

ALISON VANDER MANDELI

O PONTO DE VISTA RELIGIOSO DE WITTGENSTEIN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Mandeli, Alison Vander

O ponto de vista religioso de Wittgenstein / Alison
Vander Mandeli ; orientador, Darlei Dall'Agnol -
Florianópolis, SC, 2016.
229 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Wittgenstein. 3. Filosofia da
religião. 4. Teologia filosófica. I. Dall'Agnol, Darlei.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Alison Vander Mandeli

“O PONTO DE VISTA RELIGIOSO DE WITTGENSTEIN”

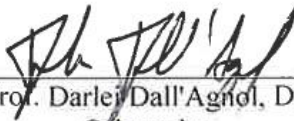
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 21 de julho de 2016.



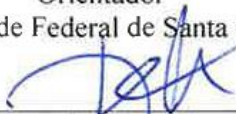
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

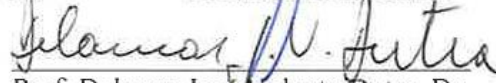


Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.
Orientador

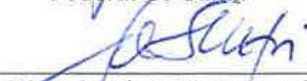
Universidade Federal de Santa Catarina



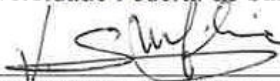
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



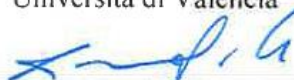
Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. João Eduardo Pinto Basto Lupi, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Vicente Sanfèlix Vidarte, Dr.
Universitatí dí València



Prof. Marciano Adilio Spica, Dr.
Universidade Estadual do Centro-Oeste

AGRADECIMENTOS

- Ao Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol, pela confiança, excelente orientação e amizade.

- Aos professores do departamento de filosofia da UFSC, especialmente Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra e Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz.

- Aos membros do SAPE e do Grupo de Estudos Wittgenstein, pelas ótimas discussões (e festas).

- Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ângela e Irma, por enviar os comunicados referentes ao curso e prontamente responder os e-mails.

- À Capes pelo auxílio financeiro.

- Aos amigos que fiz (e alguns que reencontrei) em Florianópolis. Vocês são muito importantes para mim.

- À minha família, meu porto seguro, agradeço todo apoio.

- À minha esposa Aline, pois esse trabalho não seria possível sem o seu carinho e compreensão.

Minha gratidão a todos vocês.

Para todo aquele que ler estas reflexões: quando tiver certeza do que afirmo, caminhe lado a lado comigo; quando duvidar como eu, investigue comigo; quando reconhecer que foi seu erro, venha ter comigo; se o erro for meu, chame minha atenção. Assim haveremos de palmilhar juntos o caminho da caridade e da verdade.

Agostinho

O pensador religioso honesto é como um equilibrista sobre uma corda. Aparentemente, caminha quase só pelo ar. O seu apoio é o mais reduzido que se pode imaginar, porém, é realmente possível caminhar por ele.

Wittgenstein

Então respondeu Moisés, dizendo: Mas eis que não me crerão e nem mesmo ouvirão a minha voz, pois dirão: “O Senhor Deus não te apareceu”.

Êxodo 4:1

RESUMO

O ponto de partida desta tese é a frase “*Eu não sou um homem religioso, mas não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*” (frase-W) dita por Wittgenstein em uma conversa com o amigo e ex-aluno Maurice Drury. Nosso objetivo é apresentar uma interpretação que articule a frase-W com a filosofia de Wittgenstein. Para tanto, e com o foco principalmente na primeira fase da obra, argumentamos que a filosofia wittgensteiniana implica duas ideias teologicamente importantes. A primeira sustenta que a realidade contém uma esfera valorativo/religiosa, porém, esta não pode ser expressa proposicionalmente. Segue-se dessa ideia a possibilidade de uma vivência contemplativa e esclarecidamente silenciosa. A segunda estabelece um método de trabalho para a filosofia da religião e para a teologia. Veremos que, a despeito da indizibilidade, é possível elaborar um discurso teológico significativo, no entanto, os critérios de sentido devem ser necessariamente práticos. Em outras palavras, neste contexto, as frases devem se relacionar com as vidas e as condutas daqueles que as utilizam. Dividimos a tese em quatro capítulos, os dois primeiros são negativos e os dois últimos positivos. Nos capítulos 1 e 2 discutimos aquilo que o ponto de vista religioso de Wittgenstein não é. No primeiro, nós apresentamos e mostramos as limitações da interpretação analógica da frase-W, proposta por Norman Malcolm no seminal ensaio “Wittgenstein: a Religious Point of View?”. No segundo, discutimos e refutamos as interpretações panteístas da primeira filosofia wittgensteiniana. Nos capítulos 3 e 4 discutimos, respectivamente, a primeira e a segunda ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein, citadas acima. Mostramos que estas ideias se seguem logicamente e, mais que isso, são o cume da primeira filosofia de Wittgenstein.

Palavras-chave: Wittgenstein; Filosofia da Religião; Teologia Filosófica

ABSTRACT

The starting point of this thesis is the phrase “*I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view*” (call it W-phrase) uttered by Wittgenstein in a conversation with his friend and former student Maurice Drury. Our aim is to state an interpretation that articulates the W-phrase with Wittgenstein’s philosophy. We argue, focusing mainly in the early Wittgenstein’s work, that his philosophy entails two theologically important ideas. The first idea claims that reality contains a valorative/religious sphere but it cannot be propositionally expressed. It follows from that the possibility of a contemplative and silent experience. The second idea establishes a method for philosophy of religion and theology. We will see, a despite of its inefability, that it is possible to formulate a meningfull theological discourse; its meaning criteria, however, must be pratical ones. In other words, the sentences have to relate with life and conduct of who use them. This thesis is divided in four chapters, two negatives and two positives. In the Chapters 1 and 2 we will discuss what Wittgenstein’s religious view is not. In the first, Norman Malcolm’s analogical reading of W-phrase is presented and then its limitations are pointed out. In the second we discuss and refute pantheist’s interpretations of early Wittgenstein’ philosophy. In the Chapters 3 and 4, we discuss, respectively, the first and second idea just mentioned from the Wittgenstein’s religious point of view. We will show that those ideas logically follow from, and, more than that, they are the top, of Wittgenstein’s early philosophy.

Keywords: Wittgenstein; Philosophy of Religion; Philosophical Theology.

LISTA DE ABREVIACÕES

CSE - Conferência Sobre Ética

CV - Cultura e Valor

DC - Da Certeza

DS - Diários Secretos

IF - Investigações Filosóficas

LC - Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología e creencia religiosa.

LD - Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951.

LVL - Linguagem, Verdade e Lógica

MP - Movimentos de Pensamento: Diários de 1930-32/1936-37

NB - Notebooks, 1914-1916

ORF - Observações sobre o ramo dourado de Frazer

RFM - Remarks on the foundations of mathematics

TLP - Tractatus logico-philosophicus

WCV - Wittgenstein y el Círculo de Viena

Z - Zettel

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
-------------------------	----

1 O “PONTO DE VISTA RELIGIOSO” DE WITTGENSTEIN	25
---	----

1.1 Considerações Iniciais	25
1.2 A Estratégia Interpretativa de Malcolm	27
1.3 As Quatro Analogias	29
1.3.1 Primeira Analogia: Limite Explicativo.....	30
1.3.2 Segunda Analogia: Espanto.....	34
1.3.3 Terceira Analogia: Enfermidade.....	36
1.3.4 Quarta Analogia: “No Princípio Era a Ação”	39
1.4 Algumas críticas à estratégia de Malcolm	43
1.5 Uma interpretação alternativa da Frase-W	55

2 DISCUSSÃO DAS INTERPRETAÇÕES PANTEÍSTAS	59
--	----

2.1 Considerações iniciais	59
2.2 Apresentação do problema	60
2.3 O Argumento de Garver	61
2.3.1 Primeiro Excurso: a <i>ontologia</i> tractatiana	62
2.3.2 Apresentação detalhada do argumento	67
2.3.3 Refutação do argumento de Garver	71
2.3.3.1 Um Deus que precisa de um fundamento ontológico?.....	71
2.3.3.2 “Ontologia de fatos” sem panteísmo.....	73
2.4 O Argumento de Zemach	77
2.4.1 Segundo Excurso: Teoria Figurativa	79
2.4.2 Terceiro Excurso: Dizer e Mostrar	86
2.4.3 O núcleo do argumento panteísta de Zemach.....	91
2.4.4 Objeções ao argumento de Zemach.....	95
2.5 Dissolução das Interpretações Panteístas	101

3 INDIZIBILIDADE, CONTEMPLAÇÃO E SILÊNCIO105

3.1 Considerações iniciais	105
3.2 O Desafio de Anscombe	107
3.3 Um paralelo entre Deus e Lógica	113
3.4 A Metáfora da Escada	120
3.4.1 Um Elo Intermediário: o Sujeito Volitivo	127
3.4.2 Projetando a Vontade Sobre a Totalidade	136
3.4.2.1 Assombro.....	139
3.4.2.2 Anseio.....	143
3.4.2.3 Segurança.....	156
3.4.2.4 Culpa.....	160
3.5 Silêncio	164

4 A TEOLOGIA PRÁTICA DE WITTGENSTEIN167

4.1 Considerações iniciais	167
4.2 O sentido das sentenças valorativas.....	169
4.3 Teologia wittgensteiniana: três estudos de caso	180
4.3.1 Vida Eterna.....	180
4.3.2 Milagres.....	187
4.3.3 Predestinação.....	199
4.4 Considerações finais.....	208

CONCLUSÃO.....211

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS221

INTRODUÇÃO

Em uma das conversas com o ex-aluno e amigo Maurice Drury, Wittgenstein disse a seguinte frase: “*Eu não sou um homem religioso, mas não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*” (DRURY, 1984, p.79). Drury sentiu-se impressionado com a frase. Em um livro de lembranças diz que a sentença traz a possibilidade de que existam dimensões do pensamento de Wittgenstein que estejam ainda amplamente ignoradas (cf. Idem, *Ibidem*). Hoje, contudo, o cenário é um pouco diferente do descrito por Drury. Tais dimensões do pensamento wittgensteiniano não estão de todo ignoradas. Não há consenso exegético, mas a frase “*Eu não sou um homem religioso, mas não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*” (a partir de agora “frase-W”)¹, tem gerado várias interpretações, questões e comentários². Podemos iniciar enumerando algumas destas questões, visando elucidar este âmbito da filosofia wittgensteiniana. Tais questões motivam a escrita desta tese e serão abordadas no decorrer do texto. Primeiramente, a filosofia de Wittgenstein possui um ponto de vista religioso? Se sim, qual a exata relação entre a religião e sua filosofia? E *qual* ponto de vista religioso deve ser considerado? Levar em conta esse âmbito do pensamento de Wittgenstein será útil para melhor compreendermos suas visões filosóficas? Além dessas questões, que possuem um teor mais (mas, não só) exegético, poderíamos também perguntar se, em geral, compreenderíamos melhor os problemas gerados pela religião ou pela filosofia ao buscar esclarecer o ponto de vista religioso/filosófico de Wittgenstein.

A origem da discussão relacionada à frase-W se deve a um influente ensaio escrito por Norman Malcolm, ensaio que seria a última peça filosófica do distinto wittgensteiniano, antes de sua morte no verão de 1990. O texto foi publicado em 1993, com o título *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, e contém, além do ensaio de Malcolm, um prefácio e um comentário crítico escritos por Peter Winch. A hipótese

¹ Seguindo DeAngelis, de forma textualmente deselegante mas com o intuito de evitar repetições, adotarei a designação “frase-W”, para a frase: “*Eu não sou um homem religioso, mas não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*”.

² Podemos citar como exemplo: (MALCOLM, 1993), (SHIELDS, 1993), (DEANGELIS, 1997 e 2007), (LABRON, 2006), (FRONDA, 2010), dentre outros.

interpretativa de Malcolm se desenvolve pelo estabelecimento de uma analogia entre as “concepções filosóficas e religiosas do filósofo”. Nas palavras dele:

Existem quatro analogias entre a concepção de Wittgenstein da gramática da linguagem e sua visão do que é importante em uma vida religiosa. Primeiro, em ambas existe um fim para a explicação; segundo, em ambas existe uma inclinação para nos surpreendermos com a existência de alguma coisa; terceiro, em ambas existe a noção de uma ‘enfermidade’; quarto, em ambas fazer e agir tem prioridade sobre compreensão intelectual e raciocínio (MALCOLM, 1993, p.92)

Em nosso primeiro capítulo iremos expor com detalhes e apresentar objeções a proposta analógica de Malcolm, e essa discussão será o ponto de partida para atingirmos os objetivos da tese, que são os que seguem. Em primeiro lugar, partiremos do pressuposto de que Wittgenstein, ao pronunciar a frase, quis dizer algo que pode ser parafraseado da seguinte maneira: “*Eu não sou um homem religioso, mas sei que minhas ideias filosóficas implicam algumas ideias [lato sensu] teológicas*” ou “*sei que um ponto de vista religioso com as características x e y é compatível com minhas ideias filosóficas*”. Neste caso, ver os problemas de um ponto de vista religioso, significa ver os problemas de um ponto de vista religioso que está de alguma maneira relacionado com as ideias filosóficas em questão. Mas quais ideias e qual a relação? É exatamente isso que precisa ser verificado.

Minha proposta é a que segue. Delimitando o escopo sobretudo à “primeira” filosofia de Wittgenstein, ou, mais especificamente, aos *Diários*, ao TLP e à CSE, iremos realizar uma análise cuidadosa das ideias filosóficas e das anotações sobre temas teológico-religiosos, verificando em que medida as últimas se seguem das primeiras e quais os pressupostos comuns de ambas as esferas. A estratégia de Malcolm, como veremos após a discussão pormenorizada do capítulo 1, nos deixa com a falsa impressão de que o âmbito filosófico e religioso são campos separados no conjunto da obra wittgensteiniana. Uma das virtudes de nossa estratégia será mostrar que as ideias religiosas e filosóficas estão logicamente conectadas. De forma mais direta, iremos mostrar que o “ponto de vista religioso” de Wittgenstein contém as seguintes ideias:

1. Há uma esfera religiosa na realidade, porém, tal esfera, (que inclui os valores em geral), não pode ser expressa proposicionalmente. Assim, o âmbito teológico é indizível. Tal ideia possibilita uma vivência na qual a ênfase está em um silêncio respeitoso, contemplativo e esclarecido, diante daquilo que é valoroso mas não pode ser colocado em palavras.
2. Para que as sentenças teológicas (e valorativas em geral) tenham algum sentido, elas precisam ser fraseadas de uma forma que auxilie um certo tipo de vivência que dê sentido à vida. Em outras palavras, o discurso teológico só é significativo na medida em que tem alguma relação com a vida ou a conduta daqueles que o utilizam. Essa ideia faz com que seja possível a utilização da linguagem no contexto religioso, porém, como não existem fatos teológicos para serem descritos, as palavras neste contexto devem ter algum papel nas performances das quais fazem parte.

Em resumo, o objetivo principal da tese é apresentar uma interpretação da frase-W, fundamentada em uma discussão detalhada dos pontos 1 e 2, mostrando que estas ideias são consequência, e em um sentido a ser esclarecido, a culminação, de pontos centrais da filosofia wittgensteiniana. Ao apresentar um sumário dos quatro capítulos que irão compor a tese o objetivo geral ficará ainda mais claro e, além disso, importantes objetivos específicos surgirão. No entanto, antes deste sumário, apresentarei algumas justificativas diante de possíveis questões metodológicas relacionadas à pesquisa.

Em primeiro lugar, sabemos que é possível um posicionamento que considere irrelevante uma discussão relacionada à frase-W. Como é bem sabido, não existem considerações sistemáticas sobre Deus, religião ou crenças religiosas no TLP, nas *Investigações* ou qualquer outro escrito de Wittgenstein. Isso é um fato difícil de ser ignorado. Dessa forma, *prima facie*, a tentativa de compreensão e articulação da frase-W com a filosofia de Wittgenstein parece injustificada. Contra essa primeira impressão, poderíamos argumentar que se *uma* das características que tornam um tema filosófico relevante é sua discussão na comunidade acadêmica, então a discussão da frase-W é relevante. É obvio que isso não é suficiente, mas, além disso, verificamos que a balança não pesa totalmente para o lado negativo. Se é um fato que não existem reflexões sistemáticas sobre temas religiosos no *corpus* wittgensteiniano, também

é um fato que existe uma grandiosa coleção de anotações sobre o tema. É fácil encontrar essas reflexões dispersas pela obra de Wittgenstein. Somente como exemplo, podemos dizer que encontramos tais reflexões nos *Diários*, nas sentenças finais do TLP, na CSE, nas *Palestras Sobre Crença Religiosa*, nas *Observações Sobre o Ramo de Ouro de Frazer*, em *Cultura e Valor* e etc. Além do mais, como percebemos pelas biografias³ e pelas memórias publicadas de amigos e alunos⁴, há algo no caráter e forma de viver de Wittgenstein que se aproxima daquilo que poderíamos chamar, em um primeiro momento talvez de forma um pouco vaga, de religiosidade⁵ ou espiritualidade. Não é o momento para aprofundar temas biográficos, mas como amostra do ponto que quero enfatizar algumas citações serão convenientes. Iniciemos com Brian Clack:

Em Wittgenstein nós encontramos um homem que desejou tornar-se um monge; um homem que desprezou o dinheiro e do qual o estilo de vida ascético e recluso levou alguns a vê-lo como uma espécie de *santo moderno*; um homem que inspirou devoção cega em alguns ‘discípulos’; um homem que escreveu que um de seus livros ‘foi escrito para a glória de Deus’. (CLACK, 1999, p.01)

Também podemos considerar esta citação de Malcolm:

O sentimento de estar “absolutamente seguro”, que foi vivenciado pela primeira vez aos 21 anos, exerceu influência sobre ele através da maior parte de sua vida. O desejo de tornar-se “um ser humano decente” foi vividamente expresso em suas orações e em seu trabalho voluntário em um posto perigoso durante a Primeira Guerra Mundial. O ato de renunciar a sua riqueza herdada tem, provavelmente, ao menos em parte, um motivo religioso. No final da guerra, a sua primeira preferência por uma vocação foi tornar-se monge. Suas discussões com Drury continham muitas reflexões sobre matérias religiosas. Suas

³ A biografia *standard*, como é sabido, é a de Ray Monk. Há tradução para o português: MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*; tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

⁴ Por exemplo: (RHEES, 1984), (MALCOLM, 2001), dentre outros.

⁵ O termo “religiosidade”, neste momento do texto, significa apenas o conjunto de ações descrito nas citações de Clack e Malcolm.

“confissões” pertenciam à esperança de uma “nova vida”. Ele esperava e temia um Juízo Final. Ele leu e releu os Evangelhos e conhecia-os bem. Seu desejo era que seu trabalho filosófico fosse “a vontade de Deus”. Ele pensava que poderia ter valor somente se recebesse “uma luz do alto”. Sua concepção do sentido do cristianismo, salientando a “miséria” e “angústia” humana, e a necessidade de “converter-se” e “abrir o coração” tem certamente expressado uma consciência do seu próprio estado e necessidade. (MALCOLM, 1993, p.21)

A soma destes dados biográficos com o grande número de reflexões sobre temas religiosos dispersas pela obra de Wittgenstein justifica a relevância de uma discussão mais atenta da frase-W.

Em segundo lugar, alguém poderia dizer que a minha paráfrase da frase-W não é correta, argumentando que ao pronunciar a frase Wittgenstein teria algo muito menos profundo em mente, algo do tipo: “*Eu não sou um homem religioso, mas trato os problemas filosóficos com o zelo de uma pessoa religiosa*”. Assim, a frase-W seria muito mais sobre a dedicação extrema com que Wittgenstein trabalhava do que sobre pressupostos teológico-filosóficos. Quanto a isso, tenho algumas coisas a dizer. É certamente impossível saber *exatamente* o que o filósofo queria dizer com a frase. Isso não é problema, no entanto, pois o que normalmente se faz é discutir o assunto buscando a forma filosoficamente mais interessante de se articular a frase-W com a filosofia de Wittgenstein. Para atingir este fim, basta-nos uma paráfrase verossímil. Além disso, mesmo se assumirmos que o filósofo pronunciou a frase no sentido “menos profundo”, a nossa proposta permanece justificada, dado que faremos o “ponto de vista religioso” derivar do “ponto de vista filosófico” e é aqui, segundo cremos, que o mérito de nossa proposta deve ser avaliado. Em suma, pensamos que esta abordagem “menos profunda” não seja o caso, porém, mesmo que seja, não torna a nossa investigação injustificada.

Em terceiro lugar, talvez cause alguma estranheza o fato de que nosso recorte bibliográfico esteja centrado, sobretudo, na primeira fase da filosofia wittgensteiniana. Digo isto pois a frase-W foi pronunciada em um período mais tardio da vida do filósofo. Por este motivo, poder-se-ia pensar que, para sermos coerentes, deveríamos investigar a relação da frase-W com as ideias da segunda e não da primeira fase da filosofia de Wittgenstein. No entanto, percebam que esta sugestão metodológica faria

pleno sentido somente se quiséssemos dar maior ênfase a aspectos biográficos ou se estivéssemos comprometidos com a ideia de que há uma alteração radical na filosofia dos assim chamados, primeiro e segundo Wittgenstein. É certo que discutiremos alguns pontos biográficos, mas somente na medida em que estes esclarecem as ideias da filosofia wittgensteiniana. Além disso, o destaque que colocaremos nas obras iniciais não será extremamente rígido, dado que utilizaremos outros textos do filósofo para complementar as discussões. Isso revela importantes indícios de uma continuidade temática na obra. Por fim, é uma prática comum na bibliografia a tentativa de esclarecimento da frase-W, do “ponto de vista religioso” do filósofo, no contexto da primeira filosofia wittgensteiniana (cf. p.ex. KREMER, 2001, p.47; SHIELDS, 1993; PHILIPS, 1993; etc).

Em quarto lugar, sabemos que muita coisa já foi dita sobre a esfera mística do TLP e várias leituras que enfatizam o aspecto ético/valorativo já foram propostas. Estaria justificada ainda mais uma pesquisa sobre o assunto? Pensamos que sim e julgamos ter algo a dizer sobre o tema, em especial no que diz respeito à ligação dos debates sobre a frase-W com àqueles sobre o místico, o campo valorativo indizível, o sentido da vida, a significância das sentenças religiosas e outros temas similares da primeira filosofia wittgensteiniana. Além do mais, como dito, o enriquecimento do debate com a utilização de textos pertencentes ao período posterior da filosofia de Wittgenstein, nos dá evidências de que o “ponto de vista religioso”, conforme estamos interpretando, estaria difundido por toda a obra. Julgamos também que a interpretação do TLP, apresentada principalmente nos capítulos 3 e 4, tem muito a contribuir com as pesquisas exegéticas desta difícil obra. Um resumo dos capítulos da tese, que apresentarei a partir de agora, deixará tudo isso mais claro.

Como dissemos, no capítulo 1 iremos discutir a interpretação analógica proposta por Norman Malcolm em relação à frase-W. De acordo com ele, a sentença pode ser parafraseada do seguinte modo: “*Eu não sou um homem religioso, mas sei que existem analogias entre meu pensamento filosófico e um ponto de vista religioso*”. De tal modo, Malcolm traça quatro analogias entre as ideias filosóficas e religiosas de Wittgenstein. Discutiremos estas quatro analogias com detalhes e, depois disso, apresentaremos objeções à proposta do comentarista. Como será visto, estas objeções serão, com algumas ressalvas, baseadas nas réplicas de Peter Winch ao famoso ensaio de Malcolm. No final do capítulo, após concluir que a interpretação de Malcolm, apesar de interessante, possui algumas falhas, voltaremos à apresentação de nossa estratégia interpretativa, sob a luz do debate realizado neste primeiro capítulo.

No capítulo 2, iremos debater pormenorizadamente algumas tentativas de conectar a filosofia de Wittgenstein ao panteísmo. Mais especificamente, discutiremos os textos de Garver (1994) e Zemach (1966)⁶. É comum encontrarmos este tipo de interpretação na bibliografia, o que faz com que a discussão do assunto seja incontornável. Como queremos mostrar que as ideias de Wittgenstein, tanto teológico/religiosas quanto filosóficas, estão logicamente conectadas, precisamos necessariamente tratar das interpretações panteístas, dado que também estas, a seu modo, supõem conectar as ideias filosóficas e religiosas do filósofo. Ao menos *prima facie*, podemos dizer que o panteísmo é um “ponto de vista religioso” e se estas interpretações estiverem corretas, nós precisaríamos, no mínimo, reformular algumas teses centrais da nossa interpretação. Assim, no conjunto da tese, o capítulo 2 será importante, pois mostrará que é incorreta a recorrente tentativa de mostrar que o ponto de vista religioso de Wittgenstein é panteísta. Além do mais, o capítulo 2 também nos servirá para esclarecer alguns conceitos chave da filosofia wittgensteiniana, conceitos estes pressupostos no decorrer de nosso texto.

Em certo sentido, os capítulos 1 e 2 podem ser considerados “negativos”, isto é, visam mostrar o que o “ponto de vista religioso” de Wittgenstein não é. No capítulo 3 iniciaremos a exposição positiva, buscando esclarecer a ideia da inexpressabilidade da esfera místico-religiosa e a vivência contemplativo/silenciosa que ela implica. Não poder ser expresso, como veremos, não implicará em ser invisível ou inútil. Para que a inexpressabilidade seja compreendida e o âmbito religioso seja mostrado, a estratégia inicial será a apresentação de um paralelo entre a lógica e o Deus de Wittgenstein. Esse paralelo será interessante, pois revelará um notável espelhamento entre as ideias pertencentes ao âmbito lógico e as ideias pertencentes ao âmbito místico do TLP. Veremos que i) nenhum destes âmbitos é factual e por isso não podem ser expressos através de proposições dotadas de significado; ii) ambos não têm relação com a maneira com que os objetos estão configurados, isto é, não possuem relação com o *como* do mundo; iii) se tentarmos, *per impossibile*, representar Deus ou a lógica proposicionalmente, além de sentenças

⁶ No capítulo 3 discutiremos também alguns argumentos panteístas apresentados por McGuinness (2002). Mesmo sendo o capítulo dois, nesta tese, o lugar apropriado para discutirmos esta temática, fará muito mais sentido tratarmos dos argumentos de McGuinness no contexto conceitual do capítulo 3. Isto porquê as ideias do comentarista serão um interessante contra-ponto às ideias que apresentaremos naquele momento. Isso ficará mais claro no momento oportuno.

desprovidas de sentido, é gerado um regresso ao infinito tornando impossível a representação em questão; iv) ambos *se mostram* quando percebemos que são necessários à determinabilidade do sentido. A lógica é condição de possibilidade do sentido, no sentido semântico do termo e Deus é condição de possibilidade do sentido, no sentido valorativo do termo. Em outras palavras, a primeira determina o sentido proposicional e o segundo determina o sentido da vida. Após este paralelo, iremos esclarecer em que sentido os aforismos do TLP operam como uma espécie de “escada”, pela qual o leitor “sobe” e, quando no topo, consegue “ver o mundo corretamente” (cf. TLP, 6.54). No cume da escada, a essência da representação simbólica é mostrada e o âmbito valorativo, no qual está contida a esfera religiosa, também é mostrado. No final do capítulo 3 discutiremos também algumas “experiências” místicas, com base, principalmente, em trechos do TLP e da CSE. Dada a impossibilidade de descrição linguística, veremos que um silêncio contemplativo e respeitoso frente ao domínio teológico seria uma vivência possível.

Diante da ideia de que a religião e os valores estão necessariamente fora do escopo do dizível, porém, não somente um silêncio reverencial seria possível. Além disso, uma determinada forma de viver é também apresentada. Este campo prático possibilita um discurso teológico-valorativo significativo, mas neste âmbito o sentido das sentenças não é ligado à descrição de fatos. O que torna a linguagem teológica significativa é, em um sentido a ser esclarecido, uma relação com a vida e a conduta daqueles que o utilizam. As sentenças precisam ser fraseadas de uma maneira que motive um certo tipo de vivência que dê sentido à vida. O esclarecimento destes pontos será nosso principal objetivo no capítulo 4. Veremos que o próprio Wittgenstein ponderou esse rephraseamento prático em várias passagens de seus escritos. Discutiremos três estudos de caso: a doutrina da vida eterna, na qual o conceito de “eternidade” é entendido como “vida no presente” e não “fluxo temporal sem fim” (cf. p.ex. TLP, 6.4311); o conceito de “milagre”, compreendido por Wittgenstein como um acontecimento que torna possível a adoção ou manutenção de determinada forma de vida; e, por fim, a doutrina da predestinação, considerada pelo filósofo um “disparate repulsivo e irreligioso” (cf. CV, p.54), pois, segundo ele, se a predestinação fosse o caso nenhum tipo de regra de conduta seria gerado. Em todos esses casos o rephraseamento retira a linguagem teológica do âmbito teórico, colocando-a em uma roupagem gramatical ligada necessariamente a performance religiosa em questão. Diante destas considerações introdutórias, passemos ao nosso primeiro capítulo.

1. O 'PONTO DE VISTA RELIGIOSO' DE WITTGENSTEIN

1.1 Considerações Iniciais

Neste capítulo, discutiremos a última contribuição filosófica de Norman Malcolm, a saber, o influente ensaio intitulado *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, publicado três anos após a sua morte. Neste ensaio, Malcolm apresenta quatro analogias entre os pensamentos filosóficos e religiosos de Wittgenstein, e é dessa forma que o comentarista desenvolve a sua proposta de articulação entre a frase-W e a filosofia wittgensteiniana. Abaixo apresentaremos as analogias uma a uma e com detalhes e, após este momento expositivo, teremos um tópico no qual mostrarei que a proposta de Malcolm, apesar de interessante e elucidativa, deve ser rejeitada. Minhas objeções se basearão nas réplicas de Peter Winch, porém com algumas ressalvas. Penso que alguns dos argumentos de Winch não atingem o ponto central de Malcolm e por isso complemento ao meu modo a refutação da proposta analógica. O debate deste capítulo é o pano de fundo necessário para que possamos atingir os objetivos da tese, expostos na introdução e retomados no final deste capítulo.

A estratégia de Malcolm pode ser dividida em três momentos, dos quais apenas o terceiro nos interessa, por conter o núcleo da argumentação. Os dois primeiros momentos valem alguma menção. Primeiramente, Malcolm assume que a palavra “problema”, contida neste trecho da frase-W “*não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*”, diz respeito a *problemas filosóficos*. Ou seja, Wittgenstein não estaria se referindo, ao menos não somente, a, por exemplo: “pobreza, doenças, desemprego, crimes, brutalidades, preconceito racial, guerra. Estes problemas oprimem e chocam a humanidade. Certamente eles perturbavam Wittgenstein. Mas ele não estava se referindo a eles” (MALCOLM, 1993, p.01). Consideramos o posicionamento de Malcolm plausível, dada nossa justificativa relacionada à relevância de uma pesquisa mais atenta do tema e também pelo fato de que a frase-W foi pronunciada por Wittgenstein em um contexto onde ele discutia com Drury suas visões filosóficas. Além disso, sob nosso ponto de vista, mesmo que não existissem boas razões para assumir que Wittgenstein *certamente* se referia a problemas filosóficos, ainda assim seria plausível assumir *hipoteticamente* que ele o fazia, com o intuito de verificar a existência ou não de algum tipo de relação conceitual entre sua filosofia e a religião.

Em um segundo momento, Malcolm discute a primeira parte da frase-W, a saber “*eu não sou um homem religioso*”. De acordo com ele, a vida de Wittgenstein “foi de excepcional esforço por pureza moral e espiritual, de tal forma que eu tenho dúvidas se a avaliação que ele faz de si mesmo é verdadeira. Ou talvez, melhor dizendo, eu não estou certo sobre como compreendê-la” (MALCOLM, 1993, p.7). Este momento da discussão visa mostrar que é relevante uma tentativa de esclarecimento da frase-W, dadas as profundas e persistentes preocupações religiosas de Wittgenstein. Malcolm discorre sobre vários pensamentos, ações e emoções do filósofo, que teriam sentido religioso. Os trechos de Clack e Malcolm sobre o caráter e forma de agir de Wittgenstein, citados na introdução, sumarizam este segundo passo estratégico. Como já tratamos disso, não precisaremos nos deter.

Antes de seguirmos para o terceiro e mais importante passo será necessário esclarecermos um possível alvo duplo deste segundo momento. Veja este comentário de DeAngelis:

Malcolm não somente busca mostrar que Wittgenstein tem profundas e persistentes preocupações religiosas. Ele também se esforça em mostrar alguns dos temas centrais e persistentes que ocorrem nas reflexões de Wittgenstein sobre vida religiosa e sobre cristianismo. Para isso, ele utiliza várias passagens [...], focando-se principalmente em quatro nas quais encontra fortes analogias com temas filosóficos da filosofia de Wittgenstein. *Explicar e enfatizar essas analogias são as tarefas principais de Malcolm.* (DEANGELIS, 2007, p. 130-131. *Grifo nosso*)

Dessa forma, o alvo duplo pode ser compreendido assim:

1. Justificar a pesquisa diante de alguém que dissesse: “A frase ‘*não posso deixar de ver os problemas de um ponto de vista religioso*’ não deve ser levada a sério, dada a ausência de reflexões sistemáticas sobre religião no *corpus wittgensteiniano*”.
2. Verificar como Wittgenstein compreendia a religião, ou quais aspectos da religião eram importantes para ele, com o intuito de traçar uma analogia entre seu *pensamento religioso* e seu *pensamento filosófico*.

O ponto 1 foi discutido em nossa introdução e entendemos que Malcolm alcança seu objetivo em relação a ele. O ponto 2 precisa de maior esclarecimento e será discutido juntamente com o terceiro e principal passo da estratégia de Malcolm que abordarei a partir de agora.

1.2 A Estratégia Interpretativa de Malcolm

Pois bem, tratemos agora do núcleo da proposta exegética de Malcolm. Segundo ele, não existe *estritamente* um ponto de vista religioso em Wittgenstein, mas sim algo *análogo* a um ponto de vista religioso. Mais especificamente, de acordo com Malcolm, “existem quatro analogias entre a concepção de Wittgenstein da gramática da linguagem e sua visão do que é importante em uma vida religiosa” (MALCOLM, 1993, p.92).

