivas. Desse modo é que, a seus olhos, a teoria objetivista da linguagem apresenta um caráter reducionista, uma vez que todas as funções da linguagem se encontram reduzidas a apenas uma.

Mas, se por um lado, o pensamento do primeiro Wittgenstein emerge, como afirma Gilles-Gaston Granger na sua introdução à tradução francesa dos *Cadernos*, como expressão “da excepcional conjunção de um racionalismo radical e devastador, e de um sentimento vivo e profundo dos limites do pensamento, ambos exercendo-se, não exatamente sobre um mundo de seres e de acontecimentos, mas sobre o universo da linguagem”, por outro lado, parece-nos

razoável sustentar que nada permite dizer que uma tal conjunção seja absolutamente desfavorável à constituição de uma problemática de filosofia da religião sob o registro dos limites da linguagem, compreendida como jogo e forma de vida. É, pois, esta última ideia decorrente daquela anteriormente enunciada, que haveremos de mostrar neste capítulo.

Em outros termos, o aspecto exato da pressuposição da teoria linguística do *Tractatus* que agora, no contexto das *Investigações filosóficas*, é posto em questão é o seguinte: não existe um mundo em si, independente da linguagem e por meio dela (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 69; 159-160), e que deveria ser copiado por ela. Só temos o mundo na linguagem, que se revela, por sua vez, como o transcendental por excelência, isto é, como a condição de possibilidade de pensamento acerca do próprio mundo.

Vislumbrado o caráter transcendental da linguagem, cai por terra a teoria objetivista (exclusivamente instrumentalista, designativa, figurativa) da linguagem, pois, se entidades, coisas, atributos, propriedades, eventos, entre outros, não nos são dados sem a mediação linguística, revela-se um contrassenso pretender determinar a significação de expressões linguísticas pela ordenação de palavras a realidades, por meio de convenções.

Importa, pois, considerar nossa linguagem no sentido de descobrir como ela, de fato, é usada, e não a especular aprioristicamente. O ponto de partida e de referência, o cerne da reflexão linguística do autor, deixa de ser a linguagem ideal e passa a ser a *situação* na qual o homem *usa* a sua linguagem, de forma que o único meio de saber e de se analisar uma determinada linguagem é considerar seus diferentes usos.

Inserindo a linguagem dentro da situação, Wittgenstein percebe que a diferente linguagem faz parte da totalidade dessa situação de vida humana, que ela é parte da atividade humana ou, em suas palavras, uma “forma de vida” do homem (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 26). E é por essa razão que a significação das palavras doravante só poderá ser esclarecida por meio do exame das formas de vida, isto é, dos contextos de ação em que essas palavras são forjadas e exercidas, pois é o uso que decide sobre a significação das expressões linguísticas (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 173).

Caracterizada essa reviravolta linguística, tentaremos mostrar, em seguida, que a abordagem do religioso se fará, pois, a partir da linguagem religiosa aqui entendida como forma de vida. A descoberta do pluralismo irreduzível dos jogos de linguagem, cada qual relacionado a uma forma de vida que determina a sua gramática específica, conduz o autor ao jogo de linguagem religioso. O principal objetivo é descrever, de modo tão refinado quanto possível, a “lógica” própria das linguagens religiosas efetivamente praticadas e essa é a novidade que entrevemos para o redimensionamento da reflexão própria à filosofia da

religião.

4.1 Uma década de intervalo

Entre o fim da redação tractatiana até a escrita da *Conferência sobre ética*, passaram-se dez anos. E caracteristicamente aos moldes wittgensteinianos, as vivências dessa década não passam despercebidas para as pesquisas do filósofo.

A problemática fundante do pensamento de Wittgenstein continua sendo a mesma e será, por toda sua vida, a linguagem.

Wittgenstein, alegando que já contribuía o suficiente para a filosofia e acreditando veemente nisso, entendeu que seria preciso procurar outro tipo de atividade que não fosse de cunho acadêmico-filosófico. Decidiu, então, se tornar professor primário, entre os anos de 1922 a 1926, nas áreas rurais de Viena, enquanto ainda aguardava a publicação da sua importante obra, *Tractatus logico-philosophicus*. Sua motivação para tal ofício estava na possibilidade de auxiliar crianças a se descobrirem ética, estética e religiosamente. Em outras palavras, através de motivadoras atividades pedagógicas, contribuiria para que as crianças aprimorassem o seu interior e, a nosso ver, alcançassem aquela condição circunscrita pelo místico, aqui entendido de acordo com o texto do *Tractatus*. Com base nisso, quando atingissem a idade adulta, poderiam levar uma vida digna. Wittgenstein (2008f) acreditava que as crianças de uma cidade rural poderiam ser mais puras, de modo que ali seus ensinamentos iriam produzir mais efeitos. Por isso, escolheu Trattenbach, uma cidade rural e pequenina nos arredores de Viena. Segundo Monk (1995, p. 183):

Ele queria desenvolver seus intelectos [dos filhos de camponeses pobres] ensinando-lhes matemática, queria expandir sua consciência cultural apresentando-os aos grandes clássicos da língua alemã e curar suas almas lendo-lhes a Bíblia. Não era sua meta tirá-los da pobreza; nem concebia a educação como um meio de prepará-los para uma vida “melhor” na cidade.

Um ponto relevante é a utilização da Bíblia como instrumento que “cura almas”, segundo Wittgenstein. Certamente, o filósofo entendera ser possível despertar o aspecto religioso enquanto vivência, por meio do ensino bíblico. Além disso, seu objetivo era mostrar para a criança que o fato de usar o texto das Sagradas Escrituras pode estar relacionado à questão dos valores, por exemplo, e não exatamente à ideia de um Deus transcendente, capaz de dar sentido à existência.

A motivação das atitudes de Wittgenstein tinha como pano de fundo o seu rigor ético.

Temos o relato de sua ex-aluna Anna Brenner, conforme pontua Monk (1995, p. 186):

Durante a aula de Aritmética, nós que tínhamos Álgebra precisávamos nos sentar na primeira fileira. Um dia, minha amiga Anna Völkerer e eu decidimos não responder. Wittgenstein perguntou “O que vocês têm?”. À pergunta quanto é três vezes seis, Anna respondeu: “Não sei”. Ele então me perguntou quantos metros havia em um quilômetro. Eu não disse e recebi uma bolacha na orelha. Um pouco mais tarde, Wittgenstein disse: “Se vocês não sabem, vou escolher uma criança da classe mais jovem da escola que saiba”. Depois da aula, ele me levou à sua sala e perguntou: “Será que você não quer [aprender Aritmética] ou será que não consegue?”. Eu respondi: “Sim, quero”. Wittgenstein então me disse: “Você é uma boa aluna, mas para Aritmética... Ou será que você está doente? Está com dor de cabeça?”. E eu menti: “Estou!”. “Pois então”, disse Wittgenstein, “por favor, por favor, Brenner, me desculpe!” Enquanto dizia isso, ergueu as mãos em oração. Imediatamente senti que a minha mentira era uma grande vergonha.

Os métodos utilizados para despertar a atitude ética não foram pedagogicamente adequados. Entretanto, Wittgenstein não poderia falar sobre ética e, assim sendo, a ação ética era a forma de abordar o tema. Podemos perceber isso quando o filósofo ressalta que Anna Brenner era uma boa aluna, e o adjetivo boa foi utilizado no sentido trivial, tal como o filósofo ressaltará na redação da futura *Conferência sobre ética*. Apesar da inadequável pedagogia, a atitude do mestre escolar surtiu o efeito desejável: Anna Brenner sentiu-se envergonhada por ter mentido.

Além disso, podemos verificar uma vez mais que o aspecto do religioso continua fazendo parte do cotidiano do filósofo, ainda que pareça uma breve ação trivial de juntar as mãos em forma de oração. Entretanto, se somarmos aos demais fatos já citados, perceberemos que não é algo casual.

Passado o interesse em lecionar nas escolas primárias, Wittgenstein cogitou a possibilidade de se tornar monge. Embora não tenha dado certo, conseguiu emprego como jardineiro do mosteiro por três meses. Depois disso, retornou para Viena e participou com Engelmann da construção da nova casa de sua irmã Gretl. Segundo Engelmann, “o arquiteto foi ele, não eu, e embora o projeto dos alicerces já estivesse pronto quando se juntou a mim, considero o resultado final uma realização sua e não minha” (ENGELMANN *apud* MONK, 1995, p. 219). Ele ficou envolvido com o projeto arquitetônico até o final de 1928.

Em 1927, passou a frequentar o seletor “círculo” de Moritz Schlick. Além de Wittgenstein e do próprio Schlick, compunham também o grupo Friedrich Waismann, Rudolf Carnap e Hebert Feigl. Com exceção de Wittgenstein, o perfil dos membros do “círculo de Schlick” foi caracterizado da seguinte maneira por Monk (1995, p. 225):

Um grupo de filósofos e matemáticos, unidos pela perspectiva positivista frente aos problemas filosóficos e pela *Weltanschauung* científica, que se encontravam nas

noites de quinta-feira para discutir os fundamentos da matemática e da ciência, e que mais tarde ficariam conhecidos como o Círculo de Viena.

As pretensões de Wittgenstein não estavam em concordância com os objetivos do Círculo de Viena, mas o organizador do grupo, Schlick, por ter grande apreço pelo filósofo, sentia-se imensamente feliz quando ele participava da reunião. Por isso, o nosso filósofo tinha total liberdade para expressar o que quisesse. Por vezes, Wittgenstein, nas reuniões do grupo, lia poemas de vertentes místicas para os participantes e isso frustrou Carnap, Feigl e Waismann, que esperavam do autor do *Tractatus* uma postura positivista e não a contemplação daquilo que mais rejeitavam – o místico. Na narrativa de Carnap:

Quando lemos pela primeira vez o livro de Wittgenstein no Círculo, eu havia erroneamente acreditado que sua atitude em relação à metafísica era semelhante à nossa. Eu não prestara atenção suficiente às asserções sobre o místico presentes no livro, uma vez que seus sentimentos e ideias nessa área divergiam por demais dos meus. Somente o contato pessoal permitiu que eu compreendesse mais claramente sua posição nesse ponto. (CARNAP *apud* MONK, 1995, p. 226).

Embora Wittgenstein tenha participado de algumas reuniões do Círculo de Viena, não podemos dizer que ele tenha partilhado dos ideais do grupo, apesar de ter testemunhado proveitosas discussões filosóficas. Salientamos que a admiração de Schlick pelo filósofo austríaco foi decorrente da sua leitura do *Tractatus*.

Um acontecimento importante em 1928, segundo Feigl, marcou o retorno de Wittgenstein à atividade filosófica. Esse acontecimento se deu quando ele assistiu à palestra proferida pelo matemático Brouwer, intitulada “Matemática, ciência e linguagem”. A palestra suscitou nele a motivação filosófica que faltava para que retornasse às atividades acadêmicas: “A palestra de Brouwer pode não ter convencido Wittgenstein que o *Tractatus* tinha erros, mas talvez o tenha feito perceber que seu livro não era, afinal, a palavra definitiva sobre o assunto. Havia efetivamente mais a ser dito” (MONK, 1995, p. 232). Com o fim da construção da casa de sua irmã, em 1928, Wittgenstein decidiu retornar para Cambridge, a fim de permanecer por lá e exercer novamente a atividade filosófica.

Além desse acontecimento, citamos também a amizade com Frank Ramsey, que o estimulava periodicamente para retornar às atividades filosóficas, desde 1923. A semente lançada por Ramsey tinha Keynes como isca, isto é, o anseio de Wittgenstein em retornar para Cambridge era motivado pela possibilidade de voltar a manter relações de amizade com ele e, para isso, esse último teria de dedicar grande parte de sua vida ao amigo. Essa era a condição do filósofo austríaco: encontrar-se com Keynes sempre, e não mais ocasionalmente.

Wittgenstein entendia que Keynes precisava perceber as mudanças que ocorreram com ele após a guerra, que não era mais o mesmo de onze anos atrás, sendo que, para obter esse resultado, só a convivência constante entre ambos seria satisfatória. Destarte, escreveu para ele:

Há onze anos que não nos vemos. Não sei se você mudou nesse tempo, mas eu certamente mudei muito. Lamento dizer que não estou melhor do que eu era, mas estou diferente. Portanto, se nos encontrarmos, você poderá verificar que o homem que foi vê-lo não é realmente aquele que você pretendia convidar. Não há dúvida de que, mesmo que consigamos nos fazer compreender um ao outro, uma conversa ou duas não será suficiente para tal, e o resultado de nosso encontro será decepção e desgosto de sua parte e desespero da minha. (WITTGENSTEIN *apud* MONK, 1995, p. 209).

Nosso interesse em tal relato é a autopercepção do filósofo em relação às suas mudanças, que afetaram incisivamente seu método filosófico e a maneira como compreende a linguagem.

A *Conferência sobre ética* aconteceu em novembro de 1929. Wittgenstein foi convidado por Ogden, tradutor do *Tractatus* para a língua inglesa, para proferir uma palestra à Sociedade dos Hereges – que era semelhante a outro grupo intelectualizado de Cambridge, denominado Sociedade dos Apóstolos, porém “menos elitista e com maiores interesses científicos. A sociedade já ouvira pronunciamentos de luminares como H.G. Wells, Bertrand Russell e Virginia Woolf” (MONK, 1995, p. 253). Seria uma palestra considerada popular, por não se enquadrar nos moldes acadêmicos e por não ocorrer dentro da própria academia.

A referida conferência foi proferida sete anos depois da publicação do *Tractatus* e merece especial atenção por ter sido escrita em 1929, ano em que Wittgenstein deixou claro que as suas análises estavam sendo repensadas:

Considero nova a minha própria maneira de filosofar, e continuo ainda a pensar que assim é; é por isso que tão frequentemente, necessito de me repetir. Para uma nova geração ela ter-se-á tornado uma segunda natureza e as repetições ameaçadoras. Para mim as repetições são necessárias. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 13)

É no ano de 1929 que o interesse pelas atividades filosóficas volta a ser o centro das atenções de Wittgenstein, sendo também nesse mesmo ano que o filósofo retorna para Cambridge e defende o *Tractatus logico-philosophicus* como sua tese doutoral. Quanto à produção acadêmica, escreve a *Conferência sobre ética*, com sucintas nove páginas, e *Algumas observações sobre a forma lógica*, em breves sete páginas. Ambos os escritos ainda expressam tendências para a filosofia tractatiana. Entretanto, o segundo texto já apresenta noções que envolvem descrições de fenômenos, uma perspectiva destoante do *Tractatus*

logico-philosophicus:

Lá onde a linguagem comum encobre a estrutura lógica, lá onde permite a formação de pseudoproposições, lá onde usa um termo numa infinidade de significados diferentes, devemos colocar no seu lugar um simbolismo que forneça uma figuração clara da estrutura lógica, exclua pseudoproposições e use seus termos de maneira inequívoca. Pois bem, somente conseguimos substituir o simbolismo impreciso por um claro ao examinarmos os fenômenos que desejamos descrever, procurando deste modo entender a multiplicidade lógica deles. Noutras palavras, podemos alcançar uma análise correta unicamente pelo que poderia ser chamado de investigação lógica dos próprios fenômenos. (WITTGENSTEIN, 2012b, p. 2).

É em 1930 que se consolida a necessidade de revisar ideias tractatianas. Assim, são redigidas as *Observações filosóficas* e a *Gramática filosófica*, onde já é possível perceber a mudança no pensamento do autor:

Seria estranho que a lógica se preocupasse com uma linguagem ideal e não com a nossa. Pois o que exprimiria essa linguagem ideal? Presumivelmente, o que agora exprimimos em nossa linguagem cotidiana; se assim for, essa é a linguagem que a lógica tem de investigar. Ou alguma outra coisa: mas, nesse caso, como eu poderia saber do que se trata? – A análise lógica é a análise de algo que temos, não de algo que não temos. Portanto, é a análise das proposições tais como se apresentam. (WITTGENSTEIN, 2005, p. 38).

No trecho citado, há uma crítica em relação à teoria da afiguração, segundo a qual a linguagem ideal nos moldes tractatianos é vista como improfícua e a linguagem cotidiana passa a ser o instrumento adequado a ser analisado. Assim, as *Observações filosóficas* marcam o início do período intermediário de Wittgenstein.

Segundo Oliveira (2006), Wittgenstein

passou por uma lenta e dolorosa transformação espiritual desde mais ou menos 1930 até o fim de sua vida, e as *Investigações Filosóficas* são propriamente, a expressão desse itinerário de seu pensamento. Ele se faz, pouco a pouco, implacável crítico de si mesmo e submete todo o seu pensamento a uma crítica rigorosa. (OLIVEIRA, 2006, p. 122).

A rigorosa personalidade de Wittgenstein não exige a autocrítica em relação ao seu constructo filosófico. Nesse viés, a perspectiva acerca da linguagem muda de maneira radical, a saber, a crítica da linguagem tractatiana – ou a análise lógica das proposições relacionadas aos fatos que constitui a linguagem – não é um caminho linear que vem sendo desenvolvido para os jogos de linguagem.

Para se chegar a uma linguagem adequada à expressão de “proposições”, não é suficiente, portanto, “fazermos para nós mesmos imagens de fatos”. As expressões em nossa linguagem adquirem seus significados específicos através dos procedimentos pelos quais lhes damos usos definidos em nossas relações mútuas e com o mundo, não apenas por suas articulações internas nem por qualquer caráter essencialmente pictórico nas próprias expressões verbais. Assim, a realização do

Tractatus não tinha, em última instância, completado a tarefa filosófica de Wittgenstein. Sua anterior solução do problema transcendental – ou seja, sua primeira explicação do âmbito e dos limites da linguagem – tinha sido apresentada em termos de uma relação “descritiva”, a qual tinha sido, no máximo, uma útil metáfora. Ele estava agora diante de uma tarefa complementar, a qual consistia em demonstrar como qualquer expressão linguística – pictórica ou não, adquire uma significação linguística ao receber um uso na vida humana. (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 262).

A tarefa do filósofo em relação à linguagem modificara. Destarte, havia uma necessidade de reconhecimento ante a insuficiência – julgada assim pelo próprio autor – referente à análise tractatiana da linguagem. Agora era preciso entender a linguagem em seu uso cotidiano, o seu significado na vida e nas vivências não científicas.

4.2 Dizer é agir: o reconhecimento da dimensão modal da linguagem ou a linguagem como atividade humana

A segunda fase do pensamento wittgensteiniano inicia-se em 1929. Entretanto, ela passa por um período de consolidação, denominado estágio intermediário, e consolida-se efetivamente na versão final das *Investigações filosóficas*. Esses escritos foram elaborados ao longo do período intermediário.

A linguagem é o objeto de investigação por toda a vida do filósofo. Entretanto, há diferenças em relação à compreensão tractatiana e o posicionamento do filósofo das *Investigações filosóficas*. Nesse texto, o cerne não é uma linguagem ideal, mas em que medida o uso da linguagem vivifica as experiências humanas.

Para adentrar o campo de uma linguagem que expressa o cotidiano – díspar da proposta de uma linguagem ideal –, é necessário estar atento aos movimentos humanos que a constituem. Assim, são movimentos de várias naturezas, como as que constituem ações imediatas ou intencionais.

As ações imediatas, a nosso ver, são aquelas que estão sendo realizadas no instante em que a linguagem exprime o ato em si, como: “estou digitando”. Esta não nos parece problemática; refere-se a uma ação que está acontecendo. Entretanto, utilizamos conceitos referenciais, partilhamos de regras de linguagem e intencionamos entender o nosso interlocutor. Destarte, implica sentido em relação ao que é expresso por meio da linguagem.

Já os atos intencionais são aqueles que possibilitam a experiência através da linguagem em seu movimento mais genuíno. Nesse caso, a expressão “ter em mente” permanece indissociável, haja vista que ela se relaciona com a compreensão do sentido. E, para Wittgenstein, o sentido é obtido mediante seu uso por uma determinada comunidade e,

por conseguinte, compreendido quando transformamos aquilo que antes era possibilidade em termos infundidos nos contextos cotidianos. Entretanto, nada impossibilitaria utilizar outras possibilidades (WITTGENSTEIN, 2008, p. 79).

Assim, por exemplo, por meio do ter-em-mente pode-se antecipar o futuro, pois quando se dá uma ordem significa-se o que deve ser feito depois, e isto já é significado agora (IF §458,461). O mesmo ocorre com a previsão (461), com a espera (IF § 442). Esses atos se dirigem a seus objetivos, independentemente da sua existência, isto é, são atos intencionais que produzem seus próprios objetos (IF § 437, § 452). Recordação, por exemplo, presentifica o passado e, enquanto tal, é responsável pela estabilidade do uso das palavras, condição indispensável no processo de comunicação intersubjetiva (IF § 305, § 379). A espera (futuro) e a recordação (passado) são dois tipos de representação (IF § 363, § 389). (OLIVEIRA, 2006, p. 124).

A expressão “ter em mente” expressa a possibilidade de comunicar um objetivo em diversos tempos verbais. Assim, os atos intencionais devem ser compreendidos como a intenção de realizar determinada ação, quando essa intenção é exposta em uma sentença, seja no tempo passado ou futuro. Ressaltamos que a concretização do ato não tem relação direta com os objetos produzidos pelos atos intencionais. Sendo assim, percebemos que, quando a linguagem expressa aquilo que há *em mente*, coloca o objeto da intenção em movimento através da utilização dos tempos verbais.

O Wittgenstein (2008a) das *Investigações filosóficas* não busca uma linguagem ideal; aliás, entende que essa busca tractatiana foi um absurdo. É justamente a nova forma de compreender a linguagem que caracteriza a reviravolta metodológica em seu pensamento. Conforme dissemos anteriormente, o objeto de análise permanece sendo a linguagem; entretanto, a compreensão desta é divergente.

O objetivo de Wittgenstein, no período de redação das *Investigações filosóficas*, é compreender os múltiplos usos da linguagem ordinária. Assim:

Mas quantos tipos de sentenças existem? Talvez asserção, pergunta e ordem? – Há inúmeros desses tipos: inúmeros tipos diferentes de aplicação de tudo o que chamamos de “sinais”, “palavras”, “sentenças”. E essa multiplicidade não é nada fixa, dada de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, poderíamos dizer, passam a existir, e outros envelhecem e são esquecidos. (Nós podemos ter uma imagem aproximada disso nas mudanças da matemática.)

A expressão “jogo de linguagem” deve enfatizar aqui que o falar de uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Ponha diante de si a multiplicidade de jogos de linguagem por estes e outros exemplos:

Dar ordens e agir segundo ordens –

Descrever um objeto segundo a aparência ou por medição –

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –

Informar um acontecimento –
 Fazer conjecturas sobre um acontecimento –
 Propor uma hipótese e prová-la –
 Apresentar os resultados de um experimento mediante tabelas e diagramas —
 Inventar uma história e ler —
 Representar teatro —
 Cantar cantiga de roda —
 Adivinhar enigmas —
 Fazer uma anedota; contar —
 Resolver tarefa de cálculo aplicado —
 Traduzir de uma língua para outra —
 Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.
 É interessante comparar a multiplicidade de ferramentas da linguagem e seus modos de aplicação, a multiplicidade de tipos de palavra e de sentença, com o que os lógicos dizem sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico Philosophicus*.) (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 26-27).

Tendo em vista as possibilidades citadas pelo filósofo, percebemos que as atividades humanas estão relacionadas aos diversos usos da linguagem. A essas somam-se aquelas que estão no plano do “ter em mente”. Dessa forma, as atividades estão relacionadas ao plano linguístico.

A preocupação de Wittgenstein está em conferir essa multiplicidade e não a reduzir à designação de fatos ou investigar a essência. Nesse aspecto, uma pesquisa que tenha por objetivo a investigação quanto à essência da linguagem soa ao filósofo como uma busca improfícua. Isso porque, nesse caso, seria necessária uma análise metafísica da linguagem, o que é absurdo para o filósofo, porque seria uma tentativa de retirá-la do seu plano natural – as atividades humanas.

65. Aqui nos deparamos com a grande pergunta que está por trás de todas essas considerações. – Pois, alguém poderia objetar: “Você facilita muito a coisas! Fala de todos os jogos de linguagem possíveis, mas não disse em nenhum lugar qual é, então, a essência do jogo de linguagem, e, portanto, da linguagem. O que todos esses processos têm em comum e que os torna em linguagem ou parte da linguagem. Você se deu de presente, portanto, justamente a parte da investigação que lhe deu nesse tempo a maior das dores de cabeça, a saber, aquilo que concerne à forma geral da proposição e da linguagem.” E isso é verdade. – Em vez de mencionar algo que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que essas manifestações não têm nada em comum, ainda que para todos eles empreguemos a mesma palavra, – mas que eles estão mutuamente aparentados de muitas formas diferentes. E é devido a esse parentesco, ou a esses parentescos, que nós chamamos a todos eles de “linguagem”. Vou tentar explicar isso. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 51).

Embora exista semelhança entre o que é denominado *linguagem*, não há, segundo o filósofo, uma característica emblemática e comum que perpassa por todas as formas de linguagem e que, por esse motivo, pudesse ter a mesma denominação. Segundo Wittgenstein, há algumas semelhanças e apenas isso é o suficiente para essa denominação. Observemos a

colocação do filósofo:

67. Eu não poderia caracterizar melhor essas semelhanças do que pela expressão “semelhanças de família”; pois assim se sobrepõem e se cruzam as distintas semelhanças que têm lugar entre os membros de uma família: altura, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento etc., etc. – E eu direi: os “jogos” formam uma família. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 52).

A linguagem forma uma família, há semelhanças entre traços característicos, os quais permitem que saibamos que se trata de um dos múltiplos jogos de linguagem, à medida que a usamos. Isso implica a inexistência da essência. Assim, uma abordagem metafísica em busca da essência é uma pesquisa improfícua e um entendimento equivocado acerca da linguagem e de seus usos e funções.

66. Em vez de mencionar algo que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que essas manifestações não têm uma coisa em comum pela qual empregamos para todos eles a mesma palavra, – mas que eles estão mutuamente aparentados de muitas formas diferentes. E é devido a esse parentesco, ou a esses parentescos, que nós chamamos a todos eles de “linguagem”. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 55)

A proposta de Wittgenstein conduz seu leitor ao entendimento de que buscar a essência de um elemento não é condição necessária para formular conceitos, uma vez que as propriedades comuns não são as únicas que estabelecem ou que suscitam a compreensão daquilo de que falamos. O objetivo é uma mudança de atitude que está imbricada à forma de vida, uma espécie de treinamento para adotar a visão sinóptica como método e finalidade gramatical.

Assim, observemos o seguinte pensamento de Wittgenstein (2008) sobre a expressão “visão sinóptica”:

122. Uma das fontes principais da nossa falta de compreensão é que não temos uma visão geral do uso das nossas palavras. – Nossa gramática carece de visibilidade panorâmica. – A visão sinóptica (*übersichtliche Darstellung*) facilita a compreensão, que consiste precisamente em ‘ver as conexões’. Daí a importância de encontrar e inventar os elos intermediários. O conceito de apresentação panorâmica é para nós de importância fundamental. Ele designa nossa forma de apresentação, o modo como nós vemos as coisas. (Isto é uma ‘visão de mundo’?) (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 86).

A primeira vez que Wittgenstein utiliza a expressão é nas observações ao texto de Frazer, em julho de 1931 (MS.110). O alusivo conceito é ponto determinante para a virada metodológica do autor. A prática para perceber a visão sinóptica é um exercício que propõe ampliar os conceitos em relação à flexibilidade necessária do conceito quando imerso em uma forma de vida.

A delimitação rigorosa ou o preciosismo conceitual restringem a compreensão quando não se levam em consideração os termos aparentados, visto que a ramificação existente permite perceber múltiplas combinações que ampliam as possibilidades de compreensão. Portanto, a expressão “semelhança de família” propõe abertura a um olhar aguçado para além das evidências das propriedades comuns. Nesse aspecto, as nomações de objetos ou mesmo as palavras e termos intrínsecos a uma determinada forma de vida, de alguma maneira, expressam características familiares, parentescos próximos ou distantes.

A utilização da linguagem quando se refere ao ato de nominar os objetos aparece através das palavras, cujo uso, segundo o filósofo, é “um ato psíquico notável, quase um batismo de um objeto” (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 36). Destarte, o batismo é concretizado quando a palavra ingressa e alastra-se a nível do indivíduo e da práxis social, constituindo o significado. O filósofo, então, chama atenção para a questão do significado, que se consolida à medida que a palavra é utilizada nas atividades cotidianas, no dia a dia e, por esse motivo, o significado de uma palavra compõe uma noção conceitual, e embora passe a ser atribuído a determinado uso comumente aceito por determinada comunidade, não pode ser um significado petrificado.

68. “Bem; então é assim que você explica o conceito de número, como a soma lógica dos conceitos individuais mutuamente aparentados: número cardinal, número racional, número real etc., e, de modo semelhante, o conceito de jogo como soma lógica dos conceitos parciais correspondentes.” — Não tem que ser isto. Pois assim posso dar ao conceito de “número” limites rígidos, isto é, usar a palavra “número” para a designação de um conceito rigidamente delimitado, mas eu posso também usá-lo assim porque o escopo do conceito não está fechado por um limite. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 52).

O conceito é uma representação rigidamente flexível de um significado. Embora pareça um contrassenso, ele está imerso no dinâmico e elástico funcionamento da linguagem. A linguagem é elemento constitutivo do existir, das vivências que se encontram em movimento constante.

Assim, nesse aspecto, através da expressão “jogo de linguagem” – na qual nos aprofundaremos no tópico seguinte –, Wittgenstein demonstra as diversas possibilidades em relação ao uso de uma palavra, quando esta é inserida em determinado contexto socioprático. Deixando claro que há portas abertas para cunhar novas possibilidades e, portanto, significados novos, embora não completamente divergentes do inicial.

Ora, a linguagem comum é, essencialmente, indeterminada e, por essa razão, a pesquisa linguística deveria construir uma linguagem artificial, modelo de exatidão e paradigma da linguagem comum. Para o segundo Wittgenstein, tal ideal não passa de um mito filosófico. Um ideal de exatidão completamente desligado das situações concretas do uso da linguagem carece de qualquer sentido (IF 88). Como veremos, é

impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do contexto socioprático em que são usadas. (OLIVEIRA, 2006, p. 131).

Embora a possibilidade de novos significados exista, no contexto de entendimento das *Investigações filosóficas*, faz-se necessário ressaltar que é preciso levar em consideração o significado já existente dos termos. Porém, esses não devem ser inflexíveis e, por outro lado, não devem ser arbitrários, ou seja, um equilíbrio contextual deve ser basilar.

Quando um significado é alcançado por uma comunidade, quer dizer que a atividade de propagação e uso do termo obteve sua finalidade prevista no que se refere ao movimento próprio da linguagem. E, nesse tocante, o imprevisível é parte do contexto, já que não há possibilidade de coordenar o uso e as vivências dos usuários da linguagem.

Dessa forma, devido à elasticidade da linguagem, o movimento de preservação e evolução de um determinado conceito andam juntos, abrindo a constante possibilidade de ressignificações para o contexto socioprático.

A observação do processo dinâmico da linguagem, envolvendo o existir humano tanto em sua individualidade quanto em sua prática social, exige interatividade. Tal interação constitui a atividade de uso da linguagem enquanto uma atividade humana do cotidiano.

A linguagem é uma atividade humana como andar, passear, colher etc. Há aqui uma íntima relação, se não identidade, entre linguagem e ação, de tal modo que a linguagem é considerada uma espécie de ação, de modo que não se pode separar pura e simplesmente a consideração da linguagem da consideração do agir humano ou a consideração do agir não pode mais ignorar a linguagem. Essa atividade se realiza sempre em contextos de ação bem diversos e só pode ser compreendida justamente a partir do horizonte contextual em que está inserida. (OLIVEIRA, 2006, p. 138).

Destarte, a linguagem é uma atividade humana, capaz de expressar todas as demais atividades. Nesse aspecto, o vínculo entre a linguagem e os contextos sociopráticos de cada comunidade existente – onde ocorre o “batismo” das palavras e, em seguida, a impressão dos significados através do uso – representa aquilo que Wittgenstein denomina “forma de vida” (*lebensform*). Tal expressão será abordada mais detalhadamente no tópico seguinte.

A linguagem, para a perspectiva das *Investigações filosóficas*, é por essência uma atividade humana. Suas expressões estão intrinsecamente ligadas às vivências cotidianas, além de expressá-las.

O entendimento da linguagem como atividade essencialmente humana e seus elementos constituintes (termos e expressões) como oriundos das vivências está alinhado com o que Wittgenstein compreende por jogo de linguagem e forma de vida, conforme veremos no

próximo tópico.

4.3 A linguagem como jogo e forma de vida

A perspectiva linguística, nas páginas das *Investigações filosóficas*, está relacionada às diversas possibilidades de comunicar ações, constituintes das atividades cotidianas. Portanto, os dinâmicos e ininterruptos jogos de linguagem não se referem à linguagem ideal, mas sim à linguagem como atividade à maneira que se apresenta dentro das comunidades. Assim, é expressão da cultura, dos valores, das vivências sociais e históricas, isto é, constituinte de formas de vida. Destarte, o entendimento basilar das *Investigações filosóficas* é o “jogo de linguagem” associado à “forma de vida”.

A noção central é a expressão “jogos de linguagem”. A ideia por trás dela é, simultaneamente, um marco no movimento de pensamento chamado “virada linguística” na filosofia.

Embora a expressão “jogos de linguagem” seja uma das principais noções das *Investigações filosóficas*, ela já estava presente em escritos anteriores de Wittgenstein, tais como o *Livro Azul*, o *Livro Marrom*, a *Gramática Filosófica* e em alguns outros.

Wittgenstein sente-se impossibilitado de definir ou apresentar um conceito acerca dessa expressão capital: “jogos de linguagem”. Tal impossibilidade é decorrente do contínuo e essencial devir da linguagem, haja vista que essa é uma atividade dinâmica que capacita o indivíduo a interagir consigo mesmo – por intermédio das expressões dos atos espirituais, do ter em mente – e com a comunidade, através do uso da linguagem no contexto socioprático.

Para apresentar a noção inicial de jogos de linguagem, Wittgenstein expõe o seguinte pensamento:

7. Na prática do uso da língua, uma das partes chama as palavras, a outra age de acordo com elas; no ensino da língua, porém, encontramos este processo: o aprendiz denomina os objetos. Isto é, ele fala a palavra quando o instrutor aponta para a pedra. – Vai-se encontrar aqui até um exercício mais fácil: o aluno fala as palavras que o instrutor lhe dita — ambos são processos semelhantes à linguagem. Podemos também imaginar que todo o processo de uso de palavras em seja um desses jogos por meio dos quais as crianças aprendem a língua materna. Quero chamar esses jogos de “jogos de linguagem”, e falar às vezes de uma língua primitiva como um jogo de linguagem. E poder-se-ia chamar os processos de denominação das pedras, e de repetição das palavras ditadas também, de jogos de linguagem. Pense nos vários usos de palavras que se faz nas brincadeiras de roda. Chamarei também a totalidade: da linguagem e das atividades com ela entrelaçadas, de “jogo de linguagem”. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 18).

A noção apresentada pelo filósofo informa que, em princípio, todas as atividades estão relacionadas à linguagem ordinária. O uso de palavras ocorre em todos os processos que

entrelaçam vivências e linguagens. Entretanto, correlacionar o dinamismo das atividades linguísticas à metáfora do jogo equivale aos elementos constituintes, como significado, conceito, regras, gramática, conhecimento, dentre outros aspectos.

Por qual motivo Wittgenstein utiliza o termo “jogo” para se referir ao movimento realizado pela linguagem? Observemos a explicação sobre a escolha do termo.

68. [...] E assim, de fato, empregamos a palavra “jogo”. Como, então, o conceito de jogo é fechado? O que ainda é um jogo e o que não é mais? Você pode assinalar os limites? Não. Você pode traçar algum: pois ele ainda não está traçado. (Mas isso ainda não lhe havia incomodado quando você empregou a palavra “jogo”.) “Mas então o emprego da palavra não está, de fato, regulamentado; o ‘jogo’ que jogamos com ela não está regulamentado.” — Ele não está delimitado por regras em todas as partes; mas não há, de fato, regras para a altura, por exemplo, em que se pode lançar a bola no tênis, ou com que força, mas o tênis é realmente um jogo e tem também regras. (WITGENSTEIN, 2008a, p. 53).

Um jogo de linguagem tem por elemento basilar a palavra. Nesse caso, o sentido da palavra passa a ser aceito e conhecido pelo contexto em que está inserido, mediante o uso desta naquele contexto sociocultural. Assim sendo, o uso de termos não constitui limites rígidos, mas sim flexibilidade em relação a eles. Segundo Oliveira (2006, p. 131), “Nossos conceitos são essencialmente abertos por admitirem a possibilidade de aplicação a casos não previstos”, ou seja, não estão condenados à rigidez.

Assim sendo, para exemplificar o movimento da palavra, isto é, seu batismo, sua aceitação, seu significado, seu uso pela comunidade, Wittgenstein utiliza o termo “jogo”. A intenção do filósofo é demonstrar que, mesmo que uma palavra tenha seu significado já conhecido pela comunidade linguística – como é o caso do termo “jogo” – sempre vai existir a possibilidade de ressignificá-la. E que a busca pela essência do termo não é funcional, visto que a linguagem é compreendida sob a forma de atividade, e não metafisicamente. Assim, não é possível conceber um conceito de jogo de linguagem, dado a partir de uma essência em comum.

Para a perspectiva das *Investigações filosóficas*, o conjunto de palavras que constitui o significado de um termo é formado por traços de aproximação entre noções e usos da palavra. Destarte, a formação do conceito, conforme já vimos anteriormente, está relacionada à ideia denominada por Wittgenstein (2008) de “semelhanças familiares”:

67. [...] Por que chamamos algo de “número”? Ora, talvez porque haja um parentesco – direto – com muita coisa que se tem até aqui chamado de número; e, por isso, pode-se dizer que há também um parentesco indireto com outras coisas que também chamamos assim. E ampliamos nosso conceito de número assim como, ao tecer uma fibra, enroscamos fio por fio. E a força da fibra não consiste em que cada

fião percorre toda a sua extensão, senão em que muitos fios se sobrepõem mutuamente. Se, entretanto, alguém quiser dizer: “Todas estas construções têm algo comum, – a saber, a disjunção de todas estas coisas em comum” – então responderia: aqui você só está jogando com uma palavra. Do mesmo modo pode-se dizer: percorre-se uma só coisa através de toda a fibra, – a saber, a sobreposição sem lacunas destes fios. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 62).