Para desfazermos uma ambiguidade na argumentação de Malcolm será produtor discutirmos um pouco, mesmo que sem muitas tecnicidades, a estrutura de uma analogia. Grosso modo, uma analogia é uma comparação entre dois objetos, ou domínio de objetos, que destaca aspectos em que eles seriam similares. De forma um pouco mais precisa, um argumento analógico infere que um objeto ou domínio de objetos B, possui a propriedade P, baseando-se em uma analogia que se verifica existir entre B e um dado objeto ou domínio de objetos A que sabemos possuir a propriedade P (cf. BRANQUINHO, *et al*, 2006, p.59). Podemos exemplificar, quase-formalmente, da seguinte maneira:

1. A é similar a B nos aspectos a1, a2, a3 e a4
2. A possui a propriedade P
3. Logo, B (provavelmente)⁷ possui a propriedade P

Se traduzirmos a proposta de Malcolm nesta estrutura teríamos o seguinte:

⁷ “A hipotética validade ou invalidade de tal argumento não pode ser estabelecida *a priori*. Com efeito, a validade de um argumento desse gênero depende essencialmente da relevância que a analogia que se detecta existir entre A e B possa ter para a compreensão da satisfação de propriedades como X por objetos do gênero de A e de B. Porém, seja qual for essa relevância, um argumento por analogia é sempre um argumento indutivo e nunca dedutivo, isto é, trata-se de um argumento que da verdade das premissas infere a conclusão como provavelmente verdadeira, e não de um argumento no qual a verdade da conclusão se segue necessariamente da verdade das premissas” (BRANQUINHO, *et al*, 2006, p.59).

4. X é similar à *filosofia de Wittgenstein* nos aspectos a1, a2, a3 e a4
5. X possui (ou é) um *ponto de vista religioso*
6. Logo, a *filosofia de Wittgenstein* (provavelmente) possui (ou é) um *ponto de vista religioso*.

É possível esta interpretação forte, mas ela não parece fiel à proposta de Malcolm. Além do trecho supracitado, a citação abaixo reitera uma estratégia exegética mais fraca:

Wittgenstein teve muitos pensamentos religiosos, mas pensamentos religiosos não figuram em seus detalhados tratamentos dos problemas filosóficos. Parece, portanto, que quando ele fala de ver os problemas '*de um ponto de vista religioso*', ele não quis dizer que ele os concebia como problemas religiosos, mas que existia uma similaridade, ou similaridades, entre sua concepção de filosofia e alguma coisa característica do pensamento religioso. (MALCOLM, 1993, p.24)

Dessa forma, algo mais fiel ao texto de Malcolm seria o que segue:

7. X é um *ponto de vista religioso* e possui as características a1, a2, a3 e a4
8. A *filosofia de Wittgenstein* possui as características a1, a2, a3 e a4
9. Logo, existem similaridades entre *um ponto de vista religioso* e a *filosofia de Wittgenstein*.

Esta interpretação mais fraca é a estratégia exegética utilizada por Malcolm na sua tentativa de compreender a frase-W. De tal modo, é como se ao pronunciar a frase Wittgenstein quisesse dizer: *Eu não sou um homem religioso, mas sei que existem analogias entre meu pensamento filosófico e um ponto de vista religioso*.

Uma pergunta central que podemos direcionar a Malcolm neste momento seria a seguinte: *qual ponto de vista religioso deve ser considerado?* Malcolm não responde essa questão claramente. Diz apenas que existem quatro analogias entre, por um lado, a filosofia de Wittgenstein e, por outro, a *sua visão do que é importante em uma vida religiosa* (cf. MALCOLM, 1993, p.92). Tenhamos isto em mente na discussão que faremos a partir de agora. Voltaremos a tratar dessa vagueza em outro momento. Por ora, perceberemos que ela não é de todo um empecilho, pois os exemplos utilizados por Malcolm são bem conhecidos na cultura religiosa ocidental.

1.3 As Quatro Analogias.

As quatro analogias podem ser sumarizadas da seguinte forma:

1. Tanto na filosofia de Wittgenstein quanto em uma perspectiva religiosa existiria um limite para as explicações ou certa atitude que deve ser tomada frente às explicações. Em ambas é preciso reconhecer um fim na busca de razões, seja na existência dos jogos de linguagem e formas de vida associadas a eles, seja em dadas práticas religiosas.
2. Ambas podem produzir uma inclinação para que algum sujeito sintá-se “maravilhado”, “profundamente admirado” com a existência de alguma coisa. Mais especificamente, há uma analogia entre um possível sentimento de “espanto”, “admiração”, em relação à existência inexplicável dos jogos de linguagem humanos e a experiência religiosa de *ver o mundo como um milagre*, tal qual descrita por Wittgenstein na CSE.
3. Há uma analogia entre a ideia religiosa de que o ser humano é “imperfeito” ou “impuro” e que isto o coloca em uma situação existencial de tormento e/ou tendência ao erro moral/religioso e a ideia de que confusões filosóficas são sintomas de uma espécie de *doença do pensamento*. Assim, tanto na religião quanto na filosofia, existiria a ideia de que há algo radicalmente errado com os seres humanos. Confusões filosóficas como *doenças do pensamento*, seriam análogas a “pecados” e “tormentos” como *doenças do espírito*.
4. Ações e reações humanas seriam o fundamento dos conceitos assim como os atos de amor seriam o fundamento das crenças religiosas. Dessa forma, existiria uma analogia entre a ideia de que a religião não é uma doutrina, mas sim uma “alteração da própria vida” e a insistência pós *Tractatus* de que nossos conceitos requerem uma base na ação humana e não no raciocínio ou intelecto. Em ambas, fazer e agir deve ter prioridade sobre a compreensão intelectual.

Passo agora a discutir cada uma dessas analogias separadamente e de forma detalhada.

1.3.1 Primeira analogia: Limite Explicativo

Como dito acima, a primeira analogia está relacionada ao conceito de “explicação” (cf. MALCOLM, 1993, p.84). De forma mais específica, com um limite explicativo que deve ser reconhecido tanto pelo filósofo quanto pela pessoa religiosa. Buscar explicações além desse limite distorce a natureza daquilo que está sendo explicado, levando-nos a compreensões equivocadas e sentenças desprovidas de sentido. Malcolm pensa que tanto na religião quanto na filosofia de Wittgenstein é enfatizada a necessidade de simplesmente aceitar algumas coisas como dadas, encerrando em algum ponto a demanda por explicações.

O que deve ser aceito e qual seria esse fim da explicação no lado religioso da analogia? Malcolm afirma que uma maneira de esclarecermos esta questão é percebermos que, dado um contexto religioso e diante de situações catastróficas e/ou dolorosas, é comum a utilização da sentença “isto é a vontade de Deus” (ou similares), como busca de consolo, esperança, etc. Pensemos, como exemplo, na terrível morte de um ente querido. É obvio que diante de tal situação, nem todos se sentiriam consolados ao ouvir que “Deus sabe o melhor”, ou “tudo o que ocorre é para o bem dos que amam a Deus” ou que “devemos aceitar a vontade de Deus”. Alguns achariam isso ilusório, outros até mesmo ofensivo. Mas, “pessoas com forte inclinação religiosa” (MALCOLM, 1993, p.02), poderiam aceitar essas sentenças e aos poucos aquietar a revolta e a dor encontrando forças para continuar vivendo.

Com o intuito de reforçar sua posição e mostrar que mesmo um homem devoto pode cair em desespero e revoltar-se, Malcolm cita um famoso drama bíblico, a saber, o livro de Jó. Ignorando a existência de vários pontos interessantes do livro, o que nos interessa no momento pode ser captado por um breve resumo⁸. Como é sabido, o livro conta a história de Jó, um homem “íntegro e reto, que temia a Deus e se afastava do mal” (BÍBLIA, Jó: 1,1). Jó era um homem rico e honrado, mas um dia, desafortunadamente, um desastre o atinge: suas plantações e rebanhos são destruídos, seus numerosos filhos são mortos e, por fim, Jó é coberto por “chagas malignas, desde a planta dos pés até o cume da cabeça” (Ibid. 2,7b). A partir deste ponto, o livro segue com um grande (e interessante) diálogo entre Jó e três amigos que vieram confortá-lo. Os amigos insistentemente tentam persuadi-lo de que esses males são efeitos de grandes pecados que ele deve ter cometido, pois Deus não agiria desta

⁸ Certamente este resumo está muito aquém da mensagem teológica que o livro quer transmitir. Mas ele serve aos nossos propósitos.

forma sem ter alguma razão para isso. Jó, por sua vez, continua declarando sua inocência diante de Deus e pedindo-lhe explicações: “Não me condene, explica-me o que tens contra mim [...] sabes que não sou culpado” (Ibid. 10, 2.7). Quase no final do livro, Deus surge e intervêm no diálogo, dirigindo-se a Jó: “quem obscurece meus desígnios com palavras sem sentido?”. E, depois de descrever a Jó todas as obras criadas por Ele desde o início do universo, diz: “atreveste a anular meus julgamentos?” (Ibid. 38, 2 – 48,8). Jó fica abalado. Confessa que “falou coisas que não entendia e maravilhas que o ultrapassam” (Ibid. 42, 3b). Quanto aos amigos de Jó, Deus volta-se irado contra eles dizendo: “você não falaram corretamente de mim, como fez meu servo Jó” (Ibid. 42, 8c).

Como Malcolm interpreta este texto bíblico? Segundo ele, é ilustrativo percebermos que a reprovação de Deus aos amigos de Jó é devido ao fato de que eles, de forma insistente, dizem que Deus *deve* ter razões compreensíveis aos seres humanos para agir como age. A reprovação a Jó é mais branda, e é ocasionada pelo desejo de Jó em argumentar pelo seu caso, em debater com Deus, recebendo as respostas para tudo o que lhe havia ocorrido. Dessa forma, o significado deste antigo drama bíblico, como Malcolm o compreende é:

[...] que ele nos mostra algo do sentido do *conceito* de Deus – ou melhor, de *um* conceito de Deus -. Ele mostra que a noção de existir uma razão para seus atos não tem aplicação para Deus; nem a noção de existirem justificações ou explicações para as ações de Deus. Deus não tem nenhuma necessidade de justificar ou explicar seus caminhos para a humanidade. (MALCOLM, 1993, p.03 - *grifos no original*)

Não é nosso ponto discutir a acurácia da análise teológica de Malcolm. Por ora, pretendemos apenas elucidar as analogias que tornariam a frase-W - *o ponto de vista religioso* de Wittgenstein - compreensível. Assim, *se Malcolm estiver correto*, algumas coisas não são passíveis de explicação e devem ser simplesmente aceitas no contexto religioso. Tal situação, segundo ele, fica evidente quando analisamos circunstâncias nas quais a “vontade de Deus” pode ser invocada. A insistência em questionar as “razões” que Deus teria para agir desta ou daquela forma pode, neste contexto, soar sem sentido, presunçosa ou mesmo ímpia. Malcolm chama a atenção para o fato de que, no fim das contas, quando em um contexto religioso se invoca a “vontade de Deus”, não se está querendo *oferecer uma explicação*. A sentença “é a vontade

de Deus” (ou outras parecidas), quando dita religiosamente e seriamente, tem força lógica similar à sentença “é assim que as coisas são”, dita em contextos seculares nos quais não se encontram mais respostas para a explicação de um evento. Ambas nos pedem para deixar de perguntar “por quê?” e nos incitam a aceitar os fatos. E é nesta aceitação de certos fatos como primitivos, não mais passíveis de explicação, que repousa a primeira analogia de Malcolm entre a religião e o pensamento de Wittgenstein (cf. tb. DEANGELIS, 2007, p.131).

Malcolm sustenta que existe uma clara similaridade entre este tema religioso e a concepção wittgensteiniana dos *jogos de linguagem*. Isso precisa de mais esclarecimento, mas, para nossos propósitos do momento, podemos entender “jogo de linguagem” como a “totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (IF, 7). Ou seja, em uma interpretação um pouco grosseira, o jogo de linguagem seria o conjunto da linguagem com as ações que são, digamos, causas e efeitos do uso da linguagem em determinados contextos. No decorrer da exposição isso ficará mais claro. De forma ampla e como já dito acima, a ideia é que, na filosofia, as explicações, justificações, razões, devem terminar nos jogos de linguagem e seus internamente relacionados padrões comportamentais humanos. O jogo de linguagem deve ser aceito como um fato primitivo, em certo sentido, inexplicável. Intercalando algumas citações das IF Malcolm enfatiza a analogia:

[Devemos] parar de tentar satisfazer este desejo por explicação. “*A questão não é explicar um jogo de linguagem, [...] mas constatar um jogo de linguagem*” (IF, 655). “*Olhe para o jogo de linguagem como algo primário*” (IF, 656). Você faz um estudo de um particular jogo de linguagem. Então você pode dizer para alguém: “olhe para ele! Tome-o como é! Não pergunte por que, mas aceite-o como um fato sem explicação!”. Nós precisamos “*aceitar o jogo de linguagem cotidiano*” (IF, p.200). (MALCOLM, 1993, p.86)

Além destas passagens citadas por Malcolm, poderíamos recorrer a outras citações que tornariam o ponto ainda mais explícito. Veja: “Nosso erro está em buscarmos uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como *'fenômenos originários'*. Isto é, onde deveríamos dizer: joga-se este jogo de linguagem” (IF, 654). Ou ainda, este trecho da obra *Da Certeza*: “Você deve atentar-se que o jogo de linguagem é, por assim

dizer, imprevisível. Quero dizer: não se baseia em fundamentos. Não é racional (ou irracional). Está aí – tal como a nossa vida.” (DC, 559).

Comentando o parágrafo 126 das IF, no qual lemos: “a filosofia simplesmente coloca as coisas diante de nós, não explica e não deduz nada”, Malcolm nos adverte de que Wittgenstein estaria propondo uma alteração radical em nossa concepção daquilo que a filosofia deve fazer. A tarefa da filosofia não é explicar ou teorizar, mas sim *descrever*. Descrever o que? Descrever conceitos. E como fazemos isso? Descrevendo as regras de uso da palavra ou palavras que expressam o conceito. Segundo Malcolm, Wittgenstein chama esta atividade de *descrição de um jogo de linguagem* (MALCOLM, 1993, p.74-75; cf. tb. BAKER, 2005b, p.63-64; GLOCK, 1997, p.228). Tais descrições seriam úteis para, no mínimo, duas coisas. Poderiam nos mostrar, primeiramente, que na grande maioria das vezes os problemas filosóficos surgem devido ao fato de que os filósofos utilizam mal a linguagem, aplicando inconscientemente regras de um jogo de linguagem em outro jogo de linguagem, o que gera falsos problemas e confusões. Por outro lado, a descrição de conceitos também seria útil para melhor compreendermos a natureza dos jogos de linguagem e padrões comportamentais a eles conectados. Malcolm continua:

Wittgenstein considerava os jogos de linguagem e suas associadas formas de vida como algo além da explicação. A inescapável lógica desta concepção é que os termos “explicação”, “razão”, “justificação” tem um uso exclusivamente interno aos vários jogos de linguagem. A palavra “explicação” aparece em muitos diferentes jogos de linguagem e é usada diferentemente em diferentes jogos. [...] Explicações internas aos jogos de linguagem são possíveis, mas não existe uma explicação que se eleve acima de todos eles e explique-os. Isso seria um super-conceito de explicação, o que significa que se trata de uma fantasia mal concebida. (MALCOLM, 1993, p.77-78)

Para ilustrar seu ponto Malcolm utiliza vários exemplos, mas apenas um nos bastará. Consideremos o jogo de linguagem de *prometer*. Se uma pessoa promete fazer algo, além de outras coisas, expectativas são geradas de que esta promessa será cumprida. Se isto não ocorre, as pessoas envolvidas estão justificadas em pedir explicações sobre o não

cumprimento da promessa. Internamente ao jogo há espaço para explicações: por que a promessa foi feita, por que não foi cumprida, etc. Mas, e se perguntarmos qual a explicação para a existência de tal prática? Como poderíamos explicar a existência deste padrão comportamental que denominamos “prometer”? Segundo Malcolm, a filosofia, como Wittgenstein a entendia, pode observar e descrever de forma perspicua estas e outras complicadas práticas linguísticas, mas não pode explicar por que as práticas existem. Onde as explicações terminam existe ação consensual conectada com nosso emprego atual das palavras. Nossos jogos de linguagem são aquilo que o filósofo deve aceitar. Neles nossas explicações terminam.

Antes de passarmos ao próximo tópico é interessante desfazermos uma possível ambiguidade em Malcolm. Em um momento da exposição desta primeira analogia ele diz que “uma pratica religiosa é em si mesma um jogo de linguagem [...] a existência de práticas religiosas não pode ser explicada, da mesma forma que não podemos explicar a existência de esportes ou composição musical” (MALCOLM, 1993, p.85). Isso abre a possibilidade de interpretarmos a primeira analogia de forma equivocada, como se a similaridade entre a filosofia de Wittgenstein e a religião fosse a não explicabilidade do jogo de linguagem religioso e a não explicabilidade dos outros jogos de linguagem. Apesar do trecho citado possibilitar esta interpretação, a apresentação que fizemos desta primeira analogia deve deixar claro que a forma correta de a entendermos é a ênfase na aceitação de certos fatos como primitivos, não mais passíveis de explicação, que existiriam tanto na religião quanto na filosofia de Wittgenstein. Além disso, a ideia de que a religiosidade é um fenômeno básico, não explicável, é um ponto em si mesmo filosófico e que deve ser discutido a parte. Passo agora a apresentar a segunda analogia.

1.3.2 Segunda Analogia: Espanto

Na CSE, em um contexto no qual está tentando esclarecer o conceito de “valor absoluto”, Wittgenstein diz que algumas vezes sente-se profundamente admirado, com alguma espécie de sentimento de assombro, diante da existência do mundo. Nestas ocasiões, inclina-se a usar frases do tipo "que extraordinário que as coisas existam" ou "que extraordinário que o mundo exista". Segundo ele, é possível descrever esta experiência de assombro diante da existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre (cf. CSE, p.221).

O valor místico/religioso de tal experiência é reconhecido por Wittgenstein no momento em que ele relaciona esta experiência com

aquilo que, em um contexto religioso, é referido pela sentença “Deus criou o mundo” (cf. CSE, p.222). Não devemos supor que Wittgenstein esteja apenas advogando uma tese não-cognitivista, segundo a qual (grosso modo) as sentenças religiosas poderiam ser reduzidas a meras experiências ou estados mentais dos sujeitos⁹. O que deve ser enfatizado é que o filósofo não considera as sentenças religiosas, pura e simplesmente, como tentativas de descrição da realidade. Voltaremos a discutir esses temas. Por ora, basta-nos perceber que, em um contexto religioso, é possível a ocorrência deste tipo de experiência descrita por Wittgenstein. Como ilustração, podemos citar este (belo) trecho das Confissões de Agostinho:

Quem é Deus? Perguntei-o a terra e disse-me: "Eu não sou". E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: "Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós". Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: "Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus". Interroguei o Céu, o Sol, a Lua, as Estrelas e disseram-me: "Nós também não somos o Deus que procuras". Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: "Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa d'Ele". E exclamaram com alarido: "Foi Ele quem nos criou". A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. (AGOSTINHO, Confissões, X, 6, 8-9)

Após apresentar essa experiência de Wittgenstein, Malcolm (cf. 1993, p.86), ao que parece buscando justificar a ocorrência deste tipo de sentimento de assombro, diz que as teorias sobre a origem do universo geradas pelas especulações científicas e cosmológicas não buscam explicar *por que* existe o mundo, mas sim explicar qual o “primeiro estado” do universo e como todas as outras coisas teriam se desenvolvido a partir deste. Embora nenhuma experiência nos seja necessariamente imposta dada essa falta de explicação, Wittgenstein era claramente atingido e interpretava o sentimento religiosamente (cf. DEANGELIS,

⁹ Até porque a “experiência de valor absoluto” não é *strictu sensu* uma experiência. Discutiremos isso mais a frente.

2007, p.133). O importante neste contexto não é *como* o mundo está configurado, mas sim a sua existência (cf. TLP, 6.44). Esta experiência religiosa de “ver o mundo como um milagre” teria um análogo no contexto da filosofia de Wittgenstein, instanciado em um tipo de espanto frente à inexplicável existência dos jogos de linguagem humanos. De tal modo, esta segunda analogia liga-se com a primeira no que diz respeito ao fim da explicação. Veja esta citação de Malcolm:

Wittgenstein algumas vezes expressou uma espécie de espanto frente à existência dos vários jogos de linguagem e suas contidas formas de ação e reação humana. “*Deixe-se impressionar pela existência de tal coisa como o nosso jogo de linguagem de confessar o motivo de uma ação*” (IF, p.597). [...] Novos jogos de linguagem não são baseados em fundamentos ou razões, e, portanto, não podem ser previstos. Não podemos dizer, por exemplo, que nosso uso da palavra “esperar” veio à existência a fim de expressar nosso sentimento de esperança, como se a esperança pudesse ser totalmente formada na ausência da linguagem. “*É só capaz de ter esperança quem é capaz de falar? Somente aqueles que têm dominado o uso de uma língua. Isto é, o fenômeno da esperança são modos desta complicada forma de vida*” (IF, p.503). (MALCOLM, 1993, p.87)

Obviamente Wittgenstein não considerava os jogos de linguagem sagrados ou miraculosos. Mas, com o foco no sentimento de maravilha e mistério que eles podem gerar, Malcolm julgava plausível traçar a analogia com a experiência religiosa de “ver o mundo como um milagre”.

1.3.3 Terceira Analogia: Enfermidade

Em *Cultura e Valor* podemos ler as seguintes reflexões de Wittgenstein:

As pessoas são religiosas ao ponto de acreditarem que nem sequer são imperfeitas, *mas doentes*. Qualquer homem de uma decência mediana considera-se extremamente imperfeito, mas um homem religioso considera-se um desgraçado. [...] 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 para quem sente um tormento infinito. (CV, p.72 – *grifo nosso*)

Para Malcolm, essa condição existencial da pessoa religiosa, tal qual descrita por Wittgenstein nestas e em outras passagens do mesmo teor, seria a base da terceira analogia. Segundo ele (cf. 1993, p.87), a prática, os sentimentos e o pensamento religioso são expressões de uma convicção de que algo está extremamente errado com o ser humano, como se este contivesse uma espécie de *doença espiritual* que o afeta mesmo quando julga estar saudável. Uma atitude similar estaria de alguma forma presente também na forma com que Wittgenstein compreendia a filosofia, de forma mais clara (mas não só) no período posterior ao *Tractatus*. Isto possibilita uma analogia entre a ideia de que os pseudoproblemas e as confusões filosóficas em que muitas vezes nos enredamos seriam sintomas de uma espécie de doença do pensamento, com a ideia religiosa da imperfeição ou impureza dos seres humanos, colocando-os em uma condição existencial que atrairia tormentos e tendências ao erro moral/religioso.

A ideia é que tanto a religião quanto a filosofia mostrariam, cada uma ao seu modo, a existência de alguma espécie de imperfeição intrínseca que levaria, ou ao menos motivaria, o ser humano ao erro. Por um lado, tais erros estariam relacionados com a maneira com que nos comportamos, vivemos e sentimos. A citação de *Cultura e Valor* que abriu este tópico parece compatível com o seguinte trecho de uma das cartas de Paulo:

Não entendo o que realizo, pois não executo o que quero, mas faço o que detesto [...]. E, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa. De maneira que agora já não sou eu que faço isto, mas o mal que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e com efeito, o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem [...]. Em meu interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei da razão, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me libertará dessa condição mortal? (BÍBLIA, Romanos 7:14-24)

Assim, tomar consciência da trágica situação de estar essencialmente enfermo, poderia nos levar à busca de alguma espécie de cura ou conforto na religião. Em comparação com isto, por outro lado, Malcolm enfatiza (cf. 1993, p.88) um tema recorrente da filosofia de Wittgenstein. Refiro-me ao bem conhecido aspecto “terapêutico” das técnicas filosóficas das IF e de outros escritos. É interessante notar que muitas vezes Wittgenstein utiliza o termo “doença” ou “enfermidade” nestes contextos. Veja: “O filósofo é quem tem de curar em si mesmo muitas doenças do intelecto, antes de poder aceder às noções do senso comum.” (CV, p.70) ou ainda: “O filósofo *trata* uma questão; como uma doença.” (IF, 255). Sem entrar no mérito da correção ou incorreção da interpretação terapêutica das ideias de Wittgenstein (pois o ponto neste momento é o esclarecimento das analogias), podemos dizer que as ferramentas oferecidas por Wittgenstein seriam capazes de revelar os erros em que muitas vezes nos embarçamos ao filosofar e quais seriam as suas causas. Vamos esclarecer um pouco mais este ponto.

Uma das tendências patológicas inerentes à prática filosófica e que deve ser tratada terapeuticamente seria a busca desenfreada por explicações. Wittgenstein é enfático: “nossa *doença* é esta: querer explicar!” (RFM, p.333). Como isto já foi discutido acima, quando discorreremos sobre a primeira analogia, basta-nos lembrar que, segundo Wittgenstein, os jogos de linguagem e as formas de vida das quais eles fazem parte devem ser aceitos como fatos primitivos, em certo sentido básicos e não mais explicáveis: “o nosso erro consiste em procurar uma explicação onde devemos ver os fatos como o fenômeno primordial” (IF, 654). A terapia nos faria perceber que as explicações devem cessar em algum ponto e que o desejo insistente por explicação, que nos toma frente aos questionamentos filosóficos, não estaria em todas as circunstâncias justificado.

Outro fenômeno que revelaria as tendências patológicas do intelecto, mostrar-se-ia quando interpretamos o significado de uma palavra sempre da mesma maneira, independente dos contextos nos quais é pronunciada. Isto, por sua vez, mostra que muitos problemas filosóficos não seriam problemas genuínos, pois surgiriam no momento em que os filósofos, utilizando mal a linguagem, aplicariam inconscientemente regras de um jogo de linguagem em outro jogo de linguagem. A terapia filosófica deve mostrar que tal tendência será superada através da descrição de uma variedade de processos diferentes ocorrendo em cada contexto: “Uma causa principal da doença na filosofia é uma dieta unilateral: uma pessoa alimenta o seu pensamento com apenas um gênero de exemplos” (IF, 593). O filósofo precisa lutar contra todas estas

tendências que (supostamente?) nos levariam a confusões e pseudoproblemas.

Estes exemplos são suficientes para elucidação da terceira analogia, que segundo Malcolm não deve ser exagerada:

A analogia entre as doenças do espírito, que é de preocupação religiosa, e as enfermidades intelectuais, que a filosofia gostaria de curar, não deve ser exagerada. A analogia somente significa que em ambos os casos há algo errado conosco: por um lado, na forma que vivemos, sentimos e nos relacionamos com os outros, e, por outro lado, na forma que pensamos quando encontramos uma questão filosófica. (MALCOLM, 1993, p.89-90)

1.3.4 Quarta Analogia: “No Princípio Era a Ação”

A quarta e última analogia realça o papel da ação tanto na filosofia quanto no pensamento religioso de Wittgenstein. Segundo Malcolm (1993, p.92), é clara a similaridade entre a posição de Wittgenstein de que, por um lado, o mais importante na religião são as boas obras e a mudança de vida ao invés de meras crenças em proposições teológicas, e por outro, a visão filosófica de que nossos conceitos baseiam-se em ações e reações humanas e não em raciocínios e intuições.

Do lado religioso, como é sabido, era repudiada por Wittgenstein a demanda teológico-filosófica de elaborar argumentos com o intuito de ‘provar’ a existência de Deus ou a consideração de que o cristianismo seria uma espécie de teoria. Muito mais importante do que a aceitação de doutrinas ou credos é a ênfase na alteração da forma de viver e nas ações da vida religiosa. É fácil encontrar nos textos de Wittgenstein frases que corroboram estes pontos: “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” (CV, p.82), ou “Estava Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*? [...] ou outro qualquer, cuja religião expressa concepções completamente diferentes? Nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmavam uma teoria” (ORF, p.193), ou ainda, estes trechos de conversas com Drury:

Eu ficaria amedrontado se você tentasse dar algum tipo de justificação filosófica para as crenças cristãs, como se algum tipo de prova fosse necessária [...]. Lembre-se que o cristianismo não é

uma questão de dizer várias orações; [...]. Se você e eu estamos a viver vidas religiosas isso não significa que falamos muito de religião, mas sim que nossa maneira de viver é diferente. E eu tenho convicção de que somente se você tentar ser útil para as outras pessoas é que você, no final, encontrará seu caminho para Deus. (DRURY, 1984, p.123.129)

Nesta mesma linha, Malcolm acredita que ao proceder desta maneira Wittgenstein teria respaldo de grande parte da tradição judaico-cristã e que certamente concordaria com o versículo bíblico “a fé sem obras é morta” (BÍBLIA, Tiago: 2, 17). Em resumo, no que diz respeito à religião, Wittgenstein destaca a importância de certos tipos de ações e rejeita o valor das formulações doutrinárias quando compreendidas meramente como teorias teológicas.

Dado o que foi dito, a analogia com o pensamento filosófico de Wittgenstein é traçada ao se levar em conta uma tendência corrente e crescente nos escritos posteriores ao *Tractatus*. Esta tendência é bem representada na insistência de Wittgenstein em afirmar que as bases de nossos conceitos, de nossas razões, justificações e evidências estão fundamentadas em nosso agir, em ações e reações pré-linguísticas e pré-racionais, e não em raciocínios, interpretações ou intuições. Podemos recorrer, como exemplo, ao parágrafo 204 de *Da Certeza*:

Mas a fundamentação, a justificação da evidência chega a um fim; - e o fim não é que proposições se nos apresentem como verdadeiras, portanto não se trata de um modo de ver de nossa parte; é o nosso atuar que resta como fundamento do jogo de linguagem (DC, 204).

Segundo Malcolm (1993, p.91), uma das possíveis maneiras de compreender isto melhor é analisar a forma pela qual Wittgenstein lidou com um clássico problema filosófico, a saber, o problema da existência de outras mentes. Sem aprofundar o debate, pois nosso intuito neste momento é somente a elucidação das quatro analogias, podemos brevemente dizer algumas palavras sobre como Malcolm compreende a solução wittgensteiniana deste problema. Pois bem, *prima facie*, parece necessária grande sofisticação argumentativa para justificar a crença na existência de outras mentes, dado que, supostamente, teríamos evidência irrefutável somente relacionada à nossa própria atividade mental. Mas, se

mudarmos o foco da atenção, perceberemos que um ser humano normal *nunca* terá dúvidas no que diz respeito aos outros seres que se assemelham com ele serem autômatos ou não. Rejeitando o argumento da analogia, Wittgenstein expõe: “você diz que cuida de alguém que se queixa [de dor], pois a experiência lhe tem ensinado que você mesmo se queixa quando sente tais e tais coisas. Mas, como de fato não existe esta inferência, nós podemos abandonar o argumento da analogia” (Z, 537)¹⁰.

Neste trecho, o filósofo chama a atenção para a forma como cotidianamente agimos diante de outros seres humanos, mostrando que em casos normais, não existe a intermediação de uma inferência. O argumento da analogia, por sua vez, nos leva à falsa imagem de que, por exemplo, antes de socorrer alguém que gritou de dor, nós fazemos o seguinte raciocínio:

P1: Esta pessoa está gritando e contorcendo-se.

P2: Quando eu grito e me contorço desta maneira eu estou sentindo dor e preciso de socorro.

Logo: Esta pessoa está sentindo dor e precisa de socorro.

Ao sentir dor, não significa que prestei atenção nos meus gemidos e comportamentos para inferi-la deles. A dor é logicamente anterior a qualquer intermediário racional. Da mesma forma, quando alguém geme e se contorce, não faço observações com o intuito de traçar uma analogia ou algum tipo de argumento indutivo, mas sou levado instintivamente a concluir, através de alguma reação, que esta pessoa está com dor (cf. Z, 540). Assim, a questão de saber se as pessoas à minha volta são autômatos ou seres humanos genuínos é forçada e antinatural¹¹. Eu não convenço a mim mesmo de que estas outras pessoas possuem mentes, ou almas, mas, como diz Wittgenstein: “Minha atitude para com ele é uma atitude para com a alma. Eu não sou da opinião de que ele tenha uma alma” (IF,

¹⁰ *Prima facie*, essa rejeição de Wittgenstein ao argumento da analogia pode parecer problemática à estratégia interpretativa analógica da frase-W proposta por Malcolm. Isso não é o caso, pois Wittgenstein não está rejeitando argumentos analógicos em geral, mas apenas neste caso específico relacionado à existência de outras mentes. Os problemas com a estratégia de Malcolm serão outros, como veremos mais adiante.

¹¹ Talvez em um futuro próximo, com o avanço da robótica e da inteligência artificial, diferenciar o conceito de “autômato” do conceito de “ser humano” seja extremamente relevante, filosoficamente falando. Meu ponto, neste momento do texto, é apenas chamar a atenção para os aspectos pré-rationais e instintivos, enfatizados por Malcolm em seu ensaio.

p.178). Nós agimos e reagimos instintivamente, por exemplo, às expressões faciais uns dos outros sem a mediação de raciocínios. “Eu não *infiro* que alguém está com raiva a partir de seus movimentos faciais: eu vejo a raiva em seu rosto e reajo a isto” (MALCOLM, 1993, p.92).

Neste ponto alguém poderia dizer que *em contextos normais* não colocamos em dúvida a existência de outras mentes, mas *em contextos filosóficos* essa dúvida seria genuína, pois ela seria uma espécie de motivação para buscarmos a solução da questão filosófica. O problema com tudo isso é que, muitas vezes, nos *contextos filosóficos*, tendemos a utilizar os conceitos de maneira equivocada, justamente por nos esquecermos de seu fundamento pragmático. No problema da existência de outras mentes, no qual o conceito de “ser humano” é fundamental, devemos perceber que “ações e reações naturais e instintivas - ao invés de raciocínios refinados – estão na base de nosso conceito de “ser humano”, de um ser com mente e alma. Saber se outras pessoas são autômatos ou pessoas genuínas não pode surgir para mim” (MALCOLM, 1993, p.92).

É bem sabido que o ponto é polêmico e que muito mais poderia ser dito sobre ele. Mas não devemos perder o foco. A digressão nos serviu para elucidar a quarta analogia de Malcolm. Segundo ele, existe similaridade entre a visão de Wittgenstein de que nossos conceitos repousam sobre uma base de ações e reações humanas e sua visão de que aquilo que é mais fundamental em uma vida religiosa não é a afirmação de crenças, mas as boas obras e a mudança concreta da vida. Com estas observações encerramos a apresentação das quatro analogias de Malcolm. Antes de apresentarmos as objeções é produtor finalizamos o tópico com um sumário:

Assim, existem quatro analogias entre a concepção de Wittgenstein da gramática da linguagem e sua visão do que é importante em uma vida religiosa. Primeiro, em ambas existe um fim para a explicação; segundo, em ambas existe uma inclinação para nos surpreendermos com a existência de alguma coisa; terceiro, em ambas existe a noção de uma ‘enfermidade’; quarto, em ambas fazer e agir tem prioridade sobre compreensão intelectual e raciocínio (MALCOLM, 1993, p.92)

1.4. Algumas críticas à estratégia de Malcolm.

Apesar de interessante e conter certa plausibilidade inicial, apresentaremos algumas críticas à estratégia de Malcolm. Tais críticas abrirão caminho para a nossa abordagem da frase-W. A investida contra Malcolm será feita de duas maneiras distintas. Na primeira, nos deteremos em argumentos pontuais, enfraquecendo as quatro analogias de Malcolm ao confrontá-las com pontos de desanalogia. Na segunda, apresentaremos um argumento global que nos fará concluir que o método analógico de Malcolm carrega complicados problemas desde o seu início.

No que diz respeito às críticas mais específicas a cada uma das analogias, assumiremos uma estratégia que, em linhas gerais, é adotada por Peter Winch em sua réplica ao famoso ensaio de Malcolm (cf. WINCH, 1993). Sabemos que argumentos que se apoiam em analogias e/ou desanalogias são difíceis de avaliar. Parece complexo decidir se um ponto de analogia foi derrotado por um ponto de desanalogia ou qual a melhor maneira de medir a força de tais argumentos. Digamos, é bem mais complexo que decidir a validade de um argumento dedutivo, ao menos. Para sermos justos, a segunda e a terceira analogia de Malcolm parecem resistir aos ataques de Winch. Não obstante, a apresentação das desanalogias deve, no mínimo, nos fazer ponderar o assunto com mais cautela. Além disso, tais empecilhos serão afastados mais à frente, ao apresentarmos um argumento cuja finalidade será solapar a metodologia de Malcolm como um todo.

Pois bem, a primeira analogia, como vimos, sustentava que em algumas circunstâncias é necessário colocar um fim na demanda por explicações. Partindo do pressuposto de que Wittgenstein entendia os jogos de linguagem como dados últimos, estruturas básicas não mais passíveis de explicação, Malcolm conecta tal situação com a atitude religiosa de aceitação de alguns fatos como a vontade de Deus. O ponto não é a sacralidade dos jogos de linguagem, o que seria completamente implausível, mas sim a percepção de que em ambos os casos existiria um fim para a explicação. Neste sentido, a ênfase de Malcolm estaria voltada à uma declaração, para dizer o mínimo, polêmica, segundo a qual os jogos de linguagem estariam além de qualquer explicação possível. É sabido que Wittgenstein foi um crítico de um certo tipo de obsessão pelas explicações, certamente prevalecente em nossos dias, e que esta atitude é muitas vezes percebida na forma com que ele trata os problemas filosóficos. Podemos verificar isso, por exemplo, nas passagens sobre este assunto discutidas acima, ao apresentarmos as analogias. Não obstante, como diz DeAngelis (cf. 2007, p.139) e nós concordamos, Peter Winch

sugere uma interpretação bem mais plausível desta situação, ao argumentar que nos contextos em que Wittgenstein desencoraja a busca por explicação as suas críticas não visam determinar a existência de algo básico, obstinadamente resistente a qualquer explicação possível, mas sim expor as confusões envolvidas com essa busca desenfreada e com o problema filosófico em questão (cf. WINCH, 1993, p.105).

De tal modo, o argumento de Wittgenstein não seria este: (1) “*ocê está tentando encontrar uma explicação para algo que não pode, por sua própria natureza, ser explicado*”, mas sim este: (2) “*preste atenção na maneira que você está abordando este assunto. Você não percebe que esta maneira de pensar não leva a lugar algum? Você acha que o assunto precisa de uma explicação filosófica, mas na verdade ele precisa de um outro tipo de tratamento*”. Dito de outra maneira, o ponto de Wittgenstein não é simplesmente a recomendação de que devemos parar de buscar explicações, pois o problema em questão seria essencialmente inexplicável. O ponto é que não devemos aplicar um método unívoco (explicações teórico/filosóficas, por exemplo) em todos os tipos de questão. A primeira analogia de Malcolm é mais próxima de (1), mas é muito mais plausível supormos que Wittgenstein sustenta (2).

Para enfraquecermos ainda mais a primeira analogia, podemos pensar no fato de que existem diferentes contextos nos quais é apropriado o abandono da busca por explicações. Estas não chegam ao fim somente nos casos em que algo intrinsecamente inexplicável está em jogo, mas terminam por uma variedade de razões pragmáticas e/ou contingentes. Essa ênfase no contexto prático nos faz perceber que as circunstâncias que garantem o fim da explicação são muitas vezes diferentes. Segundo Winch (1993, p.113) “a prática associada ao abandono da exigência de explicação na filosofia tem pouca relação com o abandono da exigência de explicação na religião, apesar das palavras semelhantes com as quais nós, ao menos em parte, as descrevemos”.

Dessa forma, Malcolm estaria muito impressionado com as semelhanças, mas não suficientemente consciente das significativas diferenças presentes em cada caso (cf. DEANGELIS, 2007, p.140) e é a partir desta constatação que Winch traça as críticas a cada uma das analogias. No caso específico desta que estamos discutindo, ele mostra que Wittgenstein sabia das fundamentais diferenças entre as atitudes filosófica e religiosa frente às explicações. A passagem abaixo é importante para este ponto:

Se quem acredita em Deus olha ao 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? [...]*

Em rigor, gostaria de dizer que também aqui as palavras que dizes ou o que pensas ao proferi-las não são o que de facto interessa, *tal como a diferença por elas produzida em diferentes momentos da tua vida*. Como posso eu saber que duas pessoas se referem ao mesmo quando cada uma delas diz acreditar em Deus? E o mesmo se aplica à crença na Trindade. Uma teologia que insiste no uso de certas palavras e expressões particulares, proibindo outras, não torna nada mais claro (Karl Barth). Gesticula, por assim dizer, com palavras, porque pretende dizer algo e não sabe como o exprimir. *A prática confere às palavras o seu sentido*. (CV, p.124-125, *grifos nossos*)

O teor de todo o trecho, mostrado principalmente na ideia de que o contexto prático dá sentido às palavras e na questão de Wittgenstein de como a atitude frente às explicações se manifesta na vida daqueles que acreditam em Deus, soa como uma espécie de advertência contra uma comparação apressada desta atitude com algo similar em outros contextos. Sendo que “a prática confere às palavras o seu sentido” é estranho Malcolm não perceber que a prática que acompanha o reconhecimento de um limite explicativo na religião e na filosofia seja diferente em cada caso. Para argumentos contrários às outras analogias podemos seguir este mesmo procedimento, como veremos abaixo.

O ponto central da segunda analogia é a ideia de que tanto na religião quanto na filosofia de Wittgenstein existe uma inclinação para nos maravilharmos com a existência de alguma coisa. Malcolm conecta o sentimento religioso de admiração frente à existência do mundo com uma espécie de admiração gerada pela existência dos jogos de linguagem e das formas de vida nas quais estão inseridos. Winch, ao criticar a analogia, começa por perceber que a apresentação que Malcolm faz desta ideia é inútil e superficial, dado o reconhecimento deste último de que o *espanto filosófico* não tem um sentido religioso, pois Wittgenstein “não considera os jogos de linguagem sagrados. Mas, o sentimento de mistério e

maravilha é análogo com o sentido religioso do milagre do mundo e do milagre da vida humana” (MALCOLM, 1993, p.87).

Ora, o que poderíamos dizer a Malcolm neste momento seria que os, digamos, “arredores” do sentimento de mistério e maravilha são diferentes nos dois casos. Da mesma forma que tratamos acima a ideia de “atitude frente às explicações”, a percepção de que há uma tendência para que tomemos o “sentimento de maravilha e mistério” como um dado nos contextos filosófico e religioso, não é suficiente para o estabelecimento de uma analogia. Devemos perceber que as peculiaridades do contexto que possibilita a possível geração de tais sentimentos no sujeito são incontestavelmente relevantes e, devido a isso, o “espanto” de Wittgenstein no âmbito filosófico está a uma “distância infinita da visão de que o mundo, ou os jogos de linguagem humanos, são obras de Deus” (WINCH, 1993, p.116).

Mais à frente nós discutiremos alguns pontos da CSE com certo detalhe. Não devemos perder o foco que, no momento, é somente expor alguns problemas à interpretação de Malcolm e sugerir uma abordagem mais produtora da frase-W. Digo isso pois apresentarei agora, brevemente, algumas ideias contidas na CSE, meramente para sermos justos com Malcolm e mostrar que a “distância infinita” entre os polos dessa segunda analogia seria um exagero retórico de Winch. Para isso, iniciemos prestando atenção no exemplo dado por ele para mostrar a relevância do contexto em relação ao sentimento de deslumbramento e, devido a isso, fortalecer a sua desanalogia:

Eu posso maravilhar-me com a habilidade com a qual Boris Becker joga tênis. Se me perguntarem o que há para se admirar, eu posso, caso possua o conhecimento para isso, explicar as estratégias que ele utiliza para jogar e as dificuldades envolvidas nos golpes que ele realiza com aparente facilidade. (WINCH, 1993, p.116)

Este exemplo de Winch não é adequado para enfraquecer a analogia de Malcolm. Veja, na CSE Wittgenstein é claro ao expressar suas tendências em conectar o sentimento de maravilhar-se com a existência do mundo com algum tipo de valor místico/religioso (que precisamos ainda esclarecer melhor). Isso é mostrado, além de outros, naqueles trechos em que Wittgenstein nos diz que é possível descrever tal experiência dizendo que é a experiência de “ver o mundo como um milagre” e no momento em que ele relaciona esta experiência com aquilo

que, em um contexto religioso, é referido pela sentença “Deus criou o mundo” (cf.: CSE, p.221-222). Além disso, o exemplo do tenista é um mero acontecimento factual, do qual Wittgenstein, *ipso facto*, não atribuiria qualquer tipo de valor no sentido *absoluto*¹² do termo. Por fim, a citação abaixo é muito significativa e, ao menos *prima facie*, pende a balança analógica para o lado de Malcolm:

Agora, vou descrever a experiência de assombro diante da existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Sinto-me inclinado a dizer que a expressão linguística correta do milagre da existência do mundo - apesar de não ser uma proposição *na* linguagem - é a existência da própria linguagem. (WITTGENSTEIN, CSE, p.223)

A última sentença é certamente marcante, dado que fornece evidências de que Wittgenstein concebia profundas conexões entre a existência do mundo como um milagre e a existência da linguagem. É difícil percebermos qual a precisa conexão entre essas ideias, mas certamente é errôneo dizer que elas estão a uma “distância infinita” uma da outra, como Winch sugere ao tentar enfraquecer a analogia de Malcolm. A citação, pelo contrário, fortalece a segunda analogia ao

¹² Como é sabido, na CSE Wittgenstein chama a atenção para o fato de que as expressões contendo termos relacionados à esfera dos valores ético, estético e religioso são utilizadas de duas formas distintas em nossas práticas linguísticas, a saber, de forma *absoluta* e de forma *relativa*. Os termos valorativos em sentenças relativas remetem a padrões predeterminados por nós. Por exemplo, se dissermos “esta é uma *boa* poltrona” o que se quer dizer é que a poltrona satisfaz alguns requisitos pré-estabelecidos: é macia, firme, durável, etc. Se dissermos “esta é a estrada *correta*” o que se quer dizer é que ela é correta em relação a um determinado fim, talvez por ser o caminho mais curto ou mais seguro. Pelo fato de se relacionar com padrões predeterminados, as sentenças relativas podem ser rephraseadas de uma maneira que o termo valorativo (bom, correto, etc.) desapareça. De tal modo, tais sentenças somente aparentam ser valorativas, porém são meramente factuais e descritivas. Por sua vez, as sentenças de valor absoluto não podem ser rephraseadas da mesma maneira, dado que remetem à esfera indizível, valorativa e não factual da realidade. Segundo Wittgenstein: “apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos, nenhum enunciado de fato pode ser nem implicar um juízo de valor absoluto” (CSE, p.218). Este sumário nos é suficiente para os propósitos do momento. Voltaremos a tratar destes temas em outros capítulos.

sugerir que Wittgenstein considerava tanto a existência do mundo quanto a da linguagem como algo sobrenatural. Na CSE (p.220-221) Wittgenstein sustenta que todas as expressões linguísticas que tentam expressar a esfera do valor absoluto necessariamente falham sua empreitada referencial. Isso ocorre pois nossa linguagem só é capaz de transmitir significado natural, factual, e a esfera do valor absoluto seria não-factual ou sobrenatural. Mas, a existência da própria linguagem, ele sugere, expressa o valor absoluto do milagre da existência do mundo, que nenhuma proposição na linguagem poderia expressar.

O que dissemos acima é apenas um esboço da ideia segundo a qual a linguagem em seu todo assume um caráter sobrenatural, dado que “ela seria uma forma pela qual um milagre inexpressável encontra sua *correta expressão*” (DEANGELIS, 2007, p.142). Sei que precisamos esclarecer muitos detalhes, mas desdobraremos as discussões sobre isso no momento oportuno. O ponto agora é percebermos o fato de que esta apresentação sumária de algumas ideias da CSE mostra que a analogia de Malcolm não é tão fraca quanto Winch pensava. Em nossa opinião, Malcolm acerta o alvo mas com um tiro dado no escuro. O problema central em que Malcolm está envolvido é metodológico. A estratégia analógica está viciada desde o início com empecilhos complexos. O argumento global contra o método de Malcolm será apresentado abaixo, mas antes devemos discutir mais duas analogias.

A terceira analogia salienta o fato de que Wittgenstein via a necessidade de confrontarmos algo fortemente semelhante à uma enfermidade ou doença, tanto na sua filosofia quanto em uma abordagem religiosa dos problemas da vida. Malcolm sugere que em ambas a cura desejada consiste em uma mudança fundamental na abordagem dos problemas enfrentados. Em outras palavras, as confusões filosóficas vistas como doenças do pensamento seriam análogas a “pecados” e/ou “tormentos” como doenças do espírito. A refutação de Winch a esta analogia é muito breve e o argumento homogêneo aos anteriores. Ele acha que, *mutatis mutandis*, tudo o que foi dito em relação às outras analogias pode também ser aplicado aqui. Veja: “os sentidos em que se pode falar de uma “doença” em cada um destes contextos é fortemente dependente dos contextos em questão, de tal modo que qualquer tipo de analogia não terá peso algum” (WINCH, 1993, p.118).

Winch não aprofunda a discussão apresentando pontos de desanalogia que derrotariam a analogia de Malcolm. Para suprir esta lacuna argumentativa podemos supor, seguindo DeAngelis (cf. 2007, p.144), que Winch refere-se ao fato de que as enfermidades do pensamento que Wittgenstein buscava curar com seu método filosófico

são mais abstratas, mais brandas e menos urgentes que àquelas relacionadas ao “tormento infinito” que um ser humano poderia sentir e (supostamente) a religião curar. Quanto a este último ponto, refiro-me à passagem de *Cultura e Valor*, de modo especial a esta:

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. (CV, p.72)

Nós não sabemos realmente se é isto que Winch tem em mente, mas, seja como for, é irrelevante para o enfraquecimento da terceira analogia. Ora, Malcolm poderia conceder o ponto. Poderia também concordar com Winch de que existem outras diferenças tanto no *tipo* de doença quanto nos *métodos de cura*. A ideia de Malcolm é que o ponto de vista religioso e filosófico de Wittgenstein mostraria que existe algo essencialmente errado com os seres humanos, que os leva a confusões filosóficas, por um lado, e sofrimentos e tormentos por outro. Quanto a nós, novamente, assumimos que o erro de Malcolm é mais geral, relacionado ao seu método como um todo. Apresentaremos este argumento após a discussão da quarta analogia.

Como vimos, a quarta analogia parte da insistência de Wittgenstein de que nossos conceitos fundamentam-se em ações e reações humanas e não no raciocínio ou intelecto: “é o nosso atuar que resta como fundamento do jogo de linguagem” (DC, 204). Somam-se a isso as conhecidas críticas de Wittgenstein às tentativas de justificação racional da religião. Malcolm, então, argumenta que existe similaridade entre a ideia de que a religião não é um conjunto de proposições teórico/doutrinárias, mas uma “alteração da própria vida” e a insistência wittgensteiniana de que nossos conceitos requerem uma base na ação humana e não no raciocínio ou intelecto. Além disso, Malcolm enxerga aqui uma importante semelhança com o trecho bíblico do livro de Tiago, no qual é dito que “a fé sem obras é morta” (BÍBLIA, Tiago: 2, 17).

Diferentemente das duas anteriores a refutação de Winch a esta analogia é, ao que nos parece, decisiva. A estratégia inicial é conhecida: Malcolm aponta similaridades superficiais, mas não presta a devida atenção nas diferenças cruciais entre o contexto filosófico e religioso. Por

não tornar suficientemente clara a perspectiva religiosa, Malcolm não percebe que as “obras” em questão possuem uma conexão interna com a linguagem religiosa e a vida prática do crente. A consequência disso, como veremos, é que no fim das contas não existe a analogia que Malcolm quer traçar.

A atitude religiosa citada por Malcolm e sumarizada na máxima “a fé sem obras é morta” é conceitualmente diferente da tendência filosófica que sustenta que nossos conceitos cotidianos têm fundamentos na ação e não em raciocínios. De forma mais precisa, a relação entre fé e obras, como compreendida por Tiago, simplesmente *não é* uma instância particular da relação entre pensamento e ação, como esta é discutida nas *Investigações Filosóficas*, por exemplo. O que está em jogo é que as “obras”, no exemplo religioso, não devem ser contrapostas ao pensamento e/ou raciocínio, mas sim somadas a algumas atividades convencionalmente associadas com a prática religiosa em questão. Segundo Winch:

A fé tem sua expressão em práticas das quais Tiago está certamente distinguindo de “obras”, tais como oração, frequência à igreja, observâncias religiosas e, em geral, a linguagem na qual certos assuntos são discutidos. Esta linguagem, por sua vez, é usada em conexão com certos tipos de atividades das quais os membros da comunidade de crentes estão em amplo acordo. Isto forma ‘uma base de ações e reações humanas’ que fornecem aos conceitos religiosos algum tipo de sentido. (WINCH, 1993, p.120)

O ponto em questão, de tal modo, é a natureza qualitativa do “agir”. Deve-se, no contexto em que o aforismo de Tiago é relevante, realizar ações caritativas, direcionadas principalmente aos seres humanos que mais precisam de algum tipo de auxílio e não somente agir de forma a cumprir os rituais religiosos. O erro de Malcolm fica visível quando percebemos que no lado filosófico desta quarta analogia a ênfase está em redirecionar a atenção do pensamento e do raciocínio para a ação, enquanto no lado religioso, diferente do que Malcolm pensa, o redirecionamento é de *um tipo de ação para outro tipo de ação*. Sendo assim, esta quarta analogia simplesmente não existe ou é fraca demais para ser levada em conta.

Pois bem, discutimos uma a uma as quatro analogias de Malcolm. Mesmo reconhecendo que algumas críticas poderiam ser de alguma forma

respondidas, mostramos que as desanalogias, se não refutam totalmente, ao menos enfraquecem em grande medida a interpretação da frase-W apresentada por Malcolm. Passaremos agora à apresentação de um argumento global, cuja finalidade será mostrar problemas inerentes à estratégia de Malcolm como um todo. Logo de início, é possível perceber falta de clareza na forma com que Malcolm lida com o *ponto de vista religioso* ao desenvolver as analogias. Ele não nos diz *qual* religião ou tradição religiosa deve ser considerada. Ora, parece natural que ao tentar compreender a frase “*não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*” algo menos vago do que a proposta de Malcolm deva ser oferecido. O problema se agrava ao levarmos em conta a dificuldade de definir “ponto de vista religioso”, “visão de mundo religiosa” e outros termos gerais utilizados por ele durante o ensaio. Como bom wittgensteiniano, Malcolm negaria (ou ao menos deveria negar) que um traço comum deve necessariamente estar presente em todas as tradições e manifestações religiosas. Se analisarmos tudo aquilo que chamamos “religião” - cristianismo, budismo, hinduísmo, judaísmo (e um longo etcetera), juntamente com as diferentes manifestações de cada tradição (por exemplo, catolicismo ou protestantismo) - perceberemos uma rede complicada de semelhanças e diferenças e não uma característica comum que perpassaria todas elas. Dessa forma, definir “religião” é algo como definir “jogo”, ou seja, via semelhanças de família e não via condições necessárias e/ou suficientes (cf. IF, 65-66). Certamente existem pontos de vista ou visões de mundo religiosas, mas não “o” ponto de vista religioso, considerado universalmente.

Não negamos que as analogias de Malcolm dizem respeito a pontos bem conhecidos da cultura religiosa ocidental. É intuitivo e plausível associá-las a alguma espécie de cristianismo. Isso é interessante e já é suficiente para que se inicie um debate sobre o assunto. No entanto, analogizar *a la* Malcolm, sem o estabelecimento de um critério mais claro, é, por assim dizer, como andar de jangada à deriva, rumo a conclusões das quais Malcolm (provavelmente) ora concordaria, ora não concordaria. Veja, nada impede que outras analogias sejam traçadas. Poderíamos adicionar uma quinta analogia partindo desse comentário de Rudolf Carnap sobre Wittgenstein:

Seu ponto de vista e sua atitude para com as pessoas e problemas, mesmo problemas teóricos, eram muito mais similares às de um artista criativo do que às de um cientista; poderíamos quase dizer, similares às de um vidente ou profeta

religioso. Quando ele iniciava a formular sua visão sobre algum problema filosófico específico nós frequentemente sentíamos a luta interna pela qual ele passava naquele exato momento, uma luta pela qual ele tentava penetrar da escuridão para a luz, sob intenso e doloroso esforço, visível em sua expressão facial. Quando finalmente, algumas vezes depois de um árduo e prolongado esforço, sua resposta surgia, suas declarações nos pareciam mais como uma peça artística recém criada ou uma revelação divina. Não que ele afirmava suas visões dogmaticamente [...]. Mas a impressão que ele nos dava era como se aquelas visões iam a ele através de alguma inspiração divina, de tal modo que não podíamos deixar de ver qualquer análise ou comentário racional sobre elas, como uma profanação. (CARNAP, 1963, p.25-26)

Aqui a analogia poderia ser a seguinte: a forma com que Wittgenstein chega a um *insight* filosófico é similar à forma com que um profeta chega a um *insight* religioso. Se uma analogia entre a maneira com que Wittgenstein compreendia os jogos de linguagem e a inexplicabilidade teológica da vontade divina é relevante no que diz respeito à frase-W, porque este estilo “profético” de filosofar, como descrito por Carnap, não seria? E o que nos impede de continuar? Como diz Fronda, e nós concordamos, se a declaração de que X deve ser visto de um ponto de vista religioso, significar somente que este X possui analogias com uma cosmovisão religiosa, teríamos uma situação na qual “qualquer um poderia traçar quase qualquer tipo de analogia entre quase todo tipo de cosmovisão religiosa e quase qualquer tipo de coisa [...] assim, quase tudo pode ser *visto de um ponto de vista religioso*” (FRONDA, 2010, p.8-9). Esta é uma consequência negativa da proposta de Malcolm. Apresentarei dois exemplos para deixar isso mais claro¹³.

O primeiro exemplo nos mostrará que, dado o escopo da estratégia de Malcolm, um ponto de vista religioso poderia ser encontrado também em cosmovisões científicas. Veja, um físico, ao investigar a estrutura, evolução e origem do universo, obviamente aceita a realidade do universo físico como um dado cuja existência não está sujeita à dúvida. Não existe nenhuma necessidade do físico explicar-se ou justificar-se diante da comunidade científica quanto a sua crença de que o universo é uma

¹³ Exemplos similares podem ser lidos em: (FRONDA, 2010, p. 06-10).

entidade real. Ou seja, na prática, o físico não toma partido em uma discussão metafísica sobre a existência da realidade, mas aceita-a como dada. Pois bem, a primeira analogia, grosso modo, sustentava que algumas coisas não são passíveis de explicação e devem ser simplesmente aceitas, tanto no contexto religioso, *a vontade de Deus*, quanto no contexto da filosofia de Wittgenstein, os *jogos de linguagem*. Nesta conjuntura, se a frase-W é para ser compreendida assim: *existe uma analogia entre a atitude que devemos ter frente aos jogos de linguagem e a atitude de um religioso frente à vontade de Deus*, então o físico que aceita a existência do universo como um dado não questionável estaria também vendo os problemas cosmológicos de *um ponto de vista religioso*, pois existe também uma analogia entre a prática religiosa de aceitar certas coisas como inquestionáveis e a prática do físico. Isso parece ser uma consequência que Malcolm não aceitaria.

Agora um segundo exemplo. Ele nos mostrará de forma mais contundente os problemas gerados pela estratégia analógica de Malcolm. O exemplo soará irônico e satírico, mas a proximidade com a proposta de Malcolm é desconfortavelmente visível. Um conhecedor da filosofia de Wittgenstein (com certo senso de humor) poderia argumentar da seguinte maneira:

“Existe, tanto na primeira quanto na segunda filosofia de Wittgenstein, não estritamente um ponto de vista religioso, mas similaridades, analogias com pontos de vista religiosos. Existe uma notável analogia entre a filosofia tractatiana e um cristianismo conservador e entre as ideias do Wittgenstein maduro e algumas vertentes do hinduísmo. Veja, no *Tractatus*, ao lidar com o problema filosófico de como o significado linguístico é constituído, Wittgenstein dizia que uma estrutura linguística devia ter uma relação isomórfica com uma estrutura não linguística, ou seja, uma relação de um para um. Todo *nome* pertencente à estrutura linguística, deve se relacionar com um *objeto* na realidade. Poderíamos dizer que cada nome pertence a um e somente um objeto e que esta relação é de certa forma fixada desde sempre. Ora, isto é análogo à forma com que um cristianismo conservador compreenderia a prática social do matrimônio. Deus criou o homem e a mulher e é um dever religioso para o homem manter relações sexuais com uma e somente uma mulher, a sua esposa; e conversamente, é um dever que a mulher mantenha relações somente com o seu marido (obviamente o dever é para aqueles que não escolheram, por

motivos religiosos, uma vida celibatária). Sabemos que os escritos de Tolstoy foram muito impactantes para Wittgenstein. Tais escritos tornaram Wittgenstein sensível ao cristianismo e essa sensibilidade cristã poderia tê-lo influenciado inconscientemente na ideia de que nome e objeto possuem uma conexão que, como no caráter espiritual do matrimônio, homem nenhum pode separar. Mas, com o decorrer do tempo, Wittgenstein termina por mudar as suas ideias relacionadas ao problema do significado linguístico. Na sua segunda filosofia uma palavra não é imutavelmente conectada com um e somente um objeto que seria o seu significado. Ao invés disso as palavras seriam, digamos, mais promíscuas. Elas podem ter múltiplos significados, dependendo da ocasião de seu uso. Pois bem, essa crença é similar ao ritual hinduísta chamado *Maithuna*, no qual existem relações sexuais ritualizadas religiosamente. Nestes contextos é permitido às mulheres unirem-se sexualmente com mais de um homem, visando os fins religiosos em questão. Essa alteração nas ideias de Wittgenstein pode ser comparada com uma conversão do cristianismo para o hinduísmo. Wittgenstein admirava os escritos de Rabindranath Tagore que, como é sabido, é um destacado representante da cultura hindu. De tal modo, a ideia de que as palavras podem possuir vários significados estaria de alguma forma ligada a simpatia de Wittgenstein pelo Hinduísmo de Tagore.”

Estes exemplos, e outros do mesmo tipo¹⁴, nos alertam para o fato de que existe algo de errado com a estratégia de Malcolm. Tanto o exemplo do físico quanto o exemplo satírico estão próximos demais da proposta analógica. Se a frase-W é para ser compreendida meramente como a existência de analogias entre a filosofia de Wittgenstein e um ponto de vista religioso, poderíamos dizer que a diferença entre, por um lado, o que Malcolm está fazendo e, por outro, o que o sátiro está fazendo, é pequena demais para conforto (cf. FRONDA, 2010, p.10). Isso somado aos outros argumentos que lançamos contra Malcolm, nos mostra que tal estratégia, apesar de interessante, deve ser abandonada.

¹⁴ Por exemplo, a sugestão de Eli Friedlander de que a divisão do TLP em sete proposições principais pode aludir aos sete dias citados no mito bíblico da criação. Estes dois textos, segundo ele, iniciam com o mundo surgindo do nada e terminam com a retirada e o silêncio (do criador), depois que tudo o que poderia ser feito foi feito (cf. FRIEDLANDER, 2001, p.15).

1.5 Uma interpretação alternativa da Frase-W.

Qual seria então, a melhor forma de interpretar a frase-W? Como dissemos na introdução – e permitam-me retomar algumas coisas aqui – na concepção de Malcolm, Wittgenstein estaria dizendo algo mais ou menos assim: *“Eu não sou um homem religioso, mas sei que existem analogias entre meu pensamento filosófico e um ponto de vista religioso”*. Isto levou o comentarista à interessante porém problemática estratégia que discutimos acima. Quando um filósofo, ainda mais com o gênio de Wittgenstein, “olha” para os problemas, certamente irá abordá-los a partir do conjunto de suas ideias e métodos filosóficos. Sendo assim, segundo pensamos, é muito mais plausível e filosoficamente interessante parafrasearmos a frase *“não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso”* da seguinte maneira: *“sei que minhas ideias filosóficas implicam algumas ideias [lato sensu] teológicas”* ou *“sei que um ponto de vista religioso com as características x e y é compatível com minhas ideias filosóficas”*. De tal modo, precisamos verificar quais ideias filosóficas e teológicas estão em jogo e qual a exata relação entre elas, pois “ver os problemas de um ponto de vista religioso” significa vê-los através de um ponto de vista religioso consistente com as ideias filosóficas em questão.

Assim, ao invés de escolhermos um ponto de vista religioso qualquer e em seguida compará-lo com a filosofia de Wittgenstein, iremos analisar cuidadosamente as ideias filosóficas e as anotações sobre temas teológico-religiosos, examinando as ligações lógicas e os pressupostos comuns dos dois âmbitos. A forma com que Malcolm articula a frase-W com a filosofia wittgensteiniana pode nos deixar com a falsa impressão de que a relação entre tais âmbitos não é tão rígida. Nossa estratégia não é atingida por este problema, dado que mostra em que medida os âmbitos estão logicamente conectados. Como dito na introdução, iremos mostrar que o “ponto de vista religioso” do filósofo contém as seguintes ideias:

1. Há uma esfera religiosa na realidade, porém, tal esfera, (que inclui os valores em geral), não pode ser expressa proposicionalmente. Assim, o âmbito teológico é indizível. Tal ideia possibilita uma vivência na qual a ênfase está em um silêncio respeitoso, contemplativo e esclarecido, diante daquilo que é valoroso mas não pode ser colocado em palavras.

2. Para que as sentenças teológicas (e valorativas em geral) tenham algum sentido, elas precisam ser fraseadas de uma forma que auxilie um certo tipo de vivência que dê sentido à vida. Em outras palavras, o discurso teológico só é significativo na medida em que tem alguma relação com a vida ou a conduta daqueles que o utilizam. Essa ideia faz com que seja possível a utilização da linguagem no contexto religioso, porém, como não existem fatos teológicos para serem descritos, as palavras neste contexto devem ter algum papel nas performances das quais fazem parte.

Apresentar uma interpretação da frase-W, que se baseia em uma discussão pormenorizada dos pontos 1 e 2, mostrando que eles são consequência e culminação de características centrais da filosofia wittgensteiniana, será nosso principal objetivo a partir de agora. Em outras palavras, veremos que tais ideias, relevantes do ponto de vista teológico, se seguem logicamente das ideias filosóficas de Wittgenstein. O ponto 1 será discutido no capítulo 3 e o ponto 2 no capítulo 4. Antes disso, porém, no capítulo 2, iremos apresentar e refutar as persistentes tentativas que visam conectar a filosofia wittgensteiniana ao panteísmo. Este passo é importante, dado que tais interpretações também buscam relacionar as ideias filosóficas de Wittgenstein a um ponto de vista religioso, no caso, o panteísmo. Se estivessem corretas teríamos que, no mínimo, reformular algumas teses centrais de nossa interpretação. Aproximar as ideias do filósofo ao panteísmo é um lugar comum na bibliografia e isto torna incontornável uma discussão mais atenta do assunto. Além do mais, como dito, o debate do capítulo 2 nos servirá também para esclarecer conceitos chave da filosofia de Wittgenstein, pressupostos no decorrer do texto¹⁵.

O recorte bibliográfico fundamental de nossa pesquisa é ligado a, assim chamada, “primeira filosofia” de Wittgenstein¹⁶. Em relação ao *corpus*, é comum compreendermos este termo principalmente como o conjunto formado pelos Diários, pelo TLP e pela CSE. Basicamente, estas serão as principais fontes da obra de Wittgenstein que iremos consultar. Contudo, outros textos do filósofo irão complementar as nossas discussões e isso dará importantes indícios de uma continuidade temática

¹⁵ Um sumário detalhado dos quatro capítulos pode ser lido nas páginas 13-15 da introdução.

¹⁶ As justificativas metodológicas podem ser consultadas nas páginas 10-13 da introdução.

na obra wittgensteiniana. O fato de que nosso objetivo principal seja conciliar os debates sobre a frase-W com àqueles relacionados ao Místico, ao campo valorativo indizível, ao sentido da vida, e outros temas similares da primeira filosofia wittgensteiniana, não deve camuflar o importante objetivo específico relacionado à exegese do TLP. Esperamos que nossas discussões sejam também de algum auxílio nesta área.