Quando Wittgenstein escolhe o termo “jogo” para transmitir a ideia dos movimentos possíveis da linguagem e, por conseguinte, de sua função, uso e representatividade, reconhece a mesma linguagem como uma atividade basilar. Assim sendo, demonstra como é possível uma diversificada quantidade de usos linguísticos possíveis, denominados jogos, e mediante os quais o filósofo visa se opor à busca de uma essência ou de algo comum. O que justificaria o xadrez e o futebol serem denominados jogos? Não pode ser pela justificativa da essência, já que os objetivos são distintos. Entretanto, há elementos em comum – por exemplo, ambos possuem um vencedor, ambos incentivam a disputa, ambos têm regras. Verificamos, dessa forma, que, como em uma família, os jogos também possuem semelhanças que proporcionam a identificação de que são partícipes de uma mesma noção a qual permite que sejam denominados jogos. Para Wittgenstein, esses elementos que suscitam a identificação são as semelhanças entre noções, conceitos e abordagens, o que assim denominou “semelhanças familiares”.

E por qual motivo Wittgenstein entende que, sendo a linguagem uma atividade, ela pode ser considerada um jogo? A palavra é basilar para a linguagem, porque surge a partir de um contexto social e está envolvida em formas de vida. Destarte, o uso das palavras não se esgota quando o sentido, em relação ao contexto socioprático, estabelece seus jogos de linguagem definindo suas regras. Os indivíduos que dele participam são levados a aprender essas regras e, por conseguinte, a jogar esses jogos. Já os que dele não participam, cabe aprenderem de que modo tais regras são usadas, a fim de adquirirem a compreensão do sentido que as palavras recebem naquele contexto determinado.

Apesar de o sentido não ser limitado, também não pode ser arbitrário. Nos termos de Barrett (1994, p. 167),

os jogos de linguagem não são tão díspares 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.

As semelhanças entre os contextos em que se utilizam as palavras estabelecem uma relação com a compreensão do sentido, porém, sem se limitar a este, podendo cunhar usos similares.

A afirmação tradicional de que há algo de comum não passa de uma ideia que não resiste a um exame de fatos. Na realidade, há semelhanças e parentescos entre os diversos tipos de jogo, que ele tenta mostrar examinando os diferentes usos da palavra jogo. Eles não possuem uma propriedade comum que permitisse uma definição acabada e definitiva, mas elementos comuns que se interpenetram. Mas só isso. Assim, não temos fronteiras definitivas em nosso uso de palavras. (OLIVEIRA, 2006, p. 130).

Nesse caso, são as semelhanças de família que definem as possibilidades de novos usos e, portanto, limites com certa elasticidade.

Conforme já abordamos e citamos, os jogos de linguagem estão relacionados às semelhanças de família e também às formas de vida – termo utilizado pela primeira vez por Wittgenstein em 1936, no manuscrito 115. A forma de vida não é definida pelo filósofo, haja vista que, se assim fosse, estaria, de certa forma, fechando um conceito. Nesse caso, o uso que faz da expressão nos orienta para o entendimento que faz dela. Assim, citamos as três vezes em que a expressão aparece nos escritos das *Investigações filosóficas*:

- a) imaginar uma língua significa imaginar uma forma de vida (§19);
- b) a expressão “jogo de linguagem” deve enfatizar aqui que o falar de uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida (§23);
- c) “então, o que você diz é, portanto, que a concordância das pessoas decide o que é correto e o que é incorreto?” – Correto e incorreto é o que as pessoas dizem; e as pessoas concordam na linguagem. Isso não é uma concordância de opiniões, mas de forma de vida. (§241).

O parágrafo 19 reflete a relação intrínseca da língua com a forma de vida. Demonstra que não há possibilidade de existência de uma língua se dissociada da forma de vida, haja vista que, nesse caso, estaria necessariamente dissociada do contexto socioprático que envolve a necessária interação para a formação desta. Essa interação contextual envolve gramática, regras, conceitos e significados das palavras, para que ocorra a formação de uma determinada língua.

Quanto ao parágrafo 23, partindo do entendimento de que o jogo de linguagem é uma atividade que se infunde mediante o uso dos termos, é insopitável a relação de entrelaçamento daquele com a forma de vida. Considerando que a forma de vida seja o espaço necessário para o movimento do jogo de linguagem, a dinâmica deste depende da existência daquela.

Quanto ao último aforismo, no parágrafo 241, fica uma vez mais evidente o

imprescindível diálogo entre a linguagem e a forma de vida. É essa ampla esfera que envolve os elementos formadores do contexto socioprático, como os valores éticos, culturais, sociais, dentre outros, que propiciam a concordância com a forma de vida na qual estão envolvidos e são, simultaneamente, construtores desta.

Podemos averiguar que, nas três vezes em que a expressão “forma de vida” é utilizada por Wittgenstein, as situações contextuais são semelhantes. A nosso ver, há relação com o pensamento, a dinamicidade da linguagem e o contexto ético, já que há juízo de valores. Destarte, a forma de vida envolve os contextos vivenciais e suas possibilidades, seja de maneira concreta, seja imaginária.

Às “formas de vida” são intrínsecas as vivências referentes a determinados grupos. Por meio dessa expressão, caracteriza-se que o sentido das palavras e os seus usos são relacionados aos contextos e costumes desse grupo. Assim sendo, o sentido das palavras constitui conceitos, que são usados pela linguagem. Nesse caso, é fundamental o conhecimento das atividades e, por conseguinte, dos contextos com os quais os conceitos se relacionam e nos quais, portanto, foram cunhados e estabelecidos os seus usos.

Esses contextos de ação são chamados por Wittgenstein de “formas de vida” e a linguagem para ele é sempre uma parte, um constitutivo de determinada forma de vida, e sua função, por isso, é sempre relativa à forma de vida determinada, à qual está integrada; ela é uma maneira segundo a qual os homens interagem, ela é a expressão de práxis comunicativa interpessoal. Tantas são as formas de vida existentes, tantos são os contextos praxeológicos, tantos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os “Jogos de linguagem”. (OLIVEIRA, 2006, p. 138).

Vale ressaltar que as formas de vida constituem os contextos pertinentes ao uso das palavras e expressões de uma determinada comunidade. Isso implica valores éticos, estéticos, religiosos, culturais e assim por diante. Nesse caso, às diversas formas de vida correspondem, conseqüentemente, inumeráveis jogos de linguagem, aos quais pertencem gestos corporais, tons de voz, comportamentos: “o mais fino e articulado comportamento humano é talvez a linguagem dos jogos com tons de voz e expressões faciais” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 121).

As inúmeras possibilidades dos jogos de linguagem e, portanto, das formas de vida, demonstram a necessidade de existência de regras para compreensão e entendimento, tendo em vista que dão vida para as próprias atividades do indivíduo. Nesse sentido, embora o conceito de forma de vida não possa ser definido e menos ainda definitivo, concordamos com a explicação de Spica (2011) para a expressão:

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. (SPICA, 2011, p. 138).

A noção de forma de vida em seu amplo contexto também está relacionada ao entendimento de forma de vida humana.

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 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. (SPICA, 2011, p. 138).

Forma de vida e linguagem constituem uma só esfera, e isso é que o Wittgenstein atribui à transcendentalidade. A forma de vida se dá através da relação entre os seres humanos, numa perspectiva de totalidade, em absoluto, promovendo o entendimento e a necessidade da comunicação.

Para elucidar tal compreensão, citamos o parágrafo 18 das *Investigações filosóficas*, quando Wittgenstein utiliza a metáfora da cidade para a linguagem:

18. Pergunte-se se nossa língua é completa; – se ela era completa antes do simbolismo químico e da notação infinitesimal lhe terem sido incorporadas; pois esses são, por assim dizer, subúrbios da nossa linguagem. (E com quantas casas ou ruas começa uma cidade a ser uma cidade?) Pode-se considerar a nossa língua como uma velha cidade: um emaranhado de ruelas e praças, casas velhas e novas, casas com anexos de épocas diferentes; e tudo isso circundado por um conjunto de novas periferias com ruas retas e regulares, e com casas uniformes. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 22).

Para o filósofo, a linguagem caracteriza-se por uma espécie de movimento fluídico que está sempre a formular algo interminável, porém não surpreendente. O *status* da língua como uma velha cidade soa tal qual uma forma de vida estável que proporcionou o uso já prolongado dos termos linguísticos e estruturou a linguagem. Todavia, para a cidade estar estabilizada, foram necessárias vivências, experiências, tentativas de relacionamentos, comportamentos partilhados em um contexto socioprático, onde a atividade do jogo de

linguagem pode ser consolidada, porém nunca de forma acabada. As novas periferias são alicerçadas e organizadas por formas de vida que surgem dinamicamente e facultam novos jogos de linguagem. Há uma espécie de previsível dentro do imprevisível.

Em todo o contexto dos jogos de linguagem, faz-se necessário destacar a questão das regras. Quando se trata de gramática, tradicionalmente, as regras tornam-se essenciais e precisam ser rigorosas, porque seu objetivo final está relacionado ao sentido e ao significado das expressões. Entretanto, para o contexto de pluralidade dos jogos de linguagem, não há uma maneira determinada de se jogar esse jogo. Isso ocorre porque os jogos de linguagem constituem o método que verifica a inserção linguística no contexto das vivências, cada qual com suas próprias gramáticas e, conseqüentemente, regras. No entanto, no que diz respeito ao contexto socioprático, Wittgenstein (2008a) faz uma análise das regras (teóricas – as de manual) como sendo algo que parece ser dispensável. Já no caso dos jogos de linguagem, as regras são aprendidas a partir do próprio uso, através da maneira como se observam as jogadas do jogo.

54. Pensemos em que casos dizemos que um jogo é jogado de acordo com uma regra determinada! A regra pode ser um recurso do ensino no jogo. Ela informaria o aprendiz e treinaria o seu emprego. – Ou ela seria um instrumento do próprio jogo. – Ou: uma regra não tem aplicação no ensino nem no próprio jogo; ou sequer é relegada a uma lista de regras. Aprende-se o jogo quando se assiste como os outros jogam. Mas nós dizemos que isso é jogado segundo tal e tal regra, porque um observador pode ler essas regras na prática do jogo, – como uma lei natural que as ações do jogo seguem — Como, entretanto, o observador diferencia, nesse caso, entre uma falha dos jogadores e uma ação do jogo correta? – Há, para isso, indícios na conduta do jogador. Imagine a conduta característica daquele que corrige um ato falho. Seria possível reconhecer que alguém faz isso, mesmo quando não entendamos a sua língua (WITTEGENSTEIN, 2008a, p. 45).

As regras não são dispensáveis. Entretanto, nem sempre um manual precisa ser o elemento orientador para o aprendiz. Isso ocorre porque, segundo Wittgenstein, as regras estão implícitas nas ações do jogador e o aprendiz, ao observar as jogadas e o próprio jogador, aprende a movimentar as peças com segurança.

Para o universo diversificado dos jogos de linguagem, a gramática sintetiza as regras e o uso comunica a forma correta, tendo o horizonte da forma de vida como o espaço do jogo: “Cada uma dessas facetas corresponde a um jogo de linguagem que obedece a uma ‘gramática’, ou seja, a um modo de emprego específico. A tarefa do analista será partir do uso para descobrir as regras que correspondem à sua gramática profunda.” (GREISCH, 1991, p. 364).

A intrínseca relação entre formas de vida e jogos de linguagem caracteriza um método

analítico, haja vista que este observa o caminho, os usos e os contextos dos jogos de linguagem. Esse método sustenta a ideia de que a “gramática não apenas não contém surpresas, como tampouco inclui descobertas, rejeitando a ideia de que os falantes possuem um conhecimento tácito de um cálculo complexo” (GLOCK, 1998, p. 49).

O método é alusivo ao uso da gramática. Segundo o filósofo,

496. A gramática não diz como a linguagem tem que ser construída para cumprir sua finalidade, para produzir tais e tais efeitos sobre as pessoas. Ela só descreve, mas não explica de nenhum modo, o uso dos sinais.

497. Pode-se chamar de “arbitrárias” as regras da gramática, se com isso deve ser dito que a finalidade da gramática não é senão a da linguagem. Quando alguém diz “Se a nossa linguagem não tivesse essa gramática, não poderia expressar esses fatos” –, pergunte-se o que significa aqui “poderia”. (WITTGENSTEIN, 2008f, p. 186).

O movimento da linguagem, em acordo com as formas de vida, caracteriza as regras que vão surgindo à medida que a dinâmica da linguagem se desenrola. Assim, é nessa laboração que a gramática de um determinado termo vai sendo construída por meio do conjunto de regras. A exposição acerca da gramática chama-nos a atenção em relação a dois aspectos: que ela não elabora regras para a formação da linguagem e que estas constituem à medida que a linguagem vai sendo utilizada. Nesse caso, o movimento da linguagem é seu próprio aspecto executivo e constitutivo. E sob essa diretiva, a gramática está relacionada, de maneira essencial, à forma de vida. Destarte, cada jogo de linguagem não se esquivava da possibilidade de ter uma gramática específica. Assim será no caso da forma de vida religiosa, pois a gramática, nesse caso, é religiosa, com fundamentações específicas e, por conseguinte, regras, as quais calcam o jogo de linguagem religioso. Segundo Spica (2011),

esses usos vão se cristalizando 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. (SPICA, 2011, p. 125).

A maneira como determinado termo é utilizado reflete nas atividades cotidianas. Logo, a possibilidade de gerar equívocos e confusões torna-se expressiva. Assim, é de incumbência da gramática afastar esses erros possíveis. Como a gramática realiza tal feito? Através do uso, já que nele está implícito o significado dos termos e das sentenças e é justamente por esse caminho que a gramática vai descrevendo sem explicar o conjunto de regras concernente aos termos.

É também por meio dessa mesma via que a gramática evita o afastamento dos recorrentes equívocos e confusões comuns ao aspecto metafísico. Os termos metafísicos são parte do jogo de linguagem e, também, da forma de vida. Queremos dizer com isso que, mesmo que um indivíduo não seja religioso, ele é capaz de compreender quando há abordagem acerca de temas metafísicos. Isso decorre do uso de termos quando tomados em sentido metafísicos. O objetivo gramatical orienta essa utilização em contextos, minimizando equívocos, mas não os evitando. Assim, no caso do aspecto metafísico, a gramática possibilita o uso adequado de termos para que constituam o contexto que expresse a ideia metafísica.

A abordagem em relação às regras faz-se necessária. Em princípio, no que tange à utilização das regras, Wittgenstein parece abdicar delas para os jogos de linguagem. Entretanto, a leitura atenta demonstra que o filósofo não as dispensa; pelo contrário, endossa que a gramática, sendo um dos sustentos da linguagem, somente pode ser alicerçada a partir do esteio das regras.

Para Greisch, os jogos de linguagem possuem dois aspectos relevantes:

- a) as regras fazem parte dos jogos de linguagem e, por isso, viabilizam o jogar o jogo e “estabelecer o quadro no qual ele pode se desenrolar [...] e não para determinar seu resultado. Neste sentido, a noção de jogo de linguagem situa-se além da oposição determinismo/indeterminação”. (GREISCH, 1991, p. 364);
- b) a relação fundamental entre forma de vida e jogo de linguagem. A forma de vida é o elemento determinante para um jogo de linguagem específico e, assim sendo, não há possibilidade de um jogo de linguagem ser estabelecido por uma comunidade que não vivencie determinada forma de vida, ou seja, não pode ser um elemento exterior.

Em nenhuma parte Wittgenstein define claramente o que ele entende por forma de vida. Mas uma coisa parece certa: “falar”, no sentido de realizar um jogo de linguagem, é uma atividade que não se deixa reduzir a seu aspecto puramente verbal. Por outro lado – e isso é particularmente importante para a análise da linguagem religiosa –, os jogos de linguagem e as formas de vida definem uma instância última na ordem de inteligibilidade e da justificação. (GREISCH, 1991, p. 365).

No que diz respeito a essa relação, não há possibilidade de separar forma de vida e jogo de linguagem. O processo comunicativo que promove a possibilidade de vivências e experiências relacionadas aos valores éticos, religiosos, culturais, estéticos, os quais são alicerces para a vida, funda uma forma de vida.

Como jogar um jogo de linguagem? Entendemos que, primeiramente, identificando que a linguagem é uma necessidade humana, seja na esfera individual, seja na coletiva. Dessa

maneira, a linguagem, em função da sua dinâmica própria, abarca todos os aspectos considerados essenciais para o existir. Não há subterfúgio para esquivar-se do amplo contexto da forma de vida.

Ela pertence naturalmente ao homem, no sentido de que onde há homem há linguagem, mas a linguagem, de nenhum modo, é algo já pronto de antemão, uma espécie de destino, mas fruto da capacidade de criação e invenção humanas. Daí a comparação com o jogo. O jogo não é uma fatalidade natural, nem mesmo uma imposição de forças supra-individuais, coletivas, sociais anônimas, pois a comunidade em questão só surge no próprio ato de jogar por meio do reconhecimento de regras e aceitação de papéis que dirigem a ação global. A comunidade constitui-se, enquanto comunidade, na base do reconhecimento, ou seja, por meio de atos de liberdade. O fato de as regras serem reconhecidas não significa, porém, que sua aplicação decorra de modo mecânico, uma vez que implica reflexão e decisão no assumir no caso concreto o uso comum. O aprendizado de uma regra, portanto, por supor um ato livre de pessoa, de modo algum pode ser comparado a um processo de condicionamento causal como o behaviorismo o pensa. “Não são reflexos condicionados, não são hábitos adquiridos e repetidos mecanicamente, mas uma prática baseada num saber, na espontaneidade do indivíduo que subjazem à aplicação da regra” (IF 198). (OLIVEIRA, 2006, p. 144).

Vale ressaltar que, à medida que se usa a linguagem, os jogadores aceitam o acordo das regras. É uma aceitação na mesma proporção do movimento linguístico, em que a gramática vai afastando as confusões peculiares dos termos e os jogos de linguagem vão sendo jogados. O jogador da linguagem joga com destreza quando é capaz de compreender sem justificar ou tentar explicar o que é a linguagem, simplesmente a utiliza em suas relações cotidianas.

A abordagem do religioso segue a mesma lógica dos jogos de linguagem e da forma de vida, aplicada, entretanto, ao contexto religioso. Esse contexto se constitui, porque os indivíduos religiosos compartilham características específicas. Esse será o foco do tópico seguinte.

4.4 Filosofia da religião *sub specie linguae*: a descoberta do pluralismo irreduzível dos jogos de linguagem aplicada à abordagem do religioso

Para a abordagem desse tópico, observaremos a relação entre a forma de vida religiosa e os jogos de linguagem religiosos. Assim sendo, será imprescindível compreender como a religião torna-se uma força visceral para o indivíduo religioso, motivando-o a tomar atitudes ante as diversas situações da vida. Para isso, é preciso ter fé.

Embora participando de um jogo de linguagem específico e com características próprias, os conceitos religiosos não se encontram isolados de outros jogos de linguagem e

formas de vidas, ou seja, de todo o conjunto da vida daquele que crê. Nos termos do próprio autor, “o nosso saber forma um sistema enorme. E só no interior desse sistema é que o singular tem o valor que lhe damos.” (WITTGENSTEIN, 2012, p. 115).

A fé religiosa é baseada na confiança ante um ato de aspecto religioso. A crença religiosa é inspiração para o indivíduo agir a partir de um olhar diferenciado para o mundo, em que a prática do bem e a dimensão dos valores éticos alicerçam o comprometimento do indivíduo com a religião. E, assim, não pode agir de forma diferente, não havendo possibilidade de lançar olhares distantes do entendimento religioso para as demais esferas integrantes da sua existência. Seu comportamento, sendo religioso, constitui a expectativa de uniformidade, ainda que diante das adversidades do dia a dia. Nesse caso, é possível que seja um agir voltado para o bem.

Para Wittgenstein (2008a), não há um abismo entre fé e vida. A vida do ser religioso deságua em fé, do mesmo modo que a fé se exprime na própria vida. Esta é guiada por um sistema de referência²⁸ dado pela própria crença religiosa. Logo, um ser religioso é reconhecido não porque se diz religioso, não pelas suas palavras, mas pela sua existência. Wittgenstein não diz que as crenças religiosas sejam absurdas, mas que elas não são crenças justificáveis ou que exijam justificação e cujos conteúdos poderiam adquirir a forma de proposições explicitadas e justificadas ao termo de um gesto intelectual teológico e metafísico. O que ele pretende, em última instância, é pensar a religião desvencilhada de seus aparatos metafísicos e teóricos.

A fé religiosa apresenta-se, desse modo, como uma vivência. Mas isso não implica dizer que qualquer forma de vida possa ser tomada por religiosa ou que quaisquer tipos de ações constituam um ato religioso. Trata-se de uma prática de vida em que se observa um redirecionamento passional da vontade, de modo que o sujeito passa a guiar as suas ações e orientar a sua existência mediante a crença religiosa que ele manifesta.

No que diz respeito ao aspecto da decisão sublinhado por Wittgenstein, cabe notar que o sistema de referência de uma determinada crença religiosa é tomado como absoluto por um ato da vontade. Trata-se de uma decisão passional, isto é, tomada com convicção e de modo intrinsecamente relacionado à própria vida.

Por outro lado, Wittgenstein também relaciona a fé religiosa tanto a uma necessidade

²⁸ Relaciona-se com aquilo que Wittgenstein entende por “ver como” (vide *Investigações filosóficas*, nota 130). O “ver como” refere-se, segundo Almeida, tradutor e comentador da obra wittgensteiniana, a um “conjunto de atitudes, crenças, sentimentos, hábitos e disposições morais [...] que se joga no plano das atitudes, de uma maneira de proceder, de uma orientação em geral no interior de um contexto social, e não no plano cognitivo em que podemos decidir pela correção de uma sentença em virtude somente da sua verdade.”

da alma humana – e, por conseguinte, à decisão que tal necessidade exige –, quanto à questão do amor e da vida feliz.

A fé religiosa, para Wittgenstein, não é fruto de um entendimento especulativo, de teorias, nem de fatos constatáveis. Ela emerge, a seus olhos, do sentimento de abandono no mundo experimentado pelo ser humano, não no sentido meramente especulativo, racional, lógico, mas existencial²⁹. Nos termos do autor: “Nenhum sofrimento pode ser maior do que aquele de que padece um ser humano. Pois, se um homem se sente perdido, esse é o maior sofrimento”. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 73). A “redenção” ou “salvação” à qual a religião conduz é o próprio sentido da vida, que só se conquista mediante uma mudança de rumo existencial. A religião só cumpre a sua função quando dá sentido à vida. A primazia concedida à existência é um dos temas do cristianismo tolstoiano. Daí a predileção de Wittgenstein por esse autor e por sua visão da religião cristã.

Diante dessa necessidade de segurança da alma humana, em que se experimenta uma “angústia infinita”, o sujeito é conduzido, pela crença religiosa, a tomar uma posição ante a própria existência. Nesse sentido é que, para Wittgenstein (2008a; 1998a), a fé religiosa conduz a uma reorientação da vida. De fato, para esse autor, o ato religioso é uma decisão passional baseada num sistema de referência que conduz o sujeito uma (re)orientação da sua existência. Tomando esse sistema de referência por absoluto, o sujeito religioso passa a vivê-lo com fidelidade, de modo que todos os seus atos se modificam, bem como a sua própria vida. Dessa maneira, o que Wittgenstein, de algum modo, sublinha é que o crer religioso conduz a uma compreensão da própria existência, mas também a uma atitude em relação a ela totalmente diferente daquela que se tinha antes. Trata-se de um “jogo de forças”, no qual a própria vida do ser religioso é arrastada e o elemento da decisão passional se manifesta. A “vida feliz” emerge do que a religião pode proporcionar, já que ela conduz o sujeito a caminhar de um estado de alma marcado pela “angústia infinita” para outro assinalado por um sentido dado à vida.

Para o sujeito religioso, a maneira de lidar com as situações se baseia numa prática religiosa, a qual, por sua vez, pressupõe o uso de um determinado tipo de linguagem, igualmente de feição religiosa. Aliás, destacamos que, para Wittgenstein, desde o período tractatiano, a religião sempre foi circunscrita à prática. Pois é nesta dimensão que a vida acontece e proporciona relações entre pessoas, onde a vida suscita afectos (sentido de

²⁹ É por isso que Wittgenstein chega a afirmar: “E a fê é a fé naquilo de que necessita meu coração, minha alma, não meu entendimento especulativo. Pois é minha alma, com suas paixões e com sua carne e seu sangue, por assim dizer, que deve ser salva, não minha razão abstrata.” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 56).

Spinoza), onde o sentido da vida emerge da dimensão mais profunda do ser humano e o impele a agir. E, nesse caso, sendo religioso, a ação proporciona um olhar religioso para todas as situações ou relações.

Aquilo em que o religioso acredita funda-se na fé religiosa, que não necessita de explicação, justificativa ou provas científicas. Essa maneira de agir do religioso tem a forma de vida religiosa expressa na linguagem enquanto uma atividade – e, nesse caso, uma atividade religiosa.

Esses serão os principais aspectos a serem desenvolvidos nos próximos tópicos.

4.4.1 A linguagem religiosa no plural: jogos de linguagem e formas de vida religiosas

Conforme já observamos, há uma multiplicidade de jogos de linguagem e estes, para que possam se consolidar, mediante seu uso em um contexto socioprático, dependem da forma de vida estabelecida. Nesta, os valores socioculturais, éticos, religiosos, estéticos e históricos são sustentáculos para o comportamento humano. O compartilhamento do comportamento necessita da linguagem e é justamente nesse movimento que seu uso, através de regras implícitas na fundamentação gramatical, dinamiza sua atividade e se constitui como atividade essencialmente humana. Eis o movimento do jogo de linguagem.

Em nosso caso, o interesse é em relação aos jogos religiosos de formas de vidas religiosas. Entretanto, nesse aspecto, faz sentido a orientação de Wittgenstein que consta no prefácio das *Investigações filosóficas*: “Pareceu-me, de repente, que deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos: pois estes só poderiam receber sua iluminação correta pelo contraste e sob o pano de fundo do meu antigo modo de pensar”. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 12). Nesse caso, nossa primeira reflexão parte do entendimento do filósofo sobre a religião, no contexto tractatiano. Em seguida, passaremos para o contexto das *Investigações filosóficas*.

Tendo em vista os escritos tractatianos, relembremos que o religioso faz parte do místico; portanto, daquilo que se mostra, por intermédio do sujeito volitivo e, sendo assim, o modo de viver religioso pode ser expresso através da forma de vida. Assim sendo, a religião está relacionada a motivar o ser humano religioso a uma forma de viver que seja em acordo com a busca pelo bem e pelo amor. Verificamos que o aspecto ético é muito próximo do religioso. Nesse caso, não há linguagem religiosa que seja capaz de expressar os fatos. São instâncias diferentes, conforme já observamos no capítulo 2.

Quanto ao contexto das *Investigações filosóficas*, de maneira simplificada, a forma de

vida é o elemento constituinte dos jogos de linguagem. Assim,

Devemos lembrar, segundo Wittgenstein, que nossas ações fundamentais não podem ser caracterizadas independentemente do papel que desempenham na nossa vida. E nossa vida não é o que é independentemente do fato de que na maioria esmagadora dos casos, não discordamos sobre como agir quando a questão é seguir uma regra, principalmente quando a ação de seguir uma regra é uma das nossas ações lingüísticas fundamentais (MORENO, 2012, p. 87).

Nesse sentido, há um acordo entre os elementos constituintes dos jogos de linguagem, os quais aceitam as regras. A temática das regras, ou melhor dizendo, seguir uma regra, desempenha um papel norteador. As regras estão relacionadas aos jogos de linguagem, dessa forma, o contexto de uma regra é referente às ações e, por conseguinte, às palavras. Segundo Glock (1998, p. 313), seguir uma regra “é uma expressão verbal indicativa de uma realização”. É importante destacar que, para Wittgenstein, seguir uma regra é indicativo de que há, no indivíduo, uma noção, um conhecimento não sistematizado de como agir ante uma situação.

198. Mas como pode uma regra me ensinar o que tenho que fazer nesta hora? O que faço sempre é o que concorda com alguma interpretação da regra.” – Não, não se deve dizer assim. Mas assim: toda interpretação está pendurada, em conjunto com o interpretado, no ar; ela não lhe serve de suporte. As interpretações sozinhas não determinam o significado. “Seria, então, o que sempre faço compatível com a regra?” – Deixe-me perguntar assim: o que tem a ver a expressão da regra – digamos, a placa de indicação – com as minhas ações? Que tipo de ligação existe ali? – Bem, talvez esta: fui treinado para uma determinada reação frente a este signo, e assim que reajo agora. Mas, com isso, você assinalou apenas uma conexão causal que só explica como veio a ser que agora nos orientamos segundo uma placa de indicação; não em que consiste este seguir-o-sinal. Não; e eu ainda insinuei que alguém só se orienta por uma placa de indicação na medida em que houver um uso contínuo, um costume. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 112).

A regra é parte integrante do jogo de linguagem, logo, assim como as palavras constituem seus significados à medida que vão sendo usadas, a regra vai norteador os comportamentos também a partir do uso contínuo de um signo e, conseqüentemente, fundamentando-se. Para Glock (1998, p. 312), há uma diferença entre uma regra e sua expressão: “A diferença não se dá, contudo, entre uma entidade abstrata e seu nome concreto, mas sim entre uma função normativa e a forma lingüística utilizada para realizar essa função”. Nesse caso, não se trata de expressar a regra para que esta possa ser conhecida e seguida; o movimento do próprio jogo de linguagem conduz para que os signos expressos através da fala possam estar adequados às regras, visto que, mesmo através de uma forma intuitiva, o jogador sabe qual regra deve seguir.

Wittgenstein (2008) esclarece a atividade de seguir uma regra, da seguinte maneira:

199. Seria o que chamamos de “seguir uma regra” algo que só um homem, apenas uma vez na vida, poderia ter feito? – E isso é, naturalmente, uma observação para a gramática da expressão “seguir a regra”. Não se pode, uma única vez, só um homem ter seguido uma regra. Não se pode, uma única vez, ter sido feita uma comunicação, uma ordem dada, ou ter sido compreendida etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são costumes (usos, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 139-140).

Se há uma regra é porque existe um determinado contexto, em que um costume ou uso contínuo de algum comportamento tornou-se aceito e, por conseguinte, a maneira mais adequada de agir. Nesse caso, utilizando os dizeres do filósofo, “fomos treinados” para reagir de uma determinada maneira quando nos deparamos com um signo que é usado com frequência no meio socioprático em que o indivíduo está inserido. Assim, a regra é definida, segundo Wittgenstein, mediante o uso que se faz de determinado signo. Nesse caso, o significado é constituído do uso das palavras e, então, são padrões do jogo de linguagem.

É preciso deixar claro que seguir uma regra não é compreendê-la e nem uma atitude interpretativa desta. Segundo Glock (1998, p. 312), a diferença se dá entre a função normativa e a forma linguística utilizada. Não é necessário entender o funcionamento de uma regra, ou mesmo que esta seja explícita para que seja utilizada dentro do jogo da linguagem, basta, simplesmente, para Wittgenstein, que o signo sendo habitualmente utilizado, seu significado é dado e, portanto, a regra do uso do signo está constituída. Aprende-se a regra utilizando-a. A compreensão desta ocorre mediante seu uso, é uma prática cotidiana.

As regras, no uso implícito, formalizam a gramática e constituem uma espécie de acordo aceito pelos agentes de determinada forma de vida. E seu uso constitui jogos de linguagem, nos quais sempre há flexibilidade para novos significados.

Quanto ao jogo de linguagem religioso, o primeiro elemento é compreender por que a religião se constitui em um jogo de linguagem e não se forçar ao entendimento sobre “o que é um jogo de linguagem religioso?”. Tal pergunta denotaria ou exigiria uma resposta descritiva, e esta não é a forma adequada para responder acerca da temática em questão, conforme o parágrafo 24.

O jogo de linguagem religioso pode ser identificado como tal, haja vista as orientações do filósofo no parágrafo 23, quando informa que há uma característica relevante para um jogo de linguagem – que seja uma atividade ou uma forma de vida.

Quanto à atividade, sabe-se que a relação entre ação e linguagem é muito próxima; assim, a linguagem é uma ação humana, uma atividade como correr ou dançar, dentre tantas

outras. E tal atividade é caracterizada ante um amplo contexto de atividades humanas, tantas quantas são as formas de vida. Em relação às formas de vida, sabemos que assim se constitui por ser um movimento de interação entre práticas e atividades de uma determinada comunidade, as quais são aceitas em forma de um acordo implícito nas próprias ações. E, nesse aspecto, reconhecem-se as regras como estrutura organizacional, as quais não são ditas, mas compreendidas pelo contexto socioprático. Essa compreensão surge a partir da interação entre os encontros de individualidades, ante um contexto maior da sociabilidade, para estabelecer os jogos de linguagem. É um processo natural.

Destacamos que a interação que estabelece os jogos de linguagem acontece no momento inicial de formação social, já que, em um contexto socioprático, em que o jogo de linguagem já esteja estabelecido, podem existir possibilidades para novas formas de vida. Queremos apontar que o dinâmico movimento do jogo de linguagem, uma vez estabelecido, não mais pode ser extirpado.

Nas palavras de Winch (1970, p. 26),

nossa ideia do que pertence ao domínio da realidade nos é dada pela linguagem que usamos. Os conceitos que temos estabelecem para nós a forma da experiência que temos do mundo. Talvez valha a pena nos recordarmos do truísmo de quando falamos do mundo, estamos falando do que entendemos de fato pela expressão “o mundo”: não há maneira de escaparmos aos conceitos em cujos termos pensamos a respeito do mundo. [...] O mundo é para nós o que se apresenta através desses conceitos. Isto não quer dizer que os nossos conceitos não possam mudar; mas quando mudam, isto quer dizer que o nosso conceito do mundo também mudou.

Quando Winch desenvolve suas considerações a respeito da linguagem e do entendimento do mundo, sugere que as percepções acerca do termo “mundo” são dadas mediante as experiências em relação a este, as quais transformam-se em conceitos. Nesse caso, seriam as experiências de determinadas formas de vida que se constituem nos jogos de linguagem. Conforme já observamos a respeito do conceito, segundo Wittgenstein, seria uma busca improfícua no sentido de tentar cunhar um conceito a partir do conhecimento da essência. Isso, para o filósofo, não é possível. Entretanto, se o conceito for fundamentado na relação da forma de vida com o uso da palavra nos jogos de linguagem, ou seja, da linguagem enquanto atividade, a questão do conceito deixa de ser problemática.

Partindo dessa perspectiva, nossa pergunta é se o jogo de linguagem pode ser religioso. Propomos uma observação mais sistemática.

Segundo Greisch (1991, p. 326), a abordagem religiosa a partir dos jogos de linguagem é possível. Essa proposta propagou-se com evidência e fundamentou o movimento

denominado “fideísmo wittgensteiniano”, a partir dos anos sessenta, em que o principal objetivo é descrever a lógica específica das linguagens religiosas. Esse momento marca um período importante para a filosofia da religião.

Entretanto, embora os jogos de linguagem sejam relevantes para um dos períodos da filosofia da religião, são relevantes algumas considerações acerca do tema religião, para além do movimento.

Como os jogos de linguagem, no caso religioso, são constituídos em suas formas de vida? A constituição das formas de vida, a nosso ver, agrega a si elementos que tangem à dinâmica social, a qual promove a integração entre os indivíduos de um mesmo contexto socioprático. Esses, por sua vez, se identificam permitindo a interação uns com os outros, em prol da consolidação de uma comunidade, o que leva a um acordo implícito de regras. Tal acordo proporciona relativa segurança e atividades conexas à sustentabilidade comunitária. A forma de vida vai se consolidando, portanto, através da cultura em formação, de valores éticos, estéticos e religiosos. Para que esses aspectos sejam representados, a linguagem é elementar. E esta sendo, por excelência, o elemento de comunicação autêntica, só ocorre a partir dos jogos de linguagem e, por conseguinte, das formas de vida. Não é uma escolha, mas uma genuína necessidade. Nesse caso, estamos falando de uma forma de vida, enquanto humanidade, e de um jogo de linguagem que reflete os aspectos constituintes do ser humano, como o antropológico e o biológico.

Os variados jogos de linguagem incluem os jogadores imersos, como é o caso de um contexto sociofamiliar – que faculta a possibilidade de afastamento do jogador –, e os jogadores por opção, para quem os valores auxiliam na aproximação a determinadas formas de vida que se alinham a estes.

Esse último é o caso do aspecto religioso. Assim o jogo de linguagem religiosa converge com a experiência de vida religiosa. Nesta, estão implícitas regras já aceitas e em vigência através dessa forma de vida. Há práticas semelhantes, porque há metas em comum, como tornar-se uma pessoa melhor e buscar praticar o bem. Se há práticas próprias referentes ao contexto da forma de vida religiosa, isso implica, então, a existência própria de um jogo de linguagem religioso e, portanto, de uma epistemologia específica. Desse modo, o jogo de linguagem da religião não pode ser igual ao jogo de linguagem científico:

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. (SPICA, 2011, p. 156).

Nossa compreensão converge com a orientação de Spica. Entendemos, assim, que as formas de vida entre os dois grupos são diferenciadas, com práticas próprias. O caso é que cada jogo de linguagem – não só entre ciência e religião, mas também o estético ou o ético – implica uma forma de atividade específica. Mas em algum momento algumas práticas se tangenciam, conforme verificamos entre religião e ética, de modo que ambas as formas de vida possuem a prática de tornar o indivíduo melhor. Entretanto, mantêm-se em suas formas específicas alinhadas a cada contexto de vivência e, portanto, de seus jogos de linguagem.

Para Wittgenstein (2008a) é preciso ser religioso para jogar esse jogo de linguagem. Isso implica que o religioso é aquele que adere a determinadas práticas, atividades de aspecto religioso, e as leva para suas vivências, experiências e situações diárias e cotidianas. O religioso é uma característica que não se desvincula do aspecto integral do ser humano. Decorre que essa característica do indivíduo integra-se ao movimento de todas as esferas da sua vida, já que admite crenças, comportamentos condizentes com a prática religiosa, valores alinhados à pertença religiosa. Enfim, o autêntico religioso não desvincula sua forma de vida religiosa – e, por conseguinte, seu jogo de linguagem religioso – dos outros setores da vida. É justamente nesse ponto de convergência entre a prática das ações religiosas e a necessidade de comunicação que o jogo de linguagem religioso é uma atividade e adquire significado.

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. (SPICA, 2011, p. 157).

A linguagem religiosa é, desse modo, uma atividade, porque implica uma vivência da religião pelo crente. Para o religioso, não faz sentido crer naquilo que não pode ser experimentado ou vivenciado. As bases conceituais da religião, enquanto um discurso, não fundamentam a forma de vida do religioso, porque não são suficientes para ancorar sua fé.

Wittgenstein se volta, assim, contra a concepção neopositivista da religião, embora partilhando com ela, em grande medida, seu axioma básico, a saber, que as

diferentes formas das doutrinas religiosas não têm conteúdo teórico. Mas isso não quer dizer, no entanto, que a religião representa um estado infantil da humanidade. (GREISCH, 1991, p. 352).

Os elementos religiosos, quando expressos através de explicações – por exemplo, do que é fé –, segundo Wittgenstein, não devem fazer sentido para o indivíduo religioso. O próprio Wittgenstein (1979, p. 117) afirma:

Posso imaginar, sem dificuldade, uma religião sem proposições doutrinárias, na qual, portanto, não haveria discurso. Obviamente, a essência da religião não pode estar ligada ao fato de que existe a palavra, ou melhor, quando a gente fala, isso é parte de um ato religioso, e não de uma teoria.