2. DISCUSSÃO DAS INTERPRETAÇÕES PANTEÍSTAS.

2.1 Considerações Iniciais

Conforme dissemos no final do capítulo anterior, um primeiro empecilho deve ser afastado para que nossos objetivos sejam alcançados de forma coerente. Tal empecilho relaciona-se com as interpretações panteístas da primeira filosofia wittgensteiniana. Assim, antes de esclarecer de que modo as ideias pertencentes ao “ponto de vista religioso” se seguem das ideias filosóficas de Wittgenstein, precisamos mostrar que as tentativas panteístas não cumprem este objetivo. Esta ligação entre a filosofia de Wittgenstein e o panteísmo é lugar comum na bibliografia e dessa forma não é possível ignorar o assunto em uma pesquisa com a nossa temática.

Existem ao menos três importantes comentadores que, por caminhos argumentativos diferentes, chegam à conclusão de que Wittgenstein seria adepto, ou ao menos simpatizante, de uma posição místico/religiosa panteísta. Garver (1994) fundamenta sua interpretação panteísta partindo de considerações sobre a ontologia do TLP, Zemach (1966) refletindo sobre a teoria figurativa e McGuinness¹⁷ (2002), por sua vez, conclui o panteísmo argumentando que Wittgenstein equipara a experiência lógica e a experiência mística, ao sustentar que ambas são uma “atitude frente a existência do mundo” (2002, p.147). Os argumentos de Garver e Zemach serão discutidos neste capítulo e o argumento de McGuinness será discutido no próximo, em conjunto com a minha interpretação do “ponto de vista religioso” de Wittgenstein. Mesmo sendo este o capítulo específico para discutirmos e, segundo julgamos, refutarmos as interpretações panteístas, o debate com McGuinness fará muito mais sentido no contexto conceitual do capítulo 3. Isso ficará claro no momento oportuno. Além do mais, o debate com os dois primeiros comentaristas possibilitará o esclarecimento de alguns conceitos chave da filosofia wittgensteiniana, conceitos estes pressupostos no decorrer da tese. A discussão deste capítulo, juntamente com aquela realizada no primeiro capítulo, estabelecerá o pano de fundo necessário à apresentação da nossa interpretação da frase-W e do ponto de vista religioso de Wittgenstein. Iniciarei mostrando o que motiva a interpretação panteísta destes comentadores.

¹⁷ Concordamos com McGuinness em vários pontos, como poderá ser visto no decorrer do texto. Não obstante, não compactuamos com suas conclusões panteístas. Nossas razões serão apresentadas mais a frente.

2.2 Apresentação do problema.

É produtivo iniciarmos com algumas citações para percebermos que, *prima facie*, existe uma inconsistência entre a posição teológica (permitam-me este termo) sustentada nos *Notebooks* e a posição teológica do TLP. A elucidação dessa inconsistência será um bom ponto de partida para o debate do presente capítulo. Nos *Notebooks* lemos o seguinte:

O mundo está-me *dado*, isto é, a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente a partir de fora como a algo já pronto. [...]

Daí que tenhamos o sentimento de estarmos dependentes de uma vontade alheia.

Seja como for, somos, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes.

Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade. (NB, 08/07/1916)

Como as coisas estão, é Deus.

Deus é, como as coisas estão. (NB, 01/08/1916)

No TLP, por sua vez, lemos que

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. (TLP, 6.41)

Como o mundo é, é para *o que está acima* [das Höhere], completamente indiferente. Deus não se revela no mundo. (TLP, 6.432)

A teologia panteísta mantém uma visão imanente, considerando que nada está “fora” de Deus ou, em outras palavras, compreende Deus como idêntico ao universo em sua totalidade. O panteísmo rejeita qualquer visão que considere Deus ontologicamente diferente do mundo (cf. MANDER, 2013). De tal modo, a divindade apresentada nos *Notebooks* aparenta ser o Deus do panteísmo. Por outro lado, no TLP há uma clara afirmação referente a transcendência de Deus, o que nos leva ao fato de que, ao menos *prima facie*, existem duas posições teológicas opostas no primeiro Wittgenstein. A relação da divindade com o mundo ora é de imanência ora de transcendência. Sendo que imanência e transcendência são polos conceituais inconsistentes, somos impelidos à

procurar alguma explicação coerente para a possível contradição de Wittgenstein. Vários caminhos explicativos poderiam ser seguidos, mas no que tange ao nosso tema será útil considerar os seguintes:

1. Wittgenstein iniciou como um panteísta nos *Notebooks*, mas mudou de opinião no TLP.
2. Wittgenstein permaneceu panteísta no TLP e os trechos que enfatizam a transcendência de Deus devem ser lidos através de lentes panteístas.
3. A posição teológica dos *Notebooks* não é panteísta e pode ser compatibilizada com a ideia da transcendência de Deus contida no TLP.

Garver (1994, p.133) considera implausível a hipótese de que Wittgenstein teria meramente mudado de opinião, dado o curto período de tempo entre os *Notebooks* e o TLP e a falta de evidências explícitas relacionadas a esta mudança. Concordamos com ele em relação a este ponto. Reconhece, por outro lado, a inconsistência entre as posições teológicas contidas nos textos. Vários aforismos do TLP, em especial o 6.432 citado acima, parecem repudiar as entradas teológicas dos *Notebooks*. Não obstante, segundo Garver (1994, p.145) “Wittgenstein, embora relutante em reconhecer nos textos impressos, continuou [no TLP] a sustentar o panteísmo e as visões éticas relacionadas a ele”. Apresentarei agora o argumento de Garver em defesa deste ponto. Iniciarei com um sumário esquemático e logo após explicarei os detalhes com mais clareza. Depois disso apresentarei minhas objeções.

2.3 O Argumento de Garver.

Como eu o compreendo, Garver (1994, p.140-145) estaria apresentando uma espécie de argumento abduutivo, algo como uma inferência da melhor explicação. Segundo ele, se mantermos a ideia de que o Wittgenstein do TLP continua a sustentar o panteísmo expresso nos *Notebooks*, aspectos enigmáticos da ontologia tractatiana tornar-se-iam mais compreensíveis. O panteísmo, de tal modo, forneceria a melhor explicação, ou no mínimo seria uma boa chave de leitura, para ideias obscuras pertencentes ao TLP. Quais seriam estas ideias? Exatamente estas que aparecem abaixo, neste sumário do argumento do Garver:

P1. A ontologia tractatiana suscita questões muito difíceis de ser compreendidas. Por exemplo: Porquê Wittgenstein precisa de “duas ontologias”, uma de *objetos* e uma de *fatos*? Qual a relação entre estas duas ontologias? E, principalmente, porquê Wittgenstein defende que os fatos e não os objetos devem ser a estrutura básica do mundo, dado que ele teria razões tão boas, ou até melhores, para sustentar que o mundo seria a totalidade dos objetos e não dos fatos? Em outras palavras, porquê uma ontologia que prioriza fatos e não objetos?

P2. Os caminhos explicativos mais comuns não conseguem responder estas questões satisfatoriamente e, se levados às últimas consequências, mostrariam que Wittgenstein deveria ter priorizado uma ontologia de objetos e não de fatos.

P3. Se supormos que o Wittgenstein do TLP é panteísta as questões são respondidas e a ontologia de fatos torna-se compreensível (dadas as razões que serão discutidas abaixo).

Logo: temos bons motivos para defender a ideia de que Wittgenstein continuou a sustentar o panteísmo dos *Notebooks* e as visões éticas associadas a ele.

2.3.1 Primeiro Excurso: a *ontologia tractatiana*.

São necessários alguns comentários para melhor compreendermos o argumento de Garver. De tal modo, explico neste tópico a *ontologia tractatiana*. Como é amplamente reconhecido, o TLP é uma das obras filosóficas mais influentes e discutidas do século XX. É o único livro publicado por Wittgenstein enquanto estava vivo e por não ser muito extenso pode ser lido de uma tirada, mas, como já disseram, sob a condição de resignar-se a não compreender quase nada da obra. O livro é difícil, suscita grandes problemas ao intérprete e apesar de não ser muito extenso cobre uma grande variedade de temas: “meu trabalho estendeu-se dos princípios da lógica à natureza do mundo” nos diz o autor (NB, 02/08/1916). Uma possível taxonomia dos temas abordados no livro é a que segue (cf. GLOCK, 1997, p.147): ontologia (1-2.063), figuração (2.1-3.5), filosofia (4-4.2), teoria da lógica (4.21-5.641, 6.1-6.13), matemática (6-6.031, 6.2-6.241), ciência (6.3-6.372) e misticismo (6.373-7). Para o

momento nos interessam esclarecimentos relacionados à ontologia, pois tornarão as ideias de Garver mais claras.

As considerações ontológicas que abrem o TLP (1-2.063) são essenciais para o cumprimento dos objetivos mirados por Wittgenstein na obra. Apresentar corretamente a estrutura da realidade, como está configurada, quais seriam seus componentes básicos, contribui de forma inegável com a unidade orgânica de todo o livro, dado que, dentre outras coisas, Wittgenstein pensava que a linguagem nem mesmo seria possível se o mundo não tivesse as características apresentadas nestas primeiras seções. Mais precisamente, o que é apresentado não é uma ordem *a priori* do mundo, mas sim da *forma* que necessariamente o mundo deve ter para que a linguagem possa representa-lo significativamente e verofuncionalmente. De tal modo, os aforismos iniciais não expõem uma ontologia *stricto sensu*, mas sim elucidam as condições que o mundo deve satisfazer para que haja proposições verdadeiras ou falsas (cf. MORRIS, 2008, p.23; 114; DALL'AGNOL, 2005, p.73). É ilustrativa a imagem já consolidada do grande espelho (TLP, 5.511), na qual linguagem e realidade são entendidas como possuidoras de uma relação isomórfica, isto é, de um para um. Isso revela, por sua vez, um dos traços principais do pensamento do primeiro Wittgenstein, aquele segundo o qual para cada instância da estrutura formal da linguagem existe uma contraparte ontológica e, conversamente, a estrutura formal da realidade é “refletida” na essência da linguagem (cf. BLACK, 1964, p.27).

Logo no início do livro nos é dito que o mundo é tudo o que é o caso e que é uma totalidade de *atos* e não de *coisas* (TLP, 1-1.1). Um fato é algo que é o caso, é a contraparte objetiva das proposições verdadeiras, e assim, para o mundo ser tudo o que é o caso, basta ser o conjunto (estruturado) de todos os fatos. Vários comentadores (cf. BLACK, 1964, p.27-28; MORRIS, 2008, p.29) estão de acordo ao dizer que Wittgenstein estaria deliberadamente se opondo a uma longa tradição metafísica ao caracterizar o mundo como um agregado de *atos* e não de *coisas*. Isso seria uma grande inovação e não pode deixar de chamar a atenção do leitor. De tal modo, compreender a diferença entre *fato* e *coisa* e o porquê do mundo ser uma totalidade de fatos e não uma totalidade de coisas é essencial para que avancemos.

Primeiramente, devemos perceber que os fatos (*Tatsachen*, no aforismo 1.1) que compõe o mundo são, eles mesmos, entidades complexas: “o que é o caso, o fato, é a existência de fatos atômicos

[*Sachverhalte*]¹⁸” (TLP, 2). A relação entre o fato (*Tatsache*) e o fato atômico (*Sachverhalt*) é de complexidade. Todo fato pode ser identificado como um conjunto de fatos atômicos: $F_1 = \{Fa_1, Fa_2, \dots, Fa_n\}$. No caso limite, o conjunto contém apenas um fato atômico $F_1 = \{Fa_1\}$ e isto implica que todo fato atômico é um fato, mas não o contrário (cf. WITTGENSTEIN, LD, p.98-99; RUSSELL, TLP [Introdução], p.115; BLACK, 1964, p.39-40; FOGELIN, 1987, p.5; MORRIS, 2008, p.31). A posição atômica privilegiada é então ocupada pelos fatos atômicos e não mais pelos fatos como ocorria em TLP 1.1. Isso é visível no aforismo 2.04, no qual Wittgenstein reinterpreta o mundo, agora como a totalidade dos *fatos atômicos* existentes (*Sachverhalte* e não *Tatsachen*). No TLP não existem exemplos, mas tais conceitos são centrais para a metafísica tractatiana:

Mesmo que o mundo [*Welt*] seja infinitamente complexo, de tal modo que cada fato [*Tatsache*] consista em infinitamente muitos fatos atômicos [*Sachverhalte*], e que cada fato atômico seja composto por infinitamente muitos objetos [*Gegenständen*], ainda assim terá que haver objetos e fatos atômicos.” (TLP, 4.2211).

¹⁸ É impossível seguirmos sem dizer ao menos algumas palavras sobre o termo *Sachverhalt*. É amplamente sabido que a tradução do termo é polêmica. Por um lado temos a tradução de C. K. Ogden, que utiliza “atomic fact” e por outro temos Pears e McGuinness utilizando “state of affairs”. Nas versões portuguesas, tanto a de Giannotti quanto a de Luiz Henrique, optou-se por “estado de coisas” e não “fato atômico”, seguindo, desta forma, a sugestão de Pears e McGuinness. Não quero polemizar com estes tradutores ao utilizar “fato atômico” nesta tese. Minhas razões para tanto são as conhecidas: em primeiro lugar, a carta que Wittgenstein envia a Russell no dia 19 de agosto de 1919, na qual Wittgenstein diz que um “*Sachverhalt* é aquilo que corresponde a uma proposição elementar se ela é verdadeira. *Tatsache* é o que corresponde ao produto lógico de proposições elementares quando este produto é verdadeiro” (WITTGENSTEIN, LD, p.98-99). Em segundo lugar, o fato de que Wittgenstein revisou e aprovou a tradução de Ogden (cf. MONK, 1990, p.205-ss). Além disso, “fato atômico” capta melhor a ideia de que a relação entre *Sachverhalt* e *Tatsache* é de complexidade, conforme será discutido. Como diz Morris (cf. 2008, p.31), “estado de coisas” tem hoje uma aplicação mais ampla na filosofia, cobrindo aquilo que *não é, mas poderia ser o caso*. Mergulhar profundamente nesta polêmica não faz parte do escopo de nosso trabalho. Para tanto, pode-se verificar o comentário de Black (1964, p.38-ss) e a interessante discussão entre Edgard Marques (1990) e José Oscar Marques (1991).

Para que exista um mundo, no fim das contas, necessariamente devem existir fatos atômicos atuando como as peças componentes básicas dos fatos. No entanto, o aforismo acima nos diz mais, complicando um pouco a imagem até agora apresentada. O mundo é composto de fatos. Fatos são compostos de fatos atômicos. Estes, por sua vez, são compostos de objetos: “o fato atômico é uma combinação de objetos (entidades, coisas)” (TLP, 2.01). Garantindo que não haverá mais necessidade de decomposição, Wittgenstein afirma que os objetos são *simples* e que devem ser assim pois formam a *substância do mundo* (TLP, 2.02-2.2021), ou, melhor dizendo, formam a substância de *qualquer mundo possível*, não somente do atual. Compreender essa característica modal é importante para nosso objetivo, pois ela é parte central do argumento de Garver em prol da interpretação panteísta. Devido a isso, vamos esclarecer melhor estes pontos.

Para que faça sentido a ideia de os fatos atômicos serem compostos de objetos, é necessário que estes últimos sejam de alguma forma independentes dos fatos atômicos. Por exemplo, a combinação de objetos $\{O_1, O_2, O_3\}$ gera o fato atômico $Fa_1 = \{O_1, O_2, O_3\}$, mas estes mesmos objetos continuariam a existir, mesmo se esta combinação particular exemplificada no fato atômico Fa_1 , não fosse o caso. De forma menos abstrata, vamos supor que Fa_1 seja o fato atômico: *Smith está a direita de Jones*¹⁹. De tal modo, há uma certa relação *atual* entre os objetos “Smith” e “Jones”. Porém, Smith e Jones continuariam a existir mesmo se esta relação entre eles não fosse o caso: por exemplo, se Smith estivesse à esquerda ou acima ou abaixo de Jones. Para nossos propósitos, o ponto central que precisa ser enfatizado é que os fatos são *contingentes* e dizem respeito ao que é *atualmente o caso*. Fatos são as combinações atuais de objetos, que não existiriam, obviamente, se os objetos estivessem configurados de outras maneiras. A existência de objetos não depende do que é atualmente o caso, mas sim daquilo que é *possível*. Em outras palavras, os objetos são independentes dos fatos nos quais estão inseridos, mas são dependentes de suas possibilidades combinatórias e é por esse motivo que Wittgenstein nos diz que conhecer um objeto significa saber

¹⁹ Devido a exposição austera de Wittgenstein no TLP, tais exemplos acabam sempre sendo controversos. No entanto, visamos apenas tornar o ponto intuitivo e os problemas que nosso exemplo gera (se *propriedades* e *relações* são também objetos, se é possível exemplificar precisamente um objeto simples, etc.) são irrelevantes no momento.

com que outros objetos ele pode se unir para formar fatos (cf. TLP, 2.0122-20123).

Podemos pensar em um exemplo quase-formal (e conscientemente rudimentar) para deixar o ponto intuitivo. Vamos supor que em um mundo possível temos o seguinte conjunto de objetos:

$$CO = \{O_1, O_2, O_3, O_4, O_5, O_6, O_7, O_8\}$$

Supomos também algumas regras combinatórias:

- i) Todos os fatos devem ser formados por configurações de dois objetos.
- ii) Os objetos $\{O_2, O_4, O_6, O_8\}$ somente se combinam entre si.
- iii) Os objetos $\{O_1, O_3, O_5, O_7\}$ somente se combinam entre si.

Por último, vamos supor arbitrariamente quais seriam as combinações atuais de objetos, ou seja, quais seriam os fatos (*Sachverhalte*) de nosso mundo:

$$MA = [Fa_1 = \{O_2, O_4\}; Fa_2 = \{O_6, O_8\}; Fa_3 = \{O_1, O_3\}; Fa_4 = \{O_5, O_7\}]$$

É fácil percebermos que outros mundos poderiam ter sido o caso, bastando para isso que os objetos estivessem ligados de outras formas:

$$MP = [Fa_{1*} = \{O_2, O_6\}; Fa_{2*} = \{O_4, O_8\}; Fa_{3*} = \{O_1, O_7\}; Fa_{4*} = \{O_3, O_5\}]$$

Pois bem, com essa imagem quase-formal, fica clara a ideia da dependência e independência de objetos em relação aos fatos. No mundo atual de nosso exemplo, o objeto O_2 compõe o fato Fa_1 . Não obstante, O_2 não depende da existência de Fa_1 , visto que, dadas as possibilidades combinatórias (i, ii e iii), O_2 poderia estar combinado com outros objetos para formar outros fatos mesmo se Fa_1 não fosse o caso, por exemplo: $Fa_{1*} = \{O_2, O_6\}$. Por outro lado, esta forma de independência em relação ao *mundo atual* é uma forma de dependência em relação aos *mundos possíveis*, de tal modo que, necessariamente, o objeto O_2 só pode formar uma destas três situações: $\{O_2, O_4\}$, $\{O_2, O_6\}$ e $\{O_2, O_8\}$. O mesmo ocorre, *mutatis mutandis*, com todos os outros objetos. Como já dito, queremos enfatizar a ideia de que os objetos são a matéria prima de todo *mundo possível*, enquanto os fatos são as combinações contingentes em nosso *mundo atual*. Isso é confirmado, dentre outras, por essa citação do

TLP: “É obvio que um mundo imaginado, por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* – uma forma – em comum com o real. Esta forma firme consiste precisamente em objetos” (TLP, 2.022-2.023).

2.3.2 Apresentação detalhada do argumento.

Esta exposição já possibilita a apresentação do argumento de Garver de forma mais compreensível²⁰. Segundo ele (1994, p.89-90), o aparente dualismo da metafísica tractatiana é muito problemático e obscuro. O mundo é composto por um tipo de entidade e a substância do mundo por outro tipo de entidade. O mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas e a substância do mundo é composta de objetos e não fatos. No TLP, essa dicotomia corresponde com a forma com que nós representamos o mundo através da linguagem. O mundo pode ser descrito, pois os fatos podem ser expressos através de proposições. Objetos, por outro lado, podem somente ser nomeados ou mostrados. Não podemos exprimi-los, pois não possuem uma estrutura (não formal) passível de descrição e assim a substância do mundo seria indizível (TLP, 3.221). Dado esse quadro, Garver afirma que a “ontologia dos fatos” de Wittgenstein é inconventional e *prima facie* implausível, gerando questões difíceis de ser respondidas: porquê Wittgenstein insistiu na ideia de que o mundo é a totalidade dos fatos, mas não a totalidade das coisas, dado que ele teria razões tão boas, ou até melhores, para sustentar que o mundo seria a totalidade dos objetos (coisas) e não dos fatos? Porquê o mundo não pode ser pensado como fundamentalmente constituído de objetos, sendo que os objetos podem ser combinados para formar fatos?

Partindo destes questionamentos, Garver apresenta o seu argumento em favor da leitura panteísta do TLP. Segundo ele, do ponto de vista explicativo tudo seria mais simples para os propósitos de Wittgenstein se ele priorizasse os objetos e não os fatos como sendo os componentes básicos da realidade. No entanto, com o intuito de compatibilizar a cosmovisão panteísta contida nos *Notebooks* com as teses logico-metafísicas do TLP, Wittgenstein insistiu em uma ontologia de fatos. De tal modo, compreender o TLP a partir de lentes panteístas seria a melhor explicação para estes problemas ontológicos. Dada esta forma abduativa do argumento de Garver, a melhor maneira que temos para refutá-lo é mostrar que é possível explicar a ontologia de fatos de

²⁰ E se prestarmos atenção já refuta o argumento de Garver. Mais à frente apresentarei a refutação fundamentalmente baseada nesta exposição.

forma plausível e sem recorrer ao panteísmo. Farei isso depois de esclarecer sua argumentação.

De acordo com Garver (1994, p.142), se assumirmos que Deus deve ser identificado com o mundo (panteísmo) e se no TLP ele for entendido a partir das características contidas nos *Notebooks*, as razões de Wittgenstein para adotar uma ontologia de fatos ficam completamente compreensíveis. Porquê? A ideia central é baseada no fato de que a cosmovisão panteísta implicaria uma forma de vida que somente seria praticável se os fatos e não os objetos fossem os componentes básicos da realidade. Em tal prática os adeptos, motivados por uma certa piedade, deveriam se esforçar para viver de acordo com o Deus-Natureza. Ora, se o mundo fosse a totalidade dos objetos, o esforço moral deveria visar um acordo vivencial com todos os mundos possíveis e não somente com o mundo atual. Isso ocorre pois os objetos estão abertos a possibilidades de combinação, e estas, se forem o caso, geram mundos diferentes do atual. Se é para vivermos de acordo com o Deus-Natureza, precisamos que a natureza contenha dados *em certo sentido* rígidos e atuais. Os fatos e não os objetos possuem esta característica e são eles que devemos aceitar e configurar nossa vida. É certo que Wittgenstein diz algo que parece contradizer essa interpretação: “o objeto é o fixo, o subsistente; a configuração é o instável, o variável” (TLP, 2.0271). Mas, como diz Garver (1994, p.143), o que é inalterável em relação aos objetos é a sua forma, ou seja, as suas possibilidades de combinação para que formem fatos atômicos. O que deve ser aceito, para que se viva piedosamente, são atualidades e não meras e inúmeras possibilidades. Dessa forma a ontologia de fatos, em última instância, estaria a serviço da cosmovisão panteísta de Wittgenstein.

A ideia de viver de acordo com o Deus-Natureza, de compatibilizar a nossa existência com os fatos do mundo, é chamada por Garver de *ética da aceitação*. Poderíamos dizer que, em linhas gerais, um indivíduo que vive a partir das regras derivadas de tal ética reconhece que é impotente diante dos acontecimentos do mundo ao perceber que a sua vontade não pode, no fim das contas, guiar os fatos para um lado ou outro. O que tal indivíduo faz, a partir de então, é de certa forma *dominar* os fatos, vivendo de acordo com eles e renunciando influenciar nos acontecimentos. Não é necessário aprofundar esta visão ética no momento, pois isso apenas atrapalharia o esclarecimento da argumentação de Garver, mas afastar uma intuição errônea nos será útil. Todos temos, obviamente, certo poder de influência sobre os fatos do mundo. Posso, por exemplo, alterar o fato da minha mesa estar bagunçada ou o fato daquela pessoa específica estar com fome. Basta ajeitar as coisas em minha mesa, providenciar algum

alimento, e etc. O que está em jogo não é a negação desta trivialidade, mas sim, *grosso modo*, a ideia de que só existe necessidade *lógica* e que, fora desta, tudo o mais no mundo é meramente contingente. O mundo independe da nossa vontade, não há entre mundo e vontade qualquer ligação necessária (cf. TLP, 6.373-6.375). Ora, é fácil pensarmos em uma situação qualquer, (talvez trágica), na qual um indivíduo, por mais que queira, não consiga nem mesmo ordenar a sua mesa, muito menos saciar a fome de algum necessitado. Além disso, podemos desejar muitíssimas outras coisas que não estão minimamente próximas de serem o caso, dada a situação específica do indivíduo ou o tipo do desejo em questão. Em outras palavras, não é possível ter tudo o que desejamos e aquilo que nossa vontade deseja e adquire é, em última análise, contingente. Assim, ao renunciar a influência nos acontecimentos, o adepto da *ética da aceitação* tornaria a sua felicidade independente da arbitrariedade e contingência dos acontecimentos do mundo.

Pois bem, Garver liga esta ideia a Wittgenstein, baseando-se em alguns trechos dos *Notebooks*, por exemplo este:

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. (NB, 11/06/1916)

E também um que já citamos, mas que será útil recorreremos novamente:

O mundo está-me *dado*, isto é, a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente a partir de fora como a algo já pronto. [...] Daí que tenhamos o sentimento de estarmos dependentes de uma vontade alheia. *Seja como for, somos*, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes. Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade. Posso tornar-me independente do destino [...]. Para viver feliz devo estar em consonância [*Übereinstimmung*] com o mundo. E isto é o que “ser feliz” significa. Estou então em harmonia com aquela vontade alheia da qual, aparentemente, sou dependente. Isso significa: “estou fazendo a vontade de Deus”. (NB, 08/07/1916)

Essa citação, ao menos em uma leitura *prima facie*, contém uma linha de pensamento que nos leva a identificar Deus com o mundo e é isto que faz com que Garver vincule a *ética da aceitação* ao panteísmo. Garver reconhece que estas passagens dos *Notebooks* são difíceis de ser compreendidas e que podem gerar uma ambiguidade que enfraquece a sua interpretação. A posição dele, como vimos, depende da ideia de que são as atualidades e não meras possibilidades que devemos aceitar e configurar as nossas vidas caso queiramos “fazer a vontade de Deus”. No fim das contas é este o motivo que explicaria a ontologia de fatos tractatiana. A passagem acima, no entanto, parece compatível com a ideia de que o mundo seja composto de objetos, pois as *possibilidades* também devem ser aceitas, já que também estão dadas e são independentes de minha vontade. Ora, se devemos aceitar e nos reconciliar com os fatos (atualidades), por que não também com as possibilidades?

Garver soluciona a ambiguidade apelando a outro trecho dos *Notebooks*: “ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, nós podemos chamar Deus” (NB, 11/06/1916). De acordo com ele, essa é uma ideia religiosa intensa e deve permanecer no TLP no caso de Wittgenstein manter o (suposto) panteísmo dos *Notebooks*. Pois bem, poderia Deus ser pensado como o sentido do mundo, se este fosse um agregado de objetos? A resposta positiva, de acordo com Garver, soaria como uma espécie de escárnio e esvaziaria a profundidade religiosa expressa por Wittgenstein no trecho supracitado. Veja, um aglomerado de objetos não pode nos transmitir o *porquê* e o *para quê* de nossa situação *atual*, visto que nele estão contidas todas as situações possíveis. A totalidade dos objetos não nos auxilia a compreender o significado deste nosso mundo particular. É no mundo dos fatos que devemos apreender Deus e com ele compatibilizar a nossa existência. Mais uma vez o panteísmo contaria a favor da ontologia de fatos do TLP. Garver conclui:

Que o panteísmo dos *Notebooks* seja bem sucedido ao providenciar uma explicação para um dos *puzzles* mais relevantes relacionados à metafísica do TLP é uma poderosa consideração, na ausência de evidência contrária, em suporte da visão de que Wittgenstein, embora relutante em reconhecer nos textos impressos, continuou a sustentar o panteísmo e as visões éticas relacionadas a ele. (GARVER, 1994, p.144-145)

2.3.3 Refutação do argumento de Garver.

Pois bem, este é o argumento de Garver em prol de sua interpretação panteísta do TLP. Passaremos agora a uma refutação deste argumento e para isso iniciaremos com esta ilustrativa citação de Hacker:

Objetos são eternos e imutáveis. O que muda são somente as suas configurações. Eles combinam-se uns com os outros em configurações mutáveis constituindo os estados de coisas [fatos atômicos]. *Objetos existem somente em configurações (é da sua natureza estarem combinados com outros objetos).* Que um certo objeto esteja [atualmente] combinado com outro é uma propriedade externa, uma característica contingente deste objeto, e que seja possível para ele combinar-se é uma característica interna [necessária]. Objetos estão juntos como os elos de uma corrente, isto é, eles não precisam de uma relação para cimentá-los juntos. (HACKER, 1986, p.66-67. *Grifos nossos*)

O trecho é elucidativo pois (com algumas ressalvas) contém duas ideias centrais das quais derivaremos dois argumentos contra Garver. No primeiro (ligado ao primeiro *grifo* da citação), mostraremos que a interpretação de Garver implica uma ideia inaceitável, segundo a qual o Deus panteísta seria *fundamentado* ao invés de ser o *fundamento*, como é comumente entendido nas tradições panteístas. Estranhamente, para dizer o mínimo, haveria algo que precederia a própria divindade de um ponto de vista ontológico. Isso soa como um mero escarnio e esvazia a profundidade religiosa do tema, utilizando o vocabulário do próprio Garver. No segundo argumento (ligado ao segundo *grifo* da citação) vamos mostrar que é possível explicar de forma plausível a ontologia de fatos de Wittgenstein sem apelar ao panteísmo, atingindo incorrigivelmente os alicerces do argumento de Garver.

2.3.3.1 Um Deus que precisa de um fundamento ontológico?

Lembremos que a sugestão interpretativa panteísta visa tornar compreensível um dualismo aparentemente obscuro da metafísica do TLP. Por um lado, o mundo é composto pela totalidade dos fatos e não dos objetos. Por outro, os objetos são a substância de todo mundo possível e os fatos atômicos (*Sachverhalte*) nada mais são do que concatenações

de objetos. Se o mundo se decompõe em fatos, ao dizermos algo sobre ele, ou, de forma mais técnica, ao elaborarmos figuras proposicionais para representa-lo, estaremos dizendo algo dos *fatos* e não dos *objetos*. Se o fato dito pela proposição existir, esta será verdadeira; se não existir a proposição será falsa. Toda questão de existência é relacionada a quais configurações de objetos são atualmente o caso. O que é notável nisto tudo é que falar do mundo é falar no nível dos fatos e não no nível dos objetos. Não podemos dizer dos objetos que eles “existem”, ao menos não no mesmo sentido que dizemos que algum fato do mundo existe (cf. TLP, 3.221; 4.1272). Como diz McGuinness (cf. 2002, p.94) os objetos estão, de certo modo, *além da existência*. Sustentar a ideia de que Wittgenstein mantém uma cosmovisão panteísta no TLP seria a melhor forma de explicar essa aparentemente obscura dualidade metafísica na qual em um sentido temos uma ontologia de fatos e em outro uma ontologia de objetos.

Entretanto, ao analisarmos com um pouco mais de atenção a interpretação panteísta proposta, percebemos que é gerada uma consequência no mínimo implausível. Veja, os objetos são a matéria prima ontológica a partir da qual o mosaico dos fatos é construído. Os objetos, de tal modo, precedem e em certo sentido fundamentam a existência do mundo. Ora, se isto é assim e ao mesmo tempo Wittgenstein for um panteísta *a la* Garver, conclui-se que o Deus-Natureza seria *fundamentado* e não o *fundamento* de todas as coisas, dado que o panteísmo proposto por Garver depende da ideia de que Deus seja a totalidade dos fatos e não dos objetos. Estranhamente, existiria algo ontologicamente anterior ao próprio Deus, e, mais do que isso, algo do qual a própria divindade dependeria para existir. Essa é uma visão filosófico-teológica implausível demais para que aceitemos sem explicações adicionais. Dessa forma, consideramos falso dizer que o panteísmo explica melhor a ontologia de fatos do TLP, pois os objetos é que estariam em uma posição mais próxima daquilo que tradicionalmente se compreende pelo termo “Deus”²¹.

²¹ Com isso eu não quero dizer que Wittgenstein é realmente um panteísta e que o erro de Garver foi sacralizar os fatos e não os objetos. Minha intenção é mostrar que a posição de Garver é inconsistente. Os objetos são a substância do mundo. Não é possível formular proposições dotadas de sentido nem sobre Deus nem sobre a substância do mundo, por isso não podemos dizer que Deus e os objetos são o mesmo. É certo que *ambos compartilham uma característica*, a saber, a indizibilidade, mas disto não se segue que *são o mesmo*. Zemach, como veremos, comete um erro similar a este.

2.3.3.2 “Ontologia de Fatos” sem panteísmo.

Além do mais, é possível explicar a ontologia de fatos sem recorrer ao panteísmo. A aparente obscuridade relacionada ao porquê dos fatos - e não dos objetos - serem as peças básicas do mundo, surge somente se considerarmos a possibilidade de um estado de coisas no qual os objetos estivessem “amontoados” desorganizadamente. Se há um mundo possível em que nenhum objeto esteja ligado a outro, ou seja, se não houvesse qualquer configuração de objetos formando fatos, então Wittgenstein deveria ter dito que o mundo é a totalidade dos objetos e não dos fatos. Neste caso, a estranheza de Garver em relação à ontologia do TLP estaria justificada. No entanto, como disse Hacker (1986, p.66), faz parte da natureza dos objetos estarem em alguma combinação (cf. TLP, 2.011). A combinação que forma o mundo atual não é, obviamente, a única possível, pois os objetos poderiam estar em outras configurações. Porém, o que nos importa no momento é a ideia de que para que exista um mundo (um *Welt*), são necessários objetos ordenados de alguma maneira, isto é, um mundo no qual os fatos (objetos configurados) sejam as peças básicas (cf. TLP, 4.2211). O mundo não pode ser identificado com a totalidade dos objetos, dado que, *sob a condição de estarem configurados formando fatos*, a totalidade dos objetos constitui uma variedade de mundos possíveis (cf. 2.0121; 2.0123-2.0124; etc.). Ora, um amontoado caótico não seria um mundo possível, ao menos não de acordo com aquilo que nos é exposto no TLP e em algumas passagens dos *Notebooks*: “em cada mundo possível existe uma ordem, ainda que complicada” (NB, 19/09/1916).

Explicar o porquê deste último ponto nos basta para refutar a interpretação panteísta de Garver. Existem vários caminhos argumentativos que nos possibilitam mostrar que os objetos estariam necessariamente combinados em qualquer mundo possível. Pressupondo algumas explicações que já fizemos, iremos pensar do seguinte modo. A razão para que o mundo seja a totalidade dos fatos e não das coisas começa a surgir já nos aforismos iniciais do TLP, especificamente nestes: “O mundo se divide em fatos. Algo pode ocorrer ou não ocorrer e tudo o mais permanecer igual” (TLP, 1.2-1.21). Wittgenstein tem em mente algo similar ao tradicional esquema ontológico que compreende o mundo como um composto de entidades de vários tipos, iniciando com as mais básicas e incluindo aquelas cuja existência é de alguma maneira derivada ou dependente da existência das entidades mais básicas. Qual condição deve ser satisfeita para que designemos uma entidade como “básica”?

Pode-se sugerir a condição de *independência* (Ind) (cf. MORRIS, 2008, p.28):

(Ind) Uma entidade básica é algo cuja existência não depende da existência de qualquer outra entidade.

Para compreender como o mundo é constituído é preciso compreender as características das entidades básicas das quais ele é composto e, quando falamos de entidades básicas, estamos interessados em entidades ontologicamente independentes. De tal modo, é algo como (Ind) que está operando nos aforismos iniciais do TLP. Wittgenstein está declarando que é somente nos fatos e não nas coisas que encontramos independência ontológica. Mais especificamente, como já discutido, somente os fatos *atômicos* são possuidores de tal característica, ideia literalmente assumida por Wittgenstein neste trecho: “Os fatos atômicos são independentes uns dos outros” (TLP, 2.061). Por outro lado, os objetos só podem existir como partes de um fato. Veja, não é possível que exista no mundo algo sem *nenhuma* propriedade ou qualidade. No entanto, para que algo tenha alguma propriedade que não seja meramente formal, é necessário combinar-se com algum outro ente, e estar combinado é ser parte de um *fato* (cf. TLP, 2.0231). É por isso que Wittgenstein pode dizer que, de certa forma, objetos não combinados são incolores (TLP, 2.0232).

Alguém poderia objetar dizendo que é correto, ao menos em um sentido, dizer que os fatos são também dependentes dos objetos, pois Wittgenstein diz que os fatos atômicos são combinações de objetos. Isso é verdadeiro, mas basta voltarmos ao nosso exemplo quase-formal discutido acima para percebermos que esta não é uma objeção relevante. Havíamos estipulado que o mundo atual poderia ser o seguinte:

$$MA = [Fa_1 = \{O_2, O_4\}; Fa_2 = \{O_6, O_8\}; Fa_3 = \{O_1, O_3\}; Fa_4 = \{O_5, O_7\}]$$

Os fatos Fa_1 , Fa_2 , Fa_3 e Fa_4 existem independentemente da existência uns dos outros e por isso são as estruturas básicas nas quais o mundo A se decompõe. Claro que, em um sentido, eles dependem do conjunto de objetos $CO = \{O_1, O_2, O_3, O_4, O_5, O_6, O_7, O_8\}$. Mas veja, tais objetos, para que existam “dentro” do mundo A , *necessariamente* precisam fazer parte de algum fato. Para maior clareza podemos isolar as teses do seguinte modo:

- i) Dado qualquer mundo M, a existência de qualquer fato atômico em M não depende da existência dos outros fatos atômicos de M.

Ao passo que dos objetos teríamos que dizer:

- ii) Dado qualquer mundo M, a existência de todo objeto O em M, depende da existência de outros objetos combinados com O em M.

Em outras palavras, não há um mundo em que os objetos não estejam configurados. Eles são a substância de todo mundo possível, mas em todos os mundos eles estarão combinados (cf. TLP, 2.0271-2.0272). Se isto é assim, por sua vez, todo mundo possível divide-se em *fatos* e não em *coisas*. Como vemos, não é preciso o panteísmo para explicar isso²². Existem várias passagens do TLP corroborando nossa interpretação, mas gostaríamos de citar a seguinte:

²² Outra forma de compreendermos a primazia dos fatos sobre os objetos seria elucidar a precedência semântica das proposições sobre os nomes. O famoso “*dictum* de Frege” é afirmado por Wittgenstein neste aforismo: “Só a proposição tem sentido; somente no contexto de uma proposição o nome tem significado” (TLP, 3.3). A consequência da máxima fregeana é priorizar as proposições ao invés dos nomes, tornando as primeiras as estruturas semânticas básicas nas quais a linguagem é desmembrada. Assim, poderíamos concluir que os correlatos ontológicos das proposições (fatos) devem ter prioridade em relação ao correlatos ontológicos dos nomes (objetos). É certo que proposições são compostas de nomes, e assim, em certo sentido, não existiriam proposições sem nomes. Em relação a este ponto, porém, é possível uma explicação similar àquela que demos no nível ontológico. Veja, uma mera lista de nomes não transmite nenhum sentido: “a proposição não é uma mistura de palavras. [...] A proposição é articulada” (TLP, 3.141). Da mesma forma que os objetos estão necessariamente configurados para que haja um fato, os nomes precisam estar articulados para que a linguagem seja significativa. A existência de nomes articulados é condição necessária para que a linguagem possa representar a realidade. Este caminho explicativo é interessante pois mostra a isomorfia entre as formas lógicas do mundo e da linguagem. Como diz Glock “o mundo é fundamentalmente aquilo que está sendo representado na linguagem. Que o mundo seja a totalidade dos fatos significa que, para representar o mundo, precisamos afigurar fatos” (GLOCK, 1997, p.162). Na linguagem são as proposições e não os nomes que afiguram os fatos. Novamente, não foi preciso apelar ao panteísmo. Teremos mais a dizer sobre a teoria figurativa um pouco mais a frente.

É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um fato atômico. [...] Parece, por assim dizer, acidental que à coisa, que poderia existir por si mesma, viesse ajustar-se em seguida uma situação. [...] Assim como não podemos pensar objetos espaciais fora do espaço, os temporais fora do tempo, assim não podemos pensar nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros. Se posso pensar o objeto ligando-o ao estado de coisas, não posso então pensá-lo fora da possibilidade dessa ligação. (TLP, 2.011; 2.0121)

Robert Fogelin faz um comentário interessante sobre este trecho. Após comparar as semelhanças e diferenças entre o atomismo clássico e o, assim chamado, atomismo lógico do TLP, Fogelin diz que a maneira com que Wittgenstein se expressa na citação acima, contraria uma intuição comum relacionada à teoria atomista. Segundo o comentador:

Nós tendemos a pensar nos átomos [objetos] movendo-se livremente, combinando-se e separando-se. *Entre* [o separar e o combinar] pensamos que não estão combinados. Aqui Wittgenstein categoricamente nega que os objetos tenham o potencial para um *status* combinado e um descombinado. Não existem solteiros no mundo tractatiano. (FOGELIN, 1987, p.7)

Com isto esperamos ter refutado a interpretação de Garver. Vimos que não há nada obscuro relacionado à ontologia de fatos e de objetos do TLP que seria melhor compreendido se assumíssemos que Wittgenstein era panteísta. Os objetos são a substância de todo o mundo possível, mas, dado um mundo, eles necessariamente estarão combinados de alguma forma. Além disso, eles possuem características (não formais) somente em virtude destas combinações. Em si mesmos possuem apenas uma determinada forma, mas nenhuma estrutura capaz de descrição (cf. TLP, 2.0231-2.0233; 3.221). Garver erroneamente não considera esse caminho explicativo ao dizer que as explicações tradicionais não cumprem seus objetivos e apenas aumentam a obscuridade do tema. Como vimos, isso não é o caso. Em uma leitura caridosa poderíamos até concordar com Garver de que “na ausência de evidência contrária” (1994, p.144) a interpretação panteísta do TLP soaria plausível. No entanto, apresentamos acima evidências contrárias à tal interpretação.

2.4 O argumento de Zemach.

Neste tópico, discutiremos a interpretação panteísta apresentada por Zemach no célebre artigo *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*. O texto faz parte de uma conhecida coletânea de artigos sobre o TLP (COPI; BEARD, 1966) e possui vários aspectos interessantes. Enquanto o argumento panteísta de Garver pôde ser formulado como uma inferência da melhor explicação, Zemach sustenta que as suas conclusões se seguem daquilo que Wittgenstein diz sobre fatos, objetos, lógica e linguagem, ou seja, ele conclui o panteísmo a partir daquilo que é exposto por Wittgenstein no TLP. De acordo com o comentarista, os aforismos finais do TLP, que tratam do âmbito místico/valorativo, pressupõem e são a culminação de tudo o que foi discutido anteriormente no livro (1966, p.359). Este é um ponto em que estarei de acordo com ele. Concordo que na economia tractatiana as conclusões relacionadas à esfera mística estão ligadas às discussões lógicas, mas não concordo que Wittgenstein seja um panteísta, como defendido por Zemach em seu artigo. Minhas razões ficarão claras no decorrer da exposição.

Em primeiro lugar, devemos perceber que a inconsistência existente entre a posição teológica imanente dos *Notebooks* e a transcendente do TLP também é vista por Zemach como um problema a se enfrentar. Veja, a hipótese que ele quer provar é a seguinte: “factualidade é o que faz o mundo um mundo. Factualidade está na base de todo o *Tractatus* e ela é, se eu não estiver grandemente enganado, aquilo que Wittgenstein nomeia como *Deus*” (1966, p.361). Rapidamente ele saca as conhecidas passagens dos *Notebooks*, com o intuito de mostrar que tais ideias já estariam presentes de alguma forma naqueles escritos²³: “*Seja como for, somos*, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes. [...] Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade” (NB, 08/07/1916). O carácter factual da realidade, o *factum* do mundo que independe de nossa vontade, é chamado por Wittgenstein de “Deus” ou “Destino” ou “Mundo”; vistos como a “totalidade dos fatos” esses três termos seriam sinônimos. Porém, Zemach reconhece que esta identificação rápida entre Deus e mundo precisa ser esclarecida, dado que no TLP Wittgenstein nos diz que Deus não se revela no mundo, ideia que apontaria para uma espécie de teologia transcendente. Como solucionar a inconsistência? Com uma linha

²³ Peço uma leitura caridosa em relação às inevitáveis repetições de trechos dos *Notebooks* e do TLP.

argumentativa muito interessante (mesmo que incorreta, como será visto), Zemach afirma que não se revelar *no mundo* pode significar mostrar-se como *a forma* ou *o limite* ou ainda *a condição de possibilidade* do mundo. Segue-se daí a controversa conclusão de que no TLP Deus seria idêntico à *forma proposicional geral* (cf. ZEMACH, 1966, p.364), pois esta é, em um sentido a ser esclarecido, a “essência” do mundo (cf. TLP, 5.471-5.4711). Deus é a essência do mundo na medida em que a *forma proposicional geral* e Deus são o mesmo. É neste sentido que deve ser compreendida a interpretação panteísta de Zemach. Na sequência apresentarei com detalhes tal interpretação, além de esclarecimentos conceituais necessários para compreendê-la corretamente. Depois apresentarei alguns argumentos na tentativa de refutá-la.

Para solucionar a inconsistência entre a teologia imanente e transcendente que *prima facie* encontramos nos escritos do primeiro Wittgenstein, Zemach parte de três proposições que se seguem das reflexões finais do TLP. São elas:

1. O Místico²⁴ é *que* exista um mundo e não *como* ele é.
2. O “fato” *que existe um mundo* não está no mundo.
3. Este “fato” não pode ser *figurado* por outros fatos, mas pode ser *mostrado* por eles.

Tais ideias, mais especificamente, são retiradas dos seguintes aforismos: “O Místico [*das Mystische*] não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (TLP, 6.44). “Existe certamente o inexpressável. Isto se *mostra*, é o Místico” (TLP, 6.522). “*Como* é o mundo é completamente indiferente para o que está acima. Deus não se revela *no mundo*” (TLP, 6.432). Ao utilizar o termo “fato” entre aspas, Zemach refere-se às características *formais* dos fatos, segundo ele, “aquilo que faz os fatos possíveis” (1966, p. 362). “Fatos” desse modo, não são fatos, não são combinações de

²⁴ Neste momento do texto ainda não temos o pano de fundo conceitual necessário para bem compreendermos o termo “Místico”. Em sentido amplo, o termo diz respeito ao âmbito valorativo da realidade. Tal âmbito se relaciona com o sentido da vida e contém os valores ético, estético e religioso. Por não ser factual, a esfera mística não pode ser expressa através de proposições dotadas de significado, porém, em um sentido a ser esclarecido, pode ser *percebida* ou *intuída* ou *contemplada* de alguma forma. Discutiremos abaixo a teoria figurativa, os conceitos de *dizer* e *mostrar*, a ideia de uma “experiência” lógica em paralelo com a “experiência” de valor absoluto, e com estes debates o esclarecimento do termo será progressivamente elucidado.

objetos, mas sim aquilo que Wittgenstein chamava de propriedades formais ou internas dos fatos (cf. TLP, 4,122; 4.124). Os “fatos” formais não podem ser expressos na linguagem, não podem ser *ditos*, mas podem ser *mostrados*²⁵. Diante disso, é possível apresentar um primeiro esboço do argumento de Zemach. Segundo os *Notebooks*, Deus seria o mundo independente de minha vontade e o Destino. Por “mundo independente de minha vontade”, não devemos compreender as características particulares do mundo atual, nas palavras de Wittgenstein o *como* este mundo está configurado, mas sim o “fato” formal de *que* existem fatos. O termo “Destino”, por sua vez, está ligado ao “fato” de que não existem razões para que estes e não outros fatos sejam o caso. De tal modo, Deus deve ser entendido como a factualidade do mundo, juntamente com a ideia de que os fatos atuais são arbitrários. De acordo com Zemach tais características não contradizem as sentenças sobre o Místico no TLP, pois elas se referem aos traços formais do mundo. Deus não se revela no mundo pois ele é um “fato” formal e fatos formais não são objetos capazes de combinação factual. Por outro lado, a forma do mundo *mostra-se* a partir dos fatos. Deus não está no mundo, mas *mostra-se* como forma dele: Deus é o “sentido do mundo” (NB, 11/06/1916; ZEMACH, 1966, p.361-362).

2.4.1 Segundo Excurso: Teoria Figurativa.

O sumário apresentado acima já é capaz de nos revelar o caminho argumentativo que será trilhado na tentativa de nos convencer de que Deus e a forma proposicional geral são o mesmo. Precisaremos, no entanto, dar um passo atrás e esclarecer alguns aspectos da filosofia tractatiana para melhor compreensão do argumento de Zemach. Como foi dito, a discussão destas interpretações panteístas clássicas nos serviria também de guia na explicação de características importantes da filosofia de Wittgenstein. Na medida em que interessa ao nosso tema, tanto de forma geral quanto de forma específica, dada a relação com o argumento de Zemach, discutiremos a *teoria figurativa* e os conceitos de *dizer* e *mostrar*²⁶.

²⁵ Mais a frente discutiremos o par conceitual *dizer e mostrar*.

²⁶ No dia 19 de agosto de 1919, Wittgenstein escreve uma carta para Russell na qual diz que o ponto principal do TLP é a “teoria do que pode ser expresso (*gesagt*) por proposições - isto é, pela linguagem - (e, o que é o mesmo, aquilo que pode ser *pensado*) e o que não pode ser expresso por proposições, mas

O núcleo da discussão relacionada à afamada teoria figurativa (cf. TLP, 2.1-3.5) surge no TLP exatamente depois dos aforismos sobre ontologia. A “teoria” dos fatos, como apresentada acima ao discutirmos o argumento de Garver, é pressuposta²⁷ por Wittgenstein em sua exposição da teoria figurativa. Isso mostra um desenvolvimento natural na exposição do filósofo, pois ele inicia refletindo sobre o mundo, compreendido como *tudo o que é o caso*, ou como a *totalidade dos fatos*, focalizando a discussão, depois disso, em um subgrupo importante dessa totalidade, a saber, as *figurações*. Wittgenstein chama de “figuração” (*Bild*) àqueles fatos que nós utilizamos para representar outros fatos. A maneira que Wittgenstein apresenta a teoria figurativa é muito interessante. Após nos dizer que o mundo seria um mosaico de fatos atômicos embebidos no espaço lógico, Wittgenstein passa a uma explicação detalhada daquilo que está necessariamente envolvido em qualquer representação simbólica do mundo, ou, em outras palavras, das pré-condições da representação simbólica em geral. Em termos similares aos de Black (1964, p.72) julgamos que a principal questão que norteia esse bloco de aforismos do TLP pode ser expressa, grosso modo, da seguinte forma: Dado que o mundo possui estas características (cf. TLP, 1-2.063), como deve ser a linguagem para que seja capaz de representar adequadamente? De forma mais sucinta: qual a essência da linguagem?

A resposta para estas questões é precedida por uma elucidação extremamente abstrata sobre figurações em geral, movendo-se a partir dela para uma investigação sobre um tipo específico de figuração, a saber, a *proposição*. É sabido que explicar a essência da proposição seria uma das tarefas centrais da primeira filosofia de Wittgenstein (cf. NB, 22/01/1915). O uso do termo “figuração” não deve ser entendido em algum sentido metafórico ou alegórico. O termo visa significar, literalmente, aqueles fatos que utilizamos para representar como as coisas estão, ou poderiam estar, em alguma porção da realidade, tais como maquetes, partituras, diagramas, pinturas, fotografias, mapas, etc. Nas palavras de Wittgenstein: “A figuração é um *modelo* da realidade” (TLP, 2.12. *Grifo nosso*). Quase tudo que será dito sobre figurações em geral poderá ser aplicado também ao importante caso especial no qual a

somente mostrado (*gezeigt*); isto, eu creio, é o problema fundamental da filosofia.” (WITTGENSTEIN, LD, p.98).

²⁷ No mínimo há uma pressuposição e coerência expositiva e isto me basta. Enfatizo este ponto pois sei que é possível dizer exatamente o contrário, ou seja, que a ontologia depende da teoria figurativa.

figuração será uma figuração linguística, ou seja, uma proposição (cf. FOGELIN, 1987, p.21; BLACK, 1964, p.74; MORRIS, 2008, p.118).

Iniciaremos com a discussão da teoria figurativa geral e depois discutiremos a aplicação da teoria à linguagem. Antes de dizer que a figuração é um modelo da realidade, Wittgenstein apresenta o seguinte aforismo: “A figuração representa a situação [*Sachlage*] no espaço lógico” (TLP, 2.11). Não há uma definição de “espaço lógico” (*logischen Raume*) no TLP, mas este deve ser entendido como o conjunto de todas as possibilidades lógicas, sendo similar a um sistema de coordenadas nas quais os fatos estão inseridos. O esquema abaixo, elaborado a partir de um exemplo já discutido, torna a ideia mais intuitiva:

L1	O ₁	O ₂	O ₃	O ₄	O ₅	O ₆	O ₇	O ₈
L2	{O ₁ , O ₃ }	{O ₂ , O ₄ }	{O ₃ , O ₁ }	{O ₄ , O ₂ }	{O ₅ , O ₁ }	{O ₆ , O ₂ }	{O ₇ , O ₁ }	{O ₈ , O ₂ }
L3	{O ₁ , O ₅ }	{O ₂ , O ₆ }	{O ₃ , O ₅ }	{O ₄ , O ₆ }	{O ₅ , O ₃ }	{O ₆ , O ₄ }	{O ₇ , O ₃ }	{O ₈ , O ₄ }
L4	{O ₁ , O ₇ }	{O ₂ , O ₈ }	{O ₃ , O ₇ }	{O ₄ , O ₈ }	{O ₅ , O ₇ }	{O ₆ , O ₈ }	{O ₇ , O ₅ }	{O ₈ , O ₆ }

A primeira linha representa hipoteticamente o conjunto de todos os objetos, no caso: CO = {O₁, O₂, O₃, O₄, O₅, O₆, O₇, O₈}. As três células abaixo de cada objeto representam as possibilidades de combinação do objeto em questão. É contingente que O₁ esteja conectado com O₃ e não com O₅, mas é necessário que ele esteja em uma dessas combinações: {O₁, O₃}, {O₁, O₅} ou {O₁, O₇}. As linhas 2-4 representam o espaço lógico. Nele estão contidos todos os mundos possíveis dado que ele é o conjunto *a priori* de todas as possibilidades, no qual os fatos contingentes atuais estão “imersos”. Em nosso quadro, as células com o fundo cinza representam o conjunto de fatos atual²⁸:

²⁸ O fato de algumas colunas não conterem células com o fundo cinza pode causar alguma confusão. Já discutimos que, necessariamente, todos os objetos devem estar em alguma combinação em todo mundo possível. Em nosso esquema, as células com o fundo cinza representam combinações de objetos no mundo atual e devido a isso as colunas que não contém tais células podem gerar a falsa impressão de que o objeto que gera a coluna não está configurado no mundo representado pelo esquema. Essa impressão é falsa, basta ver que todos os objetos estão combinados e que as colunas sem o fundo cinza representam apenas possibilidades de combinação não atuais. Por exemplo, a coluna gerada pelo objeto O₃ não contém um fato atômico atual, mas o objeto O₃ está na combinação {O₁, O₃}. O fato atômico {O₃, O₁} é diferente do fato {O₁, O₃}, da mesma forma que a proposição “o gato está em cima da cama” é diferente da proposição “o gato está embaixo da cama”. Isso ficará mais claro ao discutirmos o conceito de *forma de afiguração*.

MA = [Fa₁ = {O₂, O₄}; Fa₂ = {O₆, O₈}; Fa₃ = {O₁, O₃}; Fa₄ = {O₅, O₇}]

Pois bem, uma figuração apresenta uma região do espaço lógico disposta de alguma maneira. Dentro de um campo de possibilidades a figuração, poderíamos dizer, *diz* que algumas dessas possibilidades são atuais e outras não. Se os fatos do mundo realmente estiverem dispostos na forma que a figuração os apresenta o modelo será correto ou verdadeiro e no caso contrário será incorreto ou falso. Em auxílio dessa exposição extremamente abstrata, podemos recorrer a um exemplo do próprio Wittgenstein, aliás aquele que ficou conhecido como a inspiração da teoria figurativa, a saber, o modelo do tribunal de Paris: “Na proposição constitui-se um mundo experimentalmente. *Como quando na sala de audiências em Paris se representa com bonecos um acidente automobilístico*” (NB, 29/09/1914, *grifo nosso*). Na primeira parte da citação temos a aplicação da teoria figurativa geral à linguagem. No TLP Wittgenstein formula a frase da seguinte maneira: “Na proposição, uma situação é como que montada para teste. Pode-se dizer sem rodeios: esta proposição representa tal e tal situação – ao invés de: esta proposição tem tal e tal sentido” (TLP, 4.031). Voltaremos a estes pontos. Nos interessa agora a segunda parte da citação dos *Notebooks*. O exemplo, em primeiro lugar, é importante, pois nos mostra a melhor maneira de compreendermos o termo *Bild*, que nas traduções inglesas aparece como “picture” e aqui em nosso trabalho, seguindo a tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, como “figuração”. *Picture* ou *figuração*, podem ser enganosos, se forem relacionados meramente a figuras, pinturas, etc. Segundo Morris:

“Bild”, como “Picture”, é aplicada primariamente para representações visuais, mas por uma rota diferente: “Picture” é ligada etimologicamente com “painting” [pintura], enquanto “Bild” é conectada com noções mais gerais de composição e formação. Isto significa que “Bild” pode ser naturalmente aplicada para “modelos” enquanto “Picture” não. (MORRIS, 2008, p.119)

Como vimos, Wittgenstein usa literalmente o termo “modelo” (*Modell*) (cf. TLP, 2.12) e é fundamentando-se em suas reflexões sobre modelos, como o do tribunal de Paris, que devemos compreender a sua teoria figurativa. O núcleo da teoria é a ideia de que proposições são também modelos, como este trecho do TLP mostra com clareza: “Fica muito clara a essência do sinal proposicional quando o concebemos

composto não de sinais escritos, mas de objetos espaciais (digamos: mesas, cadeiras, livros). A posição espacial relativa dessas coisas exprime, nesse caso, o sentido da proposição” (TLP, 3.1431). Diante disso, será útil imaginarmos um pouco mais detalhadamente o modelo do tribunal de Paris²⁹.

Obviamente, trata-se da maquete de um acidente. Vamos supor que o acidente envolveu um caminhão, um carro e dois pedestres. Podemos pensar que havia uma base, na qual um mapa das ruas estaria pintado. Fixas nesta base, algumas peças de papelão ou madeira representariam as partes não móveis relevantes para compreensão do acidente, tais como prédios, casas, postes, semáforos, etc. Teríamos também quatro elementos móveis: dois bonecos representando os pedestres e dois blocos de madeira representando os veículos, cada um em suas escalas apropriadas. Estes elementos soltos são colocados em lugares determinados sobre a pintura na base que representa as ruas, para que o modelo, em seu todo, nos mostre uma possibilidade de como o acidente real poderia ter ocorrido.

Dada esta imagem mais detalhada do modelo do tribunal de Paris, voltamos à teoria figurativa geral de Wittgenstein. Os aforismos seguintes são extremamente importantes para compreendermos a teoria:

A figuração é um modelo da realidade. (TLP, 2.12)

Aos objetos correspondem, na figuração, os elementos da figuração. (TLP, 2.13)

Os elementos da figuração substituem nela os objetos. (TLP, 2.131)

A figuração consiste em estarem seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira. (TLP, 2.14)

A figuração é um fato. (TLP, 2.141)

Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras. (TLP, 2.15)

²⁹ Como reconhecido por vários comentadores (cf. p. ex. BLACK, 1964; GLOCK, 1997; DALL’AGNOL, 2005; MORRIS, 2008), o livro *Os Princípios da Mecânica*, de Heinrich Hertz, influenciou Wittgenstein na elaboração da teoria figurativa e de outras ideias contidas no TLP. Quanto a isso pode-se verificar, em especial, os parágrafos 418-428 dos *Princípios*, nos quais Hertz trata da questão dos *Modelos Dinâmicos*. Um bom comentário tratando da influência de Hertz sobre o TLP pode ser lido em Silva (2012).

Vários pontos merecem nosso comentário. Primeiramente percebemos que cada elemento da figuração corresponde a um elemento do fato (atual ou possível) representado. Por exemplo, os dois bonecos representam os dois pedestres, os blocos de madeira representam os veículos, e assim por diante. Wittgenstein chama esta característica das figurações de *relação afiguradora* (*abbildende Beziehung*) (TLP, 2.1514). A forma determinada em que os elementos da figuração estão arranjados representa que os elementos do fato representado estão arranjados desta mesma maneira. O fato dos bonecos que substituem os pedestres estarem à direita dos blocos que substituem os veículos representa que os pedestres estavam à direita dos veículos no acidente. Obviamente, como já exposto, se os fatos do mundo realmente estiverem dispostos na forma que a figuração os apresenta o modelo será correto ou verdadeiro e no caso contrário será incorreto ou falso. Este aspecto das figurações é chamado pelo filósofo de *forma de afiguração* (*Form der Abbildung*) (TLP, 2.151). Um terceiro ponto importante relaciona-se ao fato de que as figurações não podem representar situações impossíveis. Uma figuração pode representar algo que não é atualmente o caso, mas não pode representar algo que não pode ser o caso. Nas palavras de Wittgenstein, “a figuração contém a possibilidade da situação que ela representa” (TLP, 2.203). Ainda exemplificando com o modelo do tribunal de Paris, vemos que é impossível que ele represente uma situação na qual os pedestres ao mesmo tempo são e não são atingidos pelos veículos. Em outro exemplo, percebemos que não é possível representar a cor do Fá suspenso e nem o gosto do Dó maior em uma partitura musical. Necessariamente, uma situação é representada por uma figuração se e somente se uma instância dessa situação é possível. Por fim, se uma figuração é um conjunto de elementos configurados de uma maneira determinada ela é também um fato (*Tatsache*). Isso é compatível com a exposição de Wittgenstein no TLP, dado que os aforismos que tratam da teoria figurativa geral estão dentro do bloco iniciado por esta sentença: “O que é o caso, o fato, é a existência de fatos atômicos” (TLP, 2). O filósofo inicia falando de fatos de forma muito geral e depois passa a tratar daqueles que utilizamos para representar outros fatos, ou seja, as figurações.

Esta teoria geral abrangeria aquilo que é essencial para qualquer tipo de representação e a aplicação da teoria à linguagem gera a famosa *teoria figurativa* ou *teoria pictórica* (cf. HACKER, 1986, p.59-60). Do mesmo modo que o modelo do tribunal de Paris, as proposições também representam situações atuais ou possíveis. Sendo assim, como bem percebido por Child (2011, p.25-26), as ideias transmitidas por

Wittgenstein em sua teoria geral da representação são “espelhadas” nos principais aforismos que tratam do tema das proposições:

A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja. (TLP, 4.01)

O nome substitui, na proposição, o objeto. (TLP, 3.22)

O sinal proposicional consiste em que seus elementos, as palavras, nele estão, uns para os outros, de uma determinada maneira. O sinal proposicional é um fato. (TLP, 3.14)

A configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde a configuração dos objetos na situação. (TLP, 3.21)

Todas as características apresentadas acima ao discutirmos as figurações de forma mais abstrata aplicam-se também ao importante caso no qual a figuração é uma figuração linguística, em outras palavras, uma proposição. A *relação afiguradora* está presente, pois cada nome, ou seja, cada elemento da proposição, representa um objeto da situação. A função do nome é exatamente a mesma daquela realizada pelos bonecos ou pelos blocos de madeira na maquete do acidente ao representarem os pedestres e os veículos. Além disso, a proposição não é um aglomerado caótico de palavras. Seus elementos (as palavras) estão articulados de uma maneira específica e esta característica formal influencia na maneira com que ela representa a situação. Por exemplo, a proposição “os pedestres estão embaixo dos veículos” é diferente da proposição “os veículos estão embaixo dos pedestres”. A proposição é verdadeira se os objetos estão configurados na forma mostrada por ela, e falsa no caso contrário. De tal modo, a *forma de afiguração* também está presente no caso da figuração linguística. Em terceiro lugar, a proposição não pode representar uma situação impossível. Wittgenstein expõe este ponto dizendo que da mesma maneira que nos é impossível representar geometricamente uma figura que contradiga as leis do espaço, não é possível representar linguisticamente alguma coisa que contradiga as leis da lógica (cf. TLP, 3.032). Por último, o sinal proposicional merece o título de ser um “fato”, dado que é um conjunto de elementos articulados.

2.4.2 Terceiro Excurso: Dizer e Mostrar.

Podemos agora voltar ao artigo de Zemach, pois os outros pontos relevantes para compreensão da teoria figurativa surgirão ao discutirmos o seu argumento. Zemach chega as conclusões panteístas partindo de comentários sobre este trecho dos *Notebooks*: “Deus é o sentido do mundo” (NB, 11/06/1916). Segundo ele:

Ter um sentido é um termo muito preciso para Wittgenstein. Um fato tem um sentido (Sinn) se e somente se ele mostra um certo estado de coisas (Sachlage) e diz, isto é, afirma, outro fato (Tatsache). No entanto, um fato (por exemplo, que “a” está em uma certa relação com “b”) diz outro fato (por exemplo, que aRb) somente se nós temos um certo método de projeção que relaciona os elementos destes dois fatos uns com os outros (por exemplo, estabelecendo “a” como o nome de a). (ZEMACH, 1966, p. 362)

Zemach parece ignorar que o termo “sentido” (*Sinn*) quando ligado ao conceito “Deus”, possui uma carga valorativa que não está presente quando Wittgenstein se refere ao sentido das proposições. Como um termo técnico das reflexões lógicas, o termo “sentido” é bem determinado e não valorativo, mas o “sentido do mundo” ou o “sentido da vida” é um termo mais vago, difícil de determinar precisamente e certamente carregado de valor. É certo que pode haver alguma relação conceitual ligando estes diferentes usos do conceito, mas esta deve ser melhor esclarecida. Em prol do argumento vamos conceder a Zemach este ponto inicialmente problemático. Na primeira parte da citação, o comentador explica o que é necessário para que uma proposição tenha sentido e que elas devem *dizer* algo e *mostrar* algo. Sendo que proposições são figurações ou modelos de fatos possíveis, para que uma proposição tenha sentido, necessariamente ela deve representar uma combinação possível de objetos, que pode ou não ser atual. Para esclarecer melhor, tomemos as duas frases:

1. “X é o sentido da proposição p ”
2. “A proposição p representa (afigura) X”

As frases 1 e 2 são sinônimas para Wittgenstein (cf. TLP, 4.031) e o X, dada a teoria figurativa, deve ser substituído por sentenças que *descrevem* o modo como as coisas estão ou poderiam estar na realidade. Dessa forma, o sentido da proposição é a possibilidade da sua contraparte factual ser o caso. Em uma proposição, nós construímos uma situação e a comparamos com a realidade para verificar sua verdade ou falsidade. Proposições genuínas são necessariamente *bipolares*, ou seja, devem poder ser verdadeiras e também poder ser falsas. Esta cláusula é diferente do princípio da bivalência, segundo o qual toda proposição ou é verdadeira ou é falsa. O princípio da bipolaridade demanda não somente que cada proposição caia sob a categoria do verdadeiro ou do falso, mas sim que ambas as possibilidades sejam, digamos, opções reais para cada proposição (cf. MORRIS, 2008, p.133; GLOCK, 1997, p.61). Representando simbolicamente teríamos:

- i) Princípio da bivalência: $(p) (p \vee \sim p)$ [em linguagem natural: Para toda proposição p , ou p é verdadeira ou p é falsa].
- ii) Princípio da bipolaridade: $(p) (\Diamond p \ \& \ \Diamond \sim p)$ [em linguagem natural: Para toda proposição p , é possível que p seja verdadeira e é possível que p seja falsa].