O que ele está afirmando é que os termos e expressões ligados à religião coadunam-se a um ato religioso, a uma forma de vida. E essa forma de vida, por sua vez, implica uma decisão, e não meramente palavras sem conexão com aquele modo de se viver. É por isso que, nos aforismos 589 e 590 das *Investigações filosóficas*, ao citar Lutero, ele relaciona a fé tanto à ideia de resolução situada no coração quanto a um estado de alma e pergunta, por fim “como se mostra que ele o aprendeu?”. Ora, o aprendizado se mostra, para o autor, na forma de vida que o indivíduo passa a manifestar. Caso contrário, o jogo de linguagem religioso não é jogado. Toda a questão, nesse caso, reside no fato de que, se à religião cabe uma orientação da vida, só se sabe realmente se o indivíduo aprendeu a jogar um determinado jogo de linguagem religioso se as palavras religiosas que passam a enunciar relacionam-se com uma forma de vida religiosa específica, de modo que elas tenham toda a sua vitalidade e riqueza semânticas do próprio contexto em que se enraízam e encontram a sua razão de ser.

Religião é ato e forma de vida relacionados ao sentimento pré-racional; por isso, não se ancora em proposições doutrinárias. Ao contrário, a religião é a decisão passional por um sistema de referência que conduz o sujeito a uma mudança no seu modo de ver o mundo e de nele agir, tal como lemos na citação de Wittgenstein (2008a, p. 97).

Os objetivos religiosos são viscerais experiências de fé. E é nessa dinâmica que as regras que orientam a forma de vida religiosa vão se solidificando e ganhando potência de execução através do jogo de linguagem religioso, motivando a disposição do crente em seguir e jogar.

Ser religioso, para Wittgenstein, não concerne à necessidade de conhecer os dogmas institucionais, ou a religião em seu corpo doutrinário: “Wittgenstein não estava preso a uma única visão de religião. Não podemos nos esquecer que ele já havia lido as *Variedades da experiência religiosa* de James” (SPICA, 2011, p. 158). Assim, para o filósofo austríaco,

também leitor de Tolstoi, ser religioso implica ser condizente com uma forma de vida, a qual motiva uma direção da vida em prol da prática do bem. Vejamos a afirmação do filósofo, no ano de 1946: “Creio que uma das coisas que o Cristianismo afirma é que as boas doutrinas são todas inúteis. Importa sim, mudar a vida (ou a direção da tua vida)” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 82). A instituição religiosa ou o corpo doutrinário não são importantes para Wittgenstein, mas a forma como o crente recebe as orientações e o que o motiva a buscar uma vida melhor são algo que precisa ser considerado, visto que, para ambos os casos, não há prática e nem necessidade de ser um jogador religioso. “A sabedoria é fria, nessa medida, estúpida (A fé, pelo contrário, é uma paixão). Poderia também dizer-se: A sabedoria apenas te oculta a vida. A sabedoria é como a cinza fria e cinzenta que cobre as brasas incandescentes)” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 87).

Para o filósofo ou cientista da religião, o relevante é o conhecimento da religião enquanto fenômeno – social, cultural, histórico ou arqueológico. Nesse caso, enquanto objeto de análise. Mas se ambos não realizam a experiência e nem a vivência do religioso, não jogam o jogo da religião, como seria possível tal análise, além da necessidade de compreensão e transmissão de conhecimento? Observemos o seguinte parágrafo das *Investigações filosóficas*:

256. Mas o que acontece com a linguagem que descreve minhas vivências internas e só eu mesmo posso compreender? Como designo com palavras as minhas sensações? – Assim como nós habitualmente fazemos? São, então, as minhas palavras para sensação associadas com as minhas expressões naturais de sensação? – Nesse caso, a minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la tal como eu. – Mas como seria se eu não possuísse expressões naturais de sensação, mas só a sensação? Agora, eu associaria, simplesmente, nomes com sensações, e empregaria esses nomes numa descrição. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 127).

As linguagens – do crente, do filósofo ou do cientista da religião – não são exclusivas ou privadas. Ao contrário, assim o são, porque partem das ações e, com isso, os jogos de linguagem se tornam sistemas de referências (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 73) – as quais são pertencentes às formas de vida de uma sociedade e à humanidade (com ressalvas para o idioma). Dessa maneira, somente o religioso é partícipe do jogo de linguagem religioso; nesse caso, embora apareça na possibilidade descritiva da gramática, que é comum a todos os jogos de linguagem, é exclusivamente no jogo de linguagem religioso que o autêntico sentido ocorre. Nesse caso, tão e somente o religioso é capaz de sentir – significando, nesse caso, que suas experiências animam os termos, muito mais do que a mera descrição.

O parágrafo seguinte das *Investigações filosóficas* elucida ainda mais a questão:

257. “Como seria se as pessoas não exteriorizassem as suas dores (não gemessem, não fizessem caretas etc.)? Então não se poderia instruir uma criança no uso da

expressão ‘dor de dente.’” – Pois bem, suponhamos que a criança seja um gênio e inventa por si mesma um nome para a sensação! – Mas agora ela não poderia, certamente, fazer-se entender com essa palavra. – Portanto, ela compreende o nome, mas não pode explicar para ninguém o seu significado? – Mas o que significa, então, que ‘ela deu nome à sua dor’? – Como ela fez isto: nomear a dor?! E seja o que for que ela tenha feito, qual é o seu propósito? – Quando se diz “Ela deu um nome à sensação”, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que a pura denominação tenha sentido. E se dizemos que alguém deu nome à dor, então a gramática da palavra “dor” é aqui o preparado; ela exhibe o posto que a nova palavra irá ocupar. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 127).

Em outras palavras, para identificar determinada sensação, o indivíduo deve ter conhecimento prévio de sua descrição e denominação, a fim de que possa identificar o que sente ou falar sobre a sensação. Essa é a maneira de nomear suas sensações ou até inventar outras decorrentes destas, já que sempre há possibilidades novas para o jogo de linguagem, desde que não se perca a referência do jogo, ou seja, das atividades e dos usos que já foram estabelecidos e motivaram a descrição e a denominação das coisas e das sensações.

Nesse caso, a descrição e a denominação das coisas fazem referência ao processo de entendimento dos jogos religiosos para o cientista da religião ou para o filósofo. Essa é nossa resposta para a questão colocada anteriormente.

O crente não precisa fundamentar sua fé em bases conceituais, embora nada impeça que o faça a título de conhecimento ou para justificar o motivo da sua crença. “O homem verdadeiramente religioso não sai em busca de razões para sua fé, mas basta-se em sua própria crença” (SPICA, 2011, p. 158). A sua crença religiosa é a âncora do sentido da vida.

4.4.2 O papel da crença nos jogos de linguagem religiosos

Os jogos de linguagem religiosos, conforme já demonstramos, assim como os jogos de linguagem científicos são dinâmicos e possuem suas especificidades em suas formas de vida. Entretanto, ambos os jogos utilizam determinada denominação que é cabível aos dois jogos de linguagem em questão, além de poder ser utilizada para fatos em geral. Estamos nos referindo ao uso do termo “crença”. Vale ressaltar que o movimento da crença é inerente aos vários setores da vida, nos variados sistemas de pensamento e, portanto, em seus jogos de linguagem.

No escrito *Da certeza*, Wittgenstein (2012b, p. 53) destaca a dinâmica da crença, afirmando: “141. Quando começamos a acreditar em qualquer coisa, aquilo em que acreditamos não é uma proposição isolada, é um sistema completo de proposições. (Faz-se luz gradualmente ao conjunto)”. Isso implica compreender que o processo de acreditar em algo,

seja de qual ordem for, envolve um conjunto de proposições que, associadas entre si, proporcionam a atitude de crença. Entretanto, aqui deve haver uma ressalva que o sistema completo de proposições a que Wittgenstein está se referindo proporciona uma atitude de crença científica, não se trata da crença religiosa.

Para a crença religiosa, não são as palavras que levam à atitude do crer. Antes, é porque se crê, no sentido de manifestar aquela determinada forma de vida, que se é levado a proferir determinadas palavras religiosas.

Assim deve ser com a crença cotidiana, científica ou religiosa.

Spica (2011, p. 167), orientado pela leitura de Wittgenstein, nos diz que,

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”

Destacamos, portanto, que o termo “crença”, enquanto processo gramatical, nada tem de especial. Sendo assim, seu diferencial se dá pelo seu uso e pela forma de vida, conforme veremos adiante.

Em vários momentos das *Investigações filosóficas*, o termo surge como um movimento em que o indivíduo estabelece sua adesão mediante uma comprovação ou uma experiência semelhante. Nesse caso, trata-se da crença baseada em justificativas racionais, portanto, o autor se refere a crenças racionais. Observemos as seguintes passagens das *Investigações filosóficas*, as quais trazem à reflexão o contexto referente a uma das dinâmicas da crença:

303. “Eu só posso acreditar que o outro tem dores, mas eu sei quando eu as tenho.” – Sim; pode-se decidir dizer “Acredito que ele tem dores” em vez de “Ele tem dores”. Mas isso é tudo. — O que aqui aparenta como explicação ou declaração sobre processos mentais é, na verdade, uma troca de um modo de falar por outro que, enquanto filosofamos, parece-nos o mais adequado. Tente então – em um caso real – duvidar do medo, das dores do outro. (WITTGENSTEIN, 2008, p. 139)

478. Que tipo de razão tenho para supor que meu dedo, ao tocar na mesa, sofrerá uma resistência? Que tipo de razão para acreditar que não se poderá cravar este lápis na minha mão sem dor? – Quando pergunto isso, informam-se centenas de razões que dificilmente deixam-se expressar mutuamente. “Eu mesmo experimentei isso inúmeras vezes; e com igual frequência ouvi falar de experiências semelhantes; se não fosse isso, seria; etc.” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 182)

479. A pergunta “Por que razões você acredita nisso?” poderia significar: “Por que razões você deduz isso agora (acabou de deduzir agora)?” Mas também: “Que razões você pode assinalar retrospectivamente para essa suposição?”

((WITTGENSTEIN, 2008a, p. 183).

A partir da leitura de tais parágrafos, inferimos que a dinâmica da crença, nos casos supracitados, permite a confiança somente quando a razão estabelece parâmetros suficientemente seguros para que o indivíduo possa dedicar sua crença. Assim, é uma crença racional, a fiança do crer se justifica pela razão e por seus métodos.

Esse formato de crença não pode referir-se à crença religiosa. O visceral para o religioso não são provas fundamentadas cientificamente, mas sim suas vivências, que proporcionam o sentido prático da relação entre si e Deus (ou termos semelhantes) para o significado da vida. Observemos que, caminhando na esteira do pensamento de Tolstoi, Wittgenstein concebe a religião como algo ligado ao sentido da vida e à ética. A religião é uma prática que orienta o sujeito nas suas ações, de modo que sua conversão é uma reorientação das próprias práticas, e não meramente uma mudança por palavras.

A religião, para o Wittgenstein ainda jovem, não é um mero conjunto de preces e doutrinas, mas sim um modo de viver e de compreender o mundo. Pela fé religiosa, o indivíduo é conduzido a encarar a vida de uma maneira diferente e passa a nortear a sua existência de acordo com essa nova cosmovisão.

No pensamento do filósofo austríaco, a religião é entendida, sobretudo, como constituinte de uma prática que orienta o sujeito na sua forma de vida, que se estrutura linguisticamente. Sua linguagem, todavia, não se reduz às doutrinas. Para Wittgenstein (2008a), não são as palavras que revelam que a pessoa se tornou verdadeiramente religiosa. A linguagem religiosa se exprime através de ritos e crenças, mas crenças não justificáveis, que não exigem comprovação de ordem racional, nem empírica, nem factual.

Wittgenstein foi atento para a religião como maneira de viver. Para ele, trata-se de um assunto entre aquele que crê e seu deus. Ela não corresponde, segundo o filósofo, a um sistema de hipóteses, mas sim de referência. Dessa forma, ele entende a religião, principalmente, como uma prática, que apresenta um valor espiritual, até mesmo elevado – e, nesse sentido, ético –, mas cuja pretensão à verdade é um contrassenso teórico.

Alguns cristãos são hoje tentados por essa concepção que pretende separar os dogmas e, sobretudo, a sua apologética ou defesa racional do que Wittgenstein considera ser o sentido profundo da religião. O essencial do religioso, para ele, se situaria no plano do vivido, não no domínio do que se conhece ou se sabe sobre a religião. Essa separação entre a esfera da vivência e a esfera do conhecimento é de suma importância, visto que, para o pensamento do filósofo, são distintas. A esfera da vivência religiosa constitui-se a partir de si mesma, porque

há, em toda experiência religiosa vivenciada, uma dimensão cognoscível, isto é, um certo conhecimento que nela e a partir dela se produz, mesmo que não seja sistematizado em teorias e em conceitos, em doutrinas e em teologias. Quanto ao conhecimento sistematizado, como é o caso da teologia, Wittgenstein entende não ser possível configurar uma forma de vida religiosa. Isso ocorre porque os elementos de natureza religiosa foram traduzidos em argumentos e proposições com pretensões científicas, assim, não há como ter uma forma de vida religiosa, mas científica.

De fato, para alguns indivíduos, as crenças religiosas constituem o pano de fundo de suas vidas. Elas dependem de formas de vida, e não exatamente da verdade de proposições empíricas. Para Wittgenstein (2008a), o crente não tem necessidade de justificar o conteúdo proposicional das crenças religiosas nas quais acredita e as quais segue. De certo modo, aquele que tem fé estaria certo da existência do deus em que acredita – ou da existência de Deus, conforme a letra do fideísmo wittgensteiniano. Nesse sentido, para ele, estabelecer a questão da racionalidade das crenças religiosas é, de algum modo, incorrer em um erro de categoria.

O processo de conversão, portanto, expressa-se, principalmente, numa mudança de atitude ante o mundo, e não num mero dizer “eu sou religioso” ou “creio em Deus”. Tal atitude se dirige para o caminho a ser seguido, alterando as ações práticas do sujeito no cotidiano da sua existência.

Em *Aulas e conversas*, especificamente no capítulo denominado “Aulas sobre fé religiosa” – que foram ministradas por Wittgenstein em 1938 –, o filósofo cita o Padre O’Hara, que tenta transformar a religião em ciência e, com isso, acaba cometendo um erro de categoria. A racionalidade, aplicada à justificativa de termos e sentenças religiosas, a desloca para uma categoria em que não se encaixa. A esfera da religião deve ter, como raiz, as experiências de fé, nas quais não existe a necessidade de provas.

A pretensão de conceber a linguagem religiosa à luz da ciência não faz sentido. O crente religioso tem, em seu jogo linguístico, expressões como “‘acredito que isto ou aquilo vai acontecer’ e usamo-las de um modo diferente em que as usamos em ciência” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 103). Os critérios em que o religioso se baseia para calcar sua fé são suas próprias experiências, as quais vivem dentro de um contexto maior – que é a forma de vida religiosa – e não necessitam da frágil tentativa do Padre O’Hara. Destarte, “as pessoas que têm fé não aplicam ao tipo de dúvida que normalmente se aplicaria a quaisquer proposições históricas” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 103). Nesse caso, os fatos históricos, as hipóteses ou a apresentação de conhecimento não são critérios suficientes para o religioso e,

por outro lado, as experiências vividas por ele não se encaixam nos pressupostos científicos. Wittgenstein questiona:

Por que não deveria uma forma de vida culminar na expressão de uma fé num Juízo Final? Mas não poderia responder “Sim” ou “Não” ao enunciado em que se afirma que acontecerá tal coisa. Nem “Talvez”, nem “Não tenho a certeza”. É um enunciado que não poderá permitir nenhuma dessas respostas. (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 104).

As crenças do religioso são sustentadas sem a necessidade de nenhuma resposta que seja exterior às suas vivências. Suas certezas proporcionadas pela própria forma de vida não são fundadas em razões científicas, mas sim em vivências repletas de significados existenciais que orientam o sentido da vida.

No parágrafo 184 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein traz à reflexão o sentimento de algo estar presente sem estar fisicamente presente:

184. Quero me lembrar de uma melodia, mas ela não me ocorre; de repente, digo “Agora eu já sei!”, e a canto. Como foi que eu a soube de repente? Ela não poderia me ocorrer totalmente neste momento! – Você talvez diga: “Trata-se de um determinado sentimento, como se ela estivesse agora ali” – mas ela está agora ali? Como, se comecei agora a cantá-la e engasguei? — Sim, mas não poderia estar seguro neste momento de que a sabia? Portanto, ela estava precisamente em algum sentido ali! — Mas em que sentido? Você diz que a melodia estaria ali se ele a canta, talvez, por inteiro, ou a escuta do começo até o fim pelo ouvido interno. Não nego, naturalmente, que possa ser dado um sentido totalmente diferente à afirmação de que a melodia estava ali – por exemplo, de que eu teria um pedaço de papel no qual ela estava escrita. – E o que quer dizer, então, que ele está ‘seguro’ de que a sabe? – Pode-se dizer, naturalmente: se alguém diz com convicção que agora sabe a melodia, então ela neste instante está totalmente (de algum modo) no seu espírito— e isto é uma explicação da expressão: “A melodia está inteirinha no seu espírito”. (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 104-105).

Segundo Wittgenstein (1998a, p. 104), nenhuma das respostas – sim, não, talvez e não tenho certeza – pode responder às crenças esperançosas do religioso. E justamente por assim ser, não há como analisar o religioso pelo prisma da ciência.

Nesse aspecto, destacamos os problemas de cunho metafísico. Wittgenstein não nega a possibilidade de um jogo de linguagem metafísico, entretanto também não o cita. Nesse caso, há, em princípio, uma espécie de neutralidade. Entretanto, observemos que os jogos de linguagem, conceito central das *Investigações filosóficas*, têm suas bases fundadas em formas de vida, as quais implicam atividade; além disso, a palavra só alcança seu significado mediante seu uso. Assim, significa que a dimensão pragmática da linguagem é de intensa relevância. A nosso ver, o aspecto metafísico parece ser contrastante com tal proposta linguística.

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. (SPICA, 2011, p. 144).

Coadunando com a interpretação de Spica (2011), compreendemos que os conceitos metafísicos, embora sejam partícipes dos jogos de linguagem religiosos e sejam estruturados enquanto metafísica que fundamenta seus argumentos através de justificativas racionalizadas, ou seja, de uma teoria, não fazem do sujeito um religioso.

A crença desse indivíduo não é no arcabouço teórico, mas sim nas ações e noções que compõem a forma de vida religiosa. Assim, buscar uma religião que possa responder às bases racionais da ciência – as quais exigem critérios de evidência, hipótese, verificação, análise de resultados, comprovação empírica, dentre outras atividades metodológicas próprias da forma de vida científica e, portanto, do jogo da linguagem científica – fundamenta-se em uma fé que não é religiosa. Nesse aspecto, o processo de crença, que afiança a decisão de crer ou não em determinado edifício religioso, é fundamentado a partir de frágeis provas, que não passam de superstições, baseando a fé em razões fracas (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 106).

Segundo Malcolm (1992, p. 98), “uma das principais patologias da filosofia” é a necessidade de intelectualizar as formas de alcançar o conhecimento, ao exigir parâmetros lógicos e analíticos.

O conhecimento filosófico da religião e dos saberes metafísicos é um caminho frágil para sustentar crenças, as quais, nesse caso, não são religiosas. Haja vista que a religião não pode almejar seguir caminhos científicos e, menos ainda, fundamentar crenças em parâmetros logicamente demonstráveis.

Bouwsma (2005, p. 103), em conversa com Wittgenstein no ano de 1950, recordou que o filósofo havia dito haver coisas que ele não compreendia, em especial quando falava da linguagem religiosa:

O que pode, portanto, querer dizer alguma de várias coisas. Pode querer dizer qualquer coisa como: “Não sei que uso dar a semelhante linguagem. Não sou capaz de rezar”. Lembro-me de ele ter dito uma vez que não sabia o que fazer com o dogma da Encarnação. E o Evangelho de João desconcerta-o. Não o compreende. Mas não diz que algumas outras pessoas não o compreendam. Portanto, a questão está no uso que dão a essas frases. E aqui uma coisa é clara. Seja o que for esse uso, é diferente das frases habituais que descrevem o mundo. Mas, então, esta diferença deverá ser reconhecida tanto pelos que tem um uso para dar a essas frases como pelos que não o tem. Os que não têm uso a dar-lhes não devem desacreditar todo o uso que lhes é dado apenas pelo fato de não poderem tratá-las como tratam: “o

bichano faz miau”. Mas, do mesmo modo, os que tem um uso a dar-lhes não devem recorrer a provas e demonstrações como poderiam fazer com: “o bichano faz miau”.

A passagem supracitada é relevante pelo fato de demonstrar os seguintes elementos:

- a) *Não sei que uso dar a semelhante linguagem. Não sou capaz de rezar* – Essa passagem demonstra que o indivíduo que faz tal afirmação não é uma pessoa religiosa, haja vista que a atividade de rezar faz parte da forma de vida religiosa e, por conseguinte, do jogo de linguagem religioso. Assim, não fazendo parte desse universo, é fato que não se sabe qual uso dar à linguagem do religioso.
- b) O uso que se dá às frases religiosas é pertinente e, portanto, compreensível aos que vivem uma forma de vida religiosa, haja vista que tal uso é o que vai caracterizar esse jogo de linguagem.
- c) *Seja o que for esse uso, é diferente das frases habituais que descrevem o mundo* – tal conclusão, retirada do diálogo com Wittgenstein, demonstra que a religião possui um jogo de linguagem específico, diferente dos demais. Há, dessa forma, regras e gramática específicas baseadas em um uso específico; logo, o jogo de linguagem religioso é diferente dos demais.
- d) *Os que têm um uso a dar-lhes (as frases religiosas) não devem recorrer a provas e demonstrações como poderiam fazer com: ‘o bichano faz miau’* – O jogo de linguagem religioso não necessita de provas racionais ou intelectualizadas para conquistar a confiança. A crença baseada em conclusões científicas necessita de provas. Em relação à religião, seja ela qual for, a atitude da crença religiosa passa pela forma de vida do indivíduo e, sendo assim, a confiança é uma atividade inerente a uma forma de vida. Em tais ações, estão implícitas as atividades que constituem o uso da linguagem religiosa, como fazer preces.

Segundo Glock (1998, p. 116), “o conceito de crença, entretanto, vincula-se internamente àquilo em que as pessoas diriam (sinceramente) acreditar, bem como ao modo como agiriam em certas circunstâncias”. A definição de Glock, baseada na obra de Wittgenstein, direciona-se à crença religiosa. Assim sendo, esta é uma convicção que motiva a ação religiosa.

Os escritos *Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa* formaram-se a partir de um curso sobre a temática da crença, aproximadamente no ano de 1938. Neles, a crença religiosa é apresentada como sendo constituída de um sistema de referências,

reguladores da vida que constituem, a própria alma da fé religiosa, a qual, por isso mesmo, não pode ser demonstrada ou legitimada por raciocínios lógicos, aos olhos do autor. Nos termos de Wittgenstein:

Suponhamos que alguém adotava a regra de conduta para esta vida a crença no Juízo Final. Sempre que faz uma coisa essa regra está presente. Como podemos saber se ele acredita que isso vai acontecer?

Perguntar-lhe não é suficiente. Provavelmente dirá que tem provas disso. Mas ele tem aquilo que poderíamos chamar uma fé inquebrantável. Esta não se mostra através do raciocínio ou do apelo aos princípios correntes da crença mas antes porque regula sua vida. (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 98)

Estar imbuído de um estado de fé em relação a um princípio norteador significa estar convencido de que não há outra forma melhor para direcionar a vida. Esse é um princípio religioso. Recordemo-nos de que a religião, para Wittgenstein, é associada à forma de vida, a qual envolve práticas que funcionam como bússola da existência e não têm relação com teoria religiosa, mas sim com comportamento alinhado a atividades que fazem parte de um jogo de linguagem religioso.

Nessa obra, Wittgenstein (1998a, p. 99-102) compara os tipos de crença, entre aqueles que a fé é capaz de ser um princípio pelo qual o indivíduo poderia arriscar a própria vida, se preciso fosse – nesse caso, a fé religiosa – e aqueles que acreditam mediante fundamentos racionais e que, nesse caso, a crença não é religiosa. Entretanto, no ano de 1948, em *Cultura e valor*, o filósofo associa a fé religiosa à confiança (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 107).

O que deve ser elucidado é o sistema de referências que proporciona ou motiva o estado de ânimo do religioso. Segundo Greisch (1991, p. 369-370),

o que vale para a crença em sentido amplo, vale igualmente para a fé religiosa. Desde as Lições sobre a ética, Wittgenstein afirma que as expressões e os atos religiosos fazem parte de uma “vasta alegoria refinadíssima” (L.E. p. 151). Mas é apenas progressivamente que ele descobre que a coerência desse sistema se liga a uma forma de vida. A fé religiosa é, em primeiro lugar, a opção por um sistema de referência: parece-me que uma fé religiosa pode ser apenas alguma coisa como uma decisão pessoal passional por um sistema de referência; portanto, ainda que se trate de fé, é, entretanto, uma maneira de viver ou uma maneira de julgar a vida. Uma maneira passionalística de se captar essa concepção. E a instrução numa fé religiosa deveria ser, portanto, a exposição, a descrição desse sistema de referência e, ao mesmo tempo, uma exortação (ein ins-Gewissen-Reden). E ambas, enfim, devem ter por finalidade que o próprio instruído, por vontade própria, se aproprie passionalmente desse sistema de referência. É como se, por um lado, alguém me fizesse ver minha situação desesperada e, por outro, me apresentasse a salvação, até que eu mesmo, por minha própria vontade, e não guiado pela mão do instrutor, me precipitasse nisso de que me aproprio”.

O sistema de referência já aludido anteriormente é de extrema relevância para a compreensão de Wittgenstein sobre a linguagem religiosa. Esse sistema de referência inclui as ações relacionadas ao religioso, como fazer preces, cânticos, disposições éticas, dentre outras

atividades. Nesse caso, Greisch, orientado pelo pensamento de Wittgenstein, alinha o sistema de referência à forma de vida. Corroboramos tal perspectiva de análise, já que a forma de vida é justamente constituída pelos referenciais, por um sistema de referência. No parágrafo 10 das *Investigações*, o filósofo define que o termo “referência” diz respeito a quando o uso das palavras é conhecido pelo seu principal significado, ou seja, o mais usado (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 20).

Bouwsma (2005), amigo pessoal de Wittgenstein, partilhou com o filósofo momentos importantes. Citamos, aqui, o passeio de 22 agosto de 1949, quando Wittgenstein (2005, p. 79) lhe diz que “uma religião está ligada a uma cultura, a certas exteriorizações no quadro de uma forma de vida, e quando essas coisas mudam, o que fica, então?”. Fica uma teoria vazia, onde os ritos, as cerimônias, credos, dentre outras atividades exteriores, perdem o sentido. É pouco provável que tais prescrições teóricas ofertem um sentido para a vida.

Na Bíblia não tenho nada diante de mim senão um livro. Mas por que digo “nada senão um livro?” tenho um livro diante de mim, um documento que se continuar sozinho, não pode ter mais valor do que qualquer outro documento. [...]Esse documento em si não pode me vincular a nenhuma crença nas doutrinas que ele contém, - assim como qualquer outro documento que me pudesse cair nas mãos. Devo acreditar nas doutrinas não porque isso me foi ensinado e não algo diferente. Ao contrário, elas devem ser evidentes. [...]Não a escritura, mas só a consciência pode me ordenar – a crer na ressurreição, no juízo final, etc. Crer, não como em algo provável, mas sim em um outro sentido. (WITTGENSTEIN, 2010, p. 107).

Embora os preceitos religiosos possam ter relevância para o mecanismo da teoria religiosa, não se tornam vigorosos o suficiente para arriscar a vida. “Se temos uma crença, em certos casos muitas vezes para certos fundamentos, e, ao mesmo tempo, arriscamos muito pouco – se se chegasse a pôr o problema de arriscar nossas vidas por conta dessa crença” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 99). Nesse caso, não há engajamento do espírito para com o jogo de linguagem religioso. O estado de espírito do pretendido fiel não foi animado o suficiente para entregar-se à forma de vida religiosa.

Conforme citamos nos parágrafos iniciais deste tópico, a expressão “estado de espírito” é o elemento que diferencia o uso do termo “crença” e não a sua gramática. A expressão utilizada por Wittgenstein implica uma espécie de movimento que motiva afeições ou distanciamentos em relação a crenças sobre o sentido da vida. Nessa situação, o filósofo diz que o estado de espírito, no caso de uma crença, não pode ser momentâneo (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 99), porque exige uma tomada de posição ante uma sentença, além de uma ação. Assim, quando se acredita em algo, existe um sentimento de confiança, algum elemento de um processo exterior que motiva o processo interior da crença religiosa.

(WITTGENSTEIN, 1998a, p. 205). Nesse caso, a crença religiosa é uma atitude de fé e a fé motiva a ação do indivíduo através de vivências religiosas, fé que se concretiza em ações e faz do indivíduo um ser religioso.

O que caracteriza a crença como religiosa é o estado de espírito, a expressão da esperança. E, nesse caso, há necessidade de tomar uma atitude que surge, a partir de um sistema de referências, considerado assim já que são termos ou sentenças usadas em consonância com a esfera do religioso.

Surpreende-me que uma crença religiosa possa ser apenas algo idêntico a uma decisão apaixonada por um sistema de referência. Pois, embora seja crença, é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida. É uma apreensão apaixonada desta concepção. A instrução numa fé religiosa deveria, pois, assumir a forma de uma exposição, de uma descrição, desse sistema de referência, e ser ao mesmo tempo um apelo à consciência. E as duas deveriam, no fim, levar a que o próprio aluno, por si mesmo, deitasse a mão, apaixonadamente, ao sistema de referência. Seria como se alguém me revelasse, primeiro, o desespero da minha situação e, em seguida me mostrasse os meios de salvação, até que por mim mesmo, mas de nenhum modo conduzido pelo meu instrutor, eu corresse e alcançasse. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 97).

E, nesse movimento, caracteriza-se o jogo de linguagem religioso, que se constituiu a partir de forma de vida religiosa. É justamente nessa forma de vida que as vivências são ações que guiam a vida, ancoradas em uma crença – a saber, em um sentimento de confiança capaz de arriscar a própria vida, já que esta forma do jogo de linguagem religioso é garantia de sentido de vida, quando o indivíduo é religioso. A fé religiosa é âncora da crença religiosa, que não necessita de nenhum tipo de prova. Assim compreendemos que a esperança é a engrenagem e a fé o óleo do motor forma de vida religiosa.

Nesse viés, o coerente em uma crença religiosa é a análise da forma de vida religiosa, tendo em vista as práticas específicas, seu próprio jogo de linguagem e, conseqüentemente, buscando o entendimento das regras no movimento, o qual dá o sentido próprio. A religião é vivência que responde, em termos práticos, às angústias da vida, por isso a religião não pode ser reduzida a um discurso metafísico.

4.4.3 Religião e sentido da vida: o sentido do religioso à luz da reviravolta linguística wittgensteiniana

A análise linguística preponderante das *Investigações filosóficas* é um processo em desenvolvimento que tem seu início entre o ano de 1929 e 1930. E, nesse aspecto, a linguagem é observada em seu espaço de estrutura e movimento, a saber, o plano da realidade cotidiana, que envolve intenções, expectativas, esperanças, estados de espírito, abordagens em

relação à entonação de uma palavra etc. Enfim, diversos aspectos são observados de maneira criteriosa por Wittgenstein.

É justamente nesse jogo linguístico que o filósofo austríaco percebe que a dinâmica da comunicação ocupa a dimensão mais própria da vida da existência humana.

Nesta, há regras implícitas, que podem passar despercebidas. Há, também, um diálogo entre significados e mediante os quais indivíduos e/ou as comunidades se compreendem no decorrer do movimento do uso. Entretanto, para que isso ocorra de maneira natural, é preciso que os componentes da esfera socioprática partilhem de realidades e interesses semelhantes, ou melhor dizendo, de uma forma de vida. Assim, a metáfora do jogo de linguagem, enquanto uma atividade humana, vai disseminando palavras através de seu uso. E é nesse jogo que existe a possibilidade de ramificar os termos já conhecidos, permitindo flexibilidade em relação ao uso das palavras, apesar de se manter uma conexão com o sentido primordial.

O movimento do jogo de linguagem apresenta regras e gramática específicas, de acordo com a forma de vida. Segundo Wittgenstein (2008a), não há uma forma de jogo em que o jogador conheça a gramática das palavras, as regras e não esteja jogando.

Conforme já apresentamos anteriormente, o jogo de linguagem religioso exige que seu jogador esteja imerso em uma forma de vida religiosa e que, estando imerso, possa expressar-se no jogo, essencialmente, por meio de suas próprias ações. É nesse movimento que ele aprende a linguagem religiosa. As ações desse jogador específico imprimem uma conexão intensa naquilo em que se acredita. Essa maneira de acreditar, de crer, envolve valores religiosos e se aproxima de valores éticos, como tornar-se uma pessoa moralmente melhor, com o objetivo de evoluir espiritualmente.

O sentido da vida sempre foi temática relevante para Wittgenstein. À época tractatiana, o filósofo associou o sentido da vida ao místico. Sendo a esfera mística composta pela ética, pela religião e pela estética, esse sentido estaria necessariamente alinhado às três esferas. E, no caso da dimensão religiosa, há motivação para agir em conformidade com práticas que demonstrem valores benevolentes, os quais estão para além da contingência dos fatos, para além do critério de verdade ou falsidade, tendo em vista que essa dimensão está relacionada a uma forma de vida para além da ciência, de aspecto social e intransponível.

Durante o período das *Investigações filosóficas*, ou período *pós-tractatiano*, Wittgenstein permanece na compreensão de que o sentido da vida está relacionado ao aspecto religioso e que, assim sendo, é essencialmente prático, é movimento, é forma de vida. Nele, há valores envolvidos – culturais, históricos, sociais, dentre outros – que constituem o contexto religioso. Entretanto, o religioso é mais do que um conhecedor dessas regras e

gramáticas, as quais são partes relevantes do contexto envolvente da forma de vida. Para o indivíduo religioso, não importa a veracidade das sentenças, não importa se aos olhos da ciência suas verdades pessoais são frágeis ou se não obedecem a determinados critérios de verificabilidade. Para esse indivíduo, importa que as crenças religiosas em que acredita façam sentido para a sua vida e, por isso, assumem o *status* de sistemas de referências. E esses o impõem a tomar atitudes na dimensão da vida prática. É esse processo que faz do religioso um movimento ativo e independente de qualquer forma de conhecimento. Destarte, a crença religiosa é alicerce para o sentido da vida do religioso.

A religião é, de acordo com Wittgenstein, um saber prático, porque está sobre o suporte da fé, que, por sua vez, é um estado de alma. O que explica a fé? A fé é inexplicável, “a fé começa com a fé. Tem-se de começar com a fé; nenhuma fé decorre de palavras” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 108). A fé aos olhos do religioso: “607. [...] E no que se refere ao sentimento de certeza: digo para mim mesmo algumas vezes ‘Estou seguro de que são horas’, e numa entonação mais ou menos segura etc. Se você perguntar pela razão dessa certeza, não tenho nenhuma.” (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 212)

Não há razão, enquanto uma justificativa lógica para explicar a fé religiosa. Existe uma segurança íntima e pessoal, a qual assegura à consciência do indivíduo um estado mental que tranquiliza os diversos aspectos da sua existência, porque se trata do sentido da vida. E, nesse caso, as ações são norteadas pelas diretrizes da religião, não enquanto teoria.

Ressaltamos que Wittgenstein (2010) identifica-se com a proposta tolstoiana de religião, a saber, não como um corpo doutrinário, mas como motivação para agir bem. “‘Amarás o perfeito acima de tudo, assim serás bem-aventurado’. Isso me parece a súplica da doutrina cristã” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 158).

Concluimos a redação deste tópico com a seguinte reflexão de Wittgenstein (1998c, p. 83): “A religião é, por assim dizer, o fundo tranquilo do mar no seu ponto mais profundo, que permanece calmo por mais altas que sejam as ondas à superfície”. As turbulências das ondas não atingem a profundidade, assim é a relação entre ciência e religião.

A ciência, para Wittgenstein, em virtude de seu método, não alcança a essência das questões referentes ao sentido da vida. Ainda que obtenha respostas, a necessidade de concluir a partir da objetivação de dados é condição intransponível. Ponto questionável para o filósofo é que a esfera religiosa não se converte em dados objetivos, haja vista a sua natureza. Nesse caso, buscar a resposta sobre o que é religião a partir da metodologia científica é caminhar sobre areia movediça, visto que essa é uma resposta que se alinha com a ação referente a uma forma de vida e, assim sendo, explicar ou formular uma teoria sobre a essência da religião não

passa de aposta.

4.4 Considerações finais

A reviravolta linguística caracteriza uma mudança em relação à perspectiva da linguagem em Wittgenstein. É o movimento das *Investigações filosóficas*.

O filósofo apresenta traços que correspondem a noções referentes à expressão “jogos de linguagem”, da qual deriva a noção de forma de vida e, conseqüentemente, seus elos que estabelecem a filosofia da religião da segunda fase do pensamento wittgensteiniano.

Essa filosofia da religião apresenta-se de forma sólida e com significativas peculiaridades no que tange ao religioso. Aqui entra a forma de vida religiosa, haja vista que compreender o religioso e elementos a ele relacionados somente é possível quando se vivencia uma prática de vida religiosa.

Nesse caso, Wittgenstein caracteriza o religioso como uma razão intuitiva e, portanto, como uma forma de conhecimento através da compreensão e não da explicação, já que o religioso, nada tem a ver com a ciência. O indivíduo religioso faz da fé um componente natural, capaz de fundamentar o sentido da sua vida.

Por assim ser, para finalização deste capítulo, apresentamos a crítica de Wittgenstein em relação à ciência moderna e, por esse motivo, entendemos ser pertinente demonstrarmos aproximações e distanciamentos entre ele e Müller. As abordagens acerca das ciências da religião serão retomadas no capítulo 5.

Demonstrados tais pontos, nos encaminharemos para o capítulo final, no qual estabeleceremos um diálogo entre a filosofia da religião de Wittgenstein e as ciências da religião.

5 O DISCURSO DAS CIÊNCIAS HUMANAS DA RELIGIÃO EM FACE DOS LIMITES DA LINGUAGEM SEGUNDO A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

Neste capítulo, procuraremos identificar, arrolar e analisar tanto os contributos quanto os limites do modelo linguístico de filosofia da religião proposto por Wittgenstein (2008a; 2008f) e mostrar os desafios que ele lança aos estudos científicos da religião. Ora, para Wittgenstein, o sentido da linguagem religiosa pode instaurar formas de vida específicas em contextos de ação determinados, não pode ser exaurido em proposições científicas, nem explicado através de enunciados ou linguagens figurativas.