Pois bem, a bipolaridade das proposições relaciona-se com o conceito de “dizer” em Wittgenstein. *Dizer*, especificamente neste sentido, não é meramente pronunciar palavras, mas é enunciar proposições descritivas e (por isso), bipolares. Em outras palavras, *dizer* é apresentar um modelo da realidade a partir de elementos linguísticos formando proposições. É importante perceber também que o sentido da proposição não é o próprio fato, mas a possibilidade daquele fato. Veja, se o sentido fosse o próprio fato, toda proposição com sentido seria verdadeira e o velho enigma da significância das proposições falsas apareceria novamente. É por isso que, corretamente, Zemach afirma que uma proposição com sentido *mostra* uma situação (*Sachlage*) e *diz* um fato (*Tatsache*), ou seja, *mostra* uma possibilidade factual (seu sentido) e *diz* que esta possibilidade é o caso. Se a situação não for o caso a proposição tem sentido mas é falsa, e se a situação for o caso a proposição será verdadeira (e *a fortiori* terá sentido).

E como devemos compreender o *mostrar*? Inicialmente podemos dizer o seguinte: aquilo que se mostra e não pode ser dito pertence ou às condições de possibilidade do dizer ou à esfera do valor. Não é possível

dizer algo sobre a essência da representação simbólica e nem sobre o âmbito dos valores, dado que estas áreas não possuem objetos capazes de combinação. Aquilo que se mostra e não pode ser dito não pertence ao factual. É obvio que isso não nos impede de *falar* sobre essas áreas. O errado é pretender que aquilo que se mostra seja passível de ser representado por proposições descritivas, bipolares. *Falar* significa, nesta acepção específica, expressar algo sem preencher os requisitos do sentido, ou seja, sem expressar proposições descritivas que poderiam ser verdadeiras ou falsas (cf. DALL'AGNOL, 2005, p.70). Aquilo que se mostra, então, não pode ser dito (cf. TLP, 4.1212). Vejamos alguns exemplos do âmbito da essência da representação simbólica.

Como temos visto, há no TLP a ideia de que existe congruência entre linguagem e mundo. Isso de alguma forma reapresenta um pressuposto persistente e nem sempre evidente na história da filosofia, segundo o qual o pensamento (e também a linguagem, no caso do TLP), para ser correto, deve de alguma maneira adequar-se à realidade. No TLP, de forma geral, percebemos no mínimo três níveis de congruência entre linguagem e mundo (cf. FOGELIN, 1987, p.87): (i) Os sinais simples, ou seja, os nomes, *substituem* os objetos, dada a *relação afiguradora*. (ii) Proposições *afigram* fatos, a partir da *forma de afiguração* dos seus elementos e da *relação afiguradora* existente entre os signos simples e os objetos simples. (iii) Em uma escala mais ampla, as propriedades formais da linguagem *espelham* as propriedades formais do mundo. Percebamos que no TLP nenhuma destas relações – substituir, afigurar e ‘espelhar’ – pode ser uma relação genuína, no sentido de poderem ser expressas em sentenças dotadas de significado. Em outras palavras, estas relações não podem ser ditas, mas tornam-se manifestas ou mostram a si mesmas nos nossos empregos linguísticos. Mas porque não podem ser ditas? Uma resposta rápida seria dizer que as sentenças nas quais expressamos estas relações não geram proposições com sentido, pois não são sentenças bipolares, capazes de ser verdadeiras ou falsas. Mas isso não é um dogma de Wittgenstein. Se supormos que o sentido da proposição pode ser dito e não meramente mostrado, incorremos em uma situação problemática que ficará clara com a explicação abaixo.

Tomemos a seguinte proposição:

P: O copo está sobre a mesa.

Segundo temos discutido, essa proposição é significativa pois afigura, ou é um modelo, de um fato que pode ou não ser instanciado na

realidade, neste caso, o fato de um dado copo estar sobre uma mesa³⁰. Em outras palavras, a proposição pode ser *dita* na medida em que afigura um fato que pode ou não ocorrer, tornando a proposição bipolar: possível de ser verdadeira e possível de ser falsa. Pois bem, se o sentido da proposição puder ser dito e não apenas mostrado a proposição abaixo deveria ser contingente:

P1: O sentido da proposição P “O copo está sobre a mesa” é o fato possível de que o copo esteja sobre a mesa.

Ora, se P1 é contingente o sentido da proposição P não pode ser determinado, ficando dependente do fato de P1 ser verdadeira. Ampliando o problema a toda linguagem, o sentido das proposições seria arbitrário, pois seria sempre dependente da verdade de outra proposição. Além disso se pudermos *dizer* proposições do tipo instanciado em P1 gera-se um regresso do seguinte tipo: O sentido de P depende da verdade de P1; o sentido de P1 depende da verdade de P2; o sentido de P2 depende da verdade de P3; *ad infinitum*. Diante de tais problemas é que devemos compreender a ideia de que “A proposição *mostra* o seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas *se for verdadeira*” (TLP, 4.022). Isso significa que toda proposição pode ser expressa de uma maneira que nos habilita perceber como estão as coisas na realidade *se ela for verdadeira* ao verificarmos somente a própria proposição. Em suma, o que é mostrado é uma possibilidade e o que é dito é que esta possibilidade é o caso na realidade.

Para que a proposição mostre seu sentido é necessário também, como corretamente disse Zemach, um *método de projeção* (*Projektionsmethode*, cf. TLP, 3.11). Para projetarmos uma proposição sobre a realidade, nós precisamos estar conscientes das duas relações essenciais a toda figuração: uma relação entre os elementos da própria figuração - a sua estrutura - e uma relação entre estes elementos e a realidade. Como discutido acima, Wittgenstein chama a primeira de *forma de afiguração* e a segunda de *relação afiguradora*. Precisamos saber quais relações entre os elementos da figuração são relevantes para compreensão da situação apresentada e temos também que saber quais elementos do modelo substituem quais objetos do fato em questão. Por exemplo, são relevantes as relações espaciais entre os elementos da

³⁰ Sabemos que os termos “copo” e “mesa” substituem objetos complexos e, portanto, a proposição na qual eles ocorrem não está completamente analisada. Isso é um problema que pode ser ignorado para nossos propósitos do momento.

maquete do acidente, mas irrelevantes o peso de cada um em relação aos outros. Além disso, é necessário que saibamos que este boneco específico substitui aquele pedestre específico e que este bloco de madeira represente aquele veículo, e assim por diante. Dado este método de projeção a proposição nos é significativa e ficamos habilitados à comparala com a realidade.

É preciso esclarecer mais um ponto sobre o *mostrar* antes de irmos ao núcleo do argumento de Zemach em favor do panteísmo. Ainda no âmbito daquilo que se mostra e não está na esfera dos valores, ou seja, o mostrar relacionado às condições de possibilidade da afiguração, percebemos que além do sentido a proposição mostra também as suas características formais. A proposição, por exemplo, *mostra* a sua forma lógica, isto é, a estrutura formal gerada pelo fato de transformarmos em variáveis todos os sinais linguisticamente convencionados, tal como fazemos na lógica formal com o intuito de esclarecer os aspectos relevantes para a validade dos argumentos em que tais proposições ocorrem (cf. TLP, 3.315-3.317; GLOCK, 1997, p.178). Exemplificando, se substituírmos os elementos constituintes de “o caminhão está à esquerda do carro” obteremos uma variável do tipo “xRy” que exhibe a forma lógica de todas as proposições que descrevem uma relação binária. Também, em um caso citado por Wittgenstein (cf. TLP, 4.1211), duas proposições sobre o mesmo objeto mostram que são sobre este objeto a partir de suas características formais: Fa e Ga mostram que são sobre o objeto “a”. De acordo com o filósofo:

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe. (TLP, 4.121)

Nenhuma proposição, e de forma geral nenhuma figuração, seja linguística ou não, pode representar suas características formais. Se isso fosse possível, precisaríamos de um meio de representação que não tivesse nenhuma forma lógica, ou que estivesse “fora” do âmbito lógico. Todo fato utilizado para afigurar um outro possui uma forma lógica comum com o representado. Para afigurar a forma lógica precisaríamos de um fato que compartilhasse as características da forma lógica sem possuir ele mesmo forma lógica. Como vemos, isso não é possível, pois

a forma lógica compartilhada é característica necessária da afiguração. Desta maneira a forma lógica não pode ser dita, mas mostra-se em nossas figurações (cf. BLACK, 1964, p.189; HACKER, 1986, p.59).

2.4.3 O núcleo do argumento panteísta de Zemach

Munidos destes esclarecimentos, podemos compreender o panteísmo de Zemach. Segundo nossa discussão, tudo aquilo que é capaz de representar fatos do mundo deve também ser um fato. Portanto, signos proposicionais são fatos. Eles *mostram* uma possibilidade factual, que é o seu sentido, e *dizem* que esta possibilidade é o caso na realidade, ou seja, que há um fato no mundo conforme ao modelo. Vimos também que é necessário um método de projeção para que saibamos quais elementos do fato figurativo representam os elementos do fato afigurado. Pois bem, se “Deus é o sentido do mundo” (NB, 11/06/1916), e “sentido” for entendido em sua acepção lógico/semântica, nós precisamos, segundo Zemach, compreender o mundo em sua totalidade como uma grandiosa figuração, um grande fato figurativo, dado que somente figurações possuem um sentido. No entanto, ao proceder desta maneira nos deparamos com um problema:

O mundo, ao contrário de qualquer uma de suas partes, não pode ser considerado como um signo proposicional. Sendo que o mundo é a *totalidade* dos fatos, se ele refere para alguma coisa, ele poderia referir somente para si mesmo, e assim conter o seu próprio referente, o que é impossível (cf. TLP, 3.332-3.333). Portanto, se Deus é o sentido do mundo, isto é, aquilo que o mundo representa, Deus deve ser um fato que não está nem dentro e nem fora do mundo. Mas isso novamente é impossível. (ZEMACH, 1966, p.362)

O ponto de Zemach, como eu o compreendo, é o que segue. A sentença de Wittgenstein “Deus é sentido do mundo”, *prima facie* implica que o mundo em sua totalidade é uma figuração de Deus, em outras palavras, o mundo representaria a divindade tal qual a maquete representa o acidente ou as proposições representam situações possíveis. Ora, toda figuração é um fato que representa outro fato e isso nos leva a alguns becos sem saída ao analisar o aforismo dos *Notebooks*. Ao dizer que a totalidade dos fatos é uma figuração, não haveria nada para ser afigurado, dado que aquilo que é afigurado é um fato do mundo no caso da figuração

ser correta ou verdadeira. Portanto, se a totalidade dos fatos, o mundo, é uma figuração, ela deve ser uma representação de si mesma. Teríamos aqui, se fosse possível, um caso de auto-referência. Porém: “nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo” (TLP, 3.332). Nesta conjuntura, se pensarmos na relação afiguradora, veremos que não existem objetos que possam ser ligados aos elementos da figuração pelo motivo destes elementos serem todos os objetos possíveis. Assim não temos nenhum método de projeção e a frase, “afigura a si mesmo” não se diferencia da frase “não afigura nada”; e se não afigura nada *a fortiori* não é uma figuração e não tem sentido. Uma outra tentativa seria dizer que o sentido do mundo é um fato que não está no mundo. A primeira vista isto seria uma abordagem tradicional relacionada ao conceito “Deus”, no entanto, é fácil percebermos que esta estratégia não se enquadra nos moldes tractatianos, dada a ideia de que o mundo é a totalidade dos fatos (cf. entre outros, TLP, 1.1). Não há fatos “fora” do mundo e insistir neste caminho implicaria em aceitar algo do seguinte tipo: “Todos os objetos estão no conjunto A e existem objetos fora do conjunto A”. Dessa forma, segundo Zemach, estamos diante de duas impossibilidades: Deus ser um fato do mundo (ou mesmo o conjunto de todos os fatos) e Deus ser um fato fora do mundo.

Para solucionar o paradoxo, Zemach apresenta a sua interpretação panteísta do TLP, mas, poderíamos dizer, o panteísmo que ele atribui à Wittgenstein é uma espécie de panteísmo formal. Para bem compreendê-lo, um primeiro passo seria lembrar que, como discutido, duas coisas são *mostradas* por uma figuração, a saber, o seu sentido e as suas características formais. Uma proposição *mostra* tanto a situação que será o caso na condição dela ser verdadeira quanto a sua forma lógica. Em relação ao sentido, é imprescindível um método de projeção para que possamos ligar os elementos da figuração à realidade, mas no caso das características formais, segundo Zemach (cf. 1966, p.363), ele não é necessário. De tal modo, unicamente no caso especial em que lidamos com a ideia de que Deus é o sentido do mundo e com as implicações de tal ideia ao contexto do TLP, devemos perceber que “sentido” e “forma” tornam-se sinônimos. Isso ocorre pois, ao assumirmos que o mundo em sua totalidade é uma figuração, a única coisa que se *mostra* é a forma. Dissolve-se assim o paradoxo supracitado, dado que ele surge apenas relacionado ao “sentido” e não à “forma” da figuração. Zemach, então, conclui que o termo “Deus” deve ser entendido como unificador de algumas das características formais do mundo factual:

Assim a factualidade do universo é indizível, embora seja exibida pelos fatos. Ela mostra a si mesma não por uma maneira específica na qual um fato “*sich verhält*” [se comporta], mas pelo “fato” de que o fato é um fato³¹. Deus, o inexpressável, o Místico, é um “fato” formal. O “fato” formal que o mundo é, ou seja, que existe a totalidade dos fatos, é Deus. (ZEMACH, 1966, p.362)

Sendo que os traços formais *não estão no mundo*, no sentido de que não são objetos configurados formando fatos, mas sim algo que *se mostra* a partir dos fatos, a inconsistência entre a imanência e transcendência de Deus presente nos escritos do primeiro Wittgenstein desapareceria. Tanto nos *Notebooks* quanto no TLP, o conceito “Deus” deve ser compreendido como algo *formal* e isso unifica a, digamos, teologia do Wittgenstein inicial. Não há transcendência da divindade nesta teologia, mas sim, poderíamos dizer, transcendentalidade, *a la Kant*. “Deus” seria sinônimo do limite, da forma, ou da condição de possibilidade do mundo (cf. ZEMACH, 1966, p.367). De forma mais específica, Deus mostrar-se-ia através da *factualidade* do mundo e do “fato” de que não existem razões para que estes e não outros fatos sejam o caso. Isso, por sua vez, daria conta de explicar as entradas dos *Notebooks* nas quais Wittgenstein iguala Deus, Mundo e Destino, conforme discutido acima.

Um último e polêmico passo da estratégia de Zemach, o “cerne da questão”, de acordo com o comentarista, é o que segue: se é correta esta interpretação panteísta-formal, Deus nada mais é do que a *forma proposicional geral*, ou, em outras palavras, no contexto da primeira filosofia de Wittgenstein, Deus e forma proposicional geral, seriam o mesmo (cf. ZEMACH, 1966, p.365). Consideremos as citações utilizadas para fundamentar este ponto: “A forma proposicional geral [*allgemeine Satzform*] é a essência da proposição” (TLP, 5.471). “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência do mundo” (TLP, 5.4711). “[...] a forma proposicional geral é: *As coisas estão assim*” (TLP, 4.5). “Como as coisas estão, é Deus. Deus é como as coisas estão” (NB, 01/08/1916).

³¹ Mesmo soando um pouco estranho, a ideia de Zemach é mesmo esta. Lembremos que, como discutido, ao utilizar o termo “fato”, entre aspas, Zemach refere-se às características *formais* dos fatos. Dessa maneira, “fatos”, não são combinações de objetos, mas sim propriedades formais ou internas dos fatos.

Vários tipos de proposição possuem formas lógicas diferentes. “O computador está sobre a mesa” e “O gato está sobre a cama” possuem uma forma que em linguagem natural pode ser enunciada intuitivamente do seguinte modo: “A está em uma relação *R* com *B*”. A proposição “Platão e Sócrates são filósofos”, tem uma forma do tipo: “A e B possuem a propriedade *F*”, e assim por diante. As formas lógicas são descobertas *a posteriori* a partir da aplicação da lógica. Por outro lado, diferentes proposições, em todas as formas lógicas possíveis, possuem algo em comum e que é determinado *a priori*, a saber, a forma proposicional geral. Todas as proposições dizem que as coisas estão de uma determinada maneira, ou, conforme a explicação de Black (1964, p.236) “a essência da proposição é a sua capacidade de dizer algo sobre como as coisas estão na realidade”. De tal modo, todas as formas lógicas podem ser reduzidas à forma comum “as coisas estão assim”. Percebemos que esta fórmula não se restringe às proposições verdadeiras, mas sim àquelas que podem ser verdadeiras e podem ser falsas, ou seja, a totalidade das proposições. A forma proposicional geral não é *vácuca*, mas indica que todas as proposições devem ser bipolares, logicamente articuladas e descrever um estado de coisas possível (cf. GLOCK, 1997, p.183).

Para entender a ideia de que ao explicitarmos a essência da proposição explicitamos a essência do mundo, pensemos do seguinte modo: “mundo” é a totalidade dos fatos; fatos são combinações de objetos. Toda proposição, dada a forma proposicional geral, diz que os objetos do mundo estão configurados de uma determinada maneira: “as coisas estão assim”. Ser um mundo é ser algo cujas partes podem ser representadas proposicionalmente. Tanto o mundo quanto as proposições, que nada mais são do que a representação linguística do mundo, possuem uma *forma* em comum. É uma condição necessária para qualquer representação simbólica que a figuração e o afigurado compartilhem uma forma (cf. TLP, 2.17; 2.18). Esta condição faz com que a relação entre linguagem e realidade seja possível *a priori*. Como nos diz Wittgenstein: “Toda a minha tarefa consiste em esclarecer a essência da proposição. Isso significa [*Das heißt*] indicar a natureza de todos os fatos cuja figuração [*Bild*] é a proposição” (NB, 22/01/1915). Desta maneira, a forma proposicional geral é *a forma do mundo e também da linguagem*, e é este fato (ou “fato”), somado com a ideia de que “Deus é a forma do mundo” que faz com que Zemach (1966, p.365) conclua: “a forma proposicional geral e Deus são o mesmo”.

2.4.4 Objeções ao argumento de Zemach.

Apesar de interessante o argumento de Zemach contém alguns problemas e apresentaremos alguns destes a partir de agora. Elucidar esses problemas não visa apenas mostrar os erros do comentador. Queremos ressaltar que o mais importante é o fato de que estas objeções nos proporcionam a oportunidade de apresentar nossas opiniões sobre o assunto. Para tanto, iniciaremos pensando da seguinte maneira. A sentença dos *Notebooks* “Deus é como as coisas estão” faz muito mais sentido quando interpretada em relação ao mundo *atual* e não meramente relacionada às características formais de qualquer mundo possível. Neste ponto em específico, a proposta interpretativa de Garver parece muito mais plausível do que a de Zemach³². Conforme a nossa discussão, Garver insistia nas consequências éticas de tais sentenças e na ideia de que Deus deve ser identificado com o mundo compreendido como “Destino”, como algo independente de nossa vontade, e isto nos levaria a concluir que o termo está ligado às coisas como realmente estão, nas palavras de Glock (1997, p.255), ligado à “realidade bruta”. Características formais, exatamente por serem *formais*, são vazias de conteúdo e devido a isto não colocam nenhum problema ético ao sujeito. Zemach erra ao colocar Deus fora da esfera do valor, ignorando o fato de que o termo “sentido” (*Sinn*) ligado ao conceito “Deus” ou “mundo” ou “vida”, possui uma carga valorativa que não está presente quando Wittgenstein se refere ao sentido das figurações. Havíamos concedido este ponto em prol do argumento, mas o movimento é viciado desde o início.

Pois bem, se a cláusula “como as coisas estão” refere-se ao mundo atual, isto é, a soma total dos fatos que se apresentam arbitrariamente a um sujeito, então é excluída de seu escopo a infinidade de proposições sobre fatos possíveis mas não atuais. Este ponto traz consigo um problema complexo para a interpretação panteísta de Zemach. Veja, a forma proposicional geral, (ou seja, o próprio Deus, na exposição do comentador), é comum às proposições que afiguram os fatos atuais e também àquelas sobre fatos meramente possíveis. A forma proposicional geral não se restringe às proposições verdadeiras, mas é condição de possibilidade de toda e qualquer proposição. Existe, assim, uma discrepância na interpretação de Zemach, dado que nos *Notebooks* Deus estaria relacionado com a forma das proposições que afiguram fatos atuais e no TLP com a forma da totalidade das proposições, independentemente

³² No entanto, e como já vimos, a proposta de Garver gera problemas de outros tipos.

de afigurarem fatos atuais ou possíveis. Vemos que os dois conjuntos de proposições são diferentes, mais precisamente, o conjunto das proposições verdadeiras é menor e não idêntico ao conjunto de todas as proposições possíveis (cf. FRONDA, 2010, p.39). De tal modo, o argumento de Zemach não consegue solucionar o problema da inconsistência entre a aparente teologia imanente dos *Notebooks* e transcendente do TLP, pois seu argumento depende da interpretação formal e uniforme do termo “Deus” naqueles dois textos.

Além de tudo, se eu o compreendo corretamente, o argumento de Zemach não é nem mesmo válido. Segundo penso, ao menos duas falácias estão sendo cometidas. Começemos com a primeira. Ao comentarmos o argumento de Malcolm discutimos um pouco sobre a estrutura dos argumentos analógicos. Grosso modo, em uma analogia deve-se mostrar que dois objetos O_1 e O_2 , possuem algumas características em comum, digamos C_1 , C_2 e C_3 . Depois disso, dado que O_1 possui a característica C_4 , conclui-se que O_2 também, *provavelmente*, deve possuir C_4 . O importante aqui é perceber que as conclusões de argumentos analógicos são *provavelmente* verdadeiras, e não *necessariamente* verdadeiras, dado que a forma do argumento não é dedutiva. Além disso, apesar de complexo em determinados contextos, é preciso estarmos atentos às diferenças relevantes entre O_1 e O_2 que poderiam enfraquecer a analogia até o ponto da implausibilidade. Assim, uma forma falaciosa de um argumento analógico poderia ser exposta assim:

P1. Sócrates é filósofo, grego e sábio.

P2. Platão é filósofo, grego e sábio.

Logos: Platão e Sócrates são o mesmo.

Vemos neste exemplo que as diferenças relevantes entre Platão e Sócrates não são levadas em conta e a conclusão “são o mesmo” não se segue das premissas. A meu ver esta é a forma falaciosa do argumento de Zemach. O comentador conclui que Deus e a forma proposicional geral são o mesmo, partindo da ideia de que ambos não são fatos do mundo, mas de alguma maneira mostram-se através dos fatos. Ora, isso no máximo nos mostraria que Deus e a forma proposicional geral compartilham características ou pertencem a um mesmo domínio, mas não que são o mesmo, como erroneamente pensa Zemach. Concordamos com Fronda que explica este ponto dizendo que no TLP só é possível identificarmos Deus *com*, mas não Deus *como*. De acordo com ele, “se X é identificado *como* Y, então X é Y. Se X é identificado *com* Y, então X de alguma maneira compartilha uma propriedade ou pertence a um domínio comum ou é de alguma maneira relacionado com Y” (FRONDA,

2010, p.39). Zemach falaciosamente conclui que Deus é idêntico à forma proposicional geral, quando só poderia ter concluído que eles compartilham a característica de não serem fatos do mundo.

Algum objetor contumaz poderia aplicar algo como a Lei de Leibniz, o princípio da identidade de indiscerníveis (cf. BRANQUINHO, *et al*, 2006, p.391-ss), tentando com isso salvaguardar o argumento de Zemach. Poderia dizer que não conseguimos diferenciar Deus da forma proposicional geral e isso de alguma maneira contaria a favor da conclusão de Zemach. Essa proposta é absurda pois a lei de identidade dos indiscerníveis só se aplica a objetos individuais e nem Deus nem a forma proposicional geral seriam algum tipo de objeto (cf. TLP, 6.432). Além disso, o fato é que nós conseguimos diferenciar Deus da forma proposicional geral. Aquilo que se mostra e não pode ser dito pertence ou às condições de possibilidade do dizer ou à esfera do valor. Deus pertence à esfera daquilo que se mostra e tem valor, enquanto a forma proposicional geral estaria na esfera daquilo que se mostra mas não tem valor, isto é, no âmbito da essência da representação linguística. Embora igualmente indizíveis, eles podem ser diferenciados, pois o domínio da forma lógica vincula-se com as expressões simbólicas e o domínio do valor vincula-se com a vontade do sujeito (cf. MORENO, 2001, p.236).

A segunda falácia de Zemach também é relacionada com o esvaziamento valorativo do termo “sentido”. Vimos que um dos passos da sua inferência visava solucionar o dilema gerado ao considerarmos o mundo em sua totalidade como uma figuração de Deus. Sendo que neste caso considera-se a totalidade dos fatos como uma figuração, não existiria nenhum outro fato para ser afigurado. A consequência, segundo Zemach, seria a seguinte: ou o mundo é uma figuração de si mesmo, o que é impossível (cf. p. ex. TLP, 3.332), ou o mundo é uma figuração de um fato que está fora do mundo, o que também é impossível (cf. p. ex. TLP, 1-1.21). Estaríamos diante do absurdo de que Deus deve ser um fato que não está nem dentro e nem fora do mundo. Diante disso, como visto, Zemach soluciona o dilema dizendo que Deus é a *forma* do mundo, posteriormente concluindo que Deus e a forma proposicional geral são o mesmo. Ora, as opções colocadas por Zemach não esgotam as possibilidades. Não precisamos concluir que Deus é a forma do mundo devido à razão de que ele não é um fato dentro do mundo nem um fato fora do mundo. Podemos concluir, mais plausivelmente, que ele não é um fato (e, claro, *a fortiori*, estaria fora do mundo). É certo que ao considerarmos a *totalidade* dos fatos não teríamos mais nenhum fato para ser figurado e a impossibilidade de auto referência gera o problema apontado por Zemach. No entanto, a conclusão de que Deus é a forma do

mundo não se segue desse problema. Pode-se argumentar (como faremos mais a frente) que a totalidade dos fatos *mostraria* uma esfera valorosa que não pode ser expressa proposicionalmente. Como os fatos do mundo possuem uma estrutura capaz de ser representada na linguagem, a sentença “Deus está fora do mundo” implica que não é possível dizermos algo significativo sobre Deus. De tal modo, ao invés de assumirmos que sentido e forma são o mesmo no caso específico do sentido do mundo, como faz Zemach, pode-se dizer, simplesmente, que o sentido não está no mundo. Esta nossa conclusão é consistente com passagens dos *Notebooks* e do TLP, como por exemplo, estas:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. (TLP, 6.41)

Como o mundo é, é para *o que está acima* [das Höhere], completamente indiferente. Deus não se revela no mundo. (TLP, 6.432)

Crer num Deus significa compreender a questão do sentido da vida. Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo. Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido. (NB, 08/07/1916)

Para que nosso ponto fique mais claro tomemos a seguinte citação do artigo de Zemach:

Nós temos visto que nenhuma “forma de representação” (“método de projeção”) pode ser dado para o mundo como um todo. Vimos que, se existisse tal método, algum fato poderia ter sido figurado pelo mundo. Este fato deveria estar localizado fora do mundo, mas isto é impossível, desde que o mundo é a totalidade de todos os fatos. Daí que nenhum método de representação pode ser dado, e a questão sobre o sentido da vida não pode ser respondida. *O sentido do mundo é idêntico com sua forma (= Deus)*. (ZEMACH, 1966, p.367. *Grifo nosso*)

O que estamos dizendo é que a conclusão (grifada na citação) não se segue das premissas. Mais importante do que isso, queremos explicar o que realmente se segue do fato de não se ter, neste caso, um método de

projeção. Tal explicação, segundo nossa maneira de pensar, capta melhor as ideias sobre o Místico no TLP³³. Pois bem, Zemach relaciona a factualidade do mundo, ou seja, *o que o mundo existe* (TLP, 6.44), com a totalidade dos fatos, e acha que com isto estaria oferecendo uma “figuração” do mundo. Do fato de não podermos ligar os elementos da figuração à realidade, pois toda realidade já estaria inclusa na figuração e assim não há nada para ser afigurado, Zemach conclui que o sentido desta figuração é a sua forma, e *a fortiori* Deus, pois “Deus é o sentido do mundo” (NB, 11/06/1916). Mas percebam que este não é um caso em que o sujeito busca comparar a figuração com a realidade para verificar o seu sentido (“sentido” no sentido lógico-semântico). O que está em jogo aqui não são as figurações e os fatos com os quais devemos compará-las, pois, no âmbito místico, não é uma porção do mundo e da linguagem que deve ser levada em conta, nem mesmo uma totalidade compreendida como o conjunto de todos os fatos, dado que nesta esfera o sujeito não visa compreender qual nome representa qual objeto, mas contemplar o mundo *sub specie aeterni*³⁴ (cf. TLP, 6.45; NB, 07/10/1916). Com os termos de Wittgenstein na CSE, poderíamos dizer que o sujeito teria uma experiência de valor absoluto inexpressável proposicionalmente, gerada por uma espécie de assombro frente a existência bruta da mundo (cf. CSE, p.220)³⁵. Neste contexto, o mundo seria contemplado do ponto de vista da eternidade, subsumido a ela (cf. CUTER, 2006, p.185-186). Por este motivo, neste ponto em específico, não faz sentido falarmos de um *método de projeção*.

Vamos esclarecer melhor. Um método de projeção só é necessário quando comparamos dois fatos, a saber, a figuração e o afigurado. Tal método seria como que a “legenda” do modelo, relacionando os elementos dos dois fatos uns com os outros, por exemplo, este bloco de madeira representa o veículo 1, este boneco representa aquele pedestre, ou no nível proposicional, “*a*” é o nome do objeto *a*, e assim por diante. Dado que no caso do “sentido do mundo” não está em questão a relação lógica entre os elementos dos fatos, ou seja, o *como* o mundo está

³³ É importante ressaltar que os parágrafos restantes desta seção apresentam apenas um *sumário* da minha discussão sobre o Místico e a religião no primeiro Wittgenstein. Vários termos e argumentos que aparecem nestes parágrafos serão explicados posteriormente.

³⁴ Este, por exemplo, é um dos termos que precisará ser explicado mais a frente, conforme dito na nota anterior.

³⁵ Discutimos um pouco deste assunto ao tratarmos da segunda analogia de Malcolm.

configurado (TLP, 6.432), não faz sentido um método de projeção. Resta então ao sujeito uma *experiência direta*, um *ver*, um *contemplar*. Isso é coerente com as passagens nas quais Wittgenstein equaciona a ética e a religião com a estética. Por exemplo, no TLP “Ética e Estética são uma só” (6.421), e na CSE “vou usar a palavra Ética num sentido um pouco mais amplo, um sentido, na verdade, que inclui a parte mais genuína, em meu entender, do que geralmente se denomina Estética” (CSE, p.216). A religião, por sua vez, liga-se ao contexto místico ao percebermos que as entradas sobre “Deus” dos *Notebooks* e do TLP estão mescladas com as reflexões sobre a ética e o sentido da vida e, na CSE, Wittgenstein transita entre a ética e a religião de uma forma que relevantemente nos mostra que ambas pertencem a um domínio comum. Além disso, podemos recorrer a esta passagem de *Cultura e Valor*: “O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural. [...]. O bem reside fora do âmbito dos factos.” (CV, p.15).

Isso não significa que farei uma leitura meramente “estetizada” do Místico, no sentido de que nesta esfera somente caberia uma contemplação silenciosa, na qual o silêncio seria até mesmo moralmente exigido. Segundo penso, a contemplação silenciosa é apenas uma das possibilidades. De acordo com a teoria pictórica, as proposições só são significativas se afiguram fatos do mundo. Por não existirem fatos no campo valorativo o silêncio respeitoso fica sempre como uma possibilidade em aberto. Por outro lado, isso não significa que não possamos *falar* do valor (cf. DALL’AGNOL, 2005, p.70). Neste caso, as sentenças não são significativas por afigurarem situações do mundo, mas sim pela relação com as vidas e as condutas daqueles que as utilizam (cf. LAZENBY, 2006, p.14). Iremos aprofundar estas duas possibilidades nos próximos capítulos, nos quais fundamentaremos nossa interpretação da frase-W. Mais especificamente, no capítulo 3 falaremos da indizibilidade e do silêncio contemplativo e no capítulo 4 do sentido prático das sentenças valorativas. Por ora, nosso intuito foi mostrar que um dos erros de Zemach foi retirar a discussão sobre o sentido da vida do âmbito valorativo. O “mundo” de Zemach, que Deus enquanto forma proposicional geral seria o sentido, é exclusivamente o mundo do aforismo 1.1, ou seja, uma totalidade de fatos. É certo que (em um sentido) o mundo é uma totalidade de fatos, mas é também algo dado a um sujeito que precisa nele viver; em outras palavras, o mundo é também algo que se relaciona de alguma maneira com a vontade do sujeito. Ao explicar o sentido do mundo da maneira que fez, Zemach deixa a vida e a vontade do sujeito de fora. Muito mais plausivelmente o “mundo” que

se busca o sentido é o “meu mundo” (TLP, 5.62), e deste podemos dizer: “O mundo e a vida são um só” (TLP, 5.621). Com tudo que dissemos até aqui, esperamos ter mostrado que a proposta panteísta de Zemach não se sustenta.

2.5 Dissolução das Interpretações Panteístas

Obviamente, este sumário da minha interpretação será ampliado nos próximos capítulos. O que precisamos fazer no momento é concluir a refutação das interpretações panteístas, agora com uma abordagem mais geral do problema. Discutimos de perto casos paradigmáticos de tais interpretações e concluímos que não precisamos do panteísmo para explicar pontos complexos da ontologia tractatiana e que os comentaristas normalmente erram ao não perceber que, neste contexto, o termo “sentido” possui carga valorativa. Cabe agora finalizarmos com comentários mais diretos sobre os excertos dos *Notebooks* que motivam estes comentaristas. Iniciemos com o seguinte:

Seja como for, somos, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar Deus àquilo de que somos dependentes.

Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade. (NB, 08/07/1916)

Pois bem, é inegável que, tomado isoladamente, este trecho compromete Wittgenstein com o panteísmo: o mundo independente de nossa vontade é o mundo factual e Deus seria o mundo factual. Contudo, no contexto da citação, é muito mais plausível supor que o mundo dos fatos seja *o ambiente em que a vontade de Deus age e não o próprio Deus*, como podemos conferir em outras anotações dos *Notebooks* feitas no mesmo dia:

Para viver feliz devo estar em consonância [*Übereinstimmung*] com o mundo. E isto é o que “ser feliz” significa.