5.1 A limitação científica à luz do pensamento de Wittgenstein

O tema estabelecido em nossa pesquisa é a relação entre linguagem e religião, tanto para o aspecto da filosofia, quanto para a ciência da religião.

Max Müller (2020, p. 61), em sua obra *Introdução à ciência da religião*, afirma categoricamente, que:

A classificação científica e verdadeiramente genética das religiões é a mesma que a classificação das línguas e que, particularmente no início da história do intelecto humano, existe uma relação mais íntima entre língua, religião e nacionalidade - um relacionamento bastante independente desses elementos, assim como o sangue, o crânio ou os cabelos, os quais foram usados pelos etnólogos para tentar classificar a raça humana.

O vínculo entre religião e linguagem é estabelecido como alicerce para a formação de um povo. Este é mais forte e representativo do que as relações consanguíneas. Apesar de Max Müller alcançar tal conclusão, outros pesquisadores da religião e filósofos também atingiram o respectivo entendimento. Entretanto, Müller dá um passo além e compreende que a religião é ainda mais gregária do que a própria língua e fundamenta sua hipótese na relação entre os judeus dizendo que “foi a fé deles em Jehova que transformou as tribos errantes de Israel em uma nação” (MÜLLER, 2020, p. 64), e não a língua, tendo em vista que esta era a mesma. A intensa experiência da fé possui em si o vigor gregário, em especial, destacamos a fé judaica, visto a força de aliança que esta possui.

Configurada a relação entre religião e linguagem como parte relevante e fundante da ciência da religião, justificamos a abordagem do aspecto religioso a partir da filosofia da religião de Wittgenstein. Entendemos ser um diálogo capaz de pensar abordagens metodológicas alternativas para a compreensão da religião.

O filósofo de descendência judaica cresceu em um contexto sociocultural majoritariamente judaico e, por conseguinte, sua compreensão do judaísmo religioso são elementos de extrema significância para o pensamento filosófico do autor no que tange à estrutura do edifício religioso de seu pensamento. Observemos que o judaísmo pode ser compreendido como “religião, povo, etnia ou identidade coletiva” (SORJ, 2011, p. 194-195), ou ainda pode ser entendido como “um sentimento, uma experiência emocional de identificação com um universo psicológico e cultural que foge às definições, mas dentro do qual se incluem todos aqueles que de uma forma ou de outra se sentem identificados com ele” (SORJ, 2011, p. 211-212). As múltiplas possibilidades que se apresentam como definições do judaísmo fazem deste um amplo conceito de diversos significados, haja vista que é uma forma de vida que se fundou por um jogo de linguagem religioso. Assim, nosso filósofo parece estar todo o tempo caminhando e estabelecendo suas considerações acerca da religião na estrada judaica.

Desde o momento em que Wittgenstein demonstra sua filosofia religiosa até o amadurecimento desta, quando se torna filosofia da religião, elementos e noções do contexto sociorreligioso judaico foram presentes.

Concordamos com Max Müller sobre a força religiosa quanto à formação de um povo e, por assim ser, com a relação entre religião e língua.

Daí o entendimento de Wittgenstein que também parece acordar com Max Müller quanto à força da experiência de fé e a relação com a linguagem. A experiência de fé sendo capaz de formar um povo não pode ser traduzida e nem reduzida cientificamente, tal como analisou o filósofo austríaco.

A ciência moderna tem sustentado a posição de soberana do saber, visto que a partir de seu método é capaz de alcançar resultados verdadeiros e relevantes para a humanidade. Essa seria uma condição favorável e até mesmo simplória se esse enunciado pudesse ser verdadeiro. Infelizmente ou felizmente, a ciência não é a única forma de conhecimento suficiente e, portanto, sua soberania é ilusória.

Evidente que a metodologia científica é e sempre será de suma importância, entretanto é necessário ponderar que nenhuma forma de conhecimento é capaz de dar respostas conclusivas e absolutas, especialmente quando se trata de questões que compõem a esfera

relativa ao sentido da vida, como é o caso da religião.

A crítica de Wittgenstein em relação à ciência diz respeito à imposição do método científico para converter, em dados científicos, elementos ou temas – como é o caso da religião – os quais não possuem uma natureza apropriada à análise científica. Segundo Spica (2010a, p. 129):

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, 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, por exemplo.

A tentativa de converter os elementos religiosos em dados científicos pode gerar conclusões fragilizadas, já que a aplicabilidade do método científico não é cabível à natureza religiosa. Para Wittgenstein (1998c, p. 19), “o homem – e talvez os povos – para admirar, tem de despertar. A ciência é uma maneira de o voltar a fazer adormecer”. Com essa afirmação, o filósofo austríaco estabelece, simultaneamente, duas críticas. A primeira refere-se à filosofia, já que esta, após seu despertar na Grécia, alinhou-se ao método científico, almejando tornar-se científica, segundo o filósofo.

Assim, a atitude de Wittgenstein em relação ao que o seu tempo entendeu como teoria revela, desde as suas primeiras obras até aos seus últimos dias, não uma vontade e desejo de se conformar às tradições, mas sim um elevado grau de desconfiança e intolerância, e uma campanha ativa para demolir os frutos históricos do pensamento, especialmente o pensamento filosófico concebido como atividade científica. Esta posição crítica de Wittgenstein em relação à teoria. Como tinha vindo a ser compreendido sob a influência da metafísica tradicional e da ciência moderna, estende-se também a algumas das funções que a teoria desempenha no mundo da cultura contemporânea. “Não é tolice acreditar que a era científica e técnica é o princípio do fim da humanidade; ... que não há nada de bom ou desejável no conhecimento científico e que a humanidade que o procura está a precipitar-se numa armadilha”. (CORDUA, 2013, p. 23-24).

Conforme observaremos no capítulo seguinte, a ciência da religião, em seu início, flerta com a filosofia; já a filosofia, segundo Wittgenstein, tem flertado com a ciência. Assim, cabe salientar que o filósofo austríaco, em se tratando de religião, não elabora uma crítica somente à ciência quando esta atribui àquela causas naturalistas – ainda que liberais –, mas também à própria filosofia, quando esta, na tentativa de escapar de sua própria essência, busca alinhar-se aos métodos científicos. Nesse caso, formulará uma teoria, a qual objetivará explicar a esfera da religião. Assim, é como se a filosofia anísse que os resultados alcançados através dos métodos científicos representassem a verdade absoluta e, por assim

dizer, a ciência lhe pareceria o único meio eficaz de produzir conclusões lógicas.

Apesar de a filosofia³⁰ flertar com a ciência a ponto de almejar seu método e, mesmo que disfarçadamente, lhe atribuir a posição privilegiada de sumo saber, está para além de sua condição essencial tornar-se um conhecimento científico. Para Cordua (2013),

A filosofia não poderia se tornar teórica mesmo que quisesse. Isso depende de sua condição e de sua tarefa e não de uma decisão pessoal do filósofo. Mas Wittgenstein confirma resolutamente essa impossibilidade pela posição que toma contra o valor da teoria. Para ele, no mundo moderno, a teoria é superestimada; as ciências são impositivas, seu método e forma de conhecimento são considerados os únicos possíveis, o conhecimento científico nunca é associado à confusão conceitual, à irreflexão e ao erro, que sem dúvida está repleta, necessitando permanentemente de auto-avaliação e mudança.

O trecho de Wittgenstein destacado por Cordua (2013) demonstra que o filósofo não aprovava as intenções da filosofia em relação à ciência. O método científico é insistente e até mesmo intransigente ao determinar as diretrizes quando se trata de estabelecer teorias e alcançar resultados que, a princípio, sejam irrefutáveis. Ora, sabemos que o método científico, para que seja eficaz, não consente alterações e tende à unificação dos fenômenos.

A segunda crítica do filósofo é em relação à ciência. Wittgenstein considera que as respostas oriundas da ciência não exigem grande esforço, visto que um método único é direcionado aos vários tipos de conteúdo. Destarte, não há necessidade de enfrentar a natureza dos fenômenos, não é preciso envolvimento com a essência dos fenômenos em questão, não há necessidade de despertar para a observação intuitiva.

A propósito, a velha ideia – em termos gerais a dos (grandes) filósofos ocidentais – era a de que existiam, em sentido científico, dois tipos de problemas universais, grandes, essenciais, e problemas não essenciais, acidentais, por assim dizer. Por outro lado, a nossa concepção é que não há, no sentido da ciência, nenhum problema grande, nenhum problema essencial. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 25).

³⁰Citamos, por exemplo, a filosofia cartesiana e kantiana. Segundo Scruton (2002, p. 38), “Descartes was a perfect representative of the new scientific spirit. While he feared and respected the censure of the Church (as is shown by his withholding from publication the *Treatise on the Universe*, 1633, upon hearing of Galileo’s condemnation), he deferred to no intellectual authority other than the ‘natural light’ of reason”. Já o filósofo Immanuel Kant registra, no Prefácio de sua obra *Crítica da Razão Pura*, as seguintes afirmações: “A matemática entrou no caminho seguro da ciência já nos tempos mais antigos que a história da razão humana alcança, junto ao admirável povo grego” (B XI); “A ciência da natureza demorou bem mais para encontrar o grandioso caminho da ciência” (B XII); “E, assim, até mesmo a física, no que diz respeito à tão frutífera revolução no seu modo de pensar, tem de agradecer unicamente à circunstância de procurar (não imputar) na natureza aquilo que a própria razão nela introduziu, para assim aprender com esta algo que não aprenderia por si mesma. Desse modo, a ciência da natureza, depois de muitos séculos sem ser nada mais que um tatear às cegas, foi trazida pela primeira vez para o caminho seguro de uma ciência” (B XIV). Em ambos os casos, é claramente perceptível a tentativa de transformar a filosofia em uma forma de conhecimento científico.

Nosso entendimento a partir de tal colocação é que a ciência não é capaz de investigar nenhum tema que esteja alinhado com o sentido da vida, visto que, segundo o filósofo, o método científico não constitui em si os recursos necessários para a compreensão da esfera religiosa. Isso posto, a crítica de Wittgenstein em relação à ciência é a necessidade que esta tem de buscar pela essência dos fenômenos. Dependendo da natureza do fenômeno, será um trabalho infrutífero. Esse é justamente o caso da religião.

Se quem acredita em Deus olha em redor e pergunta: “Donde vem tudo o que vejo?”, “Donde vem tudo isto?”, não anseia por uma explicação (causal); a sua pergunta é, no essencial, expressão de um certo anseio. Ele expressa uma atitude face a todas as explicações. Mas como é que tal se manifesta na sua vida?

É a atitude que toma a sério um certo assunto e, em seguida, para lá de um certo ponto, já não o tem por sério, mas sustenta que há uma outra coisa que é ainda mais importante. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 124).

Esse aforismo, datado de 1950, além de demonstrar que Wittgenstein manteve sua visão sobre as limitações da ciência, exhibe também a constante preocupação com o âmbito da religião. Contudo, o aspecto que mais nos chama a atenção nesses escritos é o fato de posicionar o crente ante ao cientista, tendo ambos o mesmo objeto – no caso, a religião.

O crente, ao perguntar pela origem de tudo que está ao seu redor, tem Deus como cerne da sua vida. Seu questionamento, então, é mais uma espécie de admiração e angústia do que a necessidade de uma fundamentação teórica. O crente não precisa de explicação. As ações que o movem e dão sentido para sua vida expressam a lealdade para com a forma de vida religiosa. Dessa forma, apresentar um argumento causal para aquele é indiferente, visto que não altera, nem convence de nada diferente daquilo que já se estabeleceu. A experiência da fé é forte o suficiente para não ser corrompida por uma explicação científica que justifique os efeitos do fenômeno religioso. Por outro lado, quando o cientista pergunta pela origem dos fenômenos religiosos, não está interessado no sentido disso para o crente, mas sim pela causa que gerou o fenômeno em questão. Para Wittgenstein (1998a; 2008a), essa é uma postura insignificante e sem possibilidade de exprimir resultado que seja verdadeiro ou falso, já que pesquisar sobre a essência da religião implica um jogo de linguagem que foi sendo constituído a partir das ações do crente, a partir de sua fé. A forma de vida religiosa não surge por um acaso, mas por costumes, ações, valores que se congregam e motivam o crente a agir cada vez mais priorizando o bem. Logo, falar de essência é falar de ações motivadas pela fé, portanto, não se explica, intui-se se essa relação fizer sentido para o sujeito. Por isso, segundo Wittgenstein, não existe meio de objetivar a religião e transformá-la em proposição.

O filósofo expõe que “uma das coisas que o Cristianismo afirma é que as boas doutrinas são todas inúteis. Importa, sim, mudar a vida (ou a direção da tua vida)”

(WITTGENSTEIN, 1998c, p. 82). Esse é o valor substancial da forma de vida religiosa, a saber, a mudança ocasionada na vida do crente, porque este é idôneo e coerente com a sua experiência da fé. A crítica de Wittgenstein, quando aponta para o cristianismo e afirma sua inutilidade, deve-se às fundamentações teóricas e explicações causais que formam seu corpo doutrinário. O sujeito que passa por uma autêntica experiência da fé não tem necessidade de certifi-cá-la por meio de justificativas de instituições religiosas. As causas apresentadas pelas doutrinas religiosas assemelham-se mais com o científico do que com o religioso. Para que o efeito de um fenômeno religioso possa garantir respeito em uma comunidade científica, é preciso que a causa encontrada seja bem fundamentada em explicações, e, para que assim seja, a interpretação do teólogo ou do cientista da religião, na tentativa de adequar e dar coerência para a explicação, incorre em equívocos e acaba por não representar fidedignamente aquilo que não tem explicação – ou seja, o sentimento religioso.

Vale ressaltar que as críticas de Wittgenstein não estabelecem oposição contra a ciência.

Wittgenstein não foi nem cientista nem inimigo da ciência. Aqueles que leram e divulgaram o *Tractatus* acreditando que se tratava de um manifesto a favor da ciência e a por confiar nela seria possível resolver todos os problemas estavam enganados. Mas aqueles que atribuem a Wittgenstein uma hostilidade para com a ciência também estavam errados. A ciência tem as suas tarefas e será capaz de as cumprir na medida em que se mantenha afastada de outras atividades que possam ser confundidas com ela. Para Wittgenstein, a ciência não só não resolve todos os problemas, como, não sabe lidar com questões filosóficas, porque são conceituais e se relacionam com as possibilidades lógico-gramaticais. (CORDUA, 2013, p. 43).

Não há, por parte do filósofo, uma ode de exaltação à ciência (em detrimento da metafísica), como muitos compreenderam à época do *Tractatus*, e nem uma elegia no período pós-tractatiano.

A posição de Wittgenstein é muito mais em relação aos admiradores das ciências ou aos homens da ciência que pretendem transformá-la no único método capaz de desvendar todos os questionamentos da humanidade, como se fosse possível uma única chave que abra-se todas as fechaduras do mundo. É evidente que, para essa chave funcionar adequadamente, é necessário retirar alguns elementos das fechaduras e até mesmo moldar seus formatos à única chave que se tem, correndo o risco de criar um objeto novo mediante a inevitabilidade de adaptações.

Creemos que a intenção do filósofo é tão e somente dar à ciência seu justo lugar no *hall* das formas e métodos do conhecimento. Antes de designar um objeto ou fenômeno a ser conhecido aos domínios da ciência, é preciso que se tenha clareza da sua natureza, já que não

são todos os fenômenos que se adequam ou são adaptáveis aos moldes e objetivos científicos, de acordo com o *Tractatus*, ou deve-se verificar a natureza do jogo de linguagem e da forma de vida que integra o fenômeno a ser observado e conhecido, conforme as *Investigações filosóficas*.

A nosso ver, a intenção de Wittgenstein é alertar sobre os limites do conhecimento científico, verificando sempre se há possibilidade de converter os atributos dos fenômenos em dados científicos, os quais se constituem pela padronização, pelos fundamentos e pelo estabelecimento de regras.

A postura de Wittgenstein em relação à ciência e à natureza da religião pode ser extensiva à ciência da religião, visto que a nomenclatura desta seria motivo suficiente para o filósofo julgar uma proposta impertinente.

Esse é um dos pontos elementares da nossa pesquisa, já que, considerando a postura de Wittgenstein diante da religião, não há possibilidade de responder sobre a essência desta, já que se trata de uma forma de vida. Nesse caso, também não é possível falar de uma ciência da religião. E, se tratando de religião, a relação desta com a ciência, segundo a perspectiva wittgensteiniana, é antagônica. O cientista da religião precisa trazer a resposta sobre a essência da religião, visto que precisa objetivar seu objeto de estudo, convertê-lo ao modelo proposicional e pôr o argumento à prova, dando-lhe uma resposta de verdadeiro ou falso. E, para Wittgenstein, a religião está relacionada aos valores éticos e artísticos e, por conseguinte, ao sentido da vida; logo, atribuir a ela valores veritativos é impropriedade.

5.2 O caráter de irredutibilidade da religião em face da ciência

Em relação às crenças religiosas, Wittgenstein (1998a) parece defender uma postura que poderíamos nomear de antirrealismo religioso. Ora, para o antirrealista, pôr a questão do valor descritivo das crenças religiosas – tal como elas são particularmente expressas no credo cristão, por exemplo – repousa sobre uma incompreensão do seu papel e da sua função. Essas crenças religiosas formam certa “imagem do mundo”, aquela do crente. O que conta não é a correspondência dos enunciados religiosos, como “Deus existe” ou “Deus é onisciente, todo-poderoso, absolutamente bom e digno de veneração, criador do céu e da terra, do universo visível e invisível” etc., com uma entidade metafísica independente e suas obras. O essencial não é a verdade dos enunciados religiosos que concernem a fatos históricos, como a morte e a ressurreição efetivas de Jesus Cristo. A função principal da linguagem religiosa não é referencial. Sua finalidade não é descritiva. A linguagem religiosa é a expressão de um

engajamento existencial e seu uso é constitutivo da própria vida religiosa. Em alguns casos, essa vida consiste em pronunciar certas palavras e em adotar certas atitudes. Compreender um enunciado religioso – por exemplo, o do “Pai Nosso” – equivale a situar essa prece em todo um entorno linguístico, comportamental e institucional, em uma *prática*. É em seu seio que ela encontra a sua significação. Assim sendo, a tentativa de controlar o valor de verdade dos enunciados que exprimem crenças religiosas é equivocada.

À luz da perspectiva antirrealista, o realista seria um ingênuo, pois acredita que a realidade já está aí, antes dos conceitos e da linguagem, à espera de ser expressa na linguagem. O antirrealista é alguém para quem, na reflexão sobre as crenças e a linguagem religiosa, é preciso banir os termos “real”, “racional”, “objetivo”, “verdadeiro”. Eles induzem à ilusão, pensa o antirrealista, de que Deus seja uma entidade supranatural, que poderia haver provas da sua existência ou, ainda, que os fatos religiosos seriam objetivos. Segundo essa perspectiva, a linguagem religiosa não seria uma descrição de entidades invisíveis, metafísicas, de fatos religiosos, mas sim constitutiva da vida religiosa, com outras coisas, como gestos, ritos, cultos.

Wittgenstein (2008a) parece ter pensado que algo como o antirrealismo religioso resultava de uma concepção disposicional das crenças. Ele diz que “a criança aprende acreditando no adulto” (WITTGENSTEIN, 2012b, p. 57). Isso implica que nossas crenças não resultam de um processo de exame prévio ao final do qual seríamos justificados de tê-las, mas que elas compõem o que Wittgenstein chama de “uma imagem do mundo”.

“Mas esta imagem do mundo, eu não a tenho porque me convenci de sua retidão, nem porque estou convencido de sua retidão. Não, ela é o pano-de-fundo que eu herdei sobre o fundo do qual eu distingo entre verdadeiro e falso.” (WITTGENSTEIN, 2012b, p. 40). Essa herança não é individual e explícita. Ela é comum, justamente porque é uma herança, e implícita, porque não é, de modo algum, refletida.

Para Wittgenstein (2012b, p. 59), que as crenças religiosas sejam disposicionais não é uma fraqueza epistemológica, alguma coisa que deveríamos reformar para ter evidências às quais nos dirigíamos ao fim de um controle mental. As crenças religiosas não têm de ser fundamentadas; é nisso que elas são “básicas”, à diferença de todas as crenças que podemos fundamentar sobre elas: “na base da crença fundamentada, há a crença que não é fundamentada” (WITTGENSTEIN, 2012b, p. 77). Quando eu quero saber aquilo em que alguém crê verdadeiramente, basta, portanto, observá-lo nas suas atividades cotidianas e escutar suas respostas a certas questões. Suas crenças de base estão presentes nos seus comportamentos e no que diz. Não são estados de consciência encerrados nele, aos quais ele

seria o único a acessar e que ele teria de alguma forma à sua disposição, para examiná-los e justificá-los. Um dos contributos mais fundamentais de Wittgenstein à filosofia é, a nosso ver, sua crítica radical da ideia de interioridade da consciência. Ela arruína, literalmente, toda uma vertente da filosofia moderna que propõe a descrição de estados de consciência que supostamente dão um sentido aos nossos pensamentos, nossos sentimentos, nossos afetos e às nossas palavras. As crenças de base não são opiniões que adotamos porque elas nos aparecem como fundamentos ou que recusamos adotar porque nos parecem mal fundamentadas. Elas não são “aceitações”, ou seja, aquilo que nós concebemos por verdadeiro decidindo adotá-las.

5.3 A crença religiosa como “forma de vida”

O que é, então, uma crença religiosa para Wittgenstein? Não é a aceitação de um enunciado segundo o qual “Deus existe” ou “Deus é amor” etc. É uma atitude ou aquilo que Wittgenstein chama de “uma forma de vida”. Ela manifesta-se por comportamentos e pela prática de um certo jogo de linguagem. A utilização da noção de “forma de vida” não significa, no entanto, que a religião possa ser identificada com uma impregnação cultural. As maneiras de viver na Europa e nos Estados Unidos são diferentes, também as do citadino e do rural, do clérigo e do leigo, do celibatário e do pai de família etc. São diferenças sociológicas. Não é sobre isso que Wittgenstein fala. Ele se interessa pelas diferenças de vida entre duas espécies animais, os leões e os seres humanos, por exemplo. Ele diz que, se os leões pudessem falar, nós não os compreenderíamos. Mas, no interior do gênero humano, pode haver formas diferentes de vida. Mesmo que seja difícil acreditar que haja radicalidade nas diferenças entre o leão e o homem, ela é maior do que aquela entre culturas. Se a considerarmos seriamente, ela implica que o critério de inteligibilidade das crenças religiosas, para aqueles que as têm, não pode ser exterior à linguagem religiosa e à prática religiosa. A crença religiosa e o engajamento existencial não podem estar separados. Sobretudo, a crença não é a justificação desse engajamento, ela própria não tem que justificá-lo. Não se reza porque se crê, mas crer é, por exemplo, rezar. A prática religiosa não decorre da crença, como uma conclusão de premissas, mas a crença consiste numa prática.

[...] quando o astrofísico se pergunta se um certo corpo celeste existe, ele de fato põe uma questão no interior de um jogo de linguagem, aquela da física. Neste jogo de linguagem, o mundo físico existe e não tem que ser, previamente, justificado. (Nenhum professor de física começa seu curso se perguntando se existe um mundo físico – e se pergunta até mesmo em qual sentido essa questão poderia ser colocada). Apesar das aparências, o desacordo entre o crente e não crente não diz respeito a uma questão de fato. Neste sentido, o desacordo entre o crente e não crente não é comparável – como o realista parece pensar – àquele que dois físicos entretêm em

relação a uma teoria científica. Os dois físicos situam-se no interior do mesmo paradigma científico. Em caso de revolução científica, segundo Thomas Kuhn, o paradigma é contestado, a tal ponto que se tenha falado de uma “incomensurabilidade” das teorias científicas (KUHNS, 1983).

Para dizer de modo simples, elas não falam da mesma coisa e, desde então, é impossível compará-las quanto ao seu ajustamento em relação à realidade – se é que a própria ideia desse ajustamento tem o menor sentido. O crente e o não crente situam-se, assim, em paradigmas incomensuráveis. Pois, para o crente, a existência de Deus não é um fato, como a existência de uma certa pessoa, de um certo planeta ou de personagens de desenhos animados. Que Deus possa não existir não muda em nada uma possibilidade. Isso também não quer dizer que Deus seja necessário, pois Ele não é uma coisa entre outras, da qual o estatuto modal (possível, contingente, necessário, absoluto) teria de ser examinado. Sua existência e sua natureza não são relativas a critérios exteriores à própria forma de vida religiosa. Por exemplo, para aquele que acredita no juízo final, não se trata de uma hipótese testável dentre as outras, à qual ele se disporia ao termo de um exame acerca da sua plausibilidade (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 107).

[...] é um abismo que separa aquele para o qual o juízo final não tem nada de certo daquele que acredita. Quando o primeiro faz alusão ao juízo final, ele se pergunta se isso vai acontecer. No caso do segundo, o juízo final organiza toda a sua existência, sob a forma de uma crença *inquebrantável* de que ele não deve fazer certas coisas. (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 109).

A crença religiosa não é, portanto, de modo algum, uma atitude mental de aceitação mais ou menos fundamentada daquele que segue uma expressão como “eu acredito que...”. É uma disposição para reagir de certas maneiras em certas circunstâncias, por exemplo, no caso de uma doença. Para o crente, não é uma opinião mais ou menos discutível. É uma forma de vida.

Isso de modo algum significa, no entanto, que um jogo de linguagem religioso seja exotérico, desconectado da realidade comum, à semelhança das linguagens próprias a certas comunidades (*rappers, rugbymen*, amantes de vinhos finos etc.). O fiel não vive num mundo diferente daquele em que vive o não crente. Entretanto, o crente não procura em fatos não religiosos uma justificação para as suas crenças.

“Uma pessoa lutaria pela vida para não ser lançada ao fogo. Não é indução. É terror. É como que parte da substância da crença” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 102). Ora, acreditar, nesse caso, que se vai morrer é a mesma coisa que lutar contra a morte, não é raciocinar a partir da constatação de um calor intenso e perigoso para um corpo humano. O

comportamento daquele que luta para não ser jogado nas chamas só pode ser descrito nos termos da sua crença de que ele corre o risco de morrer e de sua vontade de sobreviver. Do mesmo modo, o jogo de linguagem da religião não é um jargão comunitário. Por exemplo, no culto católico, é pelo fato de ser importante receber o perdão das suas faltas na confissão que a fórmula de ter sido perdoado se torna um acontecimento na vida do fiel.

Wittgenstein (1998c, p. 102) identifica, assim, o ter crenças religiosas e o utilizar certas imagens e ter as atitudes e as emoções relativas a esse uso:

Acreditar desempenha obviamente aqui muito mais o seguinte papel: suponhamos que dizíamos que uma certa imagem podia desempenhar para mim o papel de constante censura, ou que estou sempre a pensar nela. Neste caso, existiria uma enorme diferença entre aqueles para quem a imagem estaria constantemente em primeiro plano e os outros, que nunca a usariam.

Observemos, também, a seguinte citação:

A vida pode nos educar para a fé em Deus. E são também as experiências que o fazem; mas não me refiro a visões e a outras formas de experiência dos sentidos que nos mostram a existência desse ser, mas por exemplo, a sofrimentos de vários tipos. Estes nem nos revelam Deus do mesmo modo que a experiência dos sentidos nos revela um objeto, nem dão origem a quaisquer conjecturas a seu respeito. As experiências, os pensamentos – a vida pode impor-nos este conceito. (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 125).

Tais citações nos levam a perceber que, para Wittgenstein, a crença religiosa é uma atitude existencial, e não um estado mental dirigido para um conteúdo proposicional. Por outro lado, também nos conduzem à compreensão de que a crença religiosa é constitutiva de certas experiências não perceptivas, mas emocionais. A crença religiosa seria, sem dúvida, mais bem apreendida por uma filosofia do sofrimento³¹ do que por uma epistemologia. É o que indica o próprio autor quando escreve que “não me refiro a visões e a outras formas de experiência dos sentidos que nos mostram a existência desse ser, mas por exemplo, a sofrimentos de vários tipos” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 125). Trata-se, a nosso ver, da única possibilidade – ou uma das únicas – que, a partir da filosofia da linguagem religiosa à feição wittgensteiniana, se ergue, pois, para a “ciência” da religião: a de se realizar sob a forma de uma filosofia do sofrimento, pois apenas esse tipo de análise respeitaria a perspectiva do fiel.

Por outro lado, a própria noção de “ciência” teria que ser eliminada ou substituída, ou,

³¹ Filosofia no sentido de ser um saber, no sentido de conhecimento que usa o método das descrições e que, por meio deste, seria possível expressar algo da religião. Assim, a filosofia do sofrimento é uma reorientação de um estado mental dirigido ao conteúdo proposicional para uma atitude existencial, emocional, pela qual aquele que quer falar a respeito da religião deve passar.

no mínimo, teria que ser posta entre aspas, pois jamais poderia dar a entender que se trata de ciência no sentido moderno que o termo adquire, isto é, no sentido de uma explicação empírica, causal, que justifica e procura explicar, através de prova, reduzindo a causas naturais (perspectiva naturalista) o que é expresso pela linguagem do fiel e do crente. Trata-se de ideia de ciência que constitui o alvo precípua das críticas de Wittgenstein às ciências.

De uma concepção fortemente disposicional das crenças religiosas, Wittgenstein extrai uma consequência em relação à questão da natureza da atitude religiosa. Esta, por sua vez, é concebida como uma forma de vida, um engajamento existencial; não se refere ao reconhecimento da verdade de certos enunciados acerca do divino, da sua ação no mundo, dos nossos deveres a seu respeito etc. Uma passagem das *Lições sobre a crença religiosa* é particularmente crítica em relação aos projetos de teologia racional, ou seja, a toda pretensão de justificação das crenças religiosas. Wittgenstein fala de um certo Pe. O'Hara, que por certo tem a formação teológica e pretende fazer da crença uma razoável questão de ciência (WITTGENSTEIN, 1998a). Razoável porque olhar para o domínio da religião com olhos científicos é uma escolha questionável, já que, para o filósofo austríaco, a natureza não racional da religião, em que as provas parecem precárias, exíguas, é, sobretudo, o elemento que assegura a sua autenticidade.

Wittgenstein revela-se, nesse aspecto, sensível à aproximação de filósofos como Tertuliano ou Kierkegaard: na crença religiosa, haveria “uma certa loucura”. Sendo assim, é ridículo pretender fazê-la parecer razoável, racional e, por assim ser, pré-racional, conforme explicamos anteriormente.

Do caráter disposicional das crenças religiosas, Wittgenstein desenvolve uma crítica do projeto de sua justificação histórica. Trata-se, para ele, “de uma crença dos fatos históricos diferente de uma crença dos fatos históricos ordinários” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 103). Submetemos a crença religiosa à dúvida que geralmente é dirigida aos enunciados históricos. Pois os fatos históricos aos quais a religião apela não são “tratados como proposições históricas, empíricas” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 103). Wittgenstein parece querer dizer que não se trata de uma hipótese histórica da qual esperaríamos a confirmação por uma documentação, como faria um bom historiador, por exemplo. É porque a crença religiosa não chega a uma probabilidade, mesmo elevada.

Wittgenstein critica, pois, ao mesmo tempo, todo projeto de teologia natural e de teologia racional; ele igualmente rejeita a ideia segundo a qual a crença religiosa diz respeito a acontecimentos ou eventos históricos que se estima terem mudado a face da história humana.

O discurso wittgensteiniano sobre a religião concerne muito mais à experiência

religiosa propriamente dita, ao lugar que a religião ocupa na vida humana e social, do que a uma legitimação racional dos enunciados religiosos ou a uma crítica da sua racionalidade.

Wittgenstein afirma que o crente se satisfaz com justificações que parecem insuficientes aos olhos do não crente ou que lhe parece sério fazer certas coisas que, para uma outra pessoa, não é. Isso tem a ver com uma forma de vida que não é adotada ao termo de uma argumentação, mas caracteriza a própria significação da existência do crente e do que o cerca. É nesse sentido que a significação da religião não é encontrada externamente a ela mesma, sendo dada pela própria linguagem religiosa. É o que Wittgenstein exprime dizendo que “uma crença religiosa possa ser apenas algo idêntico a uma decisão apaixonada por um sistema de referência” (WITTGENSTEIN, 1998c, p. 97).

Wittgenstein foi atento, principalmente, à ideia de que considerar do exterior uma prática, mesmo em matemáticas, faz parecer convencional o que, do interior, é compreendido em termos de necessidade.

É justamente por isso que essa necessidade não é ligada a uma realidade independente, de cuja existência certos raciocínios nos assegurariam, mas ela se estabelece em formas de vida e em jogos de linguagem. Já a ciência da religião, ao observar os fenômenos religiosos e os efeitos destes em um determinado grupo social, vai elaborar a justificativa causal à luz da perspectiva naturalista. Ocorre que, nesse caso, abordará a crença religiosa a partir de uma perspectiva externa à daquele que crê, atribuindo suas respostas a possíveis causas sociais, psicológicas, econômicas, geográficas, dentre outras. Tais respostas causais fazem parte do jogo de linguagem científico e, portanto, divergem do jogo de linguagem religioso. Nesse caso, a proposta da visão sinóptica, quando utilizada no jogo de linguagem da ciência da religião, é capaz de alcançar respostas que se aproximem do jogo de linguagem religioso. Fazemos essa afirmação baseando-nos nas ramificações das semelhanças de família, dos parentescos existentes entre os termos utilizados que obtêm seus significados mediante o uso intrínseco ao contexto da forma de vida. Assim, o método filosófico dos múltiplos jogos de linguagem prevê a possibilidade de entrelaçar respostas aparentemente distantes de jogos e formas de vidas diferentes, como é o caso do jogo de linguagem religioso e do jogo de linguagem científico.

Ressaltamos que, apesar das críticas wittgensteinianas em relação ao discurso científico da religião, a ciência da religião vem encontrando seu caminho epistemológico quando faculta a interdisciplinaridade e assume, como característica essencial, a prática da visão sinóptica e a compreensão dos conceitos.

No §12 da sua *Gramática filosófica*, Wittgenstein põe uma importante questão acerca

do compreender.

Suponha que se perguntasse: “Quando você sabe jogar xadrez? O tempo todo? Ou apenas quando diz que sabe? Ou apenas durante um movimento no jogo?” - Como é estranho que saber jogar xadrez durasse tão pouco tempo e um jogo de xadrez durasse tanto mais! (Agostinho: “Quando meço um período de tempo?”) (WITTGENSTEIN, 2003, p. 35).

É como se as regras da gramática fossem, em certo sentido, o desempacotamento de algo que experimentamos imediatamente quando usamos uma palavra.

Para sermos mais claros a respeito da gramática da palavra “entender”, perguntemos: quando entendemos uma sentença? Quando a emitimos completamente? Ou quando a estamos emitindo? O entendimento, assim como a emissão de uma sentença, é um processo articulado e faz a sua articulação corresponder exatamente à de uma sentença? Ou é inarticulado, algo que acompanha a sentença da maneira como uma nota pedal acompanha uma melodia?

Ora, ali, o que ele discute é o seguinte: se o compreender é da ordem de um “hábito” ou de uma “disposição”, para nos assegurarmos de sua existência, basta fazer o teste em um determinado momento: mas, por mais tempo que tenhamos a compreensão, não tem sentido algum perguntar *em qual momento* nós a adquirimos.

A dificuldade que geralmente encontramos quando queremos determinar qual tipo de conhecimento intervém na compreensão da linguagem deve-se ao fato de que

compreender não é apenas uma capacidade, mas também um ato, e que nós não podemos ter uma imagem satisfatória da relação que existe entre o ato da compreensão e a capacidade que o torna possível (compreender uma frase não é compreender a linguagem *no momento* em que compreendemos a frase) (BOUVERESSE, 1976, p. 287).

Anulando o papel que a linguagem exerce na constituição do pensamento, somos arrastados pela ilusão de que uma representação do uso linguístico não apenas acompanha o uso, mas o precede. Tal é o erro que preside ao que foi chamado de “a concepção ‘cartesiana’ (no sentido chomskyano da expressão) da linguagem”, que

facilmente dá a impressão de que pensamos de uma certa maneira *fora* dela, que nós a utilizamos como uma espécie de código mais ou menos arbitrário para exteriorizar o que pensamos. É esquecer que a linguagem por meio da qual nos comunicamos é, igualmente, a linguagem *na* qual pensamos, que pensamos numa certa medida em palavras, e frequentemente nas mesmas palavras das quais nós nos servimos para comunicar nossos pensamentos. (BOUVERESSE, 1976, p. 36).

Convém, agora, retornar à questão da religião e aplicar essa ideia de compreensão a

ela, o que levará a demonstrar os limites de uma explicação racional (causal) da religião e a sustentar que seria impossível, segundo a perspectiva de Wittgenstein, entender esse jogo de linguagem desmantelando-o de suas regras próprias de expressão, tal como faz a ciência.

Nas suas conversas com Waismann, em 1930, Wittgenstein dizia:

O exercício da palavra é o essencial da religião? Eu posso muito bem imaginar uma religião na qual não haveria nenhuma proposição doutrinal, portanto, na qual não se falaria. É evidente que a essência da religião não tem nada a ver com o fato de que aí se exerça a palavra, ou antes: se aí exercemos a palavra, isso mesmo é apenas um componente parcial da ação religiosa, e não uma teoria. Assim, não é absolutamente importante que as palavras sejam verdadeiras ou falsas, ou desprovidas de sentido. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 91).

A linguagem religiosa, para Wittgenstein, é, pois, desprovida de função referencial em relação a uma realidade independente. E é nesse sentido preciso que ela se revela diferente da linguagem científica.

Para Wittgenstein, o jogo de linguagem religioso e o jogo de linguagem científico constituem, pois, formas de vida absolutamente distintas, cujas regras não se misturam nem se combinam. Segundo Putnam (1992),

Kierkegaard e Wittgenstein têm em comum a ideia de que a correta compreensão das palavras de um indivíduo religioso – quer se queira falar, ou não, do seu “sentido” – é inseparável da compreensão de uma forma de vida religiosa, e não é uma questão de “teoria semântica”, mas da compreensão de um ser humano. (PUTNAM, 1992, p. 216-217).

Logo, aos olhos wittgensteinianos, o próprio nome “ciências da religião” ou “ciência da religião” seria, por definição, um contrassenso, já que ciência e religião não constituem um mesmo jogo linguístico, mas, antes, referem-se a formas de vida distintas. Nos termos de Putnam (1992, p. 211),

Wittgenstein preocupa-se em negar absolutamente que haja qualquer continuidade entre aquilo que ele considera ser a crença religiosa e a crença científica. Quando há uma continuidade, e só quando há uma continuidade, Wittgenstein dispõe-se a usar palavras como “ridículo”, “absurdo”, “crédulo”, “superstição”.

Ora, submeter o jogo de linguagem religioso ao exame da ciência equivaleria, para Wittgenstein, a atribuir a esse jogo um conjunto de regras que lhe é estranho e externo, e que lhe é imposto desde uma perspectiva linguística e, portanto, uma forma de vida distinta e ante a qual o próprio crente ou fiel não se reconhece.

Nesse sentido, convém compreender que, aos olhos de Wittgenstein, a linguagem da religião não é uma linguagem técnica à maneira da linguagem dos filósofos ou dos cientistas,

como é o caso, por exemplo, da linguagem usada por sociólogos e economistas. Esta última forma de linguagem, seja a filosófica, seja a científica (aqui entendida no sentido moderno do termo), é uma linguagem forjada por especialistas e para o uso que estes dela fazem em seus campos de atuação. A linguagem religiosa, por sua vez, é a mesma linguagem natural que utilizamos na nossa vida ordinária, só que usada, todavia, de uma maneira distinta. No caso dos cristãos, por exemplo, eles afirmam que Deus é caminho, verdade e vida, e qualquer pessoa afeita àquela cultura do crente reconhece o vocabulário utilizado. Mas, por outro lado, não é qualquer um que realmente entende o que o fiel pretende expressar ao adjetivar o divino dessa forma. Isso porque, aos olhos wittgensteinianos, a linguagem da religião somente pode ser compreendida no interior daquilo que Wittgenstein nomeia de formas de vida (*Lebensform*), ou ainda, imagens de mundo (*Weltbilder*). Embora aos olhos wittgensteiniano seja um contrassenso a relação entre ciência e religião, chamamos a atenção para a interatividade entre as diversas formas de vida, e restringir o religioso a *insider* é desconsiderar a amplitude da própria religião quando esta é capaz de ser o elemento central de um fenômeno, podendo denominá-lo de religioso ou, ainda, estar presente nos fenômenos como ramificações do parentesco com o religioso, de forma a ser perceptível por meio da visão sinóptica. Isso, a nosso ver, é um dos caminhos mais eficazes do método da ciência da religião em seu processo investigativo.

Segundo o pensamento wittgensteiniano, o recurso às imagens e aos símbolos no interior da linguagem religiosa não é fruto de uma mera casualidade. Trata-se, ao contrário, da forma própria, original e mais autêntica da expressão religiosa, precisamente porque não busca descrever ou informar, nem tampouco explicar, mas sim, sobretudo, expressar e comunicar uma determinada experiência baseada na confiança e na orientação ético-moral da vida.

Para Wittgenstein, um discurso religioso que não seja acompanhado de uma decisão interior de viver uma forma de vida consoante com o que se diz não é mais do que mero discurso metafísico. Daí resulta uma importante consequência, expressa de modo lapidar por Bassols (1993, p. 157): “ninguém se converte num homem genuinamente religioso apenas porque emprega a linguagem religiosa”.

Frequentar o lugar de culto, usar vestimentas religiosas ou simplesmente reproduzir vocábulos e expressões usados por um fiel, nada disso faz jogar o jogo linguisticamente religioso. Wittgenstein recusa-se a separar o uso de um determinado tipo de linguagem de uma forma de vida específica. Nesse sentido, o ser religioso define-se pela maneira como se usa um determinado tipo de linguagem, a religiosa, no sentido de se viver de acordo com

aquilo em que se acredita. Desse modo, para esse filósofo, a autenticidade e a sinceridade que acompanham a vida do crente não constituem uma propriedade ou uma característica exclusiva de nenhuma forma de vida religiosa particular, de algum credo ou de alguma confissão religiosa específicos. Antes, elas são parte constitutiva de toda e qualquer forma de vida religiosa, à medida que fazem parte do jogo linguístico jogado por aqueles que se expressam religiosamente, ou seja, que jogam um determinado jogo de linguagem religioso. A linguagem religiosa, enquanto pensamento e discurso, encontra-se intrinsecamente relacionada, assim, com a própria prática religiosa adotada, assumida. Nessa perspectiva, a divisa proposta pelo pensamento wittgensteiniano poderia ser enunciada do seguinte modo: diga-me como tu vives que eu te direi qual é, na verdade, a tua religião.

De modo algum isso implica afirmar que a linguagem religiosa, seja ela qual for, seja irracional. Tratar a crença religiosa como uma deficiência fundamental do espírito humano seria, para Wittgenstein, tão ridículo quanto pretender justificá-la racionalmente. Para ele, a religião diz respeito muito mais a uma questão existencial, de paixão, e não de razão. E é isso o que ele contesta quando critica a postura intelectual do padre O'Hara, o qual procura estabelecer uma forma de justificação científica da crença religiosa teísta cristã.

A linguagem religiosa não é religiosa porque é falada nas igrejas, nos templos e nos lugares de culto, mas porque procura expressar o inexprimível, ou seja, uma certa experiência humana ante o mistério da existência, o nosso assombro quanto ao fato de que o mundo existe. Cabe destacar que o assombro (*thaumazein*) aristotélico de que as coisas sejam é diferente do assombro peirceano ante as coisas que não são como prevê a explicação existente até o presente momento.

Ora, no estudo supracitado, em que Putnam se põe a analisar as três conferências de Wittgenstein sobre a crença religiosa, o autor interpreta que “a única coisa absolutamente clara acerca destas conferências” é que “Wittgenstein considera que o homem religioso e o ateu falam sem conversar um com o outro” (PUTNAM, 1992, p. 202).

A imagem que Wittgenstein sugere não é a do crente que faz uma declaração e do ateu que afirma a sua negação. É como se o discurso religioso fosse, de algum modo, incomensurável, para empregar uma palavra de que muito se tem abusado. Há, porém, muitas teorias da incomensurabilidade, e o problema consiste em decidir a maneira como Wittgenstein pretende negar a comensurabilidade ou homofonia dos discursos religioso e não religioso (PUTNAM, 1992, p. 202-203).

“Wittgenstein distingue as crenças religiosas, em parte, por aquilo a que chama o seu caráter inabalável”, afirma Putnam (1992, p. 204). De fato, crer, para Wittgenstein, não

equivale, pelo menos em primeira instância, a um assunto de conhecimento, não diz respeito a um saber ou a pretender saber algo que quem não acredita não sabe ou não pode saber. Antes, trata-se de viver de acordo com certas convicções, e é esse o ponto fundamental a ser analisado.

No seu *Diário*, escrito no ano de 1937, há uma reflexão que sublinha ainda mais essa maneira de compreender a religião: “Uma questão religiosa é apenas uma questão de vida, ou é uma conversa (vazia). Este jogo de linguagem – poder-se-ia dizer – apenas se joga com questões da vida. Do mesmo modo que a palavra ‘ai!’ não tem significado senão como grito de dor.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 203).

Ora, a última frase pode parecer sugerir a ideia de que a intenção de Wittgenstein é a de negar a pretensão cognitiva e assertórica à linguagem religiosa. Trata-se, pois, de mostrar que a linguagem religiosa não é cognitiva (ou seja, não implica conhecimento), que ela não é descritiva, expressando apenas sentimentos ou atitudes (disposições) do crente? Parece-me que, nas suas *Lições*, o próprio autor acautela-se de não ir tão longe assim na sua argumentação.

Por outro lado, se observarmos com atenção o modo como os fiéis expressam as suas convicções, podemos perceber que, de alguma maneira, pelo menos, eles também pretendem comunicar conhecimentos ou ao menos algo que se assemelhe ao que se compreende como tal.

Ora, se a importância da linguagem religiosa não reside nos conteúdos de seus enunciados, tal como o próprio autor afirma em *Wittgenstein and the Vienne Circle*, p. 117), há que se buscar o sentido da crença religiosa na sua capacidade de orientar o comportamento humano, ou seja, no fato de que conduz o fiel a atuar de forma diferente se comparada com a atitude que provavelmente tomaria se não fosse crente. Mais que uma questão de conteúdos, trata-se, pois, de uma questão de forma, de modo relativo ao agir. Daí que a diferença não se situe, propriamente, no conteúdo das ações que uma pessoa foi conduzida a manifestar, mas no sentido sob cuja orientação ela as realizou.

Mas não há propriamente nenhum caráter cognitivo, não há acesso a nenhum tipo de saber no caso da linguagem religiosa? Não é o que me parece defender o próprio Wittgenstein, que diz: “Se o senhor Lewy é religioso e diz que acredita num Dia do Juízo, nem saberia dizer se o compreendo ou não. Li as mesmas coisas que ele. Num sentido muito importante, sei o que quer dizer.” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 104).

A última frase da citação acima é bastante significativa, pois corrige a interpretação de que não há nenhum elemento cognitivo expresso na linguagem religiosa. Não se trata de haver

uma total incompreensão entre o fiel e o não fiel, entre o crente e o não crente, já que este último pode vir a entender àquele “em um sentido mais importante”. Porém, para o autor, não devemos nos dirigir aos conteúdos das crenças religiosas, mas sim, antes, à maneira como esses conteúdos se projetam sobre o comportamento do fiel.

Entendemos que Wittgenstein propõe que seja assim porque considera que o caráter religioso da crença não repousa, em última instância, nesses conteúdos descritivos mediante os quais a fé religiosa é defendida e até mesmo expressa em algumas situações, mas sim na repercussão ou na reverberação, por assim dizer, que as crenças religiosas acabam por desempenhar sobre a conduta do fiel. Se, de fato, não é uma questão simples a de saber se realmente compreendemos ou não o crente, em um sentido supostamente “mais profundo”, segundo a perspectiva adotada por Wittgenstein, ou seja, no sentido de que essa crença orienta o seu comportamento numa determinada direção, nos é possível, entretanto, saber o que o fiel quer dizer ou de que maneira ele entende o mundo.

Daí que a diferença entre um crente e um não crente não se situe propriamente, para o autor, no domínio dos conteúdos da crença religiosa. E é por isso que não possibilita, por si própria, estabelecer uma maior ou uma menor aproximação entre ambos. Acerca dessa questão, Wittgenstein explica:

Suponham um crente que dizia: “acredito no juízo final” e eu dizia “Não tenho bem a certeza. Talvez”. Dir-se-ia que existe um enorme abismo entre nós. Se ele dissesse “Está um avião alemão por cima de nós” e eu dissesse “Talvez. Não tenho bem, a certeza”, dir-se-ia que estávamos bastante próximos. Não é uma questão de eu estar próximo dele, mas uma questão de um plano inteiramente diferente, que exprimiríamos dizendo “você quer dizer uma coisa completamente diferente, Wittgenstein”. (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 98).

A diferença entre o fiel e aquele que não assume a crença religiosa não se deixa medir de maneira quantitativa, ou seja, por uma maior ou menor aproximação cognitiva de um certo estado de coisas. A diferença que entre eles se impõe concerne, antes, a uma natureza qualitativa, à medida que estabelece uma heterogeneidade radical entre a pessoa que acredita e o não crente.

Com efeito, a fé é considerada por Wittgenstein, sobretudo, como um ato de confiança. Colocar em dúvida o que a fé assegura implica a fragilidade não apenas da fé, como em relações que são estabelecidas pelas vivências da forma de vida religiosa.

Em suas *Lições*, Wittgenstein não se cansará de insistir que a crença propriamente dita não é um assunto de conhecimento de objetos, e que a linguagem religiosa, portanto, não cumpre, ao menos não primordialmente, uma função descritiva; na verdade, refere-se à

maneira como o crente assume a sua forma de viver. Não se trata, pois, de possuir conhecimentos que um não crente não possui, de ter acesso a objetos que estão vedados ao incrédulo. Trata-se, na verdade, do fato de que as convicções acerca do sentido da sua própria existência sejam diametralmente diferentes num caso e no outro. Daí que entre o crente e o não crente se abra um abismo, porque na realidade jogam jogos de linguagem distintos, já que, no conjunto das atividades humanas, as regras que especificam as condições para o uso de cada jogo de linguagem são diferentes.

A nosso ver, Wittgenstein pretende salvar, a todo custo, o caráter peculiar da linguagem religiosa, o que ele faz defendendo a ideia de que a linguagem da religião constitui um jogo que tem as suas próprias regras.

De fato, o que está implicado aí é a ideia de que a linguagem religiosa é irreduzível e constitui ou delimita um âmbito específico das possíveis formas ou dos modos que a racionalidade humana assume.

Sendo assim, o que é criticado por Wittgenstein é, acima de tudo, a ideia de se poder considerar a linguagem religiosa como basicamente idêntica, no que diz respeito às suas funções e à sua estrutura, à linguagem da ciência (no sentido moderno do termo), seja ela qual for: por exemplo, à linguagem da biologia. Nas suas reflexões sobre as meditações dos símbolos religiosos estudados por Frazer em *O ramo de ouro*, Wittgenstein segue defendendo a ideia de que a significação das imagens religiosas se dá pela explicação das palavras nelas usadas, à maneira de uma hipótese científica (a esse respeito, vale muito a pena ler o comentário de Javier Sádaba à tradução espanhola do opúsculo em que Wittgenstein analisa o gesto de Frazer).

Trata-se, no caso da linguagem religiosa, de um setor da linguagem em parte caracterizado por um vocabulário peculiar. O léxico religioso não é um léxico teórico que se perfaz à maneira de um vocabulário da linguagem da física ou da mecânica, por exemplo.

As expressões que pertencem ao vocabulário religioso, como aquelas que retêm a atenção de Wittgenstein nas suas *Lições sobre a crença religiosa*, apresentam um certo gênero de resistência semelhante aos usos verbais que se encontram sob a pluma de um poeta, por exemplo. Do mesmo modo, os usos que constituem as crenças religiosas encontram-se estreitamente relacionados ao sentimento de uma interioridade e de uma vida autônoma do espírito, que se subtrai à linguagem figurativa. Nesse sentido, as asserções nas quais reconhecemos a marca de uma determinada crença religiosa fazem alusão a problemas e a questões que excedem o que é propriamente dito.

Desse modo, uma vez que “a significação de uma palavra é dada pela explicação do

seu significado” (*Investigações filosóficas*, § 43), tudo se passa, no caso das afirmações religiosas, como se o uso de tais expressões e termos proporcionasse algo de “privado”, ligado ao que se passa no espírito de uma pessoa.

O papel exercido pelos termos e pelas expressões religiosas é diferente daquele que as palavras assumem em outros contextos linguísticos e em outras formas de vida. É o que nos diz o próprio autor, ao afirmar, nas *Lições sobre a crença religiosa*, que a questão da existência de um deus ou de Deus exerce um papel completamente diverso daquele exercido pela mesma questão, também ela concernente à existência, mas não de um deus, e sim de toda pessoa ou de todo objeto do qual nem sequer tenhamos ouvido falar.

Ao passo que, em outros jogos de linguagem, a explicação se dá por meio do entendimento do “significado de uma palavra” através de “seu uso na linguagem” (*Investigações filosóficas*, § 43) ou “o que a explicação do explicado explica”, segundo o aforismo 560, no jogo de linguagem religioso, “a diferença poderia nunca se mostrar numa explicação do significado” (WITTGENSTEIN, 1998a, p. 98).

Sobre a linguagem religiosa, ele manterá sempre a postura insinuada nas conversas com Waismann e que fixou nas *Observações sobre o ramo de Ouro*, a saber: por mais rara, esotérica, técnica, sutil ou sofisticada que seja, a linguagem natural mantém, para poder ser significativa, fortes vínculos com a experiência, tanto individual quanto coletiva. Ainda que verse sobre os confins últimos do mundo, alguma conexão com a nossa experiência deve poder se estabelecer. Isso pode ser expresso do seguinte modo: a linguagem natural apenas pode servir para a descrição do mundo natural. O problema aqui é que, ao elaborar um argumento “cosmológico”, o que é exigido é que se translate ao reino do sobrenatural. A pergunta é: pode a linguagem natural operar como ponte para falar do que se nos apresenta como o imponderável do sentido da vida?

Daí que, segundo o nosso entendimento, Wittgenstein irá defender um modo específico de nos aproximarmos de determinadas formas de vida humana, mais propriamente, da ética, da estética e da religião. Para ele, apenas nos aproximamos de tais formas de vida descrevendo-as e estabelecendo analogias, o que, a seus olhos, nos põe em contato com a dimensão do imponderável e do inefável que diz respeito ao sentido da vida e que tais formas de vida humana, com seus jogos de linguagem (ético, estético e religioso) procuram expressar. Daí também que, para ele, seja inviável uma aproximação de tais realidades ao modo científico (é o que deve ser evidenciado – para tal, ver anotações nas outras páginas, principalmente, as relativas ao método próprio das ciências, ao uso de explicações causais, às tentativas de uniformização das realidades etc.).

5.4 A religião como confiança *versus* o procedimento epistemológico próprio da ciência da religião

Para Wittgenstein (2008f; 2008a), a religião é proveniente de um movimento pré-racional. Nela, o crente acredita em elementos que dão sentido à sua existência e portanto, segundo o filósofo, tal crença não pode simplesmente ser desprezada em função de outro tipo de racionalidade como a científica.

O sentido do crente não se reduz ao sentido dos métodos científicos, nem mesmo quando esses intencionam aplicar-se à religião. O sentido religioso para o crente está relacionado à vivência religiosa. Nesse caso, é constituinte de uma linguagem religiosa, logo é forma de vida. O nível da experiência religiosa excede o nível da explicação científica, da semântica das palavras. Nesse caso, aquilo que faz sentido para o crente não faz sentido para o cientista da religião e vice-versa. O sentido, portanto, não pode ser reduzido ao que a ciência diz que é o sentido, como também, não pode ser reduzido ao que a religião diz que é o sentido. Isso acontece porque são dois tipos de jogos de linguagens perfeitamente possíveis, que apesar de tangenciarem-se quanto ao elemento religioso presente em ambos os jogos de linguagem, as formas de vidas assumem contornos próprios decorrentes de suas gramáticas. E, assim sendo, ousamos falar que as respostas obtidas entre os diferentes jogos podem ser complementares.

Levando em consideração os posicionamentos de Wittgenstein acerca da forma de vida religiosa e, portanto, da linguagem religiosa, enfatizamos o procedimento epistemológico próprio da ciência da religião. Este é baseado no chamado agnosticismo metodológico, que busca abstrair ou pôr entre parênteses o valor de verdade adotado pelo crente ou fiel.

Segundo Max Müller, a religião deve ser observada como um objeto afastado do pesquisador, daí uma das metodologias próprias e característica das ciências da religião ser o agnosticismo metodológico (nomenclatura dada por Ninan Smart) ou ateísmo metodológico (Peter Berger). Segundo Campos (2020, p. 203), essa metodologia assume

No pensamento de Müller assume os contornos de uma imparcialidade ou isenção de juízo de valor na própria medida em que o pesquisador é interpelado a não privilegiar nem favorecer um determinado ponto de vista religioso em detrimento do outro, mas considerar todos com igual valor, isto é, dignos de serem abordados e de se tornarem objeto de ciência ou conhecimento, ou seja, dignos de uma investigação livre e honesta.

Destarte, a proposta do agnosticismo metodológico é não adotar crenças para que seja

possível ao cientista da religião abster-se do juízo de valor. Assim sendo, quando o pesquisador da religião acredita estar trilhando esse método, ele acaba respondendo sobre seu objeto de pesquisa através de atribuições de causas. Estas podem ser sociais, psicológicas, culturais, dentre outras, ou seja, o cientista da religião acaba por trilhar o caminho da etnologia.

As ciências da religião, como ciência, precisam realizar a busca pela verdade religiosa e solidificam-se substancialmente quando incluem o religioso, verdadeiro resultante de uma forma de vida religiosa, no processo da pesquisa. E aqui destacamos que, mesmo não sendo uma proposta de Max Müller a presença do religioso como um dos elementos a ser considerado pela pesquisa da ciência da religião, haja vista que ele estava em busca da essência da religião, o próprio movimento da pesquisa vem demonstrando que sua inserção é relevante na análise do fenômeno.

Entretanto, levando em consideração a peculiaridade da religião enquanto objeto, torna-se inviável responder a algumas das principais perguntas dessa ciência, por exemplo: O que é a verdade em objetos religiosos sagrados? Como julgar os elementos religiosos senão pela atitude do crente? É possível falar de uma causa natural para as ações do religioso? Qual a origem da relação entre o crente e a religião? A nosso ver, tendo em vista o pensamento de Wittgenstein sobre a religião, além do posicionamento de Müller, entendemos que o cientista da religião não responderia a essas questões com fidelidade e imparcialidade. Isso porque, além de estarem afastados da forma de vida religiosa, simultaneamente estão em outra forma de vida. E a resposta de uma forma de vida não deve sobrepor outra resposta oriunda de forma de vida diferente. São jogos distintos. Nesse caso, importam-nos as ramificações parentais que se tangem em um ponto de interseção, no caso, o elemento religião. Nesse momento, a percepção do cientista da religião em relação ao crente é, a nosso ver, o ponto fulcral que contribui para o avanço significativo da ciência da religião.

O risco das ciências da religião quando eliminam a vivência do crente é criar um objeto imaginado pelo cientista que não condiz com o objeto que se pretende pesquisar, já que intenciona explicar os termos religiosos utilizados pelo religioso. Segundo Cordua (2013, p. 25):

A fim de ter uma noção do significado da crítica das ciências no seu trabalho, é útil considerar, para além das afirmações gerais, o que Wittgenstein diz sobre Darwin e Freud, por exemplo, e a rigorosa revisão do *Tractatus* que realiza no início das *Investigações Filosóficas*. Falando de Darwin e Freud, Wittgenstein denuncia neles e noutros autores a sua tendência para unificar os fenômenos submetendo-os a um protótipo comum (*Urbild*) que representaria a sua essência. A procura da essência e a sede de generalização que estes pesquisadores trazem à prática científica torna-os

dogmáticos e liga-os a um sistema convencional de representações com o qual se referem às coisas com que lidam. Acabam por confundir os instrumentos da sua prática de investigação com a realidade dos objetos sob investigação e o seu conhecimento dos mesmos. Mas as essências não existem e as explicações profundas em termos de princípios escondidos por detrás das aparências não prestam qualquer utilidade teórica.

A observação de Cordua (2013) a respeito da crítica wittgensteiniana sobre as ciências e a necessidade que esta tem de responder sobre a essência do objeto em questão, a nosso ver, vale para a ciência da religião. Nesse caso, destacamos o período de institucionalização da ciência, mais especificamente quando se trata do objetivo proposto por Müller, passando por Tiele e Joachim Wach. Os três autores compreendem o tema da essência da religião como fundamentais.

Wittgenstein entende que a postura do cientista, quando tange à explicação dos termos utilizados pelos religiosos, é desnecessária, visto que o cientista, ao tentar explicar ou compreender as essências religiosas, tende a abolir o termo e o significado utilizados no jogo de vida do crente. Nesse caso, o objeto de pesquisa – a religião – deixa de constituir a forma de vida, já que sua linguagem específica passa a ser explicada e não simplesmente vivenciada. Nesse ponto, destacamos que, apesar de, nos dias atuais, a temática da essência da religião não se constituir como elemento central dessa ciência, a questão da essência não desaparece por completo, ainda que seja implicitamente, visto que, para abordar as análises e fundamentar respostas, há necessidade de que o cientista da religião saiba responder à pergunta “o que é religião?”.

Tal questão é de suma importância, visto que essa forma de compreender a religião motivou Wittgenstein a elaborar uma crítica da obra *O ramo de ouro*, de Frazer (1982), que se baseia, prioritariamente, na insistência do antropólogo em diminuir a importância dos ritos, justificar mitos, destinar à magia e à religião uma espécie de meio do caminho para alcançar o maior de todos os saberes, o que, segundo Frazer, é a ciência. Designar aos primitivos ou selvagens a consciência do mago e do religioso, como inferior e sem credibilidade em relação à consciência científica. E, principalmente, elaborar explicações sobre todas essas temáticas.

É necessário estar claro que não é pretensão do filósofo eleger, como superior, um dos saberes, mas sim elucidar que não é uma relação comparativa, em que não cabe o menosprezo seja pela religião, seja pela magia, em detrimento da ciência. E nem da ciência, em detrimento da religião ou da magia. Inclusive, ressaltamos que o filósofo já respondeu sobre tal tentativa em diversos de seus escritos, concluindo ser improfícua.

Assim, a crítica filosófica de Wittgenstein não se limita a um julgamento quanto à

concordância ou à discordância, a veracidade ou a falsidade dos corolários apresentados por Frazer. Não é uma objeção de cunho interpretativo. A leitura equivocada de Frazer, segundo Wittgenstein, evidencia-se em consequência do método utilizado pelo antropólogo, quando este responde a suas próprias questões de maneira explicativa.

Segundo o filósofo, são questões que não se limitam à veracidade ou à falsidade das proposições, porque embora Frazer claramente tenha derogado a responder tirando a credibilidade da esfera religiosa, o ponto realmente problemático foi presumir que estava explicando o inexplicável.

A crítica tem por objetivo demonstrar que os temas magia e religião não podem ser explicados a partir de um ponto de vista racional, de causa e efeito, descritivo e nem mesmo expressivo. Não é viável estabelecer conexões lógicas quando a temática abordada é a esfera mágica-religiosa. Em outras palavras, submeter a religião e a magia à lente científica é uma recorrente tentativa ineficiente.

“A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como erros” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 8). A observação de Wittgenstein demonstra cautela para com a dimensão das vivências e das experiências da religião, já que Frazer, ao se propor explicar as questões sobre magia e religião, incorre no equívoco de julgar como estupidez os ritos e as compreensões pertencentes tanto à magia quanto ao aspecto religioso.

Já a ideia de querer explicar o costume – talvez a morte do rei sacerdote – me parece equivocada. Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele. É muito singular que todos esses costumes terminem, por assim dizer, sendo apresentados como estupidez. Jamais seria plausível, porém, que as pessoas fizessem tudo isso por pura estupidez. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 9).

Conforme já observamos, o método investigativo de Frazer é, aos olhos de Wittgenstein, um erro. Isso decorre da forma como o antropólogo elenca as proposições e, por conseguinte, as conclui. No conteúdo proposicional, há uma adaptação dos fatos ao entendimento do próprio antropólogo e, portanto, as conclusões são argumentos frágeis e pueris. Observemos a seguinte passagem, a fim de reforçarmos nossa perspectiva:

Todas as superstições insólitas, todas as máximas dos tempos idos, todos os ditados veneráveis que a engenhosidade dos filósofos selvagens elaborou há muito tempo e que as velhas, ao lado das lareiras, ainda repetem como tesouros sem preço para os filhos e netos reunidos em torno do fogo doméstico nas noites de inverno —, todas essas antigas fantasias enfeixadas umas nas outras, todas essas teias de aranha do cérebro foram tecidas em torno do antigo rei, do deus humano que, nelas colhido como uma mosca na trama de uma aranha, dificilmente podia movimentar um membro fora das linhas do costume, “leves como o ar, mas fortes como elos de

ferro”, que se cruzavam e recruzavam num labirinto interminável que o prendia estritamente a uma rede de observâncias das quais só a morte ou a deposição o podiam libertar. Assim, para os estudiosos do passado, a vida dos antigos reis e sacerdotes tem muito o que ensinar. Nela estava condensado tudo o que passava por sabedoria quando o mundo era jovem. Constituía o padrão pelo qual os homens procuravam modelar a sua vida — um modelo perfeito, construído com rigorosa precisão segundo as linhas estabelecidas por uma filosofia bárbara. (FRAZER, 1982, p. 129).

As linhas acima demonstram que Frazer não leva em consideração a natureza do religioso e a necessidade vital de pertencer à forma de vida religiosa, para que fossem possíveis tais observações. Já para a perspectiva wittgensteiniana, o máximo que o antropólogo consegue é direcionar seus leitores, em especial os que concordam com suas explicações, para que julguem como estúpidos os povos que experienciavam a magia e a religião.

Ponto relevante foi a tentativa de Frazer justificar os significados relativos aos ritos. Estes, em sua maioria, tornaram-se rituais ou cerimoniais para as comunidades que o praticam. Por exemplo: “Acredita-se que ela (deusa Sedna) tenha o supremo controle dos destinos da humanidade, e quase todos os ritos observados por essas tribos têm por objetivo conservar-lhe a boa vontade, ou apaziguar-lhe a ira” (FRAZER, 1982, p. 125). A observação de Frazer é direcionada a explicar o objetivo do fenômeno ritualístico. Todavia, a circunstância ignorada pelo antropólogo é que sua explicação remete-se tão e somente aos fenômenos ritualísticos, desconsiderando a natureza que impulsiona tais fenômenos.

Partindo desse ponto ignorado pelo antropólogo, a defesa do filósofo volta-se não exatamente às comunidades que utilizavam o rito como parte do saber. A defesa e a proteção de Wittgenstein são em relação à própria natureza humana que contém, em si, a expressão instintiva do rito. Destarte, considerar estúpidas as pessoas que acreditam em ritos não é agressão a um grupo específico, mas à essência humana. Nesse caso, o que está em defesa é o próprio rito, enquanto uma manifestação visceral do humano.

O que há de importante com o rito, ou melhor dizendo, por qual motivo realizar um ritual é significativo para o humano? A partir das observações de Wittgenstein, a espécie humana carrega, em sua natureza, a expressão do rito como forma de reação instintiva perante situações inesperadas ou mesmo como uma forma de reagir mediante uma sensação. Assim, para o filósofo, o humano, independentemente de ser selvagem, primitivo ou mesmo contemporâneo, é, sobretudo, cerimonial. “Poder-se-ia quase³² dizer que ‘o homem é um

³²A cautela de Wittgenstein em relação às generalizações o impede de afirmar que o homem é *quase* um animal

animal cerimonial’. Isto é talvez em parte falso, em parte absurdo, mas aqui também há algo de correto” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 14). Tal afirmação é de extrema importância. Entender o humano como um animal cerimonial ou de ritos é considerar que a essência humana é composta por ações que expressam sentimentos e, em primeira instância, ações que manifestam instintos. Nesse caso, o ritual é proveniente de ação instintiva.

A ideia de *ações instintivas* é uma crítica ao que Frazer (1982) escreve acerca dos rituais mágicos ou religiosos, enquanto manifestação da ignorância dos selvagens, considerando verdadeira estupidez suas crenças e formas de reagir.

Quando estou furioso com algo, bato às vezes minha bengala na terra ou contra uma árvore etc. Mas não acredito que a terra seja culpada ou que a bengala possa ajudar em algo. – Descarrego minha fúria. E todos os ritos são desse tipo. Essas ações podem ser denominadas como ações instintivas – E uma explicação histórica do que talvez eu ou os meus antepassados acreditaram antes, de que bater na terra ajudava em algo, são fantasmagorias, são hipóteses supérfluas que nada explicam (WITTGENSTEIN, 2007, p. 19).

A intenção de Wittgenstein é demonstrar, a partir do fragmento acima, que as sensações, as quais, simplesmente, surgem, ocasionam, por vezes, reações que não passam pelo crivo da razão, mas são semelhantes, somente uma ação imediata ante uma situação ou fenômeno. Isso é o que o filósofo denomina por ação instintiva ou ação ritual (WITTGENSTEIN, 2007, p. 14).

É, no entanto, absurdo que se diga, para continuar, que o característico dessas ações seria que elas se originam de concepções errôneas sobre a física das coisas. (Assim faz Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou uma medicina//terapêutica//, uma técnica falsa etc.). Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito (WITTGENSTEIN, 2007, p. 14).

Não há justificativa, não há explicação, hipótese, nem mesmo crença ou opinião para a ação instintiva. A religião tem sua origem, provavelmente, a partir de uma ação ritual. E tal ação foi encadeando demais ações, nem sempre justificáveis ou explicáveis, mas com sentido para o religioso. E a adesão a essa forma de reagir, por exemplo, diante do medo dos fenômenos naturais, suscita a ação instintiva, talvez como uma forma de preservação da própria vida humana. Segundo Almeida (2007, p. 36):

cerimonial. Entretanto, no decorrer de seu texto, percebemos que a posição do filósofo é considerar o homem como um animal cerimonial, um animal de ritos.

Wittgenstein descreve como é uma ação ritual, a sua diferença específica. Ela não pode ser verdadeira nem falsa. Por isso é errôneo conceber que uma ação ritual seja como uma física primitiva das coisas. Não é disso que se trata. Porém, mesmo uma opinião, uma crença, algo que se submete ao tribunal da verdade, pode ser vista como uma ação ritual.

Esse é o ponto central que Wittgenstein entende ser necessário e pertinente combater. Para o filósofo, Frazer está completamente equivocado em seu pensamento, almejando explicar o que é da ordem do instinto. Não é possível explicar e fomentar uma teoria com traços científicos a partir de uma característica profundamente humana, que é o instinto. Para Wittgenstein, falar sobre ritos é falar essencialmente sobre a natureza humana, é falar a respeito do homem primitivo, não no sentido de Frazer, mas com o sentido que utiliza em suas próprias anotações, as *Fichas (Zettel)*: “Mas que quer dizer aqui a palavra ‘primitiva’? Provavelmente que este tipo de comportamento é pré-linguístico: que um jogo de linguagem se baseia nele, que é o protótipo de uma forma de pensar, e não o resultado do pensamento” (WITTGENSTEIN, 1989, p. 124).

Inserir a ideia de um elemento que seja anterior à própria linguagem – enquanto estrutura – e que estabeleça a forma de vida e, portanto, um jogo de linguagem, só pode ter sentido, se e somente se for uma autêntica manifestação do espírito humano, dotado de sensações e reações instintivas. O espírito humano se manifesta ante o mundo material existente. É um elemento indefinido que proporciona o seu despertar e a necessidade humana de ter o domínio daquilo que o rodeia, flexibilizando a transformação do seu mundo, da forma de vida que está sendo semeada e que, simultaneamente, o acolhe.

O espírito só se mostra quando entendemos o tipo de gente que dele participa, seus outros tipos de ação, o seu caráter, os outros tipos de jogos que eles costumam jogar, todo esse conjunto social e histórico que engloba as atitudes humanas, que é dado numa prática e que não pode ser previsto nem serve como explicação científica, já que são correlações internas que estabelecemos quando o descrevemos (ALMEIDA, 2007, p. 45).

Nesse aspecto, a gramática sendo composta por múltiplas ações e práticas constituintes da forma de vida que, por sua vez, se consolida no jogo de linguagem, é autenticamente inerente às ações rituais. “A gramática deve ser encarada como um ritual, não como uma hipótese científica nem como uma racionalidade lógica. Nós temos também os nossos próprios rituais (saudações, celebrações, venerações, votos), assim como os selvagens têm os deles” (ALMEIDA, 2007, p. 6).

A gramática está relacionada a reações instintivas e imediatas, e não a interpretações. Destarte, a gramática religiosa é, por essência, ação ritual, a saber, deixamos claro que não se

trata de ritos fundamentados a partir de estruturas teológicas ou de religiões institucionalizadas. Tais ritos tornam-se mecânicos, segundo Wittgenstein, em 3 de março de 1932: “A genuflexão significa que se é um escravo (A religião poderia consistir nisso)” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 143). Estabelecer a genuflexão como um rito a ser realizado, como parte de um dever relacionado à estrutura religiosa, retira da ação a autenticidade de reagir, a autenticidade de uma ação ritual que é instintiva. Entretanto, se o indivíduo religioso realiza a genuflexão como uma ação instintiva, simplesmente se ajoelha ante alguma sensação, isto é, não é uma ação mecânica, nem explicação científica, justificativa teológica, racional ou interpretativa, é tão e simplesmente uma ação instintiva que não se explica. É uma ação que busca satisfazer a si mesma, o rito pelo rito e, assim sendo, “aqui só se pode descrever e dizer: assim é a vida humana” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 10). A ideia de ação instintiva ou ação ritual é de, aproximadamente, 1931 e foi retomada em 1938.

Recordemos que, no início das *Observações sobre o ramo dourado de Frazer*, Wittgenstein informa que a metafísica é uma espécie de magia (WITTGENSTEIN, 2007, p. 8). Tal asserção, apesar de ser uma ironia direcionada a Frazer, é de suma importância. Segundo Almeida,

Obviamente, a ironia é dirigida contra o cientificismo à la Frazer. Não se trata apenas do fato de que a magia que é metafísica, como querem cientificistas do tipo de Frazer, mas de que qualquer atividade gramatical é, por si mesma, metafísica. Portanto, também o cientificista é um metafísico. A gramática é um conjunto de relações internas que guia as nossas ações, tal como um manual de "como fazer". O novo livro de Wittgenstein, por isso, não mais silenciaria sobre a metafísica como algo do que não se pode falar, tal como foi no *Tractatus* (WITTGENSTEIN, 2007, p. 29).

A metafísica, estando para as realidades que transcendem a dimensão do empírico, certamente alcança a compreensão da magia e da religião. Nesse caso, tanto a experiência do religioso, quanto a do cientista remetem-se ao plano metafísico, já que a gramática em suas diretrizes demonstráveis aos olhos da práxis apontam a maneira como fazer.

A gramática é concernente às ações instintivas e, por conseguinte, um conjunto de ações que se somam à esfera da existência humana. Assim sendo, a linguagem é ação e a existência de uma realidade pré-lingüística é ação instintiva em vias de consolidar-se como linguagem. Portanto,

O metafísico, o gramatical, é a linguagem tomada em ação, vista na sua prática, portanto merecedora de objeções dialógicas quando se trata, por exemplo, do uso da metafísica como magia: o caso de Frazer, por exemplo, que trata hábitos gramaticais (a magia) de modo metafísico e ao mesmo tempo com um tom de desdém (ALMEIDA, 2007, p. 29).

Nesse aspecto, o humano é essencialmente um animal cerimonial. A nosso ver, é a partir da ideia de ação instintiva ou ritual que encontramos uma significativa chave de leitura, não só quanto à crítica que o filósofo faz dessa obra de Frazer, como também à compreensão da ação religiosa.

O aborrecimento indisfarçável de Wittgenstein com Frazer deriva muito de sua motivação a partir de sua percepção de que a categorização de Frazer de ritos mágicos como instâncias de proto-ciência distrai-nos de um reconhecimento importante. O que precisa ser reconhecido, na visão de Wittgenstein, é o fato de que essas práticas manifestam tremendo significado quando se trata da relação entre os seres humanos – ou seja, os seres humanos em geral, não apenas os 'primitivos' – e o mundo que habitamos; eles manifestam impulsos profundamente enraizados, divulgando uma fonte de religiosidade que certamente permanece nas profundezas primitivas de todos nós (BURLEY, 2018, p. 13).

A natureza não racionalizada da religião é, sobretudo, o elemento que assegura a sua autenticidade. Mediante tais observações, é imperioso levar em consideração a natureza cerimonial do ser humano. O que significa compreender um agir ritual para o próprio Wittgenstein? De início, parece-nos importante sublinhar que o filósofo aplica, de forma literal, a máxima metodológica, sem dúvida a mais importante, contida nas *Investigações*: a exigência da *übersichtliche Darstellung*, da “apresentação sinótica” inseparável de uma invenção de elos intermediários (*Zwischenglieder*).

O agir ritual implica uma necessidade de observar o contexto do indivíduo ou de uma comunidade, não a partir de um olhar restrito ao ato em si, mas sim estabelecendo a proposta de expandir o horizonte para abarcar elementos que podem não ser percebidos ante um crivo limitado – ou, ainda, a pseudotratativa de, nesse específico caso, atribuir conceitos de metafilosofia ou outros “metas” (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 86).