Estou então em harmonia com aquela vontade alheia da qual, aparentemente, sou dependente. Isso significa: “estou fazendo a vontade de Deus”. [...] Se a minha consciência me priva de equilíbrio, então não estou em consonância com *Algo*. Mas o que é isso? Será o *mundo*? (NB, 08/07/1916)

Primeiramente, basta olharmos as últimas linhas para concluirmos que Wittgenstein estava no mínimo hesitante ao conformar Deus e mundo. Este “Algo” do qual somos dependentes e que devemos estar em consonância para que vivamos felizes poderá mesmo ser o mundo? Sei que são difíceis e controversas estas entradas dos *Notebooks*, porém penso que é bem mais coerente interpretarmos o “mundo”, neste contexto, como o “lugar” no qual a vontade de Deus se manifesta. O mundo não é Deus, mas é um espaço no qual é possível nos harmonizarmos com aquela vontade alheia que configurou os fatos da maneira que estão. Ao fazer isso, diz Wittgenstein, estamos “fazendo a vontade de Deus”.

Penso que esta interpretação possa ser estendida para a outra passagem utilizada pelos comentaristas, a saber: “Como as coisas estão, é Deus. Deus é, como as coisas estão” (NB, 01/08/1916). Para que as ideias sejam consistentes devemos ler a passagem do seguinte modo: “As coisas estão assim devido a vontade de Deus; devido a vontade de Deus as coisas estão assim”. Ora, não há panteísmo algum se analisarmos as passagens desta forma. Além disso, esta proposta é muito mais coerente com outros trechos dos *Notebooks* e mesmo do TLP, como estes, por exemplo: “Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo” (NB, 08/07/1916); “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução” (TLP, 6.4321); “Deus não se revela no mundo” (TLP, 6.432), dentre inúmeros outros³⁶.

De tal modo, concluímos a terceira das três possibilidades que explicam a (suposta) inconsistência gerada pelas teologias imanente e transcendente que encontramos nos escritos de Wittgenstein, a saber, *a posição teológica dos Notebooks não é panteísta e pode ser compatibilizada com a ideia da transcendência de Deus contida no TLP*. Porém, segundo cremos, mesmo que persistisse alguma inconsistência, a transcendência do TLP deve ser prioritária. Veja, devemos considerar o fato de que os *Notebooks* são apenas ideias brutas lançadas ao papel, que, após lapidação, culminaram no TLP. Como dizem os editores (NB, Prefácio, V-VI), Wittgenstein queria que os *Notebooks* fossem literalmente destruídos, contrastando com a ansiedade e angústia pelas quais ele passava antes de publicar o TLP (cf. FRONDA, 2019, p.41). Este é um fato que deve ser levado em conta, dado que as interpretações panteístas que consideramos dependem necessariamente de premissas extraídas dos *Notebooks*, mesmo nos casos em que estas contrariam trechos de outras obras de Wittgenstein.

³⁶ Os capítulos 3 e 4 voltarão a tratar desta relação entre os *Notebooks* e o TLP.

Com o término deste capítulo concluímos a parte negativa, por assim dizer, desta tese. Mostramos que nem a proposta analógica de Malcolm e nem as interpretações panteístas dão conta de explicar plausivelmente a frase-W e o “ponto de vista religioso” de Wittgenstein. A partir do próximo capítulo iniciaremos a parte positiva, mostrando de que forma as ideias filosóficas implicam as ideias contidas no “ponto de vista religioso” do filósofo. Como dito, o capítulo seguinte irá tratar, da primeira destas ideias, a saber, do silêncio contemplativo e da indizibilidade do âmbito místico. Passemos então ao próximo capítulo, para que tudo isso fique mais claro.

3 INDIZIBILIDADE, CONTEMPLAÇÃO E SILÊNCIO

3.1 Considerações iniciais

Como já foi dito, os dois primeiros capítulos operam principalmente como a parte negativa desta tese. No primeiro, discutimos a interpretação de Malcolm à frase-W, concluindo que a interpretação analógica, apesar de interessante, acarreta complicados problemas. No segundo, mostramos que também não se sustentam as tentativas de interpretar o ponto de vista religioso de Wittgenstein como panteísta. Além do mais, estes capítulos nos possibilitaram introduzir grande parte do arcabouço conceitual necessário para levar nossas discussões a cabo. A partir deste capítulo iniciaremos a parte positiva da tese, na qual mostraremos de que forma as ideias pertencentes ao ponto de vista religioso se seguem das ideias filosóficas de Wittgenstein. No capítulo 4 discutiremos o sentido prático das sentenças teológico/valorativas e neste capítulo discutiremos o silêncio contemplativo e a indizibilidade do âmbito místico. Para que a necessária inexpressabilidade da esfera mística seja mostrada, nós apresentaremos um paralelo entre a lógica e o Deus de Wittgenstein. Além disso, discutiremos a “metáfora da escada” e em que sentido as sentenças do TLP pretendem levar o leitor a um esclarecimento, primeiramente lógico e depois místico. Por fim, discutiremos quatro “experiências” místicas que iremos chamar de assombro, anseio, segurança e culpa. Veremos que não poder ser *dito* não implica ser invisível ou inútil. No decorrer do capítulo falaremos também da terceira interpretação panteísta clássica, a saber, a de McGuinness (2002). O comentarista fundamenta sua leitura coincidindo a experiência lógica com a experiência mística, sustentando que ambas são uma “atitude frente a existência do mundo” (2002, p.147).

Pois bem, no prefácio do TLP Wittgenstein nos diz que o livro pretende delinear os limites da expressão dos pensamentos e, na medida em que nós expressamos pensamentos através da linguagem, é nesta que os limites devem ser traçados. De tal modo, uma das conclusões mostra que o uso significativo da linguagem se restringe àqueles casos em que nossas proposições afiguram fatos do mundo. Nestes casos, os nomes que compõem a proposição representam os objetos da situação afigurada e compartilham com eles uma mesma forma lógica. É certo que a linguagem cotidiana, empírica, não mostra imediatamente a isomorfia entre linguagem e realidade. Metaforicamente, poderíamos dizer que a linguagem corrente é uma espécie de roupa que disfarça a sua forma

lógica subjacente. Da mesma maneira que uma roupa pode ser confeccionada para um fim inteiramente diferente daquele que nos revelaria a forma do corpo (nos proteger do frio, por exemplo), os acordos tácitos que nos permitem compreender a linguagem corrente não visam mostrar a forma lógica que esta compartilha com a realidade (cf. TLP, 4.002). Porém, quando analisadas corretamente, as sentenças da linguagem cotidiana são desmembradas em proposições elementares, o tipo mais simples de proposição (cf. TLP, 4.21), e a correspondência de um-para-um com o fato representado torna-se manifesta. Para cada nome contido na proposição, um objeto pertencente ao fato: *unum nomen, unum nominatum* (cf. BAKER; HACKER, 2005a, 117-ss). Obviamente, como já discutido, a proposição pode ser falsa mas significativa, na medida em que o seu sentido é uma configuração *possível* de objetos. Se esta possibilidade for o caso, a proposição será verdadeira, e falsa no caso contrário.

Esta conclusão semântica deve-se, em parte, às considerações ontológicas expostas por Wittgenstein nos aforismos iniciais do TLP e por nós discutidas no tópico dedicado à interpretação panteísta de Garver. A discussão das sentenças nas quais Wittgenstein apresenta a forma que o mundo deve possuir para que nos seja possível representa-lo através da linguagem, nos mostra que não há nada no mundo além de fatos e que estes são combinações de objetos. Tais objetos, por sua vez, são subsistentes, necessariamente simples e formalmente inalteráveis. Como substância de todo mundo possível eles independem dos fatos, mas, dado um mundo, eles necessariamente estarão combinados formando fatos, pois fatos são as peças ontológicas básicas nas quais o mundo se desmembra. Assim, tanto os fatos quanto às proposições, seriam estruturas compostas de elementos configurados de certas maneiras e esta configuração depende da forma lógica dos elementos constituintes. Toda proposição que “espelha” a forma lógica de um determinado fato, afigura aquele fato.

Diante de tudo isso, como diz Wittgenstein, poderíamos talvez apreender todo o sentido do TLP partindo das famosas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. Podemos dizer claramente tudo aquilo que não ultrapassa o limite essencialmente factual das nossas expressões linguísticas ou, em outras palavras, toda proposição significativa deve, necessariamente, afigurar uma combinação possível de objetos, isto é, um fato. Este limite bloqueia todo e qualquer discurso metafísico, dado que sentenças metafísicas pretendem de alguma maneira dizer algo não-factual. A análise de um discurso metafísico, segundo Wittgenstein, nos

revela que certos signos linguísticos utilizados não representam objetos e, conseqüentemente, tal discurso não terá sentido (cf. TLP, 6.53).

Delimitando ao nosso tema, poderíamos dizer que questões filosófico-teológicas relacionadas a Deus, ao “ponto de vista religioso” de Wittgenstein e ao valor ético, são incorrigivelmente atingidas pela ideia de que a linguagem significativa limita-se aos fatos do mundo. É produtora algumas citações para tornarmos o ponto explícito:

Os objetos, só posso *nomeá-los*. Sinais são seus representantes. Posso somente falar *sobre* eles, não posso *enuncia-los*. Uma proposição pode dizer somente *como* uma coisa é, não *o que* ela é (TLP, 3.221); O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é (TLP, 6.44); *Como* seja o mundo é completamente indiferente para o Altíssimo [das Höhere]. Deus não se revela *no* mundo (TLP, 6.432).

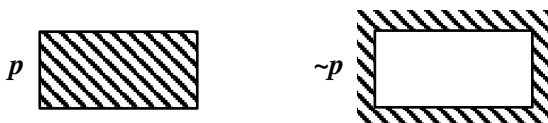
Proposições só podem dizer *como* alguns objetos estão combinados *no mundo*, mas o Místico não tem relação com o *como* e Deus não se revela *no mundo*. Sendo que não existem fatos teológicos para serem afigurados, todos aqueles que tentaram escrever ou falar sobre Religião estariam, nas palavras de Wittgenstein, “correndo contra os limites da linguagem”. Esta limitação não é provisória, no sentido de que ainda não descobrimos a maneira correta de analisar sentenças teológicas, mas essencial, devido ao fato de que se pretende com tais sentenças “*ir além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa” (CSE, p. 223-224).

3.2 O Desafio de Anscombe

Para percebermos de forma ainda mais clara os problemas que tudo isso gera para nosso tema, vamos apresentar aquilo que poderíamos chamar de “o desafio de Anscombe”. Em uma rápida, porém pungente, passagem de sua célebre introdução ao *Tractatus*, Anscombe nos diz que o TLP desfere um golpe fatal na teologia, não devido a algum “positivismo” ou “verificacionismo”, mas simplesmente pela forma com que explica o sentido das proposições. Em outras palavras, a teoria figurativa ocasionaria a morte da teologia (cf. ANSCOMBE, 1965, p.78). O princípio da bipolaridade, conectado à teoria figurativa, nos mostra porque isso é assim. Tal princípio, como discutido, assevera que toda proposição deve poder ser verdadeira e também poder ser falsa.

Proposições, poderíamos dizer, possuem um polo positivo e um polo negativo; o primeiro diz que as coisas se passam na realidade tal qual a figuração está mostrando; o segundo diz que esta combinação específica de elementos, mostrada pela proposição, não é o caso. Isto, por sua vez, nos revela que toda proposição possui uma relação interna com a sua negação. Compreender uma proposição é compreender o seu *sentido*, ou seja, o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa.

Como exemplo, vamos supor que p seja uma proposição que faça alguma afirmação sobre a realidade. De tal modo, p cobre uma porção do espaço lógico. Tudo aquilo que está “fora” desta porção é $\sim p$ (ou $\sim p$). Esta ideia pode ser representada em um esquema apresentado pelo próprio Wittgenstein nos *Notebooks* (cf. NB, 14/11/1914):



Enquanto p afirma que esta fração do espaço lógico é um fato, $\sim p$ afirma que todas as outras possibilidades do espaço lógico podem ser o caso, com exceção desta mostrada pela proposição p . As duas proposições juntas cobrem todo o espaço lógico (cf. TLP, 4.463). A bipolaridade implica que todo signo proposicional terá sentido se e somente se determina uma possibilidade que o mundo ou satisfaz ou não satisfaz. Esta característica é condição necessária do sentido. Dito de outra maneira, proposições só são significativas se suas negações também forem significativas. É contingente se p é o caso ou se $\sim p$ é o caso, mas é necessário, para toda proposição, a possibilidade da sua negação.

De tal forma, a determinação dos limites semânticos da linguagem, calcada na essência bipolar do simbolismo, faz com que seja inconsistente a articulação entre *necessidade* e *verdade* (cf. GLOCK, 1997, p.62). Não pode haver proposições que sejam necessariamente verdadeiras, uma vez que, *ipso facto*, elas jamais poderiam ser falsas, porém, como dito por Wittgenstein, “não é possível reconhecer, a partir da figuração tão-somente, se ela é verdadeira ou falsa. Uma figuração verdadeira *a priori* não existe” (TLP, 2.224-2.225)³⁷. A partir disso, podemos compreender

³⁷ Neste momento, é necessário algum esclarecimento sobre as tautologias. Como é bem sabido, o termo “tautologia” designa uma frase que é verdadeira para todos os valores de verdade atribuídos às variáveis que nela ocorrem. Em outras palavras, uma tautologia é sempre verdadeira, independente daquilo que é o caso.

melhor o desafio de Anscombe. Veja, segundo aquilo que nos é dito no TLP, a estrutura lógica subjacente ao mundo e à linguagem implica que as proposições sejam significativas se e somente se as suas negações tiverem sentido. Não há um lugar no espaço lógico para proposições necessariamente verdadeiras e, conseqüentemente, todo fato é contingente. No entanto, como apontado por Anscombe, a teologia não aceitaria tal ideia. O fato expresso pela sentença “Deus existe”, por exemplo, não pode ser contingente, pois isso tornaria o discurso teológico inconsistente e não satisfaria o anseio religioso dos crentes. Vamos esclarecer isto melhor.

Ao considerarmos o conceito “Deus”, não importando no momento o quanto essa palavra tem de confuso ou vago, percebemos que qualquer tipo de dependência é incompatível com o seu uso comum. Quer se acredite em Deus ou não, pensar nele como um ser contingente, que dependa de algo para vir à existência ou para que sua existência seja mantida, é conflitante com o conceito “Deus” como entendido, por exemplo, nas tradições monoteístas. Esse algo que fez com que Deus existisse, ou que o mantém existindo, faz com que Deus perca sua soberania e perfeição, nos levando a não mais concebê-lo como o mais perfeito, ou como “o ser do qual não é possível pensar outro maior”, como dizia Anselmo (cf. PROSLOGION, Cap. II).

Além do mais, o crente religioso não está preparado para dizer que Deus poderia não ter existido, ou, no jargão tractatiano, que a sentença “Deus existe” seja bipolar. Não faz sentido dentro do discurso religioso essa possibilidade, dado que tal declaração é pressuposta para que todo o discurso seja possível. Neste contexto, a existência de Deus é dada a

Não preciso, por exemplo, olhar pela janela para concluir que a frase “ou chove ou não chove” é verdadeira. Ora, isso parece ser um contra-exemplo à ideia de que a articulação entre verdade e necessidade seja inconsistente, dado que, ao menos em um sentido, tautologias seriam necessariamente verdadeiras. Contudo, para Wittgenstein, tautologias não *dizem* nada, ou seja, não são figurações da realidade (cf. TLP, 4.462). Ao invés disso, as tautologias (e também as contradições) são *casos limite* da combinação vero-funcional de proposições. A combinação parte de proposições bipolares lícitas, (por exemplo, “está chovendo”), e termina em “proposições” moleculares que anulam toda a informação factual: “Nada sei, p. ex., a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove” (TLP, 4.461). Mais a frente discutiremos a *tese da extensionalidade* e a ideia da combinação vero-funcional das proposições ficará mais clara. Para maiores esclarecimentos quanto às tautologias e contradições pode-se conferir: (TLP, 4.46-4.4661; GLOCK, 1997, 346-ss; FOGELIN, 1987, p.45-47).

priori proporcionando possibilidade de significância ao, digamos, jogo de linguagem da religião. Um Deus finito e contingente não satisfaz as exigências da religião ou da teologia. Podemos entender isso melhor se pensarmos naquilo que Malcolm chamou de *atitude religiosa*. Ele diz que a atitude religiosa pressupõe uma superioridade tão grandiosa ao objeto de adoração (no caso, Deus) que em comparação com ele todos os outros objetos, inclusive o próprio adorador, não são nada. No discurso religioso é anômalo, sem sentido, incompreensível, adorar algo limitado e que possua existência contingente (cf. MALCOLM, 2003, p.383).

Anscombe estaria certa? A não existência de fatos teológicos para serem afigurados somada à impossibilidade de que as proposições teológicas sejam bipolares faz com que o TLP destrua a teologia? Nosso propósito de discutir a, *lato sensu*, “teologia filosófica” de Wittgenstein estaria de antemão fadado ao fracasso? Faz ainda algum sentido buscarmos compreender os pressupostos do “ponto de vista religioso” do filósofo? Precisaremos ir devagar com tais questões. É certo que o TLP rejeita uma forma de falar, mas isso não significa que todo um âmbito da realidade está sendo excluído. Dito de outro modo, a impossibilidade de *dizermos* (no sentido técnico já explicado) proposições teológicas, não implica a exclusão da esfera dos valores absolutos, esfera esta que engloba, além da ética e a estética, a religião. Lembremos também de nossa discussão, na qual apontamos que tanto a obra de Wittgenstein, quanto as memórias, cartas e biografias publicadas, são permeadas por comentários sobre temas religiosos e teológicos. É oportuno para o momento mais algumas destas citações. Iniciemos com a famosa carta de Wittgenstein a Ficker, da qual podemos plausivelmente extrair a ideia de que o TLP estaria envolto em algum tipo de religiosidade:

O ponto do livro [TLP] é ético. Pensei em incluir no prefácio uma frase que agora não está lá, mas que escreverei aqui para você, pois, talvez, será uma chave para [que você compreenda] o trabalho. O que eu queria ter escrito era isto: a minha obra consiste em duas partes; aquela que se apresenta aqui mais tudo o que *não* escrevi. E é precisamente esta segunda parte que é a parte importante. Com efeito, meu livro traça os limites da esfera Ética, por assim dizer, do interior, e estou convencido de que esta é rigorosamente a ÚNICA maneira de traçar estes limites.

Enfim, eu creio: tudo aquilo que hoje muitos ainda falam para não dizer nada, eu defini em meu livro

guardando silêncio. Portanto, se não me equivoco, o livro terá muitas coisas a dizer, que você mesmo ia querer dizer, porém pode-se não notar que se dizem. Por agora, eu recomendo que leia o prefácio e a conclusão, pois expressam o objetivo do livro de maneira mais direta. (WITTGENSTEIN, Apud FRONDA, 2010, p.14-15)

Certamente, neste contexto em específico, o “ponto de vista *ético*” não pode ser rapidamente e injustificadamente traduzido para “ponto de vista *religioso*”. Porém, de forma plausível, podemos supor que alguma atitude religiosa envolve o *ethos* endossado pelo TLP. Vários comentaristas defendem essa ideia (cf. KLEIN, 2003, 45-46; 2007, p.11; LAZENBY, 2006, p.59; FRONDA, 2010, p.15; CLACK, 1999, p.35; PINTO, 1998; NIELI, 1987, p.69-ss). Formulando de maneira menos polêmica, o *ethos* tractatiano é consistente com alguma espécie de espiritualidade e/ou religiosidade. Isso ficará mais claro quando, daqui a pouco, discutirmos o “Deus” do primeiro Wittgenstein. Para o momento, é produtivo recorrermos a argumentos já esboçados. Primeiramente, é facilmente percebido que as entradas dos *Notebooks* que tratam sobre ética e o sentido da vida estão mescladas com reflexões sobre Deus. Em segundo lugar, a forma com que Wittgenstein transita da ética para a religião na CSE é certamente um sinal de que ambas pertencem a um domínio comum, a saber, àquele dos valores absolutos, e que poderia ser a “esfera ética” referida por Wittgenstein na citação acima. Por fim, a seguinte entrada de *Cultura e Valor* corrobora o nosso ponto: “O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural. [...]. O bem reside fora do âmbito dos factos.” (CV, p.15).

Outro importante testemunho que provoca tensão ao relacionar-se com o desafio de Anscombe é este comentário de Engelmann:

Toda uma geração pôde considerar Wittgenstein um positivista, pois existia algo de enorme importância entre ele e os positivistas: traçou a linha que separa isso que se pode falar daquilo que se deve ficar em silêncio; coisa que os positivistas também tinham feito. A diferença é apenas que estes não tinham nada do qual deviam silenciar. O positivismo sustenta – e esta é a sua essência – que aquilo que podemos falar é tudo o que importa na vida. Wittgenstein, por sua vez, crê ardentemente

que tudo aquilo que realmente importa na vida humana é precisamente aquilo sobre o que, segundo seu ponto de vista, devemos guardar silêncio. Quando ele assume imensos trabalhos para delimitar o desprovido de importância [i.e., o alcance e os limites da linguagem] não está procurando fazer um reconhecimento da linha costeira da ilha com precisão meticulosa, mas do que está tratando é dos confins do oceano. (ENGELMANN, 1970, p.70, Apud: DALL'AGNOL, 2005, p.180-181)

Além de belo, o trecho é importante, pois nos dá um sumário de temas que, ao ser desenvolvido, esclarecerá as ideias sobre Deus e o Místico contidas nos escritos do primeiro Wittgenstein. Veja, em primeiro lugar percebemos que, segundo Engelmann, há algo do qual devemos nos calar. Nas palavras de Wittgenstein no TLP: “Há por certo o inefável, isso se mostra, é o Místico” (TLP, 6.522). Depois, vemos que o âmbito valorativo e que dá significância à vida humana pertence a esta esfera indizível. Das várias passagens sobre o assunto poderíamos exemplificar com as seguintes: “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece. Não há nele nenhum valor” (TLP, 6.41); “A solução do enigma da vida no espaço e no tempo, está fora do espaço e do tempo” (TLP, 6.4312). Outro ponto chave da citação, é aquele que nos mostra que a elucidação lógica dos limites da linguagem está a serviço da “segunda parte” do TLP, aquela parte que realmente importa. Dito de forma mais direta, quando a lógica subjacente ao mundo e à linguagem torna-se manifesta, o âmbito valorativo, incluindo Deus, é mostrado. Nossos argumentos para defender esse ponto virão em seguida.

Nesta conjuntura, é certo que o desafio de Anscombe é inicialmente um empecilho, pois enfatiza a ideia de que a linguagem significativa limita-se aos fatos do mundo. Por outro lado, no entanto, há uma esfera valorativa que não pode ser expressa significativamente, na qual, como argumentaremos, o Deus de Wittgenstein estaria incluso. *Prima facie*, isso soa como um paradoxo. Ora, para argumentar em favor de nosso ponto precisaremos utilizar a linguagem, mas o domínio místico não pode ser representado linguisticamente de forma significativa. Porém, o paradoxo é somente aparente, dado que não utilizaremos sentenças que visam *descrever* Deus, o valor, ou o que quer que seja do âmbito místico. A estratégia é conduzir uma argumentação que faça com que tudo isso seja *mostrado*. Ora, não poder ser *dito* não implica ser invisível. O tema é ilustrado pelo comentário que Wittgenstein faz sobre uma poesia de

Uhland: “enquanto não se tenta expressar o inexpressável, então nada estará perdido. Contudo, o inexpressável está – inexpressavelmente – contido nisto que é expresso” (ENGELMANN, 1970, p.7).

3.3 Um paralelo entre Deus e Lógica.

Na nossa discussão acima, sobre aquilo que se mostra e não está na esfera dos valores, ou seja, o mostrar relacionado às condições de possibilidade da afiguração, vimos que a forma lógica não pode ser representada proposicionalmente. Disto, porém, não se seguiu a invisibilidade da forma lógica. Pelo contrário, esta se mostra quando percebemos, por exemplo, que uma característica necessária da representação simbólica em geral, e da afiguração proposicional particularmente, é a existência de uma forma lógica compartilhada entre os dois fatos (figuração e afigurado). Da mesma maneira, será possível exibirmos aquilo que se mostra e tem valor, a despeito dos limites factuais da linguagem. Nossa estratégia inicial para compreendermos o Deus de Wittgenstein será traçar um paralelo entre o Deus e a lógica do TLP. De acordo com minha interpretação, se a lógica é necessária para a determinabilidade do sentido, no sentido semântico do termo, Deus é necessário para a determinabilidade do sentido, no sentido valorativo do termo. Em outras palavras, uma é necessária para que a linguagem seja significativa e o outro é necessário para que a vida seja significativa.

Iniciemos falando da primeira. As características da lógica relevantes ao nosso ponto surgirão ao discutirmos a indizibilidade da forma lógica compartilhada entre a linguagem e o mundo. Pois bem, não é possível representarmos a forma lógica, ou seja, em termos tractatianos, a forma lógica não pode ser dita. Para que algo possa ser representado são necessários dois fatos, um que representa e um outro que é representado. É preciso, dizendo de outra forma, um fato que afigura e um fato (atual ou possível) que será afigurado. Além disso, como discutido, é necessário um método de projeção para que saibamos qual elemento refere qual objeto. Pensemos novamente no modelo do tribunal de Paris. A maquete é obviamente um *fato*, dado que é uma combinação de elementos configurados de uma determinada maneira, digamos, papelão, tinta, uma base e alguns blocos de madeira, etc. O acidente que a maquete afigura também é um fato. Existem carros, postes, pedestres, semáforos, todos em uma dada configuração. Sendo uma instância específica de representação simbólica, o caso da afiguração linguística não é diferente do caso da maquete. Signs proposicionais também são fatos (cf. TLP, 3.14), basta ver, por exemplo, que a sentença “a caneta e o lápis estão

sobre a mesa” é um conjunto determinado de elementos visuais - ou sonoros, se proferida. Aquilo que é afigurado pela sentença, isto é, uma dada mesa, sobre a qual estão um lápis e uma caneta, é obviamente um fato, por motivos que nos são agora claros. Ora, para compreendermos o motivo pelo qual a forma lógica não pode ser representada, podemos de início meramente dizer que a forma lógica não é um fato. Não existem “fatos lógicos”, “objetos lógicos” e coisas do gênero. Muitas passagens do TLP podem ser citadas para ilustrar este ponto, em especial a seguinte, por conter aquilo que Wittgenstein chamou de sua “ideia básica”:

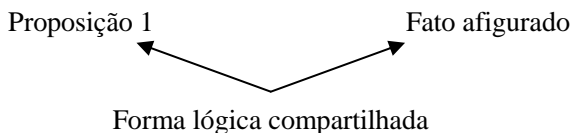
A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais. Minha ideia básica é que as “constantes lógicas” não substituem; que a *lógica* dos fatos não se deixa substituir” (TLP, 4.0312)

As duas partes da citação são importantes para nosso ponto. Iniciaremos comentando a segunda. Em primeiro lugar, percebemos que não é possível para a lógica estar no âmbito afigurador da dupla factual necessária à representação. Na sentença “não está chovendo”³⁸ o termo “não” não refere um objeto na realidade, da mesma forma que o “ou” na sentença “Ou está chovendo ou está nevando”. Constantes lógicas não estão por objetos. Da mesma maneira, vemos que a lógica também não pode estar no âmbito afigurado da dupla factual necessária à representação. Isso é outra maneira de dizer que não existem objetos e/ou fatos lógicos. Nas palavras de Wittgenstein, a lógica dos fatos não se deixa substituir. Apesar destas considerações, é muito importante notarmos que a ideia de que as constantes lógicas não referem objetos lógicos não implica a inutilidade da lógica. Da mesma maneira, a ideia de que a forma lógica dos fatos não pode ser representada linguisticamente não significa que ela seja invisível. Em outros termos, a lógica possui uma função e mostra a si mesma. Estes pontos serão esclarecidos conjuntamente a partir da exposição abaixo.

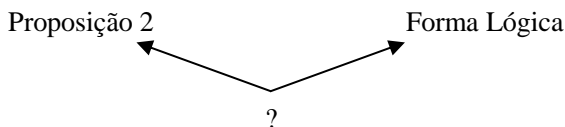
Além de não ser um fato, Wittgenstein nos apresenta uma outra razão para a ideia de que a proposição não pode representar a forma lógica. Segundo ele, para que tal representação se concretizasse “deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica” (TLP,

³⁸ Nunca é demais lembrarmos que tais exemplos são apenas ilustrativos, pois a proposição em questão não é uma proposição elementar, ou seja, não está completamente analisada.

4.12). Não é difícil compreendermos isso. A discussão do argumento de Zemach nos proporcionou a possibilidade de explicarmos este ponto, mas podemos retomá-lo sob outro enfoque neste momento. Para que seja possível a significação linguística em particular, ou qualquer tipo de representação simbólica em geral, além de dois fatos em que os elementos de um estarão representando os elementos do outro, é necessária uma forma lógica compartilhada. Se não fosse assim o sentido da proposição não poderia ser determinado e no máximo ela diria que em algum lugar do espaço lógico um aglomerado caótico de objetos estaria presente. Porém, nem o fato afigurado (cf. p.ex. TLP, 2.03-2.034) nem a proposição (cf. TLP, 3.141) são conglomerados desordenados de elementos. O esquema abaixo pode ilustrar o ponto:



Mesmo sendo impossível, dado que a forma lógica não é um fato, vamos supor uma proposição representando a forma lógica:



Nesta conjuntura, coloquemos a seguinte questão: a Proposição 2 compartilha uma forma lógica com aquilo que é representado? Se dissermos que *não*, o exemplo não é um caso de figuração e a proposição é desprovida de sentido, dado que uma forma lógica compartilhada é condição necessária do sentido. Se dissermos que *sim*, temos um caso de regresso ao infinito, similar ao famoso argumento aristotélico do terceiro homem. A proposição representa a forma-lógica-(1), mas existe uma forma-lógica-(2) não dita, mas mostrada. Se utilizarmos outra proposição para afigurar essa forma-lógica-(2), uma forma-lógica-(3) será mostrada e não representada, e o esquema seguirá ao infinito.

Pois bem, o fato da lógica não poder ser denotada e nem expressa em proposições dotadas de significado implica que ela não existe? Obviamente que não. A lógica estabelece *a priori* as condições de possibilidade de todo sistema de representação simbólica, porém, ela

mesma não pode ser representada dentro do sistema. Com um exemplo de Klein (cf. 2003, p.40), poderíamos dizer que se representássemos o mundo em um diagrama de Venn, a lógica não poderia ser encontrada em nenhuma das partes do diagrama, porém, os próprios círculos seriam a lógica. De tal modo, a lógica tem um papel importante, na medida em que mostra a estrutura formal fundamental do mundo e da linguagem:

As proposições lógicas descrevem a armação [*das Gerüst*] do mundo, ou melhor, representam-na. Não “tratam” de nada. Pressupõem que nomes tenham significado e proposições elementares tenham sentido: e essa é a sua ligação com o mundo. (TLP, 6.124)

Não “tratar” de nada implica que a lógica não diz respeito ao *como* o mundo está atualmente configurado, isto é, quais fatos são o caso e quais não são em nosso mundo atual, pois “a lógica nada tem a ver com a questão de saber se nosso mundo realmente é ou não assim” (TLP, 6.1233). A lógica é *anterior* a toda configuração de objetos, dado que é ela quem gera o espaço de possibilidades no qual os fatos estarão inseridos. Ela é de tal modo enraizada na estrutura formal do mundo e da linguagem que nem mesmo pensar de maneira ilógica é possível (cf. TLP, 5.4731). Sendo assim, a lógica é transcendental (cf. TLP, 6.13), isto é, condição necessária para a determinabilidade do sentido das proposições. Se fosse de outra maneira, não seria possível a linguagem representar o mundo.

Como dito, nossa primeira estratégia visando compreender o Deus do TLP é estabelecer um paralelo entre Deus e lógica. Nos *Notebooks* existe um fundamento textual para esta empreitada: “A Ética não trata do mundo. A Ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica” (NB, 24/07/1916). Novamente aqui, o termo “ética” precisa ser entendido de maneira ampla, referindo o âmbito dos valores absolutos, dentre os quais Deus estaria inserido. Pois bem, a primeira característica comum entre Deus e a lógica é a não facticidade e, conseqüentemente, a impossibilidade de serem expressos em proposições dotadas de significado. Da mesma maneira que a lógica não pode ser denotada, Deus não pode ser denotado. Falamos disso ao expor o desafio de Anscombe. Deus não é um fato, um objeto, para que possa de alguma maneira ser representado por termos linguísticos. Nem mesmo a ideia tradicional de que a divindade seria um tipo de objeto supra-empírico, transcendente, poderia ser mantida neste contexto, dado que aqui a transcendentalidade

é radical. Deus não pode ser um elemento do mundo, um objeto entre objetos, sobre o qual poderíamos formular um discurso significativo. Segundo Wittgenstein: “*Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo [das Höhere]. Deus não se revela no mundo*” (TLP, 6.432).

Ao dizer que Deus não se revela no mundo, Wittgenstein não está, ao menos não diretamente, criticando as tradições religiosas que acreditam na revelação divina, como por exemplo, a revelação através de algum livro sagrado, seja o Alcorão ou a Bíblia judaico-cristã (cf. SPICA, 2009, p.88-89). O ponto aqui é a ênfase na essência não factual de Deus. Revelar-se no mundo, no *Welt*, faria com que Deus fosse um fato entre os outros fatos, e é exatamente isso que está sendo negado. A primeira parte do aforismo corrobora este caminho interpretativo. Separar Deus do *como seja o mundo* é deixá-lo fora das combinações de objetos que formam os fatos do nosso mundo atual, e, mais importante, é deixá-lo fora de toda contingencialidade, dado que os fatos atuais poderiam não ser o caso, dando lugar para outras configurações objetuais. Vimos acima (cf. TLP, 6.1233) que a lógica também não tem relação com o *como seja o mundo*, e assim, temos mais um paralelo entre a lógica e Deus.