É justamente a expansiva necessária ao olhar filosófico que instiga a observação, levando em consideração um amplo contexto, expresso pela compreensão da expressão alemã *übersichtliche Darstellung*, a qual é traduzida para o inglês, pelo autor, como *synoptic view* (visão sinótica)³³.

³³ O conceito de “*übersichtliche Darstellung*” [...] tem uma história de difícil transposição, tanto para o inglês quanto para o português. Anscombe (WITTGENSTEIN, 1958) traduziu a expressão pela primeira vez como “*perspicuous representation*” (representação perspicua, clara ou nítida); Hargreaves & White (WITTGENSTEIN, 1975c) a traduziram como “*bird’s eye view*” (visão a partir do olho do pássaro); e o próprio Wittgenstein referiu-se ao seu método como “*synoptic view*” (visão sinótica) em várias de suas classes (cf. M, pp. 251, 309; LWL, pp. 26, 34; AWL, p. 43), assim como também anotou, em um de seus manuscritos, que temos que remover as dificuldades que não enxergamos pela “*sinoptização*” de certos fatos (MS 153b, p. 30r-30v). Recentemente, Hacker & Schulte (WITTGENSTEIN, 2009a) optaram por traduzir o termo como “*surveyable representation*” (representação investigável ou pesquisável). Em português, Bruni

Conforme já demonstramos, a gramática, para Wittgenstein, representa o conjunto em que se imbuem comportamentos pré-linguísticos, ações rituais, usos, elementos culturais, antropológicos, regras, normas, dentre outros, a partir dos quais constitui-se a estrutura interna da prática da linguagem pública por excelência. Precisamente porque abarca tantos contextos, a gramática pode gerar sérios problemas ilusórios e interpretativos. Posto isso, a insopitável necessidade de uma visão geral referente ao uso das palavras. Segundo Malcolm (1984, p. 43), Wittgenstein confidenciou-lhe:

O que eu faço é a morfologia do uso de uma expressão. Mostro que ela tem tipos de usos com os quais você nunca sonhou. Na filosofia, a pessoa se sente forçada a olhar para um conceito de uma certa maneira. O que faço é sugerir, ou mesmo inventar, outras formas de encará-lo. Sugiro possibilidades que você não havia pensado anteriormente. Você pensou que havia uma possibilidade, ou apenas duas, no máximo. Mas eu te fiz pensar em outras. Além disso, fiz você ver que era absurdo esperar que o conceito se conformasse com essas possibilidades estreitas. Assim, a sua câibra mental é aliviada e você fica livre para examinar o campo de uso da expressão e descrever os diferentes tipos de uso.

A afirmação de Wittgenstein sobre realizar uma morfologia do uso de uma expressão, tem por objetivo a realização da atividade que constitui e delinea as estruturas externas relacionadas às formas de uso de uma expressão, levando em consideração os amplos contextos integrantes da esfera gramatical e de sua forma de vida.

A significativa conversa entre Malcolm e Wittgenstein oferece ao pesquisador valorosa chave de leitura, visto que o conceito de visão sinóptica é essencial para o modo de atuar da filosofia, desde a virada linguística.

O que falta à nossa gramática, diz Wittgenstein, é, sobretudo essa visão perspicua, panorâmica. Cabe a filosofia fornecer essa visão sinóptica, uma visão concisa e de conjunto dos nossos jogos de linguagem. A visão panorâmica não é como a visão de uma totalidade fechada, mas a visão de uma paisagem, capaz de ver o que há de semelhante em casos aparentemente diferentes e de ver diferenças em casos aparentemente semelhantes. A visão perspicua deve poder dispor esses agrupamentos em quadros de maior ou menor amplitude, de modo que eles possam abarcar horizontes circunjacentes de domínios normativos da nossa racionalidade. Esse é o sentido de Wittgenstein dizer que só a representação panorâmica pode propiciar a espécie de entendimento que consiste em “ver articulações”, o que vem realçar a importância de termos intermediários que, como elos ocultos pela práxis, devem poder ser vislumbrados e expressos pelo filósofo (FAUSTINO, 2007, p. 324).

A visão sinóptica aplicada ao domínio do filósofo da religião, consiste em que este

(WITTGENSTEIN, 1991) a traduziu como “representação panorâmica”, Lourenço (WITTGENSTEIN, 1995) tem a mesma formulação, e Montagnoli (WITTGENSTEIN, 2005b) escolheu “exposição de conjunto” (ALMEIDA, 2007, p. 322-323).

perceba o quadro da religião, como uma pintura em que os tons das cores não são objetivos, em que há uma predominância de determinada cor, porém há traços de outras, tornando a cor indefinida e sempre observável. As articulações entre as práticas religiosas constituem a compreensão da religião, como o olhar atento do filósofo da religião mediante as religiões institucionalizadas e dali ser capaz de extrair o que há de semelhante entre elas e também as diferenças. Mas, para isso, não basta ser um mero observador, é preciso estar vivenciando a forma de vida religiosa, para que possa compreender os elos ocultos e descrevê-los – a saber, as conexões entre conceitos e relações intermediárias. O modo como se apresentam as coisas precisa estabelecer uma relação como as coisas aparecem de fato. Para concatenar e trazer o correto sentido para as observações, é imprescindível a construção dos chamados elos intermediários.

Os elos intermediários são os elementos que irão dialogar com as esferas hercúleas constituintes da gramática. Outro ponto relevante é o termo alemão *Weltanschauung*, o qual está diretamente relacionado à apresentação sinótica e pode ser traduzido por *visão de mundo*. Uma visão de mundo precisa das vivências e experiências do observador, ou seja, como o filósofo utiliza os termos e, por conseguinte, descreve as experiências religiosas. Isso porque sua leitura deve ser coerente com a gramática existente sobre a esfera em questão, assim, é cabível a forma como se vê o mundo ser um elemento importante para o processo descritivo do filósofo – em nosso caso, a esfera religiosa.

Segundo Almeida (2007, p. 317), “o método da “apresentação panorâmica” como forma de enxergar mais clara, investigativa, imaginativa e autocriticamente as conexões e os compromissos que fazemos nas aplicações dos conceitos”. A saber, o filósofo percebe o eminente conceito como saída única para uma descrição completa e clara executada pela filosofia.

Assim, a dupla inseparável: apresentação panorâmica e visão de mundo garantem a leitura ampla do contexto a ser observado. Sendo que, em tal contexto, é preciso fazer considerações à guisa dos instintivos ritos, concedendo apreensão a estes conforme o uso nos tempos pretéritos, não havendo necessidade de explicar ou justificar o uso, apenas descrevendo-o.

Posto isso, Pichler chama a atenção para o aspecto esteta da expressão, que, em seu entendimento, significa o exercício do olhar, ainda que para o mesmo objeto ou relação, mas com novas nuances não percebidas até então (WITTGENSTEIN, 2007, p. 322). É precisamente a atividade do olhar o ponto elementar da visão sinótica e, conseqüentemente, atua na maneira de agir do filósofo.

O filósofo trilhando o caminho de forma adequada, com sapatos próprios à investigação não científica, mas essencialmente filosófica, conta com grandes possibilidades de contribuir significativamente para que a ciência alcance voos mais altos e sempre inovadoras pesquisas, tendo em vista que “o filósofo deve poder mostrar o contraste entre modos possíveis de compreender um objeto e aquilo que a maior parte das pessoas quer ver” (FAUSTINO, 2007, p. 316). Diante disso, o filósofo da religião precisa emergir das considerações similares e demonstrar que há mais possibilidades de entendimento do que os caminhos já conhecidos das explicações acerca da religião. E, para isso, não basta instrumentalizar a razão, é preciso sensibilizar os sentidos, ter uma afetividade com o religioso e, finalmente, romper com um modo pré-determinado de ver e concluir sobre o religioso. Para isso, o uso da linguagem, que é essencialmente ação, é o único caminho que viabiliza o rompimento com as definições pré-estabelecidas e possibilita vislumbrar novas compreensões. A contribuição da filosofia é um compromisso para com a humanidade, assim como a ciência buscando resultados a partir de novos olhares também estabelece compromisso social de amplo alcance.

Para concluir tal feito, entendemos que seria importante o retorno à essência da instintiva sensação filosófica, a saber, o *thauma*. É necessário o espanto e, assim sendo, a filosofia surge conectada, no sentido pré-linguístico, ao saber primitivo – portanto, ao rito –, sendo capaz de assimilar traços da essência cerimonial do ser humano.

194. Nós prestamos atenção ao nosso próprio modo de expressão a respeito dessas coisas, mas não o compreendemos, senão que o interpretamos mal. Quando filosofamos somos como selvagens, pessoas primitivas que ouvem o modo de expressão dos civilizados, o interpretam mal, e agora tiram as conclusões mais bizarras da sua interpretação (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 111).

Por isso, é contrassenso que a abordagem filosófica seja explicativa. A explicação, levando em conta a esteira wittgensteiniana, não faz parte da abordagem filosófica. Isso ocorre, porque a explicação não fala da natureza dos agentes presentes e constituintes de determinada esfera. A explicação relaciona-se à causalidade física das coisas, dos efeitos produzidos. Postular a ideia de causa e efeito nada diz sobre a coisa, mas revela a forma do pesquisador de ver o mundo (ALMEIDA, 2007, p. 32).

Destarte, para além do tradicional olhar filosófico em insistir perceber um viés único, o filósofo tem como missão subverter a tradição científica, retornar às suas origens e apresentar possibilidades investigativas para além do óbvio, e, seguindo a orientação wittgensteiniana, a filosofia deve sugerir, inventar caminhos surpreendentes. Afinal, é pueril a

crença de que um conceito tenha usos restritos e ter essa perspectiva ao alcance do olhar filosófico é um convite constante a ampliar o uso da expressão e descrever seus múltiplos usos.

Para Silvia Faustino (2007, p. 326), Wittgenstein compreende a descrição da seguinte maneira:

Que a filosofia possa somente descrever os fatos gramaticais e suas conexões significa que ela precisa, primeiro, ver e, somente depois, descrever – e não antever ou ver a priori, antes do dado. A filosofia não pode interferir no uso da linguagem, porque ela não pode nem fundamentá-lo nem justificá-lo. Sua tarefa não consiste em produzir de si os fundamentos, mas tão somente desvelar aqueles que estão de fato em vigência.

Considerando a finalidade descritiva do filósofo da religião, entendemos que este, por sua vez, não tem por objetivo fundamentar a religião. Explicar a religião não é tarefa do filósofo. A expectativa para o filósofo da religião é que, à medida que for vendo o uso das práticas gramaticais, ele possa retirar os véus, um de cada de vez, sem interferir no jogo de linguagem religioso, podendo somente descrevê-lo. Ao observar o fato religioso em vigência, o filósofo da religião precisa compreender o que está como fundamento da religião. Não há necessidade nenhuma de alterá-lo, apenas de demonstrar, através da descrição, as práticas que sustentam os fundamentos religiosos.

Imprescindível é demonstrar que há duas formas de entender o processo de descrição. Assim, não podemos nos esquivar de deixar claro o significado do termo para o filósofo. Para tanto, observemos a seguinte colocação: “A explicação é comparada com a impressão que a descrição nos causa, demasiada insegura” (WITTGENSTEIN, 1982, p. 10). O filósofo austríaco, nesse fragmento, está se referindo à explicação da ciência, a saber, o jogo da descrição causal, empirista, que prioriza laços de causa e efeito. Nesse caso, nem a explicação, nem a descrição causal possuem condições para uma informação segura, porque não possuem conexão com os fatos existentes. É como se os laços ficassem frouxos. No §49 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein, ao citar o termo “explicação”, insere, entre parênteses, o termo “descrição”. Já no §55, o filósofo concatena o termo “descrição” com o significado da palavra e daí entendemos quando ele expressa no §10 que a descrição deve seguir a forma “a palavra...designa...” (2008a, p. 13), isto é, a explicação da palavra demonstra o seu significado. Assim, para uma descrição do método científico, nada de novo pode ser expresso, mas tão e somente aquilo que já se sabe. Seguindo a linha de raciocínio do filósofo austríaco, evidentemente, os termos utilizados, ainda que com alguma ressalva existente no significado dos jogos de linguagem, precisam manter uma conexão com o

significado genuíno. Dessa forma, o termo em questão é entendido por Wittgenstein quando direcionado à filosofia como uma descrição gramatical:

Organiza-se, pela descrição, o que já se sabe. O intuito é que um olhar mais atento perceba o caráter gramatical da prática, e não confunda o gramatical, uma cadeia de razões, com o científico, que lida com o empírico e com associações causais de extensão infinita (ALMEIDA, 2007, p. 32).

Posto isso, a gramática assume espaço onde caibam todas as múltiplas atividades constituintes da forma de vida, assim, é por excelência o espaço das práticas, dos usos e das vivências dos significados. A gramática é uma espécie de manual de como fazer, de modo que é necessário o vínculo harmônico entre pensamento e realidade (ALMEIDA, 2007, p. 33). No espaço gramatical, deve ficar claro que não se comportam explicações científicas, já que é uma regra dada e estabelecida da linguagem natural e, portanto, relacionada ao rito.

Considerando a descrição gramatical, retornemos ao ato de descrever, já que este é o único para a filosofia da religião. A descrição pressupõe uma neutralidade. Precisa eliminar qualquer juízo de valor ou dados de experiência pessoal. Por assim ser, o filósofo da religião não impõe seus princípios, crenças, padrões ou demais influências singulares concernentes a si, quando absorvido pelo processo descritivo. Suas experiências pessoais, ainda que sendo parte da forma de vida religiosa, não constam na descrição. A não interferência nos fundamentos religiosos configura, de antemão, a manutenção do jogo da linguagem por parte do filósofo da religião.

Apesar de tal neutralidade, Faustino (2007, p. 326-327) chama a atenção para

[N]ão confundir a exigência da neutralidade descritiva com a virtude libertadora dos efeitos produzidos pela descrição, virtude esta que só pode realizar-se fora da descrição e, conseqüentemente, fora da filosofia, já que envolve uma mudança na vontade, no “querer ver” as coisas de um determinado modo, e, por conseguinte, uma mudança de atitude na prática e não algo que acontece num plano meramente teórico, intelectual ou concernente apenas a uma visão científica do mundo.

Eis um ponto fulcral em nossa tese: a nosso ver, é nesse ponto de tangência que o diálogo colaborativo entre filosofia da religião e ciência da religião se estabelece. A filosofia, quando se trata de religião, deve ser reorientada para a filosofia do sofrimento e, por meio do método descritivo, apresenta os usos que fundamentam as práticas religiosas e a relação com a fé. Ao apresentar a descrição, sem nenhum juízo de valor ou rogativa de promover algum tipo de mudança no jogo de linguagem religioso, é capaz de produzir um material mais alinhado com o sentimento do fiel religioso.

Com efeito, a fé é considerada por Wittgenstein, sobretudo, como um ato de

confiança, e quem duvida é porque já começou a perder a confiança. Entretanto, não se pode dizer que aquele que duvida de sua fé já a tenha perdido.

Consideramos a concepção de fé de Wittgenstein bem enraizada na própria ideia judaica de fé. Sobre isso, buscamos respaldo no pensamento do filósofo judeu Martin Buber. Para ele, há uma oposição entre a fé messiânica “de” Jesus à fé dogmática “em” Jesus Cristo.

Martin Buber (2007), em sua obra *Dois tipos de fé*, afirma que há dois tipos de crer, dois tipos fundamentais de fé. A primeira delas é baseada na confiança que se tem em alguém. É uma confiança baseada na experiência direta entre o crente e a outra pessoa digna de confiança. Não há intermediários nessa relação. Já para o outro tipo de fé, é necessária a apresentação de fatos verdadeiros.

Para o primeiro tipo de fé, Buber (2007) expõe que não é preciso nenhum tipo de justificativa ou explicação, também não sendo necessário nenhum tipo de proposição a qual garanta a sua verdade ou sua falsidade. Nesse caso, a relação constituída entre o sujeito e o elemento com o qual este estabelece o vínculo da confiança – ou melhor dizendo, da fé – é direta, sem intermediários, resultante tão e somente da experiência. O sentido imediato dessa vivência do sujeito que se depara com Deus é o que Buber identifica como sendo a fé judaica, e utiliza o termo hebraico *Emunah* para designá-la: “Sua fé é confiança perseverante no Deus que o guia e faz aliança, perseverança confiante em seu contato.” (BUBER, 2007, p. 31). Esse tipo de experiência de fé é suficientemente forte para que o sujeito acredite em suas próprias impressões e para que seja o seu sentido da vida.

Para o outro tipo de fé, Buber (2007) utiliza o termo hebraico *Pístis* para designar o movimento de conversão. Nessa forma de experiência de fé, é também estabelecida a relação entre Deus e o sujeito; no entanto, o que a diferencia da primeira (*Emunah*) é a necessidade de haver proposições consideradas verdadeiras. Estas são o fundamento para que o sujeito realize o movimento da conversão. “O crente que reconhece e se relaciona com aquilo que reconhece como verdadeiro não o aceita como se fosse uma coisa nova, a qual acaba de surgir, mas como algo eterno que acaba de se tornar atual” (ZUBEN, 2017, p. 145).

A crítica que Buber estabelece, a nosso ver, é que a fé judaica permite que o indivíduo seja espontâneo quando se depara com o universo religioso. Essa relação o absorve de uma tal forma que o sujeito, ao encontrar o incondicionado, encontra a si mesmo, fundindo-se nesse contexto e expressando a fé através de comportamentos e intenções. A espontaneidade é elemento necessário para a fé. Assim sendo, a fé cristã, segundo Buber, tornou-se exigente de condições, provas, corolários e proposições, tornando-se extremamente intelectualizada – em outras palavras, de mãos dadas ou, pelo menos, muito próxima da ciência.

Para o autor, a fé cristã exige vários mediadores: o Cristo, que se tornou objeto de fé, e as proposições de fé. Segundo ele, a concepção de fé do cristianismo foi vítima do intelectualismo helênico e, por isso, perdeu a espontaneidade do encontro do homem, na totalidade de seu ser, com Deus, própria da emunah. A posição se mostra bem clara, no decorrer de toda a obra: ele faz uma clara distinção entre emunah e pistis. (ZUBEN, 2017, p. 158).

Levando em consideração o pensamento de Wittgenstein para a forma de vida religiosa, em que o filósofo austríaco destaca a importância de vivenciar a experiência da fé sem ser pelo olhar da ciência, mas através da racionalidade própria do religioso, percebemos ser pertinente considerarmos o entendimento do filósofo no que tange ao contexto religioso à luz da fé judaica, segundo Buber (2007).

Nesse sentido, a questão principal não é se a fé é racional ou não, se ela pode ser provada ou não, mas como se expressa a fé daquele que crê. O acento é posto muito mais sobre as atitudes, os comportamentos e as intenções do que propriamente sobre as condições pretensamente necessárias e suficientes de justificação das crenças religiosas. Daí que, para Wittgenstein, a questão da aproximação possível a uma religião seja uma questão gramatical, no sentido peculiar que esse termo adquire no contexto de pensamento wittgensteiniano, pois é a linguagem religiosa que haverá de revelar se realmente se consentiu com uma determinada forma de vida religiosa ou não. A questão da hermenêutica possível em relação a uma determinada religião se dá sob a forma de uma gramática do assentimento.

Em suas *Lições*, Wittgenstein não se cansará de insistir que a crença propriamente dita não é propriamente um assunto de conhecimento de objetos, e que a linguagem religiosa, portanto, não cumpre, ao menos não primordialmente, uma função descritiva, mas que se refere à maneira como o crente assume a sua forma de viver. Não se trata, pois, de possuir conhecimentos que um não crente não possui, de ter acesso a objetos que estão vedados ao incrédulo, mas que as convicções acerca do sentido da sua própria existência sejam diametralmente diferentes num caso e no outro. Daí que entre o crente e o não crente se abra um abismo, porque, na realidade, jogam jogos de linguagem distintos, já que, no conjunto das atividades humanas, as regras que especificam as condições para o uso de cada jogo de linguagem são diferentes.

O que está implicado aí é a ideia de que a linguagem religiosa é irreduzível e constitui ou delimita um âmbito específico das possíveis formas ou dos modos que a racionalidade humana assume.

5.5 Naturalismo científico

O naturalismo é a tese filosófica segundo a qual não existe nada além das coisas naturais (Deus não existiria, portanto) e para a qual toda explicação racional situa-se exclusivamente no domínio das ciências físicas.

Segundo De Caro e Macarthur (2010), o naturalismo não pode estar restrito somente ao viés das ciências físicas, mas deve abranger também as ciências humanas e sociais. É o que ele chama de naturalismo “liberal”:

O naturalismo liberal, tal como o entendemos, não é um conhecimento definido com precisão. É considerado como uma série de tentativas de articular uma nova forma de naturalismo que pretende fazer justiça ao alcance e diversidade das ciências, incluindo as ciências sociais e humanas (libertas de concepções equivocadas positivistas), e à pluralidade de formas de compreensão, incluindo a possibilidade de formas de compreensão não científicas, não sobrenaturais. (DE CARO; MACARTHUR, 2010, p. 18).

Um naturalismo “liberal” afirma que toda explicação racional se situa no campo das ciências físicas e das ciências humanas e sociais. De Caro e Macarthur (2010), apesar de ampliarem a perspectiva naturalista, não ultrapassam o limite das causas naturais, insistindo na questão de que nada existe que possa estar além do natural.

Nesse sentido, Kobes (2010, p. 216) pontua que:

Uma manifestação do combalido século XX é a ampla pressuposição, na segunda metade do século, do materialismo como pressuposto padrão – a pretensão de que devemos ser fisicalistas – e uma preocupação com esboços de mentalidade fisicalistas.

O naturalismo liberal (ou alargado/ampliado) consiste, de qualquer modo, em dizer que as ciências naturais, mas também as ciências humanas e sociais, são a medida de todas as coisas, da existência das que são, e da inexistência das que não são, parafraseando uma observação de Sellars (1992, p. 87).

Apesar da insistente tentativa naturalista de qualificar a pluralidade de saberes a partir do viés da existência – e, portanto, das causas naturais – não se trata de uma tese científica, mas sim de uma ideologia. Assim, a ideologia naturalista, somente lida com temas que podem ser justificados a partir das causas naturais. Logo, observar um elemento à luz da ideologia é argumentar a partir da existência. Esta, por sua vez, precisa ser explicada a partir de uma causa natural, à luz das ciências físicas, sociais ou humanas. É o pressuposto segundo o qual as ciências físicas e as ciências sociais têm a exclusividade da explicação racional.

Vale ressaltar que os temas, que não estão na natureza do mundo, serem vistos como ficção pela ideologia naturalista, quando um desses temas cumpre uma função social, sua qualificação é de crença útil (KOBES, 2010). Nesse caso, Nagel (2012) chama-nos a atenção para a limitação do naturalismo, já que a necessidade de encaixar todas as questões humanas na compreensão sistemática do mundo pode gerar uma argumentação equivocada.

A nosso ver, esse é o caso da religião, quando observada à luz da ciência da religião. A ciência da religião situa-se no domínio do naturalismo alargado ou ampliado. Ela tende a explicar as crenças religiosas em termos de causas naturais (psicológicas, sociológicas, históricas, até mesmo psicanalíticas, neurológicas, evolucionistas). Se os crentes chegam a conhecer essas causas, como propostas pelas teorias científicas, eles tendem, todavia, a renunciá-las. Nesse caso, a ciência da religião acaba se assentando sobre uma ideologia naturalista, à medida que procura as causas naturais (seu movimento ou gesto teórico perfazendo-se, portanto, sob a forma de uma etiologia) dos fenômenos religiosos.

A perspectiva de a ciência da religião objetiva teorizar e atribuir ao âmbito da experiência religiosa causas naturais, de forma que tende a minimizar ou mesmo excluir a experiência vivida pelo crente. Esse tipo de compreensão é justamente o que Wittgenstein rejeita:

Mas Wittgenstein confirma resolutamente esta impossibilidade ao renunciar à teoria, no século XX, significa para a maioria das pessoas, em primeiro lugar, a renúncia ao poder que decorre da super valorização; as ciências escravizam, o seu método e forma de conhecimento são considerados como os únicos possíveis, ninguém associa o conhecimento científico à confusão conceitual, à imprevidência e ao erro, que ocorrem frequentemente nesta atividade tão oscilante e permanentemente necessitada de auto-revisão e mudança. (CORDUA, 2013, p. 22).

Parece haver no naturalismo liberal, ainda que implicitamente, a suposição, sistemática de que o crente se engana (ou ao menos pode estar enganado ou se enganar) acerca do que ele acredita e, portanto, que as causas reais das suas crenças lhe escapam.

Assim, ao se abster da questão relativa à legitimidade do conteúdo da crença religiosa, ela não deixa, todavia, de se pôr a questão da verdade da crença religiosa, porém o faz de outra maneira, a saber, sob a forma de uma etiologia. Certamente, a ciência da religião não tem por finalidade determinar se os fiéis se enganam ou não; ela não põe a questão da eventual verdade das crenças religiosas. Pretende, antes, explicar por que aqueles que as professam, as têm ou as seguem em suas vidas, e por que aqueles que não as professam e nem as vivem, não as têm.

O mesmo vale para a religião e a ciência da religião à medida que procuram a essência da religião.

A causalidade, embora tenha seu lugar garantido nas ciências empíricas, pouco diz quando se trata da relação com a essência dos símbolos. Assim, a pesquisa de Wittgenstein não pretende explicar nenhum tipo de vivência e transformar em conceito científico, utilizando termos que não condizem com a experiência do crente. Para o filósofo austríaco, não há problema algum em utilizar os termos com sentido para a forma de vida.

Destacamos, aqui, que a ideologia naturalista alcança a filosofia, visto que esta última deve andar consoante os passos das ciências naturais, abordando temas sobre os quais se possa argumentar a partir da causalidade das ciências. Essa forma de lidar com a filosofia, para Wittgenstein, é desprezível.

A Waismann, do Círculo de Viena e cientista convicto, como os demais membros desse grupo filosófico, Wittgenstein confessa em 1930-r93I: “Para mim a teoria não tem valor. Uma teoria não me dá nada” (W&CV rr7). O conceito de uma filosofia não teórica, que não faz descobertas e deixa tudo como encontra (IF § r24), está intimamente ligado, na obra de Wittgenstein, ao compromisso pessoal do filósofo com outro tipo de inteligência e conhecimento. “Também o que eu faço é persuadir.” “Em certo sentido, estou fazendo propaganda de um estilo de pensamento que se opõe a outro. Sinceramente, estou desgostoso com o outro. Mas também estou tentando formular o que penso. Ainda assim, digo: ‘Pelo amor de Deus, não façam isso!’” (WITTGENSTEIN *apud* CORDUA, 2013, p. 20).

O filósofo austríaco tem sua maneira própria de lidar com a filosofia. Conforme já citamos, a visão sinóptica é essencial para o saber filosófico e, por isso, as conexões existentes devem ser levadas em consideração.

109. O certo é que nossas observações não poderiam ser observações científicas. A experiência ‘que se deixa pensar assim ou assim, contra o nosso preconceito’ – independente de como isso pode ser chamado – não poderia ser do nosso interesse. (A concepção pneumática do pensar.) E não poderíamos propor nenhuma teoria. Não pode haver nada hipotético em nossas observações. Toda explicação tem que sair, e colocar só a descrição no seu lugar. Essa descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Esses, certamente, não são empíricos, mas são resolvidos por uma inspeção no modo de trabalho da nossa linguagem, e, na realidade, de tal modo que este se reconhece: contra um impulso a não compreendê-lo. Esses problemas são resolvidos não pela apresentação de novas experiências, mas pela composição do que é há muito conhecido. A filosofia é uma luta contra o feitiço da nossa compreensão pelos meios da nossa linguagem (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 71).

Lutar contra o enfeitiçamento de explicar a religião, a qual é parte de uma forma de vida e que, assim sendo, não tem possibilidade de se tornar conhecimento. Asseveramos, na esteira de Wittgenstein, que ele se defronta com questões conceituais complexas e, portanto, “o filósofo deve cuidar sobretudo para não cortar um nó ou romper um fio. Ele precisa desatar todos os nós” (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 191). Posto isso, a filosofia realiza uma atividade terapêutica. A terapêutica da linguagem é essencialmente esclarecimento, por meio da

descrição gramatical, e a atividade de esclarecimento é infundável. Em outros termos, é “reflexão filosófica que procura desfazer confusões do pensamento através do esclarecimento do sentido dos conceitos, e sempre evitando análises psicológicas e empíricas” (MORENO, 2012, p. 74).

Assim, levamos tais conceitos para a filosofia da religião. A terapêutica do jogo de linguagem religioso é, por excelência, um movimento de esclarecimento dos usos pré-constituídos na esfera da religião. A filosofia da religião, desse modo, não pretende elucidar, explicar, formatar uma tese sobre as causas de determinado problema, mas sim, antes de tudo, tratar a compreensão do termo que se encontra disposto a ser tratado. O estado doentio necessita de cuidados e, nesse caso, a terapia é o *pharmakon*, precisa encontrar o método adequado para tratamento. Para a religião, a terapia é esclarecer as questões que, muitas vezes, são colocadas na forma proposicional, almejando discursos explicativos, conceituando termos que são da ordem da experiência, como a fé.

A expressão do religioso só pode ser através do processo descritivo a nível gramatical. Para um entendimento minimamente plausível dos significados expressos na esfera religiosa, faz-se de extrema necessidade o entendimento do uso dos termos e expressões à luz dessa esfera.

Logo, de certo modo, o que Wittgenstein (2008f; 2008a) defende é, de certa maneira, uma espécie de perspectiva *insider*³⁴ para se compreender o religioso, à semelhança de autores como Schleiermacher e Evans-Pritchard.

O primeiro dizia: “[...] temo que também a religião só possa ser compreendida mediante ela mesma e que sua estrutura particular e sua diferença distintiva permaneçam obscuras até que vós mesmos pertença a alguma delas.” (SCHLEIERMACHER, 1990, p. 184-185). Já o segundo defendia que os crentes e os não crentes abordam a religião de maneiras distintas. Nesse sentido, Evans-Pritchard concorda com Wilhelm Schmidt, quando este afirma que a religião pode ser mais bem conhecida pelos crentes, já que a consciência e a experiência interiores da religião também contam. De fato, como bem afirmou Piepke (2007, p. 111), “Schmidt queria evitar os erros crassos e os mal-entendidos de tempos passados, quando os missionários aplicavam os seus próprios parâmetros culturais e religiosos a populações que lhes eram estranhas e mal-conhecidas”.

Assim, seria uma contraposição entre vivência e método, ou seja, esferas díspares, e

³⁴ Utilizaremos o termo *insider* para nos referirmos aos crentes que vivem uma vida religiosa, sem associação com teoria religiosa específica.

qualquer explicação que daí surgisse seria improfícua e inválida dentro da perspectiva filosófica wittgensteiniana da religião.

A experiência religiosa alicerça todo o contexto da religiosidade, a partir do uso de termos, expressões, gestos, ritos, dentre outras ações imersas no religioso. Em outras palavras, a apreensão intuitiva através da forma como se vê, percebe e, por fim, compreende. Somente dessa forma há a possibilidade de expressar aquilo que dá sentido para a vida. Percebe-se que a constituição do religioso não justifica um entendimento causal.

Posto isso, por meio do entendimento de Wittgenstein, se o olhar do filósofo fosse *outsider*, este não seria capaz de compreender gestos ou termos, que são percebidos, muitas vezes, como verdadeiros absurdos para os que não estão imersos na forma de vida religiosa. Assim, a explicação de um filósofo *outsider* correria o risco iminente de se transformar em um discurso sem sentido para o religioso e mesmo para a própria filosofia.

A crítica que Wittgenstein desenvolve sobre o método científico também se direciona à filosofia. O olhar dele para a filosofia, muitas vezes, soa como um conhecimento que ficou ressentido em relação ao despontar da ciência. Aquele olhar de que poderia ter sido o que a ciência se tornou e não o foi justamente em função de sua essência não permitir. A filosofia não pode ter por objetivo a composição de respostas sólidas, como a ciência. Através do olhar de Wittgenstein, levando em consideração a natureza da filosofia, a observação e a descrição lhe caem bem.

Assim sendo, para que a filosofia da religião possa cumprir com objetividade sua tarefa, deverá demonstrar claramente as conexões gramaticais da religião, as quais alicerçam essa esfera.

Para descrever e, por conseguinte, demonstrar as conexões gramaticais, a filosofia da religião deverá conhecer os aspectos que fundamentam a forma de vida religiosa, inclusive a pré-linguagem, já que a gramática religiosa está relacionada ao aspecto cerimonial do humano. Dessa forma, a prática de ações que não passam pelo crivo da racionalidade está alinhada ao âmbito da instintividade.

A filosofia da religião não precisa explicar o que é a religião, já que os termos referentes às vivências, quando utilizados de acordo com o jogo de linguagem religioso, carregam em si o significado, que já é explicação. O cerne do conceito está no uso dos termos religiosos e seus respectivos significados. Por esse motivo, observar as ações religiosas, observar o religioso, perceber suas conexões e, por fim, descrever a ação sem justificá-la, sem, por exemplo, querer dizer o motivo pelo qual os indivíduos são religiosos.

A tarefa do filósofo da religião, assim como dos filósofos em geral, deve ser uma

tarefa terapêutica em relação à gramática, quando identifica que há prováveis confusões com a linguagem – que não nos olvidemos ser uma ação –, assim, o seu uso, quando causa alguma espécie de desconforto linguístico, deve sempre ser observado e revisto, se for o caso. Eis o processo terapêutico.

Segundo Greisch (1991, p. 372),

Wittgenstein, que privilegia as analogias terapêuticas na sua descrição do ato de filosofar, poderíamos dizer que seu método de aproximação é o fruto de um difícil e interminável trabalho de autoanálise: “O trabalho em filosofia, propriamente falando, é, antes, um trabalho sobre si mesmo. Sobre sua própria concepção. Sobre a maneira como encaramos as coisas. (E o que exigimos delas).”

O trabalho da terapêutica filosófica parte da observação, haja vista que, para o processo de autoanálise, conforme propõe Wittgenstein (2008a), é interminável. E isso ocorre devido a um convite para que o filósofo sempre possa se surpreender com o objeto em questão, inclusive como os selvagens (na denominação de Frazer) e retomando a característica essencial do *thauma*. A sensação provocada pelo espanto e pela admiração é e deverá sempre ser fulcral para o olhar filosófico. Desse modo, a observação do filósofo sempre há de estimular novas analogias e exemplos para os mesmos objetos, mesmo que já conhecidos ou com teorias já elaboradas. A sensação do *thauma* é instintiva, é ação ritual, havendo sempre a possibilidade de ressignificar as coisas e suscitando novos questionamentos, antes não pensados. Havendo prováveis confusões gramaticais, o fato religioso deve ser tratado em seu uso. Por esse motivo, há expectativas de atualizar as questões iminentes.

Os limites da filosofia da religião wittgensteiniana reduzem-se a um processo descritivo da gramática, sem interferir no jogo de linguagem religioso, sem propor alterações nas ações linguísticas e sem demonstrar o pensamento do filósofo religioso. Realiza uma descrição neutra. Considerando esses aspectos, a filosofia da religião limita-se a apresentar as práticas já existentes e em uso dos fatos religiosos. “O filósofo deve poder mostrar o contraste entre os modos possíveis de compreender um objeto e aquilo que a maior parte das pessoas quer ver” (FAUSTINO, 2007, p. 316), dado que já há uma gramática de aspecto religioso, com práticas e usos coletivos, amplamente aceita pela forma de vida religiosa e em seu jogo de linguagem, não é incumbência da filosofia da religião alterar nada, mas é seu encargo demonstrar que há possibilidades diferentes de ver, de observar os fatos religiosos. A filosofia da religião vai sempre descrever para que as demais formas de conhecimento possam acessar aquilo que pode ser visto de outra maneira, além da que se tornou consenso.

A rejeição do filósofo austríaco à explicação causal ocorre tendo em vista a impossibilidade de justificar o que é instintivo, como a dimensão cerimonial do humano. Não há como investigar a causa do instintivo, somente o efeito, por isso a explicação é improcedente. Assim, as reações instintivas não se permitem serem cognoscíveis em relação à causa. O que sabemos delas são as narrativas apresentadas pelos indivíduos pertencentes às formas de vida, portanto, através da linguagem, dos termos e expressões em uso. Não há explicação possível, há descrição possível. Nesse prisma, o religioso apresenta a sua vida como a própria experiência religiosa, pela qual vive, sem ser fundamentada em nenhuma teoria religiosa, mas no sentimento religioso em si, e é exatamente este elemento que proporciona o sentido da vida.

O filósofo está concentrado em uma descrição das múltiplas atividades concernentes à gramática à luz da religião e, sendo mais incisivo, na exteriorização dos conceitos religiosos proferidos na linguagem, como fé, crença, Deus, dentre outros.

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. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 49)

A crítica de Wittgenstein (2008b; 2008a) sobre a atividade filosófica, quando alinhada às teorias científicas, pode ser extensiva ao método da ciência da religião.

O cientista da religião irá realizar justamente o movimento de conceituar e explicar a essência da religião e, assim sendo, significará os termos de maneira distinta do crente, haja vista que atribui causas naturais à esfera da religião. A tentativa de clarear os significados religiosos não leva em consideração a experiência do religioso e a tendência é causar mais erros do que de fato elucidar.

Se um sociólogo da religião pratica uma suspensão em relação à legitimidade da crença religiosa que ele analisa, ele não é conduzido, portanto, nem a explicá-la, nem como se ela fosse epistemicamente legítima, nem parte ele do princípio de que não o seja. Ao contrário, ele procura explicá-la de outro modo que não por sua verdade.

Essa forma etiológica (ou causal) de explicação, à medida que busca entender e explicar uma determinada crença religiosa não por aquilo que é inerente à linguagem religiosa do crente – isto é, por elementos linguisticamente expressos como transcendentais – nem pela fé ou pela convicção do próprio fiel, mas pretende, ao contrário, reduzi-la a elementos explicativos de ordem natural (tais como as razões sociológicas ou psicológicas, por

exemplo), subverteria o próprio jogo linguístico de determinada forma de vida religiosa, o que certamente leva Wittgenstein (2008f) a recusá-la. Esse tipo de análise, inerente ao campo epistemológico próprio da ciência da religião, impor-se-ia, em face da filosofia da linguagem religiosa defendida por esse autor, como um obstáculo epistemológico para a compreensão das crenças religiosas. Isso porque ela negaria, por princípio metodológico, a própria dignidade de expressão – e, portanto, de pensamento e linguagem – de tais crenças.

Wittgenstein, em seus escritos, parece ser bastante crítico com o que a ideologia naturalista prega, presente no domínio das ciências empíricas. A ciência da religião acaba se assentando sobre uma ideologia naturalista, à medida que procura as causas naturais (seu movimento ou gesto teórico, perfazendo-se, portanto, sob a forma de uma etiologia) dos fenômenos religiosos.

5.6 Tendência à unificação dos fenômenos

No último tópico do capítulo 3, abordamos as críticas de Wittgenstein à ciência. Um dos elementos constituintes dessa crítica é a tendência necessária da ciência de unificar e nivelar os efeitos dos fenômenos. Isso ocorre porque, para o método científico, há o imperativo de estabelecer padrões e formular regras. Considerando a crítica do filósofo austríaco ao método científico, a tendência da ciência é unificar os fenômenos a partir de seus efeitos semelhantes e a religião como objeto de análise da ciência da religião.

Levando em consideração que nossa pesquisa é sobre a ciência da religião, tornam-se primordiais as ideias de Müller, tendo em vista sua relevância no âmbito dessa ciência.

Müller (2020), em sua obra clássica *Introdução à ciência da religião*, realiza um trabalho de pesquisa investigativa, buscando encontrar os elementos que são comuns a todas as religiões. Considerado essencial para a estruturação e emancipação dessa ciência, o professor de Oxford, investiga a essência da religião e, para isso, utiliza-se do método comparativo. Uma das respostas basilares e em comum entre as religiões encontrada por ele é que “não existe religião – ou, se houver, eu não a conheço – que não diga: ‘Faça o bem, evite o mal’” (MÜLLER, 2020, p. 99). Ao afirmar que “não existe religião”, está se referindo a todo o universo religioso e, como se utiliza da comparação, a forma de raciocínio utilizado é o indutivo. Este permite que a comparação entre objetos semelhantes seja prerrogativa para obter resultados considerados válidos cientificamente. A indução baseia-se em protótipos comuns que, por sua vez, eliminam a existência dos dados singulares ou particulares nos fenômenos, notadamente na fase intermediária (comparativa) da indução. Destarte, a

probabilidade acompanhará os resultados obtidos, já que a análise se calca em premissas genéricas. Por esse motivo, não são possíveis observações puras, essas premissas não garantem proposições universais³⁵. A margem de erros dessa forma de raciocínio é significativa.

A ciência da religião, desde a sua fundação, optou e aceitou a orientação do método científico. Destarte, a partir daquele momento, ela advertiu os pesquisadores da esfera religiosa, por intermédio de sua nomenclatura, que a religião se torna um objeto, um dado científico submetido aos padrões da ciência, embora conservasse suas peculiaridades, por assim ser, prestes a estabelecer seus próprios padrões científicos e, conseqüentemente, a lei da causalidade.

Levando em consideração o posicionamento de Müller (2020), o estudante da ciência da religião “quer descobrir o que é a religião, que fundamento ela tem na alma do homem e que leis ela segue em seu crescimento histórico” (1899, p. 21). Nesse caso, a pergunta sobre o que é a religião é relativa à sua essência, suas regras e formas de funcionamento e a regra *mater* que possibilite reconhecer uma religião, buscando em seus fundamentos o que possa estabelecer e definir de modo universal o seu funcionamento.

A busca de Müller pela essência da religião consiste em estudar o que ele identifica como erros. Estes, segundo o professor de Oxford, são argumentos sofisticados religiosos, ou seja, que apenas parecem ser religiosos. Estudar os erros, procurar as causas e identificar suas influências sociais, implica, para o estudante de ciência da religião, conceber um filtro que possibilite a aproximação da essência religiosa.

No caso da ciência da religião, quando se trata do estudo sobre os erros, a relação entre linguagem e religião, estabelecida pelo próprio Müller, se faz presente. Podemos citar, por exemplo, superstições ou argumentos que, para garantirem sua veracidade, buscam o apoio da religião, dentre outros. Nesse caso, os erros se constituem por intermédio do poder da linguagem sobre o pensamento. Assim, o trabalho do cientista da religião precisa estar relacionado à linguagem, aproximando-se, consideravelmente, da filosofia: “não se pode deixar de notar que, ao menos no seu início, a ciência da religião apresentou pretensões de ordem filosófica, à medida que procurou dar uma resposta definitiva ao problema da origem das religiões” (CAMPOS, no prelo, p. 17). A resposta definitiva estaria relacionada a uma pesquisa em busca do *Arché* religioso e, nesse caso, a proposta da ciência da religião muito se

³⁵ Ver a obra: A lógica da pesquisa científica de Karl Popper (2008), em especial o tópico *O problema da indução* (Capítulo 1).

assemelha à proposta do filósofo David Hume, em sua obra *História natural da religião*, conforme observou o Prof. Campos.

No tocante à abordagem filosófica da ciência da religião, entendemos ser pertinente ressaltar que há mais aproximações possíveis entre Müller (2020) e Wittgenstein (2008f) no aspecto da linguagem e da religião, além do que já foi abordado no capítulo 3. O filósofo, assim como Müller, identifica a fragilidade da linguagem científica frente à religião, visto que entende que a natureza da religião é o fator determinante para que esta não possa ser transformada em fato científico. Para Müller, a fragilidade pode ser observada quando expressa o pensamento³⁶. Nesse ponto, a semelhança reside no fato de ambos identificarem pensamento como linguagem³⁷. Ressaltamos, entretanto, que Müller (2020) não entende religião da mesma forma que o filósofo austríaco. A religião, para o linguista, é institucional; já para Wittgenstein (2008f; 2008a), a religião é um sentimento.

A diferença entre o entendimento de religião expressa, sobretudo, a forma de conhecimento sobre o objeto em questão. Estabelecer regras, fundamentos, teorias sobre o sentimento religioso, para Wittgenstein, é impensável. Por esse motivo, desconsidera as religiões institucionalizadas que, para ele, soam como teorias irrelevantes.

Já Müller (2020) não se interessa pela compreensão do sentimento religioso. Para ele, o conhecimento das religiões é ponto fulcral para a ciência da religião:

A Ciência da Religião há de nos encaminhar, segundo Müller, ao conhecimento das religiões, isto é, ao que elas são, a que leis elas seguem em seu desenrolar histórico e a qual fundamento elas apresentam na alma humana (MÜLLER, 1899, p. 9). Ao cientista da religião cumpre, pois, o gesto de investigar as causas ou razões de seu objeto de estudo – e a essa finalidade o próprio Müller se manterá constante fiel em seu labor teórico e investigativo, ao preconizar a ideia de uma causa comum a todas as religiões e ao relacionar o surgimento das mitologias a elas inerentes a uma doença da linguagem. Por fim, é o que se poderá ler nalgumas linhas adiante, somada à atitude de “reverência” às religiões na pluralidade de suas formas de expressão e à pergunta pelo que é (pergunta pela essência) e por seu fundamento ou razão (pergunta pela causa ou origem), bem como pelas leis que as religiões seguem em seu desenrolar histórico (pergunta pelo modo de manifestação das religiões), a perspectiva mais “alta” e “serena” adquire corpo por meio da realização de um estudo de “caráter comparativo”, pois, de acordo com Müller: “[...] todo conhecimento superior é adquirido por comparação, e repousa sobre a comparação” (MÜLLER, 1899, p. 12). (CAMPOS, 1899, p. 24)

“Buscar por uma causa comum a todas as religiões”, conforme propõe Müller (2020),

³⁶ Ver nota 145 em CAMPOS, 2020, p. 232.

³⁷ Cf. os aforismos tractatianos:

3 Pensamento é a figuração lógica dos fatos.

3.5 O signo proposicional empregado e pensado é o pensamento.

4 O pensamento é a proposição significativa. A totalidade das proposições é a linguagem.

4.112 A finalidade da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

implica admitir que os efeitos observáveis através dos fenômenos religiosos são semelhantes (raciocínio indutivo) e que, portanto, há uma lei de causalidade válida. Sendo esse posicionamento uma premissa da ciência da religião, a presença do crente parece-nos marginal. Se este fosse levado em consideração, seria evidente para o cientista da religião a impossibilidade dos efeitos, ainda que haja semelhança entre eles. Esse fator dificultaria a utilização do método indutivo, visto que inviabiliza atribuir a causalidade única, advinda da tendência científica de unificar fenômenos.

Para fundamentar melhor a ciência da religião e seus objetivos, além de Müller (2020), trazemos o pensamento do estudioso da religião Cornelis Petrus Tiele (2018).

A causalidade imposta pela ideologia do naturalismo científico é presente no pensamento de Tiele (2018, p. 219), já que, para ele, “a tarefa de investigar a religião como um fenômeno histórico-psicológico, social e totalmente humano, sem dúvida, pertence ao domínio da ciência”. Assim, entende que os elementos formadores do contexto religioso são passíveis de serem convertidos em dados objetivos e serem submetidos ao crivo da verdade científica.

Tiele (2018), na esteira do pensamento de Whitney, quando ele justifica a linguagem com as características de uma ciência, faz o mesmo em relação à religião. Assim, a ciência da religião é inquestionavelmente uma ciência:

As características são: uma ampla extensão de domínio; uma unidade que engloba a multiplicidade de fatos que pertencem a esse domínio; uma conexão interior entre esses fatos que nos permita sujeitá-los a uma classificação cuidadosa e extrair conclusões frutíferas; e, finalmente, a importância dos resultados obtidos e da verdade que o raciocínio revelou sobre os fatos verificados. (TIELE, 2018, p. 219)

Cabe notar que a pergunta sobre o que é religião é a que norteia a pesquisa sobre a sua essência quando se trata da ciência da religião. Observemos que tanto Müller (2020), quanto Tiele (2018) estão adequando o método científico para o objeto religião. Este último, quando cita as características da ciência da religião, ainda que de acordo com Whitney, deixa explícito o viés de objeto científico em que a religião deve se transformar. Observemos os pontos citados por Tiele (2018). Quanto à expansão desta, não há o que questionar; nesse caso, há uma multiplicidade de fenômenos e, por conseguinte, de efeitos, produzindo uma vasta interpretação de causas para estes. Para que o método científico possa ser validado, é necessário encontrar características em comum entre os fenômenos religiosos, e são justamente os traços semelhantes que garantem a contínua busca pela essência da religião, renovando sempre a pergunta basilar da ciência da religião: “O que é religião?”, ainda nos dias atuais. O terceiro e quarto pontos estão interligados: trata-se da questão elementar da

ciência, em relação à necessidade do cientista de ser imparcial quanto ao seu objeto de análise. Quanto a esse ponto, ressaltamos que, a nosso ver, soa como uma contradição, já que a análise do resultado obtido precisa ser definida quanto à sua veracidade, portanto, um juízo de valor será realizado, visto que o objeto religião não é da mesma natureza que os objetos das ciências naturais. Segundo Campos, “na ideia moderna de ciência, a todo conhecimento normativo, baseado em juízos de valor, é oposta a ideia de um conhecimento objetivo, neutro e imparcial, que se considera direcionado exclusivamente para a ordem dos fatos” (CAMPOS, no prelo, p. 7).

O recorte realizado pelo cientista da religião em relação ao aspecto do fenômeno religioso, que será o elemento de sua análise, é fruto de um interesse pessoal do pesquisador. Nesse processo seletivo, a ideia de neutralidade já se torna pouco viável. É inegável a existência de um juízo de valor intrínseco ao método científico, haja vista a presença do pesquisador. O juízo de valor do cientista da religião também eclode quando o cientista faz a triagem em relação aos elementos que podem ser postos à prova. Nesse caso, por exemplo, o elemento Deus jamais entrará como objeto de pesquisa no universo da ciência da religião, entretanto, é uma ideia ou noção que faz parte do universo religioso, das motivações e do sentimento religioso do sujeito que vivencia a forma de vida religiosa.

Ainda no que tange à pretensa imparcialidade, Campos (2018, p. 67) destaca:

Desta sorte, quando afirma preocupar-se em compreender, cabe ao estudioso e pesquisador do fenômeno religioso elucidar que formas as suas explicações assumem. Trata-se, pois, de reconhecer as próprias condições da práxis racional e científica, isto é, de admitir que pesquisador algum principia o conhecimento a partir de um ponto zero, que não é possível ao sujeito cognoscente mover-se em um campo absolutamente ausente de pré-conceitos, de conhecimentos prévios e de linguagem, numa ilusória pretensão de imparcialidade absoluta.

Utilizar a ciência e seus pressupostos para explicar os fenômenos religiosos conduz o cientista da religião à necessidade de objetivá-los. Isso implica selecionar um recorte desses fenômenos e, a partir daí, realizar uma triagem de seus elementos constituintes. Esse recorte já demonstra a impossibilidade de o cientista ser imparcial, visto que seu objeto de pesquisa lhe motiva um interesse. Nesse sentido, nos reportamos à afirmação de Campos (2018), quando diz não ser possível alinhar-se a uma pesquisa sem conhecimentos prévios.

Quando Tiele (2018) estabelece que o modo da ciência da religião de lidar com seu objeto de estudo é:

Sujeitar a religião, como um fenômeno humano e, portanto, histórico e psicológico, a uma investigação sem preconceitos, a fim de verificar a forma como ela surge e cresce, quais são os seus elementos essenciais e, por fim, compreendê-la. (TIELE,

2018, p. 220).

A proposta de ser uma “investigação sem preconceitos” é questionável, conforme observamos. Tiele (2018) baseia-se na ideia da ciência moderna e por isso está imerso nos ideais de que a explicação precede a compreensão. Todavia, o que nos chama a atenção é a compreensão para o cientista da religião, já que compreender é inserir-se em determinada forma de vida e, no caso da religião, implica ter o sentimento religioso, próprio do *insider*³⁸ e, para isso, é imprescindível a experiência religiosa. Esta alicerça o contexto da religião, seja enquanto instituição religiosa, seja como sentimento religioso, visto que em ambos os casos a forma de vida religiosa é condição *sine qua non*. Não se edifica uma instituição religiosa sem o sentimento religioso do *insider*.

Observemos que Wittgenstein (1989, § 186) diz que “a compreensão é efetuada pela explicação; mas também pelo exercício”. Assim, a compreensão apresenta dois aspectos: o primeiro alinhado à prática (compreensão intuitiva³⁹) e o segundo quando estabelece o vínculo com a explicação. Ainda que levemos em consideração o segundo aspecto, a necessidade de estar inserido nessa forma de vida é irrevogável.

Posto isso, a explicação é insuficiente para perceber o significado⁴⁰ dos gestos ou termos, que são percebidos, muitas vezes, como verdadeiros absurdos para os que não estão imersos na forma de vida religiosa. Portanto, a explicação do cientista da religião corre o risco iminente de se transformar em um discurso sem sentido para o religioso.

Considerando a experiência religiosa como uma atividade do sujeito, o sentimento religioso é o impulso para a constituição e o estabelecimento de uma forma de vida religiosa. Nesse liame, a compreensão do crente estabelecida com sua experiência religiosa é o grande fundamento para entender o fenômeno religioso.

A proposta de Tiele (2018) é explicar as causas do fenômeno religioso e, para isso, adere espontaneamente ao naturalismo científico. Assim como Müller, o sentimento religioso

³⁸ Utilizaremos o termo *insider* para nos referirmos aos crentes, religiosos ou fiéis, que vivem uma vida religiosa, sem necessariamente estarem vinculados a alguma instituição religiosa.

³⁹ Segundo MacDowell (2013, p. 440), a intuição é: compreensão imediata e implícita daquilo que se manifesta na experiência humana, tanto como aspectos específicos da realidade no seu conjunto, quanto como princípios, como o de não contradição, que estruturam todo a atividade da razão.

⁴⁰ Wittgenstein, não tenta explicar significados dos termos concernentes à gramática filosófica – já que estes dependem do uso pelo religioso –, mas sim observar o movimento linguístico de uma filosofia da religião. Assim, faz-se relevante a orientação do filósofo quanto ao entendimento de significação: A significação de uma palavra não é o objeto que ela designa, nem uma experiência que se produziria quando a pronunciamos ou entendemos; a significação de uma palavra é determinada pelas regras que valem para ela: é o lugar que ela ocupa no espaço gramatical (WITTGENSTEIN, 1997, p. 224). Assim, as regras estão relacionadas necessariamente à gramática, haja vista que o uso de um termo ou expressão não pode ser desvinculado destas.

do crente, que faz da religião sua forma de vida, também não é levado em consideração. No entanto, se “o negócio da ciência da religião é investigar e explicar; deseja saber o que é a religião e por que somos religiosos” (TIELE, 2018, p. 222), não há possibilidade de preterir o sentimento religioso do crente. A forma de vida religiosa dele precisa estar entre os elementos observáveis do cientista da religião.

Para que se possam alcançar respostas genuínas que respondam ao questionamento sobre a essência da religião, o olhar *outsider* não parece ser o mais adequado. Por outro lado, o *insider*, quando é adepto de determinada instituição religiosa, também não parece ter postura compatível com a do cientista da religião. A saída para essa situação é o que Wittgenstein chama de visão sinóptica:

122. Uma das fontes principais da nossa falta de compreensão é que não temos uma visão geral do uso das nossas palavras. – Nossa gramática⁴¹ carece de visibilidade panorâmica. – A visão sinóptica (*übersichtliche Darstellung*) facilita a compreensão, que consiste precisamente em ‘ver as conexões’. Daí a importância de encontrar e inventar os elos intermediários. O conceito de apresentação panorâmica é para nós de importância fundamental. Ele designa nossa forma de apresentação, o modo como nós vemos as coisas. (Isto é uma ‘visão de mundo’?) (WITTGENSTEIN, 2008a, p. 86).

Esse modo de compreensão é direcionado ao filósofo; apesar disso, consideramos viável também para a ciência da religião. Nessa nossa consideração, buscamos o respaldo do professor e pesquisador Engler (2010), ao abordar o holismo semântico:

‘Holismo semântico’, embora usado como substantivo, não se refere a uma única e nitidamente articulada teoria. Todas as formas do holismo semântico, contudo, serão unificadas em oposição às teorias semânticas ‘atomísticas. Estas últimas postulam elementos semânticos básicos (i.e., palavras, frases) cujas significações são independentes das significações de outras unidades semânticas. Quer dizer, do ponto de vista de uma teoria atomística, para entender o significado de uma palavra não é necessário se entender nada das suas relações com outras palavras e nem com o seu contexto em uma rede de significação. As teorias holísticas, ao contrário, consideram que a significação de qualquer elemento linguístico é inseparavelmente atada às significações de outros. Essas relações semânticas se estendem através de uma língua inteira. Assim, segundo certas versões do holismo, a língua inteira constitui a unidade básica da significação (ENGLER, 2010, p. 96).

O método analisado por Engler (2010) propõe a visão holística como uma maneira adequada de se compreender a religião, mais do que os dados objetiváveis podem responder.

A proposta de Wittgenstein (2008a) para a religião está nitidamente alinhada com a perspectiva de Engler para a ciência da religião, no que tange a ampliar o método para o

⁴¹ Conforme já demonstramos, a gramática, para Wittgenstein(2008a; 2008b; 2008c), representa o contexto dos comportamentos pré-linguísticos, ações, rituais, usos, elementos culturais, antropológicos, regras, normas, dentre outros elementos, a partir dos quais se constitui a estrutura interna da prática da linguagem pública por excelência e, naturalmente, das formas de vida.

contexto religioso. Nesse caso, envolve o olhar aguçado e interativo do cientista da religião.

Situa-se, nesse universo compreensivo, o que denominamos, anteriormente, de filosofia do sofrimento. O cientista da religião, além de compreender o contexto da gramática religiosa, também deve ter, em seu horizonte de pesquisa, a apreensão religiosa relativa à forma de vida religiosa do crente.

Ocorre que as metodologias predominantemente aceitas pela ciência da religião – a saber, indução, empírica, histórica e comparativa –, conforme menciona Campos (2018), direcionam o cientista religioso para os dados objetiváveis, descritivos, para os efeitos que podem ser interpretados à luz do naturalismo científico.

Pautar-se pela ideologia do naturalismo científico orienta o olhar do cientista da religião direcionado para as semelhanças inerentes aos mesmos tipos de fenômenos; logo, a tendência à unificação torna-se evidente. Entretanto, uma ressalva deve ser erguida, dado que as interpretações constituintes das respostas nem sempre condizem com a origem real e as relações estabelecidas com o objeto investigado.

Isso ocorre porque, para a ciência, são os dados externos que determinam o objeto. Não há outro modo de o conhecermos senão pelos fenômenos que se apresentam. Este, por sua vez, só tem a possibilidade de existir advindo do sujeito; por esse motivo, seus estímulos, impulsos, fins ou justificativas precisam ser elementos presentes na pesquisa da ciência da religião.

É interessante que, além da descrição dos fatos, o cientista da religião também compreenda o fenômeno religioso, assim,

No que tange aos estudos científicos sobre a religião levados a termo pela Ciência da Religião, não se trata, pois, de solapar nem de invalidar a descrição dos fenômenos religiosos ou daqueles aparentados ao que se concebe por religião, mas de inseri-la num contexto mais amplo, de pensá-la a partir de uma perspectiva mais integrativa, na qual a questão da compreensão do sentido do religioso impõe-se de modo incontornável. Com efeito, a tarefa do cientista da religião não é tão somente a de estabelecer e descrever os fatos, mas também a de compreendê-los. E isso, evidentemente, o obrigará a dar explicações de ordens diversas. (CAMPOS, 2018, p. 67).

Concordamos com o autor quanto à proposta de que a ciência da religião possa olhar para seu objeto de estudo a partir de uma perspectiva mais ampla, levando em consideração os dados não objetiváveis, os quais, preponderantemente, estão relacionados à atitude do crente perante o transcendente. O cientista da religião, antes de trabalhar com a explicação do fenômeno, tem a possibilidade de ampliar sua observação, permitindo-se a compreender o fenômeno religioso – eis a necessidade da visão sinóptica ou do holismo semântico. Isso

possibilitará abordagens mais intuitivas, tal qual a natureza da religião. Não se trata de abolir o aspecto científico da esfera religiosa, mas da possibilidade de ampliar o olhar do cientista da religião, tendo em vista a riqueza do campo que pesquisamos. Consideramos o cientista da religião um dos pesquisadores mais completos que existem no campo do saber, visto a riqueza do objeto religião e a variedade de estudos necessários (antropologia, psicologia, arqueologia, linguagem, dentre outros possíveis) para que desenvolva a análise do seu objeto.

E, para que continue sendo ciência, não há outro meio que não seja a unificação dos fenômenos submetidos aos protótipos comuns, ou seja, buscando captar sempre os elementos que podem ser postos à prova. Observando e embasando o fundamento de sua pesquisa, a partir daquilo que já fora provado e justificado como causas de outros processos científicos. Não há como escapar desse movimento sendo ciência, mas há como ampliar as pesquisas, reverberando o universo religioso em sua complexidade e constante movimentação do contexto em que está situado o crente, o sentimento religioso, a forma de vida religiosa, os fenômenos religiosos, seus respectivos efeitos e interpretações de possíveis causas, a multiplicidade de saberes, formas de conhecimentos, inclusive outras ciências que se inserem e são acolhidas na esfera da religião e da ciência da religião.

5.7 Considerações finais

Daí, questionamos: como lidar com a presença dos fatores ausentes? Onde se situa a vivência do sujeito? No mesmo fenômeno religioso, entretanto, sem fazer parte desse recorte, visto que não há como ser um elemento passível de prova. Nesse caso, a vivência do indivíduo, em que estão intrínsecas suas motivações, experiências, a presença dos símbolos e gestos religiosos em seu contexto de vida, seu relacionamento com o transcendente, sua experiência de fé, em outras palavras, a forma de vida religiosa que deu sentido para a sua existência é descartada.

O ponto-chave é que a religião institucionalizada para se erguer e se sustentar, enquanto princípios do conhecimento teológico deveria ter presente em sua base o sentimento religioso do fiel, já que o sentimento deste não necessita da instituição religiosa. Assim, o nosso entendimento é que o sentimento religioso é a base de sustentação do edifício religião, não havendo possibilidade de extingui-lo quando se trata de pesquisar a esfera em questão. Por esse motivo, o entendimento que Wittgenstein (2008f; 2008a) apresenta sobre a religião ser um sentimento é significativa para auxiliar ou mesmo compor o método que poderia ser aplicado a ela quando o interesse é conhecer o fenômeno religioso.

A princípio, conforme já evidenciamos, o período de institucionalização da ciência da religião investiga a essência da religião. Essa investigação não inclui o sentimento do religioso, visto que esse elemento não se converte em dado científico. Nesse caso, a pesquisa específica pelo tema da essência tende a restringir as possibilidades existentes do amplo objeto religião, o qual se constitui, fundamentalmente, da presença do sujeito religioso. Destarte, o sentimento do religioso que se edifica a partir da relação que se estabelece entre o crente e os elementos da forma de vida religiosa, em que, simultaneamente, absorve e faz parte, a nosso ver, é um ponto de extrema relevância.

Fundamentar a nossa pesquisa de ciência da religião a partir do que compreendemos como sendo filosofia da religião no pensamento de Wittgenstein (2008f; 2008a) objetiva sobressaltar a totalidade dos elementos existentes nos fenômenos religiosos.

A inclusão dos elementos constituintes da forma de vida religiosa como parte integrante da pesquisa de ciência da religião a direciona por um caminho epistemológico que proporciona a ampliação do método científico adequado à área, sem perder as especificidades do jogo de linguagem científico. O método de incluir o religioso como parte integrante e fundamental já aparece em algumas pesquisas do campo da ciência da religião. Esse é um caminho que, sendo fortalecido, proporcionará respostas e um campo cada vez mais amplo para as pesquisas da área.

O exercício da visão sinóptica possibilita amplificar as ramificações daquilo que Wittgenstein entende por semelhança de família. Nesse caso, a pesquisa da ciência da religião, ampliando o parentesco existente entre os elementos presentes no fenômeno em análise, a nosso ver, tende ao alcance ainda que descritivo do sentimento religioso originário do sujeito religioso. Assim, a inclusão da presença do crente não é eliminada e as respostas alcançadas consolidam-se com mais proximidade daquilo que representa o fenômeno.

Nesse processo, a filosofia do sofrimento é um método que faculta a prática da visão sinóptica e, por conseguinte, da semelhança de família.

A filosofia do sofrimento é, a nosso ver, em primeira instância, o reconhecimento de que não há possibilidade de os elementos selecionados e observáveis pela ciência trazerem a resposta para uma esfera que lida com questões que envolvem a forma de vida, como é o caso da religião que se expressa a partir da forma de vida religiosa. Destarte, o cientista da religião, ao compreender as especificidades do seu objeto de análise, já vem trilhando um caminho metodológico menos restritivo.

Essa compreensão implica aceitar o sofrimento de que não é possível falar sobre o fenômeno religioso em sua totalidade. Apesar disso, a pesquisa da ciência da religião pode ser

fortalecida se o pesquisador assumir a postura de incluir as descrições pertinentes ao sentimento do sujeito religioso, já que é o mais próximo que se pode alcançar.

Levando em consideração que a pergunta sobre a essência da religião perpassa e sempre perpassará pela ciência em questão e que, mesmo que não esteja em destaque, continua atual, consideramos a possibilidade de contribuir com as pesquisas na área através do ponto de interseção que surge a partir do que consideramos ser uma filosofia da religião em Wittgenstein.

Ressaltamos que o filósofo não fala sobre a ciência da religião. Entretanto, apesar de todas as suas críticas, levamos em consideração que, a partir do momento em que ele motiva o exercício da visão sinóptica e incentiva a compreensão dos conceitos a partir das semelhanças de família, uma porta se abre para que pontos de interseção entre as formas de vida do religioso e do cientista da religião sejam possibilidades reais, o que pode contribuir para o escopo da ciência da religião.

6 CONCLUSÃO

O caminho que fizemos até aqui objetivou apresentar o pensamento filosófico de Wittgenstein no que concerne à religião e, a partir dessa reflexão sobre as limitações de fomentar uma ciência que tenha por objeto de estudo a religião. Nesse caso, à luz da compreensão de religião em Wittgenstein, encontramos desafios para essa ciência. Assim, é com o intuito de contribuir com tal campo de pesquisa que apresentamos nossas conclusões.

Vale ressaltar que, em momento algum, o filósofo austríaco, associa o termo religião com instituição religiosa ou segmento religioso.

O sustentáculo da compreensão religiosa do filósofo aparece em dois momentos distintos. O primeiro é na filosofia tractatiana, em que não é possível falar sobre religião a partir de uma linguagem científica. O segundo é o viés da filosofia das *Investigações*

filosóficas. Nessa última, a linguagem é compreendida como jogo e constitui formas de vida. A partir desse contexto, a religião, em função da sua natureza (tal qual a natureza da ética, apresentada na *Conferência sobre ética*), apresenta como característica a impossibilidade de ser transformada em discurso científico. Embora haja uma ruptura entre as duas fases do pensamento wittgensteiniano no que tange à filosofia da linguagem, podemos dizer que a compreensão quanto ao âmbito do religioso permanece.

Observemos que, além da inexecutável transformação dos elementos religiosos em discurso científico, a ideia da religião enquanto sentimento permanece e, assim sendo, somente a ação religiosa é cabível. Nesse caso, tão e somente o sujeito religioso pode agir religiosamente, porque somente ele vive em uma forma de vida religiosa, onde o jogo de linguagem é religioso.

A religião, para Wittgenstein, durante o percurso de desenvolvimento do seu pensamento (2008f a 2008a), é movimento de linguagem. Linguagem é ação, que viabiliza os jogos de linguagem e afiança o movimento de formação de grupos socioculturais, agrega pessoas com necessidades semelhantes, concede condições de manifestar sentimentos, faculta a vivência da dor e do sofrimento perante as questões existenciais, inspira transcender quando o mundo não é capaz de lhe dar a resposta pelo sentido da vida, por fim, autêntica forma de vida que só se constitui quando se vive, ou melhor, se age religiosamente. Só assim o sujeito que se reconhece religioso é capaz de entender as regras, a gramática implícita que sintetiza o uso específico em cada forma de vida.

O caminho que fizemos foi para demonstrar que, levando em consideração o pensamento de Wittgenstein (2008f a 2008a) sobre a religião, o discurso científico não é adequado à natureza desta. Sem tentar definir ou teorizá-la, Wittgenstein compreendeu a religião como um elemento pré-racional e descritivo.

Por que se trata de descrever, e não de explicar? Sádaba (1992) bem elucida:

O que fazer, então? Descrever, em vez de explicar. 'Aqui apenas se pode descrever e dizer: assim é a vida humana [...]. A explicação, se comparada com a impressão que a descrição produz, é demasiadamente precária.' E imediatamente Wittgenstein escreve algo que qualquer um entende sem demasiado esforço imaginativo: 'Quem, por exemplo, está perturbado por amor, obterá pouca ajuda de uma explicação hipotética [...]. Isso não o tranquilizará. (SÁDABA, 1992, p. 13).

Não se trata de explicar à maneira das ciências empíricas, mas de descrever de que modo há que realizar essa descrição, esse ato ou gesto descritivo? Há algum parâmetro,

alguma regra a ser seguida? Trata-se de descrever, buscando analogias⁴². É o que nos explicam tanto Sádaba (1992) quanto Cordua (2013), ao interpretarem o pensamento de Wittgenstein:

O que Wittgenstein, em suma, quer dizer é que, ante acontecimentos internos, estados ou processos que não são tratáveis através de hipóteses empíricas, o único recurso que temos é juntar os dados, buscar analogias as mais precisas possíveis, conectar nosso interior com o entorno externo e, uma vez tendo feito isso, libertar nossa angústia. (SÁDABA, 1992, p. 13).

Trata-se, pois, nas palavras de Cordua (2013), de substituir a explicação causal enquanto procedimento explicativo próprio das ciências empíricas pelo método de elucidação ou clarificação, mediante exemplos paradigmáticos:

Fazer filosofia não dogmática é a principal directiva da abordagem empírica descritiva que investiga a linguagem que utilizamos por meio de exemplos paradigmáticos e analogias iluminadoras. "Quero mostrar a diferença entre uma abordagem dogmática e uma abordagem não dogmática através de um exemplo. Falo primeiro dogmaticamente e depois não dogmaticamente. Por isso digo: se uma frase é verificada de duas maneiras diferentes, tem, em ambos os casos, um significado diferente. Isto ainda parece estranho e pode provocar oposição. Para alguém poderia dizer: Não vejo porque é que uma frase deve, portanto, ter um significado diferente e porque é que a mesma frase não pode ser verificada de duas maneiras completamente diferentes. Mas agora estou a expressar-me de uma forma não dogmática e simplesmente chamo a atenção para o seguinte: para verificar uma frase, só é necessário ter uma descrição mais uma vez. A situação factual é, portanto, a seguinte: temos duas frases. A segunda descreve a verificação da primeira. O que faço então? Afirmo simplesmente que, como regra gramatical, a primeira frase deve seguir-se à segunda. Coloco-me inteiramente dentro da gramática. Quando se diz então: uma frase tem duas verificações, chamo a atenção para o que se segue. Estas verificações são descritas através de frases diferentes; procedemos através de regras diferentes ao derivar a mesma frase delas, e isso é tudo o que eu queria dizer. Apenas chamo a atenção do outro para o que ele realmente faz e abstenho-me de qualquer asserção. Tudo tem então de ser cumprido em gramática. Trata-se, portanto, de estabelecer distinções essenciais e fundamentais". (CORDUA, 2013, p. 214).

O estudioso (mais propriamente, o filósofo concebido segundo a nova perspectiva da filosofia, tal como proposta por Wittgenstein) é levado, pois, a recusar adotar uma perspectiva externa, objetiva, pretensamente neutra e imparcial.

Ora, porquanto manifesta pretensões de nobreza científica, a Ciência da Religião se apresenta como discurso. Como tal, ela é constituída de pensamento e linguagem (logos) e se perfaz sob a forma de uma atividade intelectual, um saber ou conhecimento que procura solucionar alguma questão posta pelo próprio pensar. Ela é, pois, uma ciência, à medida que seu discurso procura dar razões (lógon didónai), isto é, justificar racionalmente a articulação das ideias que ela própria elabora e tece

⁴² Nesse ponto, percebemos a influência do *Tractatus* e da *Conferência sobre ética*, quando se faz necessária a busca por analogias para descrever o campo da religião.

discursivamente, sob a forma de juízos lançados sobre o real. Para tal, ela faz uso de um método. (CAMPOS, 2021, p. 5).

O discurso da ciência da religião apresenta, em posição de destaque, durante o período de institucionalização, a relevância sobre a questão da essência, da origem, causas e, para esse tipo de pesquisa, faz-se necessário encontrar semelhanças nos objetos religiosos. Portanto, vislumbra a unificação dos fenômenos.

Entretanto, para Wittgenstein (2008f; 2008a), as possíveis respostas aos questionamentos citados não encontraram fundamentos em função da impossibilidade de associar ciência e religião.

Observemos a conclusão do filósofo austríaco com relação ao intento de Frazer (1982), destacado antropólogo da religião, na interpretação que este último oferece para os festivais ardentes de Beltane, religiosamente realizados pela cultura celta. Em sua obra *O ramo de ouro*, as descrições desse festival foram apresentadas por “John Ramsay, proprietário de Ochertyre, perto de Crieff, protetor do poeta Burns e amigo de Sir Walter Scott” (FRAZER, 1982, p. 275-283). Logo após a descrição de Ramsay, Frazer inicia o tópico “A interpretação das festas dos fogos”. Nessa busca, os elementos semelhantes entre as cerimônias religiosas dos fogos em vários lugares da Europa. E, nos tópicos seguintes, faz a seguinte pergunta: “Resta-nos, ainda, perguntar qual o significado desses sacrifícios”, e em seguida, parte da resposta do antropólogo é “podemos explicar os sacrifícios humanos dos celtas” (FRAZER, 1982, p. 289). A saber, a postura de Frazer fundamentada no padrão cientificista, segundo Wittgenstein, é justamente o que não é possível fazer com a religião, já que esta última é forma de vida. Em última instância, toda a questão se dirigirá para aquele movimento de “reorientação da filosofia” sobre o qual nos esclarece a obra de Cordua (2013) acerca do pensamento wittgensteiniano e que se caracteriza por todo

Um conjunto de métodos e estratégias filosóficas que lhe permitem distinguir-se da tradição que foi rejeitada, distinguir claramente a filosofia das ciências e avançar na clarificação dos usos linguísticos, a forma como a nova filosofia dissolve os quebra-cabeças herdados do passado. (CORDUA, 2013, p. 14).

O projeto wittgensteiniano envolve a reformulação do papel da filosofia, que preconiza a instauração de um novo modo de entendimento da religião.

Para Wittgenstein (2008f; 2008a), nem tudo pode ser explicado e, em algum momento, há que deter a teoria. À filosofia não caberia investigar causas nem leis. Recusa o cientificismo e, por isso, alguns críticos o catalogaram abertamente numa atitude anticientífica. Cordua (2013, p. 44), ao contrário, conclui:

Não há maneira de determinar em geral e com antecedência se determinado assunto sempre requer ou não tolera nunca um tratamento científico. Somente tratando de fazê-lo é que se verá. Isso é o que o odioso cientificismo de nosso século ignora; é o que Wittgenstein propõe ensinar-lhe e o que insiste em repetir, a ponto de parecer, em algumas ocasiões, um inimigo da ciência. (CORDUA, 2013, p. 44).

A conclusão de Cordua é, pois, moderada e prudente. Não situa Wittgenstein em uma posição anticientífica, mas sim em uma postura que demonstra os limites da ciência. Demonstrar os limites da ciência frente ao objeto religião implica as seguintes conclusões da nossa pesquisa:

- a) o caráter de irredutibilidade da religião em face da ciência;
- b) a religião como confiança *versus* o procedimento epistemológico próprio da ciência da religião, baseado no chamado agnosticismo metodológico, que busca abstrair ou pôr entre parênteses a própria confiança ou valor de verdade adotado pelo crente ou fiel;
- c) naturalismo científico, isto é, a ciência da religião procura as causas naturais (psicológicas, sociológicas, históricas etc.) dos fenômenos religiosos, ao passo que Wittgenstein critica esse tipo de procedimento adotado pela ciência moderna;
- d) a tendência à unificação dos fenômenos, submetendo-os a protótipos comuns, como característica da ciência.

Levados em consideração esses pontos conclusivos sobre a relação entre religião e ciência, o desafio de uma ciência que tem por objeto de análise a religião é construir um solo cujas bases estejam adequadas às especificidades do objeto, sem desconsiderar, todavia, o método científico como norteador.

Cabe destacar que, a partir da proposta filosófica de Wittgenstein, especificamente no que diz respeito à multiplicidade de jogos de linguagem, consideramos dois jogos que se tornam evidentes durante o desenvolvimento da nossa pesquisa: o jogo de linguagem religioso e o jogo de linguagem científico. Um não elimina o outro.

O que deve ser levado em consideração são os campos de atuação em que as formas de vida se concretizam, suas gramáticas e suas semelhanças de família. Assim, a nosso ver, é possível pensar na possibilidade de a religião ser objeto de pesquisa de uma ciência, tal qual, a ciência da religião, sem estar restrita à resposta aos princípios componentes da essência.

A ciência da religião, quando amplia seu olhar para além da questão da essência (embora esta esteja presente, ainda que implicitamente), fortalece o seu campo de pesquisa e

faculta a possibilidade de compreender os fenômenos religiosos à luz dos conceitos pertencentes ao jogo de linguagem científico. E, levando em consideração esse caminho, a elasticidade dos conceitos intrínseca ao contexto de todos os jogos de linguagem, em nosso entendimento, quando aplicada à realidade da nossa pesquisa, é o elemento que sustenta a ponte entre a natureza do objeto religião e uma ciência que tenha por objeto a religião.

À característica essencial dos conceitos soma-se a prática da visão sinóptica e as semelhanças de família que, embora já sejam intrínsecas aos jogos de linguagem, a possibilidade de ramificar os conceitos contidos em outros conceitos (e assim por diante), a nosso ver, quando há um elemento em comum, é a tendência de surgirem pontos de interseção que possam dialogar entre si, apesar das formas de vida distintas.

A análise dos fenômenos religiosos à luz do jogo de linguagem científico, quando leva em consideração a descrição dos elementos partícipes do jogo de linguagem religioso, é a consolidação de um diálogo que objetive uma ciência da religião.

Considerar a descrição dos elementos que envolvem a forma de vida do crente é um passo significativo para essa ciência e, a nosso ver, a possibilidade de uma epistemologia adequada às especificidades do objeto religião quando sob a óptica da ciência e sem reduzir-se a ela.

Por fim, a visão sinóptica e a filosofia do sofrimento são possibilidades que derivam do que compreendemos ser uma filosofia da religião em Wittgenstein e que podem contribuir para o amplo campo de pesquisas da ciência da religião. Toda a questão é de uma possível avaliação da área à luz da reflexão filosófica de Wittgenstein sobre a linguagem religiosa. Nesse sentido, nossa pesquisa teve por objetivo identificar os limites da dessa ciência à luz da filosofia da religião wittgensteiniana e os desafios que esta lhe impõe.

REFERÊNCIAS

ADDIS, Mark; ARRINGTON, Robert L. (ed.) **Wittgenstein and philosophy of religion**. New York: Routledge, 2001.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Alvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ALVIM JUNIOR, Fausto. Wittgenstein: sobre a explicação estética e a explicação científico-causal. **Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía**, Ciudad de México, v. 5, n. 13, p. 21-59, jan. 1971.

ANSCOMBE, G. E. M. **Faith in a hard ground: essays on religion, philosophy and ethics.** Edited by Mary Geach e Luke Gormally. Exeter, U.K.; Charlottesville, Va.: Imprint Academic, 2008.

ANSCOMBE, G. E. M. **From Plato to Wittgenstein: essays by G.E.M. Anscombe.** Edited by Mary Geach e Luke Gormally. USA: Imprint Academic, 2011.

ANSCOMBE, G. E. M. **Human life, actions and ethics: essays by G.E.M. Anscombe.** Edited by Mary Geach e Luke Gormally. USA: Imprint Academic, 2005.

ARREGUI, J. Vicente. **Acción y sentido en Wittgenstein.** Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.

ARRINGTON, Robert L. ADDIS, Mark. (ed.). **Wittgenstein and philosophy of religion.** London: Routledge, 2001.

BARBOZA, Jair. Apresentação. *In:* SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação.** Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

BARRETT, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein.** Madrid: Alianza Editorial, 1994.

BARTLETT, Rosamund. **Tolstoi: a biografia.** Rio de Janeiro: Editora Azul, 2013.

BASSOLS, Alejandro Tomasini. El lenguaje religioso. *In:* CAFFARENA (org). **Enciclopedia Ibero Americana de Filosofia.** Madri: Editorial Trotta, S.A., 1993. p. 145-159.

BERRY, R. M. Wittgenstein's Use. **New Literary History**, Maryland, v. 44, n. 4, p. 617-638, 2013.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mais espiritualidade e menos religião (características da nossa época?). **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 75-91, ago. 2016.

BOUVERESSE, Jacques. **Le Mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein.** Paris: Nouv. éd.les Éd. de Minuit, 1976.

BOUWSMA, Oets Kolk. **Conversas com Wittgenstein 1949-1951.** Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

BRIGIDO, Edimar. A ética do gênio: aproximações entre Otto Weininger e Ludwig Wittgenstein. **Conjectura: filosofia e educação**, Caxias do Sul, v. 24, 2019.

Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-46122019000100019&lng=pt&nrm=iso.

Acesso em: 29 dez. 2021.

BUBER, Martin. **Dois tipos de fé.** São Paulo: Harper, 2007.

BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein.** Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BUCKE, Richard Maurice (ed.). **Cosmic consciousness: a study in the evolution of the human mind**. Philadelphia: Innes & Sons, 1901.

BURLEY, Mikel. **Wittgenstein, religion, and ethics: new perspectives from philosophy and theology**. New York: Bloomsbury, 2018.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo em Schopenhauer: o alcance da verdade pela supressão da vontade individual. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 5, n. 13, 2013. Disponível em: https://theoria.com.br/edicao13/conhecimento_abstrato_e_conhecimento_intuitivo_em_chopenhauer.pdf. Acesso em: 28 out. 2022.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Posfácio. In: SILVA, Maurílio Ribeiro. **Ciências da Religião no Brasil: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Prefácio. In: MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Senso, 2020. *E-book*.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. O conceito de angústia como reflexão filosófica sobre a liberdade humana. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 187-210, jan./jun. 2017.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 38-72, jan./jul. 2018.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. **A ciência da Religião em face da Filosofia das Religião: entre continuidades e rupturas**. [2023?].

CARNAP, Rudolf. **Autobiografia intelectual**. Tradução de Carmen Castells. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

CARVALHO NETO, Marcus Bentes de *et al.* Skinner e o mentalismo: uma análise histórico-conceitual (1931-1959). **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 22, p. 13-39, abr. 2012. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/wp-content/uploads/2012/06/carvalhonetotourinhoziliostrapasson01.pdf>. Acesso em: 4 set. 2021.

CHANDLER, Hugh. Wittgenstein on the Resurrection. **Philosophical Investigations**, USA, v. 33, n. 4, p. 321-338, Oct. 2010. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/CHAWOT-2>. Acesso em: 4 out. 2021

CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

CLACK, Brian R. Wittgenstein and magic. In: ARRINGTON, Robert L; ADDIS, Mark. (ed.). **Wittgenstein and philosophy of religion**. London: Routledge, 2003. *E-book*.

COAKLEY, Sarah. The Resurrection: the grammar of 'Raised'. *In*: FRAIJÓ, M. (ed.). **Filosofía de la religión**: estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p.169-189.

COLIVA, Annalisa; MOYAL-SHARROCK, Danièle. **Ludwig Wittgenstein**: later works. United States: Oxford University, 2011.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein**: linguagem e mundo. São Paulo: Annablume, 1998.

CORDUA, Carla. **Wittgenstein**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

CUTTER, João Vergílio Gallerani. A ética no Tractatus. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p. 43-58, 2003.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**: guia da filosofia dos últimos trinta anos. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

DALL'AGNOL, Darlei. A Ética no segundo Wittgenstein vista a partir de Loparic. **Kant e-Print**, Campinas, v. 5, n. 3, p. 2-13, jul./dez. 2010.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005a.

DALL'AGNOL, Darlei. Filosofia analítica e ética: construção moral. **Filosofia**, São Paulo, Especial, v. 2. p. 52-63, 2008.

DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou transcendental: sobre o conceito Lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 9, p. 277-295, jul./dez. 2009.

DALL'AGNOL, Darlei. O sentido ético das Investigações filosóficas de Wittgenstein. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n.2, p. 33-41, jun. 2005b.

DALL'AGNOL, Darlei. Semelhanças de família nos usos de "bom". **Ethic@-Revista Internacional de Filosofia Moral**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 216-230, nov. 2016.

DALL'AGNOL, Darlei. Wittgenstein e o intuicionismo ético: reflexões sobre os fundamentos da Bioética. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 457-478, 2012.

DALL'AGNOL, D. (org.). **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008.

DAVIS, Stephen. T. Looking for Jesus and still finding Christ. *In*: FRAIJÓ, M. (ed.). **Filosofía de la religión**: estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 153-162.

DE CARO, Mario. Introdução *In*: DE CARO, Mario; MACARTHUR, David (ed.). **Naturalism and Normativity**. New York: Columbia University Press, 2010.

DENNETT, Daniel C. **Brainstorms**: philosophical essays on mind and psychology. Montgomery, Vt.: Bradford Books, 1979.

DIAS, Maria Clara. **Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

DONAT, Mirian. A noção wittgensteiniana de consciência. *In: DALL'AGNOL, D.; FATTURI, A.; SATLER, J. (org.). Wittgenstein em retrospectiva*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012a. p. 151-161.

DONAT, Mirian. Linguagem e ética no primeiro Wittgenstein. *In: MÜLLER, Maria Cristina; CENCI, Elve Miguel. (org.). Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: Edições CEFIL, 2004. p. 113-123.

DONAT, Mirian. Linguagem e significado nas investigações filosóficas. **Crítica (UEL)**, Londrina, v. 8, n. 27, p. 3-7, 2003.

DONAT, Mirian. O problema da linguagem privada no segundo Wittgenstein. **Cadernos de Estudos Petianos**, Toledo, v. 3, n. 3, p. 85-101, 2007a.

DONAT, Mirian. Os conceitos psicológicos considerados a partir do conceito de “ver um aspecto” de Wittgenstein. *In: Arley Ramos Moreno (ed.). Wittgenstein e seus aspectos: informação, complexidade e auto-organização*. Campinas: Edunicamp, 2015a. (Coleção CLE; 72). p. 197-208.

DONAT, Mirian. Significado como uso da linguagem nas investigações filosóficas. **Cadernos de Estudos Petianos**, Toledo, v. 3, n. 3, p. 113-129, 2007b.

DONAT, Mirian. Wittgenstein sobre as emoções. *In: VALLE, B. et al. (org.). Ludwig Wittgenstein: perspectivas*. Curitiba: CRV, 2012b. p. 61-72.

DONAT, Mirian. Wittgenstein: a possibilidade de conhecer e identificar as emoções. **Revista Guairacá**, Guarapuava, v. 30, n. 1, p. 51-65, 2014.

DONAT, Mirian. Wittgenstein e a linguagem das sensações. **Boletim – Centro de Letras e Ciências Humanas (UEL)**, v. 57, p. 73-88, 2009a.

DONAT, Mirian. Wittgenstein e as supostas posse privada e privacidade epistêmica da experiência. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 437-453, jul./dez. 2009b.

DONAT, Mirian. Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação. **Revista Diaphonia**, Paraná, v. 1, n. 2, p. 96-109, 2015b.

DRURY, Maurice O'Connor. **The selected writings of Maurice O'Connor Drury: on Wittgenstein, philosophy, religion and psychiatry**. London: Bloomsbury Academic, 2017.

DUMÉRY, Henry. **Critique et religion: problèmes de méthode en philosophie de la religion**. Paris: Sedes, 1957.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark. Q. A filosofia semântica e o problema insider/outsider. **Revista de Estudos de Religião**, São Paulo, v. 3, p. 89-105, set. 2010. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2010/i_engler.pdf. Acesso em: 1 out. 2021.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Tradução de Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Ed.Campus, 1978.

FANN, K. I. **Wittgenstein: the man and his philosophy**. York: Delta Book, 1967.

FAUSTINO, Silvia. **A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

FAUSTINO, Silvia. O trabalho do filósofo e a dificuldade da filosofia, segundo Wittgenstein. *In: SALLES, João Carlos. (org.). Pesquisa e Filosofia*. Salvador: Quarteto, 2007. p. 315-331.

FAUSTINO, Silvia. **Wittgenstein: o eu e sua gramática**. São Paulo: Ática, 1995.

FIGUEIREDO, Rubens. Apresentação. *In: TOLSTOI, Liev. Uma confissão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. O que se coloca no lugar da vontade. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 9, n. 1, p. 68-78, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33547>. Acesso em: 15 out. 2021.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. “Dilthey: compreensão e explicação” e possíveis implicações para o método clínico. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 14-26, mar. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/9fdFM3pVMFfrnDVCTKR7Vkj/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/524288764/O-Ramo-de-Ouro-James-George-Frazer>. Acesso em: 15 out. 2021.

FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. *E-book*.

GIANNOTTI, José Arthur. **Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor**. São Paulo: Alfarrabio/Custom, 2002.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

GRAYLING, A. C. **Wittgenstein**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002.

GREISCH, Jean. La religion dans les limites du langage. *In*: ADRIAANSE, Han *et al.* **Penser la religion**: recherches en philosophie de la religion. Paris: Beauchense Éditeur, 1991. p. 321-380.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HADOT, Pierre. **Wittgenstein y los límites del lenguaje**. Traduction de Manuel Arranz. Espanha: Pre-Textos, 2007.

HALLER, Rudolf. A ética no pensamento de Wittgenstein. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 45-56, 1991.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca**: questões. Tradução de Norberto Abreu e Silva Neto. São Paulo: Edusp, 1990.

HAMLING, Anna. Introducción a convergencias y analogias en el pensamiento religioso de Leon Tolstoi y Miguel de Unamuno. **Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura**, v. 21, n.1, p. 68-78, 2005. Disponível em: <http://gogalegroup.ez93.periodicos.capes.gov.br/ps/i.do?id=GALE%7CA140656167&v=2.1&u=capes&it=r&p=AONE&sw=w>. Acesso em: 22 out. 2020.

HANFLING, Oswald. **Wittgenstein and human form of life**. New York: Routledge, 2003.

HANNAY, Alastair. Faith, History, and Approximation. *In*: PHILLIPS, D.Z.; RUHR, M. von der. (ed.). **Biblical concepts and our world**. New York: Palgrave Macmillan, 2004. p. 71-94.

HEGENBERG, Leônidas. Wittgenstein e a ética segundo Rudolph Haller. **Psicologia-USP**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 191-193, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, Paris, v. 1, n. 63, p. 11-30, 1987.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. Joinville: Clube de autores, 2021. *E-book*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/454027048/Mein-Kampf>. Acesso em: 21 dez. 2021.

HODGES, Michael P. **Transcendence and Wittgenstein's Tractatus**. USA: Temple University Press: 1990.

HONG, Howard; HONG, Edna. (ed.) *The essential Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

HUDSON, W. Donald. **Wittgenstein and religious belief**. New York: Palgrave Macmillan, 1975.

ICZKOVITS, Yaniv. **Wittgenstein's ethical thought**. England: Palgrave MacMillan, 2012.

IMAGUIRE, G. (org). **Colóquio Wittgenstein**: artigos em comemoração ao cinquentenário das **Investigações filosóficas**. Fortaleza: Edições UFC, 2006. (Série Filosofia; 3).

INSTITUTO HUMANAS UNISINOS. **A Igreja Protestante Unida pede perdão à comunidade judaica pelo antissemitismo de Martinho Lutero.** 06 Dezembro 2016. Disponível em < <https://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/78-noticias/563114-a-igreja-protestante-unida-pede-perdao-a-comunidade-judaica-pelo-antissemitismo-de-martinho-lutero> > Acesso em: 04/03/2021.

JAESCHKE, Walter. As Ciências naturais e as ciências do espírito na era da globalização. **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 121-132, mar. 2006.

JAMES, William. **The varieties of religious experience: a study in human nature.** New York: Penguin Books, 1985.

JANIK, Allan. **Essays on Wittgenstein and Weininger.** Amsterdam: Rodopi, 1985.

JANIK, Allan. **Hitler's favorite jew: the enigma of Otto Weininger.** New York: Simply Charly, 2021. *E-book.* Disponível em: <https://ler.amazon.com.br/?asin=B097CBDKW7&language=pt-BR>. Acesso em: 20 dez. 2021.

JANIK, Allan. Prefácio. *In:* JANIK, Allan. **Hitler's favorite jew: the enigma of Otto Weininger.** New York: Simply Charly, 2021. *E-book.* Disponível em: <https://ler.amazon.com.br/?asin=B097CBDKW7&language=pt-BR>. Acesso em: 20 dez. 2021.

JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JOLIVET, Regis. **Curso de filosofia.** Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. Rio de Janeiro: Agir, 1975.

JUSTINIANO, C. H. F. Ludwig Wittgenstein: a questão de Deus. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 18, n. 81, p. 298-303, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFMANN, Walter. **Religion from Tolstoy to Camus.** New York: Harper & Row, 1961.

KIERKEGAARD, Søren. **Diário.** Brescia: Morcelliana, 1980.

KIERKEGAARD, Søren. **Diário de um sedutor.** Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito às migalhas filosóficas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor.** São Paulo: Nova Cultural, 1979.

KLEIN, Terrance W. **Wittgenstein and the metaphysics of Grace**. United States: Oxford University, 2007.

KLEIN, Terrance W. Wittgenstein and Theology. By Tim Labron. **The Heythrop Journal**, v. 52, n. 1, p. 157-158, jan. 2011.

KNUUTTILA, Simo B. Biblical authority and philosophy. *In*: FRAIJÓ, Manuel (ed.). **Filosofía de la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p.113-127.

KOBES, Bernard W. Burge's dualismo. *In*: KOONS, Robert C.; BEALER, George (ed.). **The waning of materialism**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 215-232.

KRAUS, Karl. **Aforismos**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2010.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. São Paulo: Edusp, 1977.

LAMPREIA, Carolina. Os impasses do anti-mentalismo e Wittgenstein. *In*: LAMPREIA, Carolina. **As propostas anti-mentalistas no desenvolvimento cognitivo: uma discussão de seus limites**. 1992. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992, Cap. 6. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf. Acesso em: 5 out. 2021.

LANDIM, Raul. Sentido e verdade no Tractatus de L. Wittgenstein. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 3, n. 1, p. 18-37, 1982.

LAZENBY, J. Mark. **The early Wittgenstein on religion**. New York: Continuum, 2006.

LISPECTOR, Clarice. Obsessão. *In*: LISPECTOR, Clarice. **Todos os contos**. São Paulo: Le Livros, 2015.

LITWACK, Erick B. **Wittgenstein and value: the quest for meaning**. New York: Continuum, 2009.

LOPARIC, Zeljko. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 129-144, 2000.

LOUZADO, Gerson Luiz. Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias. **Ipseitas**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 104-116, jul./dez., 2015. Disponível em: http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/12/pdf_23. Acesso em: 7 abr. 2021.

MACDOWELL, João Augusto Anchieta. A fé como compreensão intuitiva pessoal do sentido da realidade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 128, p. 427-456, 2013. Disponível em: Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2862/2998>. Acesso em: 13 dez. 2020.

MACDOWELL, João Augusto Anchieta. **Apostila de filosofia da religião**. Belo Horizonte: [s. n.], 2002.

MACHADO, Alexandre Noronha. A terapia metafísica do Tractatus de Wittgenstein. **Cadernos Wittgenstein**, São Paulo, n. 2, p. 5-57, 2002.

MACHADO, Alexandre Noronha. **Lógica e forma de vida**: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MALCOLM, Norman *et al.* **Las filosofías de Ludwig Wittgenstein**. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**: a memoir. Oxford: Clarendon Press, 1958. *E-book*.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**: a memoir. Oxford: Oxford University Press, 1984. *E-Book*.

MALCOLM, Norman. Recuerdo de Ludwig Wittgenstein. *In*: MORA, Ferrater *et al.* (ed.). **Las filosofías de Ludwig Wittgenstein**. Tradução de Ricardo Jordana. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

MALCOLM, Norman. The Groundlessness of Belief. *In*: GEIVETT, Douglas, R.; SWEETMAN, Brendan. **Contemporary perspectives on religious epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992, p. 92-103. *E-book*.

MALCOLM, Norman. **Wittgenstein**: a religious point of view? London: Routledge, 2002.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein. *In*: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida; PEQUENO, Tarcísio. (org.). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Edições UFC, 2006. (Série Filosofia; 3). p. 13-54.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. **Revista Síntese Nova Fase**, v. 24, n. 77, p. 199-223, 1997.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Desdramatizando o místico? Uma discussão com João Vergílio Gallerani Cuter. *In*: SALLES, João Carlos. (org.). **Empirismo e gramática**. Salvador: Quarteto, 2010. p. 229-251.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação. *In*: DALL'AGNOL, Darlei (org.). **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008, p. 289-313.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Wittgenstein e Cora Diamond: a escada e o misticismo do Tractatus. *In*: CARDOSO, Delmar. (org.). **Pensadores do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 77-110.

MARQUES, António. Wittgenstein e a procura de uma linguagem para a ética. *In*: MARQUES, António; CADILHA, Susana (org.). **Wittgenstein sobre a ética**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2019. Disponível em: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/93051/1/876fdb864aeeb1d0aec33107ad8fccd.pdf>. Acesso em: 28 out. 2022.

MARQUES, Edgar. **Wittgenstein e o Tractatus**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MARTINEZ, Horácio Luján. Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del Tractatus de Wittgenstein. **Ideas y Valores**, v. 59, p. 111-130, 2010.

MARTINEZ, Horácio Luján. Função e conteúdo da ética do primeiro Wittgenstein. *In*: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Ensaio de filosofia moderna e contemporânea**. Cascavel: Edunioeste, v. 1, p. 161-185, 2001a.

MARTINEZ, Horácio Luján. O silêncio como “exercício ético” na filosofia do Tractatus de Ludwig Wittgenstein. **Tabulae**, Faculdade Vicentina, v. 5, p. 32-40, 2011.

MARTINEZ, Horácio Luján. **Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: Edunioeste, 2001b.

MARTINEZ, Horácio Luján. Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 21, p. 313-328, 2009.

MARTINEZ, Horácio Luján. Wittgenstein e o sujeito das decisões éticas. **Tempo da Ciência** (Unioeste), Cascavel, v. 11, p. 77-93, 2004.

MARTINEZ, H. L. Wittgenstein e o relativismo ético. *In*: AMES, José Luiz; PORTELA, Luis César Yanzer. (org.). **Lições de ética & política**. Cascavel: Edunioeste, 2006. v. 500, p. 270.

MATOSO, Ana. **Tolstoi com Wittgenstein: moral e arte**. 2012. Tese (Doutorado em Estudos da Literatura e da Cultura) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/7375>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MAUTHNER, Fritz. **Contribuciones a uma crítica del language**. Tradução de J. M. Villa. México: Juan Pablos Editor, 1976.

MCMANUS, Denis. **Ludwig Wittgenstein: early works**. United States: Oxford University, 2011.

MCGUINNESS, Brian. **Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Werkausgabe in 8 Bänden, Band 3**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag AG, 1984.

MCGUINNESS, Brian. **Wittgenstein and the Vienna Circle**. Oxford: Blackwell, 1979.

B. F. McGuinness (ed), Wittgenstein and the Vienna Circle (Blackwell 1979), p. 117.

MICHELETTI, Mario. **Filosofia analítica da religião**. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo, Loyola, 2007.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Tradução de C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

MOORE, George Edward. **Principia ethica**. Tradução de Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MORENO, Arley Ramos. A propósito da noção de “estética” em Wittgenstein. **Manuscrito**, Campinas, v. 8, n. 2, p.113-146, 1985.

MORENO, Arley Ramos. **Wittgenstein: através das imagens**. Campinas: Unicamp, 1993.

MORENO, Arley Ramos. Wittgenstein e os valores, em A natureza humana. **Letras: Revista do Instituto de Letras da PUCCAMP**, Campinas, v. 1, p. 1, 2001.

MORENO, Arley Ramos. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório**. Campinas: Edunicamp, 2000.

MORENO, Arley Ramos. Introdução a uma epistemologia do uso. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. spe. 2, p. 73-95, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/SscSr5dWQJqDcJQCVVCC95p/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 out. 2021.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Senso, 2020. *E-book*.

NAGEL, Thomas. **Mind and cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NIELSEN, Kai. Wittgenstein and wittgensteinians on religion. *In*: ADDIS, Mark; ARRINGTON, Robert L. (ed.). **Wittgenstein and philosophy of religion**. Londres: Routledge, 2001.

NUBIOLA, Jaime. Ludwig Wittgenstein and WJ. **Streams of William James**, v. 2, p. 2-4, set./dez. 2000. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/NUBLWA>. Acesso em: 10 jun. 2021.

OLIVA, Luís César Guimarães. Noção de contemplação no Livro II da *Ética* de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 19, p. 47-65, 2008. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2008.89339. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89339>. Acesso em: 1 out. 2021.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 93-114.

OUELBANI, Mélika. **O círculo de Viena**. Tradução de Marcos Marcionilio. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

PANDEY, K.C. **Religious beliefs, superstitions and Wittgenstein**. New Delhi: Readworthy Publications, 2009.

PEARS, David. **As ideias de Wittgenstein**. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973.

PENELHUM, Terence. Fideism. *In*: TALIAFERRO, Charles *et al.* (ed.). **A companion to philosophy of religion**. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. (Blackwell Companions to Philosophy). *E-book*. p. 441–447.

Disponível em: <http://michaelsudduth.com/wp-content/uploads/2013/02/A-Companion-to-Philosophy-of-Religion.pdf>. Acesso em: 7 out. 2021.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. As Lebensform (formas de vida) na filosofia de Wittgenstein. **Tabulae** (Faculdade Vicentina), v. 5, p. 77-89, 2011.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. O conceito de Lebensform (forma de vida) na filosofia de Wittgenstein. **Ítaca**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 73-85, 2011.

PHILLIPS, Dewi Zephaniah. Faith, Skepticism, and Religious Understanding. *In*: GEIVETT, D.R.; SWEETMAN, B. **Contemporary perspectives on religious epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992. p. 81-91.

PICOLI, Gleisy. Schopenhauer e o misticismo: sobre suas supostas críticas apimentadas à religião. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 9, n. 2, p. 84-92, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/35568>. Acesso em: 28 out. 2021.

PIEPKE, Joachim G. Igreja, Missão, Antropologia: um balanço do Instituto Anthropos (Alemanha). **Revista de Estudos da Religião – REVER**, v. 2, 2007. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2007/i_piepk.htm. Acesso em: 13 abr. 2022.

PIGLIA, Ricardo. **O caminho de ida**. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

PINO, Carlos Castilla del. Prólogo. *In*: WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Buenos Aires: Editora Losada, 1985. p. 5-18.

PLANT, Bob. **Wittgenstein and Levinas: ethical and religious thoughts**. New York: Routledge, 2005.

PLANT, Bob. Wittgenstein, Religious “Passion” and Fundamentalism. **The Journal of Religious Ethics**, v. 41, n. 2, p. 280-309, jun. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jore.12014>. Acesso em: 7 set. 2021.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 2008.

PRADHAN, Ramesh Chandra. **Language, reality and transcendence**: as essay on the main strands of Wittgenstein’s later philosophy. Florida: BrownWalker Press Boca Raton, 2008.

PRADO NETO, Bento. **Fenomenologia em Wittgenstein**: tempo, cor e figuração. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

PUTNAM, Hilary. Wittgenstein e a crença religiosa. *In*: PUTNAM, Hilary. **Renovar a filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992. p. 191-247.

RABELO, Belkiss J. Correspondência entre L. N. Tolstói e M. K. Gandhi. **Cadernos de Literatura**, n. 9, p. 85-113, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/clt/article/view/49448>. Acesso em: 3 mar. 2022.

READ, Rupert; LAVERY, Matthew. **Beyond the Tractatus wars: the New Wittgenstein Debate**. New York: Routledge, 2011.

REGUERA, I. Cuadernos de Guerra. *In*: WITTGENSTEIN, L. **Diários Secretos**. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio. *In*: FRAZER, James G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/524288764/O-Ramo-de-Ouro-James-George-Frazer>. Acesso em: 17 set. 2021.

RICHTER, Duncan. **Historical Dictionary of Wittgenstein's Philosophy**. 2. ed. USA: Rowman & Littlefield, 2014.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, 2007.

RUSSELL, Bertrand. **A filosofia entre a religião e a ciência**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. *E-book*.

RUSSELL, Bertrand. **Autobiografia de Bertrand Russell 1914-1944**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. v. 2.

RUSSELL, Bertrand. **Misticismo e lógica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1917.

RUSSELL, Bertrand. **Mysticism and Logic**. 4th impression. London: Allen e Unwin, 1976.

RUSSELL, Bertrand. **Religião e ciência**. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC, 2009.

RUSSELL, Bertrand. **Retratos de Memória e outros ensaios**. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1958.

SÁDABA, Javier. Prólogo. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Espanha: Espasa Calpe, 1995. p. 9-23.

SÁDABA, Javier; FRAIJÓ, Manuel (ed.). **Filosofía de la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 513-534.

SÁDABA, Javier. Introducción. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observaciones a La rama dorada de Frazer**. Madrid: Tecnos, 1992. p. 9-26.

SALLES, João Carlos. Filosofia e terapia em Wittgenstein. **Revista Analytica**, v. 9, n. 2, p. 87-114, 2005. Disponível em: http://www.efg.ufba.br/site_old/docs/filosofia_e_terapia.pdf. Acesso em: 17 out. 2021.

SALLES, João Carlos. **O retrato do vermelho e outros ensaios**. Salvador: Quarteto, 2006.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. Introduction. *In*: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

SATTLER, Janyne . **L'éthique du Tractatus**: non-sens, stoïcisme et le sens de la vie. Pelotas: Nepfil on line, 2014. (Série Dissertação-Filosofia). *E-book*. Disponível em: <https://nepfil.edu.br/dissertatio/index.php>. Acesso em: 29 out. 2021.

SATTLER, Janyne. Wittgenstein et la vie véritable: le *Tractatus*, les *Carnets* et l'*Abrégé*. **Implications Philosophiques**, 1 déc. 2011. Disponível em: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/wittgenstein-et-la-vie-veritable-le-tractatus-les-carnets-et-l%E2%80%99abrege-de-l%E2%80%99evangile-de-tolstoi-ii/>. Acesso em: 6 abr. 2021.

SATTLER, J.; DALLAGNOL, D.; FATTURI, A. (org.). **Wittgenstein em retrospectiva**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012. v. 1.

SATRIS, Stephen. Wittgenstein's Lectures on Religious Belief. **Philosophical Investigations**, v. 37 n. 1, p.18-36, jan. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phn.12027>. Acesso em: 27 out. 2021.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion: speeches to its culture despisers**. Cambridge: 1990

SCHMIDT, Wilhelm. **L'Origine de l'idée de Dieu, étude historico-critique et positive**. 1re partie: historico-critique. Vienne: Impr. des Méchitaristes, 1910.

SCHMITT, Y. Une défense du théisme. Critique d'un usage antiréaliste de Wittgenstein. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, França, v. 95, n. 4, p. 861-883, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44626774>. Acesso em: 29 out. 2021.

SCHÖNBAUMSFELD, Ginia. **A confusion of the spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion**. United States: Oxford University, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHROEDER, Severin. The Tightrope Walker. **Journal Compilation**, v. 20, n. 4, p. 0034-0006, dec. 2007.

SCHULTE, Joachim. Wittgenstein y Weininger: tempo, vida, mundo. *In*: ARISO, José Maria (org.). **El yo amenazado**: ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido. Madrid: Grupo Editorial Siglo Veintiuno, 2013. p 20-36.

SCRUTON, Roger. **A short history of modern philosophy**: from Descartes to Wittgenstein. New York: Routledge, 2002.

SCRUTON, Roger. **Introdução à filosofia moderna:** de Descartes a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SELLARS, Wilfrid. **Empirisme et philosophie de l'esprit.** Paris: L'Éclat, 1992.

SHIBLES, Warren. **Wittgenstein, Linguagem e Filosofia.** Tradução de L. Hegenberg e O. da Mota. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1974.

SILVA, Helio Lopes da. A liberdade de escolha em Bergson e Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 1, p. 25-50, jan./mar. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/ZZYBm3VmnHwG5BNFxCq4tYR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 out. 2022.

SILVA, Marconi Oliveira da. **O mundo dos fatos e a estrutura da linguagem:** a notícia jornalística na perspectiva de Wittgenstein. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Filosofia 67).

SOARES, Maria Aparecida Botelho Pereira. Introdução: Tolstoi e as obras da juventude. *In:* TOLSTOI, Liev. **Infância, adolescência, juventude.** São Paulo: Todavia, 2013.

SOMAVILLA, Ilse. Prológo. *In:* WITTGENSTEIN, Ludwig; ENGELMANN, Paul. **Cartas, encuentros, recuerdos.** Tradução de Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre-Textos, 2009.

SORJ, Bernardo. **Judaísmo para todos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Editora José Olympio, 2011. *E-book*.

SOULEZ, A. (org.). **Dictées de Wittgenstein 1.** Paris: PUF, 1997.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein:** uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento. São Paulo: Loyola, 1989.

SPECKER SULLIVAN, L. Dogen and Wittgenstein: transcending language through ethical practice. (Ludwig Wittgenstein, Eihei Dogen). **Asian Philosophy**, London, v. 23, n. 3, p. 221-235, ago. 2013. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SPEDAW>. Acesso em: 29 ago. 2021.

SPICA, Marciano Adilio. **A religião para além do silêncio:** reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião. Curitiba: CRV, 2011.

SPICA, Marciano Adilio. Místico *versus* misticismo: reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 17, n. 27, p.113-136, jan./jun. 2010a.

SPICA, Marciano Adilio. Observações sobre Deus e ética em Wittgenstein. **ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 3 p. 119-131, set. 2010b.

SPINOZA, Baruch de. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny; Renato Kirchner. São Paulo: Paulus, 2018.

STERN, D.; ROGERS, B.; CITRON, G. (ed.). **Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933: From the Notes of G. E. Moore**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. doi:10.1017/CBO9781139644600. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/410448962/D-Stern-B-Rogers-G-Citron-eds-Wittgenstein-Lectures-Cambridge-1930-1933-From-the-Notes-of-G-E-Moore-2016-pdf>. Acesso em: 6 ago. 2021.

TEJEDOR, Chon. **The early Wittgenstein on metaphysics, natural science, language and value**. New York: Routledge, 2014.

THEMUDO, Marina Ramos. **Ética e sentido**: ensaio de reinterpretação do Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.

THOMPSON, C. Wittgenstein, Tolstoy and the meaning of life. **Philosophical Investigations**, v. 20, n. 2, p.97-116, apr. 1997.

THORNTON, Tim. **Wittgenstein**: sobre linguagem e pensamento. Tradução de Alessandra Siedschlog Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2007.

TIELE, Cornelis Petrus. Conceção, objetivo e método da Ciência da Religião. **REVER**, v. 18, n. 3, set./dez. 2018.

TOLSTOI, Liev. [Correspondência Tolstói para Gandhi, 1910] *In*: RABELO, Belkiss J. Correspondência entre L. N. Tolstói e M.K. Ghandi. **Cadernos de Literatura e Tradução**. n. 9, São Paulo: Edusp, 2008. p. 85-113. Disponível em: www.revistas.usp.br/clt/article/download/49448/53527/. Acesso em: 3 abr. 2021.

TOLSTOI, Liev. **Infância, adolescência e juventude**. Tradução, introdução, cronologia e posfácio de Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

TOLSTOI, Liev. **The Gospel in Brief**. Lincoln and London: Un. Of Nebraska Press, 1997.

TOLSTOI, Liev. **Uma confissão**. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Tradução de Ronai Rocha. Ijuí: Unijuí, 2006.

TYLER, Peter. **The return to the mystical**: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian mystical tradition. London: Bloomsbury Publishing, 2011.

VALLE, Bortolo. Ludwig Wittgenstein: sobre o tratamento dos conceitos psicológicos. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 21, p. 383-398, 2009.

VALLE, Bortolo. O silêncio em Wittgenstein. **Tabulae**, Curitiba, v. 1, n.1, p. 9-18, 2006.

VALLE, Bortolo. **Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra**. Curitiba: Champagnat, 2003.

VALLE, Bortolo; DAMASCENO, Bruno César. Tractatus Logico-Philosophicus enquanto um convite ao silêncio. **Tabulae (Faculdade Vicentina)**, v. 6, p. 28-39, 2009.

VALLE, Bortolo; MARTINEZ, H. L.; PERUZZO, Léo (org.). **Ludwig Wittgenstein: perspectivas**. Curitiba: Editora CRV, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

VILLA, Mariano Moreno. **Dicionário de pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1997.

WAISMANN, Friedrich. Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein. *In*: RHEES, R. **Conferencia sobre ética Ludwig Wittgenstein**. Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2015.

WALLNER, Friedrich. **A obra filosófica de Wittgenstein como unidade**. Tradução de Álvaro Alfredo Bragança Junior e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

WARE, B. Ethics and the Literary in Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus. **Journal of the History of Ideas**, Inglaterra, v. 72, n. 4. p. 595-611, 2011.

WAUGH, A. **La familia Wittgenstein**. Tradução de Gerardo Páez Irraci. Barcelona: Lumen, 2009.

WEIL, Pierre. Prefácio. *In*: JAMES, William. **The varieties of religious experience: a study in human nature**. New York: Penguin Books, 1985.

WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Buenos Aires: Editora Losada, 1985.

WINCH, Peter. **A ideia de uma ciência social e sua relação com a filosofia**. Tradução de Anísio Teixeira e Vera Freitas de Castro. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Algumas observações sobre a forma lógica**. Tradução de Eduardo Coutinho Lourenço de Lima, 2012a. Disponível em: http://phi.pro.br/papers/algumas_observacoes_sobre_a_forma_logica.pdf . Acesso em: 20 jul. 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Anotações sobre as cores**. Campinas: Unicamp, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa**. [Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rusch Rhees e James Taylor]. Tradução de Miguel Tamen. Lisboa: Cotovia, 1998a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cadernos 1914-1916**. Tradução de João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998b.

WITTGENSTEIN, L. **Carnets 1914-1916**. Traduction, introduction et notes de Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, 1971. p. 7.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cartas a Russell, Keynes y Moore**. Organização de Georg Henrik von Wright. Madrid: Editora Taurus, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**. Tradução de Antônio Marques. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**. Tradução de Darlei Dall’Agnol. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005. p. 215-224.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998c.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Culture and value**. Oxford: Blackwell, 1998d.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa. Portugal: Edições 70, 2012b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Fichas**. Tradução de João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática filosófica**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos G. Nontagnoli. 5ªed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Livro azul**. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 2008b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Livro castanho**. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 2008c.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Luz y sombra – una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar**. Tradução de Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre-Textos, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37**. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Editado por Ilse Somavilla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observaciones a la rama dorada de Frazer**. 3. ed. Madrid: Técnos, 2008d.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observaciones a la rama dorada de Frazer**. Tradução e notas comentadas de João José R. L. Almeida. Portugal: Deriva Editora, 2011. Disponível em: https://www.unicamp.br/~joaojose/observacoes_amo_de_ouro.pdf. Acesso em: 20 out. 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observaciones a la rama dorada de Frazer**. Portugal: Deriva Editora, 2011. *E-book*. Disponível em: https://www.unicamp.br/~joaojose/observacoes_amo_de_ouro.pdf. Acesso em: 20 out. 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações filosóficas**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre a filosofia da psicologia**. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2008e. v. 1-2.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008f.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia**. Tradução de Antônio Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig; ENGELMANN, Paul. **Cartas, encuentros, recuerdos**. Tradução de Isidoro Reguera. Espanha: Pre-Textos, 2009.

WRIGHT, G.E.V. Introdução. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cartas a Russell, Keynes y Moore**. Org. Georg Henrik Von Wright. Madrid: Editora Taurus, 1979.

ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Emuna e pistis: a noção de fé no pensamento de Martin Buber. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 134-162, jan./mar. 2017.