Mas, por que Deus não pode ser um fato do mundo? Wittgenstein teria algo a nos dizer sobre isso? A resposta é sim. Veja, o aforismo 6.4321 é uma observação sobre o aforismo 6.432, citado acima. Dada a explicação de Wittgenstein na nota de rodapé do início do livro, podemos dizer que os aforismos estão logicamente ligados. De tal modo, o motivo para que Deus não seja um fato do mundo é que “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução” (TLP, 6.4321). O “problema” (*Aufgabe*), deve ser entendido como o “problema da vida”, ou o “problema do sentido da vida” (cf. TLP, 6.41; 6.4312; 6.52-6.521). Tal problema é necessariamente imposto ao sujeito pelo conjunto de todos os fatos que é o mundo. Voltaremos a este ponto. Para o momento, devemos perceber que a conjunção 6.432-6.4321 implica que Deus é, ou está de alguma maneira relacionado com, a solução do problema do sentido da vida. Isto é compatível com a famosa passagem dos *Notebooks*: “ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, nós podemos chamar Deus” (NB, 11/06/1916).

Vamos esclarecer melhor. Segundo Wittgenstein, o problema relacionado ao sentido da vida, isto é, a busca daquilo que tornaria a vida significativa, não pode ser expresso proposicionalmente. A impressão de que temos aqui uma contradição performativa é apenas aparente, dado que a ideia que está em jogo é a da não factualidade da esfera valorativa somada à essência descritiva da linguagem. Não obstante, também neste

caso, podemos compreender o que está em questão quando se fala da busca pelo sentido da vida *mostrando* o problema através de algumas imagens e analogias (cf. VILLORO, 2001, p.233-234). Esta estratégia, por sinal, é similar àquela apresentada pelo próprio Wittgenstein (por exemplo, mas não só) no início da CSE. Naquele texto, o filósofo não apresenta uma definição precisa de “ética”, mas sim várias expressões “mais ou menos sinônimas, cada uma das quais podendo substituir a definição anterior”. Com isso ele pretende que os ouvintes se tornem capazes de “ver os traços característicos que [as expressões] têm em comum e que são característicos da Ética” (CSE, p.216). No mesmo espírito, darei alguns exemplos para ilustrar o problema do sentido da vida, visando tornar o assunto mais claro. Após estes exemplos volto a tratar de nosso paralelo entre Deus e lógica.

Pois bem, uma forma de nos aproximarmos do problema do sentido da vida é pensar naquilo que a tradição budista chama de *Samsara*, isto é, um ciclo eterno de nascimento, vida e morte (cf. p.ex. EMMANUEL, 2013, p.14). Todos os fatos se iniciam e terminam gerando outros fatos que por sua vez terminam e geram outros fatos e assim em uma sucessão interminável de acontecimentos. Aparentemente, o mundo segue um fluxo eterno de mortes e nascimentos, como uma roda que gira sobre seu eixo eternamente, repetindo sem tréguas as suas voltas. Ora, se nada conduz a nada, e se tudo é uma cega repetição do mesmo, para que este mundo? Para que viver? Para que morrer? A nossa existência, incluída nesse giro eterno, é a imagem mesma de um absurdo. Porém, existiria uma saída se o sentido da vida estivesse de alguma maneira *fora* da esfera factual. O sentido deve transcender o ciclo interminável de mortes e renascimentos, pois todo fato, necessariamente, é absorvido ao ciclo absurdo da *Samsara*.

Sob outro enfoque, mais próximo de nosso contexto filosófico, podemos pensar nas “teorias” que tentam explicar o sentido da vida e cuja ideia básica sustenta que, para que uma condição finita seja significativa, ela deve obter o seu sentido de uma outra condição que seja significativa. Por exemplo, colocar peças de roupa dentro de uma mala, só é significativo na medida em que, digamos, tenho que fazer uma viagem até Florianópolis. A viagem, por sua vez, só é significativa pois pretendo morar naquela cidade para concluir uma pós graduação em filosofia. Sendo uma condição finita, a conclusão de um doutorado só fará sentido se adquirir significância de uma outra condição, e assim sucessivamente até que se chegue à pergunta sobre a significância dessa totalidade que chamamos “vida”. É fácil ver que temos um regresso de condições significativas finitas e a sugestão é que o regresso somente termina em

algo infinito, no qual a significância é intrínseca. Podemos, segundo tais “teorias”, chamar esse elo final de “Deus” (cf. METZ, 2013; NOZICK, 1981, cap.6).

Estes exemplos nos dão uma ideia um pouco mais clara do que está sendo discutido e são, em alguns aspectos, aparentados com a abordagem de Wittgenstein, cujos detalhes serão ainda apresentados. Vemos que não se expressa o “problema da vida” através de perguntas sobre algum fato específico do mundo, mas por meio da questão sobre aquilo que daria sentido a nossa existência. Este pequeno excursus nos possibilita compreender melhor o paralelo que estamos traçando entre Deus e lógica. Pois bem, voltemos a ele supondo uma situação, *per impossible*, na qual Deus poderia se revelar no mundo. Isso irá nos mostrar que ao tentarmos formular proposições sobre Deus, nos deparamos com uma situação absurda, similar ao regresso vicioso que ocorreu na discussão sobre a forma lógica. Para tanto, iniciemos com esta citação do TLP:

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. (TLP, 6.41)

Da citação podemos concluir que se Deus fosse um fato do mundo, um objeto entre objetos, ele seria contingente e desprovido de valor. Assim, para que o mundo, o conjunto de todos os fatos, neste nosso exemplo incluindo Deus, possuísse valor e sentido, seria necessário algo que estivesse *fora* do mundo, utilizando a metáfora espacial de Wittgenstein. Em outras palavras, o âmbito valorativo precisa estar fora da contingencialidade, ou seja, do *como o mundo é*. Mas, aquilo que dá sentido ao mundo e ao mesmo tempo está fora dele, pode ser chamado de “Deus”, segundo as passagens dos *Notebooks* e do TLP já citadas. Ora, se dissermos que esse outro Deus é também um fato do mundo, iniciamos um regresso ao infinito da mesma maneira que um regresso é iniciado quando se tenta mostrar que a forma lógica é um conjunto de objetos passíveis de representação.

O que dissermos possibilita sumarizar o paralelo entre lógica e Deus da seguinte maneira. Primeiramente, tanto a lógica quanto Deus não são

fatos e por isso não podem ser afigurados em proposições dotadas de significado. Em segundo lugar, ambos não têm relação com a maneira com que os objetos estão configurados, isto é, não possuem relação com o *como* do mundo. Terceiro, se tentarmos, *per impossible*, representar Deus ou a lógica proposicionalmente, além de sentenças desprovidas de sentido, é gerado um regresso ao infinito tornando impossível a representação em questão. Por fim - e segundo pensamos a parte mais importante do paralelo - de tudo isso não se segue que a lógica ou Deus são inexistentes ou inúteis, na medida em que os dois *se mostram* quando percebemos que são necessários à determinabilidade do sentido. A lógica é condição de possibilidade para o sentido proposicional e Deus é condição de possibilidade para o sentido da vida. Assim como a lógica, Deus não é um objeto que pode ser encontrado no mundo, mas uma característica constituinte do mundo (cf. KLEIN, 2003, p.40).

Podemos dizer também que o paralelo traçado acima enfatiza ainda mais o erro das interpretações panteístas discutidas. Nelas se confunde *aquilo que se mostra e não tem valor*, com *aquilo que se mostra e tem valor*. Ao não perceber que o termo “sentido” possui carga valorativa quando relacionado à Deus, os intérpretes confundem a condição de possibilidade do sentido, no sentido semântico do termo, com a condição de possibilidade do sentido, no sentido valorativo do termo. Em outras palavras, erram ao equiparar a forma proposicional geral (a lógica) com Deus. Um erro similar é cometido por McGuinness, como veremos daqui a pouco.

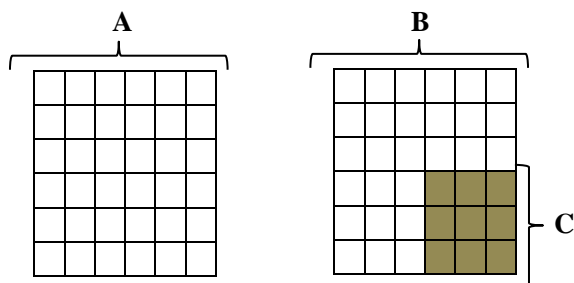
3.4 A Metáfora da Escada.

Nossa primeira estratégia buscando esclarecer uma das características do ponto de vista religioso de Wittgenstein ou, permitam-me, da teologia wittgensteiniana, foi traçar um paralelo entre a lógica e Deus. De alguma maneira continuaremos aqui este paralelo, porém, neste novo caminho, iremos assumir o ponto de vista do leitor do TLP, por assim dizer. Quero dizer com isso que os aforismos do TLP visam conduzir o leitor a um esclarecimento, em um primeiro momento lógico/semântico e em um segundo momento místico/valorativo. Utilizando a metáfora de Wittgenstein (cf. TLP, 6.54), as sentenças do livro seriam como que degraus de uma escada, que passam de um nível lógico para um nível místico, até o momento em que, no cume, o leitor pode ver o mundo corretamente e sob todos os pontos de vista relevantes. No “topo da escada”, é possível ver a essência da representação simbólica, que implica a determinabilidade do sentido proposicional;

também é possível ver a esfera mística da realidade, que implica a determinabilidade do sentido da vida. Na medida em que estas esferas não são factuais, elas não podem ser expressas em proposições dotadas de significado, portanto, o silêncio: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7). Nossa discussão irá corroborar a intuição de Engelmann, segundo a qual, no TLP, a elucidação lógica dos limites da linguagem está a serviço da “segunda parte” do livro, aquela que realmente importa (cf. ENGELMANN, 1970, p.70). Além disso, a discussão deste tópico fortalecerá a ideia de que a lógica e Deus são constantes pré-linguísticas, juntamente com o sujeito metafísico, ponto que ainda será esclarecido. Discutir o *Self*, o sujeito metafisicamente compreendido, nos será útil tanto para mostrar que também a interpretação panteísta de McGuinness está equivocada, quanto para servir de ponte entre o nível lógico e o nível místico do livro. Por fim, nossa exposição permitirá um entendimento mais claro da maneira pela qual Deus se torna manifesto ao leitor do TLP.

As características da lógica já discutidas nos revelam que a lógica não diz respeito à possibilidade de criarmos uma notação formal capaz de representar a realidade de forma extremamente clara e precisa. Não está em jogo a construção de uma linguagem ideal, que eliminaria a ambiguidade e vagueza da gramática cotidiana, visto que a lógica não é uma doutrina sobre formas abstratas inventadas por nós, mas trata daquilo que torna possível qualquer tipo de representação simbólica. De forma direta, nas palavras de Wittgenstein: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo” (TLP, 6.13). O termo “imagem especular” é utilizado por Luiz Henrique para traduzir o alemão “Spiegelbild”. Nas traduções inglesas, Ogden utiliza “reflexion” e Pears/McGuinness “mirror-image”. Pois bem, neste contexto, a melhor maneira de entendermos essa metáfora da lógica como a imagem espelhada do mundo é pensarmos da seguinte maneira. “Mundo”, deve ser entendido como a *realidade total* “gesamte Wirklichkeit”, como aparece no aforismo 2.063, ou seja, não somente o conjunto de fatos do mundo atual, mas todas as possibilidades de combinação de objetos. Em outras palavras, a totalidade de todos os mundos possíveis. Esse grandíssimo número de possibilidades determinadas é gerado pela lógica. De tal modo, explorando a metáfora wittgensteiniana, é como se um agregado caótico de objetos ganhasse ordem e forma somente quando víssemos seu reflexo em um espelho. Em si mesmo, tal agregado seria apenas uma substância informe. A lógica neste sentido é “transcendental”, como diz a segunda parte do aforismo 6.13, ou seja, é condição de possibilidade para que o

mundo possa ser representado pela linguagem. A imagem abaixo pode deixar o ponto mais intuitivo:



A: Lógica.

B: Realidade total. [*gesamte Wirklichkeit*]

C: Mundo atual.

Nesta conjuntura, nosso próximo passo será discutir aquilo que Wittgenstein chamou de “a *“experiência” necessária para que compreendamos a lógica*”. Sendo que a lógica não é um fato do mundo, pois o que ela faz é *refletir* – ou, em outra imagem de Wittgenstein - *preencher* o mundo (cf. TLP, 5.61), experimentar a lógica deve ser algo *sui generis*, algo como uma “experiência limite”, poderíamos dizer. De acordo com o TLP:

A “experiência” de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo *é*: mas isso *não* é experiência.

A lógica é *anterior* a toda experiência - de que algo *é assim*. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê. (TLP, 5.552)

Em primeiro lugar, vemos que as sentenças: i) “a experiência de que algo *é assim e assim*” e ii) “a experiência de *como algo é*” são sinônimas. Ambas descrevem, de forma muito geral, nossa relação com os fatos cotidianos, isto é, nossa experiência de que os objetos estão combinados da maneira que estão, formando estes fatos determinados que constituem nosso mundo, etc. Porém, tudo isso que vemos e experimentamos poderia ter sido diferente (cf. TLP, 5.634). Já sabemos que a lógica não diz respeito a estas contingências e isto torna claro o porquê da anterioridade desta em relação ao “como” e ao “assim e assim”. Também, de acordo com Wittgenstein, não é esta a experiência relevante

para a compreensão da lógica, mas sim aquela *de que algo é*. Isto, por sua vez, não significa conhecer que uma proposição existencial qualquer seja verdadeira, pois saber se uma dada função proposicional existencial é ou não o caso diz respeito ao *como o mundo é*. Mais especificamente, a experiência *de que algo é* consiste na percepção de que a substância do mundo é composta de objetos passíveis de combinação (cf. McGUINNESS, 2002, p.146).

De forma estrita, não existe uma *experiência*, no sentido ordinário do termo, quando falamos de *que algo é*. Wittgenstein foi explícito quanto a isso no aforismo 5.552 supracitado. Experienciar a substância do mundo não é como a experiência sensorial que tenho, digamos, ao olhar estes livros ou esta xícara de café sobre minha mesa. Seria mais conveniente chamar de uma *intuição* ou *visão* ou *compreensão* ou *tomada de consciência* de que os objetos do qual o mundo é formado nos são necessariamente dados. Não está sendo dito aqui que o lógico tractatiano deva ser capaz de listar todos os objetos do mundo e quais as suas possibilidades combinatórias. Isso é uma tarefa impossível, e mesmo se fosse realizada, deveria ser feita através de empreendimentos empíricos e não lógicos. O leitor do TLP, digamos assim, torna-se consciente da existência de algo que persiste através de todos os mundos possíveis, ao perceber que esta é a única possibilidade do sucesso das nossas figurações linguísticas: “Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição, dependeria de ser ou não verdadeira outra proposição. Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa)” (TLP, 2.0211-2.0212). A experiência de *que algo é*, portanto, é intuída pelo lógico tractatiano quando este compreende a maneira pela qual a linguagem representa a realidade.

Vamos esclarecer ainda mais um pouco. Como diz Lazenby (cf. 2006, p.45), o aforismo 6.124 é peça chave para o esclarecimento da experiência lógica. Este trecho nos diz que a lógica pressupõe que “nomes tenham significado e proposições elementares tenham sentido”. Vimos que os nomes – as partículas linguísticas mais simples – possuem significado na medida em que representam ou referem objetos. Proposições elementares, por sua vez, possuem sentido quando mostram um fato atômico que pode ser o caso. Ora, fatos atômicos são combinações de objetos. Logo, se a lógica pressupõe que nomes tenham significado e proposições elementares sentido, ela pressupõe objetos, a substância do mundo. Isto torna possível que o sentido das proposições

seja determinado, pois no final de um processo de análise será mostrada a perfeita isomorfia entre linguagem e realidade³⁹.

Neste contexto, Wittgenstein nos diz que, de certo modo, *todos* possuem a “experiência” necessária para a compreensão da lógica, dado que todo aquele que compreende proposições em sua forma não analisada – isto é, o falante da linguagem cotidiana - pressupõe a existência de objetos. Isso se mostra, entre outras coisas, no fato das sentenças da linguagem comum estarem em perfeita ordem lógica (cf. TLP, 5.5562-5.5563). Não obstante, o lógico tractatiano tem a “experiência” de forma consciente. Tanto o homem comum, digamos assim, quanto o lógico tractatiano, possuem o pensamento e a linguagem *preenchidos* ou *espelhados* pela lógica, porém só o segundo, apoiado nos degraus do TLP, pode ver a substância do mundo que se mostra, ou seja, possui, conscientemente, a “experiência” *de que algo é*.

O mais interessante nisso tudo é pensarmos da seguinte maneira. Objetos se unem para formar fatos atômicos (cf. TLP, 2.01; 2.0272-2.03); fatos atômicos combinados formam fatos (cf. TLP, 2); o conjunto de todos os fatos é o mundo (cf. TLP, 1-1.21). Dessa forma, a “experiência” que precisamos para entender a lógica é, no fim das contas, a percepção de *que existe um mundo*. Dito de outra maneira: pressupor que existem objetos implica que existem possibilidades e que algumas irão se concretizar⁴⁰; a lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são seus fatos (cf. TLP, 2.0121); a existência de possibilidades concretizadas implica que existe um mundo. Esta linha inferencial faz com que McGuinness (2002, p.147) equipare a experiência lógica com a experiência mística, embasado, principalmente, nos seguintes aforismos: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que ele é*. A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (TLP, 6.44-6.45), (cf. tb. LAZENBY, 2006, p.45). *Prima facie* esta equiparação é bem plausível, ainda mais se somada ao paralelo entre lógica e Deus traçado acima e com o fato de que a lógica também possibilita ao leitor do TLP a visão do mundo como um todo limitado. Vamos esclarecer este último ponto.

³⁹ Podemos robustecer esta interpretação com as seguintes citações: “A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais” (TLP, 4.0312); e “o postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido” (TLP, 3.23).

⁴⁰ “Se posso pensar no objeto ligado ao [*im Verband*] fato-atômico, não posso pensar nele fora da *possibilidade* dessa ligação” (TLP, 2.0121).

Ora, como devemos entender a ideia de que o lógico tractatiano, por meio dos degraus pertencentes ao nível lógico do TLP, consegue ver o mundo como um todo limitado? Pensemos do seguinte modo. Já discutimos que um dos principais objetivos da “parte escrita do TLP” é delimitar a expressão dos pensamentos. Wittgenstein nos diz no prefácio do livro que expressamos pensamentos através da linguagem, então é nesta que o limite deve ser traçado. Vimos que a expressividade simbólica se limita ao nível factual da realidade e desta maneira o limite da linguagem é a afiguração dos fatos. Já é clara também, neste ponto de nossa exposição, a ideia da relação isomórfica existente entre linguagem e realidade, ou seja, a ideia segundo a qual para cada instância da estrutura formal da linguagem, existe uma contraparte ontológica e, conversamente, a estrutura formal da realidade é “refletida” na essência da linguagem (cf. BLACK, 1964, p.27). Ora, se existe isomorfia entre linguagem e realidade e a primeira é, no sentido exposto, limitada, a realidade também será limitada. Veja: “A realidade empírica é limitada pela totalidade dos objetos” (TLP, 5.5561). O leitor do TLP, portanto, vê o mundo como um todo limitado quando percebe que o seu limite é a totalidade das possíveis combinações de objetos, as quais geram fatos, peças ontológicas básicas nas quais o mundo se desmembra.

Na segunda parte do aforismo 5.5561, Wittgenstein nos diz: “O limite [da realidade empírica] volta a evidenciar-se na totalidade das proposições elementares”. No final de um processo de análise, as proposições complexas da linguagem cotidiana mostrar-se-ão como nexos ou combinações de nomes. Obviamente, “nome”, neste contexto, significa o termo linguístico mais simples que representa a entidade ontológica mais simples, ou seja, um objeto. Um encadeamento de nomes asserindo a existência de um conjunto de objetos é justamente uma proposição elementar (cf. TLP, 4.21-ss). O lógico tractatiano consegue ver o mundo como uma totalidade limitada através da totalidade das proposições elementares, pois estas proposições asserem a existência de fatos atômicos e, como sabemos, fatos atômicos são combinações de objetos. Levando em conta a isomorfia entre linguagem e realidade vemos que o limite da primeira mostra também o limite da segunda. De maneira similar ao exposto no caso dos objetos, não é exigido do lógico tractatiano saber as formas lógicas de todas as proposições elementares. O ponto, novamente, é relacionado à percepção de que são necessárias proposições elementares para que seja possível que a linguagem represente o mundo.

Vemos então que a “experiência” lógica, a “experiência” *de que algo é*, dá ao leitor do TLP a visão do mundo como um todo limitado. Em um sentido que precisa ser esclarecido, o sentimento místico no TLP

também está relacionado com a visão do mundo como um todo limitado (cf. TLP, 6.44-6.45). Dessa forma, McGuinness estaria justificado ao equiparar a experiência lógica e a experiência mística? Veja o que ele diz sobre a primeira:

A experiência, então, tem o mesmo objeto que o sentimento místico [...], visto que ambos são uma atitude frente a existência do mundo. Eu estou aqui assumindo que não existe diferença entre “*que algo é*” que é pressuposto da experiência lógica e “*que existe um mundo*” que é o Místico. (McGUINNESS, 2002, p.147)

Como eu já disse, dadas tantas similaridades, a primeira vista McGuinness parece correto. Porém, existe uma sutileza não levada em conta pelo comentarista e, até onde consigo ver, exatamente a mesma não considerada por Zemach. Segundo penso, equiparar o nível lógico com o nível místico revela uma confusão entre *aquilo que se mostra e tem valor* e *aquilo que se mostra e não tem valor*. O “mundo” da experiência lógica é um conjunto de fatos cuja substância são os objetos. Experenciar este mundo é compreender a essência da representação simbólica, ou seja, é ver em que consiste a significância semântica da linguagem. Por outro lado, o “mundo” relacionado ao nível místico, não é somente um gigantesco mosaico factual, mas é “o meu mundo”, “o mundo tal como o encontro”, o mundo no qual a minha vontade “penetra” (cf. TLP, 5.62; 5.631; NB, 11/06/1916). Em outras palavras, não é só um mundo cuja representação proposicional é possível, mas sim um mundo que é necessariamente dado a um sujeito e no qual é preciso viver. Ora, o “sentido” neste nível místico não é lógico/semântico, mas ético/valorativo. De tal modo, é preciso que o *sujeito* – que o “eu” - entre no jogo para que passemos do nível lógico para o nível místico e os “degraus” do TLP relacionados a esta passagem são aqueles que discutem o sujeito metafísico, o *Self*. Discutiremos este assunto a partir de agora. Além do importante fato de intermediar o nível lógico e o nível místico (cf. TEJEDOR, 2015, p.46; DALL’AGNOL, 2005, p.40; SPICA, 2009, p.54), a discussão seguinte refutará também a interpretação panteísta de McGuinness, dado que poderemos ver mais claramente as diferenças entre a experiência lógica e a experiência mística.

3.4.1 Um Elo Intermediário: o Sujeito Volitivo.

Segundo Wittgenstein, é possível compreendermos o sujeito de uma maneira filosoficamente relevante, porém, “o eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo” (TLP, 5.641). O aforismo proporciona um método que guiará nossa exposição das ideias do filósofo sobre o tema. Primeiramente discutiremos o que o sujeito não é, ou seja, não é o corpo humano e nem a “alma humana”, como entendida pela “psicologia”. Depois discutiremos o que o sujeito é, a saber, um *limite* do mundo, não uma parte dele. É por ser um *limite*, entendido neste contexto como condição de possibilidade do sentido, que o sujeito metafísico torna-se assunto importante do ponto de vista tractatiano.

Para mostrar que o “eu filosófico” nada tem a ver com o corpo humano, basta pensarmos que nosso corpo é um fato entre os outros fatos do mundo, da mesma maneira que as “plantas, pedras, animais” (e um longo etcetera) (cf. NB, 02/09/1916). Enquanto fato, não é possível ao sujeito empírico ser objeto da filosofia, mas sim das ciências naturais, pois são estas que investigam, descrevem, e, quando atingem seus objetivos, nos apresentam proposições verdadeiras sobre os fatos do mundo (cf. TLP, 4.1-4.11). Sob esta ótica, como diz Wittgenstein (cf.: NB, *Ibidem*) aqueles que percebem a factualidade do corpo humano, não quererão conceder ao sujeito empírico um “lugar privilegiado” no mundo. Tal lugar de destaque será ocupado pelo sujeito metafísico, como discutiremos daqui a pouco.

O que foi dito pode soar trivial, dado que tradicionalmente o sujeito filosófico não é mesmo equiparado ao corpo humano. Pensemos, por exemplo, na abordagem cartesiana. Haveria uma espécie de dualismo substancial, no qual teríamos, por um lado, a *res extensa*, englobando o corpo humano e a restante totalidade do mundo material. Por outro lado, teríamos a *res cogitans*, isto é, o sujeito compreendido como uma substância mental. O que Wittgenstein tem a dizer sobre o *self* compreendido desta maneira? Há um “eu” entendido como um sujeito pensante, como aquele que pensa os pensamentos? Quanto a isso, o aforismo 5.631 é muito claro: “O sujeito que pensa, representa, não existe”. Apresentaremos as razões de Wittgenstein para sustentar este ponto. Antes porém, cabe uma observação. O “não existe” do aforismo citado deve ser compreendido como “não é um fato entre os fatos do mundo”. Ocorrerá com o sujeito o mesmo que mostramos na discussão sobre a lógica e Deus. A lógica não está no mundo, pois é ela quem gera

a rede de possibilidades na qual os fatos se instanciam. Deus não está no mundo, pois, como discutido, o sentido do mundo deve estar fora dele (cf.: TLP, 6.41). Disso não se seguiu, no entanto, a não existência da lógica ou de Deus, pois ambos se mostraram como condições de possibilidade de um dado âmbito. Da mesma forma, não é possível apontar para o mundo e dizer de maneira filosoficamente relevante “aqui estou *eu*”. Mas por que não? Apresento as razões a partir de agora.

Em primeiro lugar, consideremos um argumento com traços humeanos, que visa mostrar a inexistência do “eu” a partir da não-encontrabilidade do *Self* na experiência (cf. HACKER, 1986, p.82). Wittgenstein apresenta o argumento através do experimento imaginário exposto no aforismo 5.631. Pois bem, vamos supor que eu esteja na condição de um observador privilegiado, condição esta que me possibilita conhecer todos os fatos do mundo. Supomos agora que eu escreva um livro descrevendo esta totalidade de fatos; vamos intitulá-lo: “O mundo tal como o encontro”. Ora, eu deveria incluir no livro um relato sobre o meu corpo, quais membros se submetem a minha vontade e quais não, e etc. A vontade que poderia ser descrita é aquela que é objeto de análise das ciências naturais, no caso, da psicologia. Neste contexto, vontade é mais especificamente vontade fenomênica ou empírica. É importante ressaltarmos este ponto, pois o sujeito metafísico é possuidor de uma vontade não empírica, como veremos logo mais. Porém, ao concluir o livro descrevendo todos os fatos do mundo, incluindo aqueles que compõem o sujeito empírico, não seria possível descrever aquele que descreve. Não poderíamos falar do sujeito neste livro, visto que ele não pertence ao mundo. Tais ideias já estavam presentes nos *Notebooks*, como vemos nestas passagens: “O Eu não é um objeto. Estou objetivamente em face de cada objeto, não em face do Eu” (NB, 07/08/1916; 11/08/1916). Sendo aquele que representa e pensa o sentido das proposições, o sujeito metafísico não pode tornar-se parte do mundo e ser representado.

Um outro argumento visando mostrar a não existência factual do sujeito, surge ao verificarmos a forma com que Wittgenstein analisa as sentenças que expressam atitudes proposicionais. Por motivos que vamos esclarecer, tais sentenças seriam contra-exemplos à, assim chamada, *tese da extensionalidade*, tese esta defendida por Wittgenstein no TLP. É importante para a economia tractatiana que sentenças expressando atitudes proposicionais possam ser rephraseadas de uma maneira compatível com a tese da extensionalidade. Como dito, explicar este assunto com certo detalhe revelará mais uma linha argumentativa contrária à existência factual do sujeito.

Como é bem sabido, “extensão” é um termo técnico comum nas discussões de filosofia da linguagem, especialmente naquelas de teoria semântica. Podemos compreender o termo como uma generalização da referência ou, mais precisamente, como o conjunto de objetos⁴¹ (caso existam) aos quais determinada expressão linguística se aplica (cf. p. ex. BRANQUINHO, *et al*, 2006, p.321-ss). Por exemplo, os termos singulares “Dilma Rousseff” e “a primeira mulher presidente do Brasil” possuem a mesma extensão. Da mesma forma, os termos “o mestre de Platão” e “o marido de Xantipa” também possuem a mesma extensão, no caso, o indivíduo Sócrates. Em relação aos termos gerais ou predicados, a extensão seria o conjunto dos objetos aos quais o predicado corretamente se aplica. De tal modo, a extensão de “X é um cachorro” é o conjunto de todos os cachorros. Por fim, a extensão de frases completas, declarativas, é tradicionalmente identificada com o seu valor de verdade, isto é, *verdadeiro* (V) se a sentença é verdadeira e *falso* (F) se a sentença é falsa.

A *tese da extensionalidade* liga-se a este assunto. Na versão de Wittgenstein no TLP, a tese sustenta que toda proposição que ocorra dentro de outra, deve ser, necessariamente, um argumento de uma operação *vero-funcional*. Há, então, um comprometimento com a ideia de que todas as proposições complexas são geradas *vero-funcionalmente* a partir de proposições mais simples. Por sua vez, isto significa que somente a verdade ou a falsidade das proposições mais simples é relevante para sabermos a verdade ou a falsidade das proposições complexas geradas pelas primeiras (cf.: MORRIS, 2008, p.254; BLACK, 1964, p.212). Dentre outros aforismos, Wittgenstein apresenta a tese da seguinte maneira: “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma)” (TLP, 5); ou, o que significa o mesmo: “As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição” (TLP, 5.01). A cláusula entre parênteses no aforismo 5 evita uma regressão ao infinito de valores de verdade. A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma, pois ela assevera a existência de uma dada combinação de objetos, isto é, de um fato atômico. Se esta possível configuração de objetos for o caso, a extensão da proposição elementar é V; se o fato atômico não for o caso, a extensão da proposição elementar é F.

⁴¹ Aqui o termo “objeto” está sendo utilizado de maneira muito ampla, não significando especificamente um objeto tractatiano.

Ao menos *prima facie*, existem contra-exemplos à tese da extensionalidade. Parece que é possível proposições ocorrerem dentro de outras mas não serem base de operações vero-funcionais. Um bom exemplo disto seriam as sentenças que expressam atitudes proposicionais. Wittgenstein estava consciente do problema, conforme vemos nesta citação:

À primeira vista, parece que uma proposição poderia ocorrer em outra também de outra maneira. Particularmente em certas formas proposicionais da psicologia, como “A acredita que p é o caso” ou “A pensa p ”, etc. Superficialmente, parece que nesse caso a proposição p manteria com um objeto A uma espécie de relação. (TLP, 5.541)

Vamos esclarecer melhor. Iniciemos supondo que a proposição abaixo, com a forma problemática em questão, seja verdadeira (cf.: MORRIS, 2008, p.255-256):

(i) Smith acredita que o Monte Everest é a mais alta montanha da Terra.

A proposição é da forma “A acredita que p é o caso” e sabemos que o p do exemplo é verdadeiro, dado que o Monte Everest realmente é a montanha mais alta do planeta. Pois bem, os tibetanos chamam o Monte Everest de “Chomolungma” e assim não faz nenhuma diferença para a verdade de p se substituirmos “Monte Everest” por “Chomolungma”. A manutenção do valor de verdade ocorre pois os termos, neste caso, são coextensionais, ou seja, possuem a mesma extensão. Vamos reescrever a proposição (i), agora utilizando o termo coextensional:

(ii) Smith acredita que Chomolungma é a mais alta montanha da Terra.

Ora, Smith pode desconhecer o fato de que os termos “Chomolungma” e “Monte Everest” sejam coextensionais e, assim, embora a proposição (i) seja verdadeira, a proposição (ii) seria falsa. Isso nos mostra que a verdade ou a falsidade da sentença complexa, não depende somente dos valores de verdade das sentenças que a compõem. Neste caso, o valor de verdade da sentença complexa depende também de fatos contingentes, relacionados às crenças de Smith. Percebam que isso

é um contra-exemplo à tese da extensionalidade, pois construiu-se uma proposição complexa sem que procedimentos puramente lógicos determinem o seu valor de verdade. Se isto estiver correto, estes contextos psicológicos, exemplificados por sentenças expressando atitudes proposicionais, não seriam vero-funcionais e isto implicaria que Wittgenstein estava errado ao sustentar a tese da extensionalidade. Além disso, e importante para nossa discussão, Wittgenstein também estaria errado ao dizer que o sujeito que pensa e representa, não existe (cf. TLP, 5.631), pois, ao que parece, o *Self* seria um elemento na análise final de proposições do tipo “A pensa que *p* é o caso” (cf. HACKER, 1986, p.84). Teríamos um objeto simples em uma certa relação com uma proposição, ou, um Sujeito na relação “crer em” com uma proposição *p*.

Portanto, Wittgenstein tem ao menos dois problemas relacionados às atitudes proposicionais: um contra-exemplo à tese da extensionalidade e um contra-exemplo à ideia de que não é possível encontrar um *Self* na experiência. O filósofo, todavia, possui uma resposta:

É claro, porém, que “A acredita que *p*”, “A pensa *p*”, “A diz *p*”, são da forma “‘*p*’ diz *p*”. E não se trata aqui de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos (TLP, 5.542)

Vemos que a impressão da existência de um sujeito, transmitida pela estrutura formal das sentenças psicológicas, é somente ilusória. A gramática superficial de tais sentenças - “A acredita que *p*” - sugere que há um *Self* unitário ligado a uma proposição por uma relação de crença. Porém, a gramática correta, segundo Wittgenstein “‘*p*’ diz *p*”, faz com que o sujeito desapareça, restando após a análise apenas uma relação figurativa entre fatos. De maneira mais específica, o que resta são as partes constituintes de um pensamento formando um fato e representando um fato possível do mundo. O mesmo que ocorre na relação entre linguagem proposicional e realidade ocorre na relação entre pensamento e realidade. Isto por que o pensamento, para Wittgenstein, também é um tipo de linguagem. Veja:

Torna-se agora claro porque pensei eu *que pensar e falar eram o mesmo*. O pensar é uma espécie de linguagem. O pensamento é, decerto, *também* uma imagem lógica da proposição e, assim, é igualmente uma espécie de proposição. (NB, 12/09/1916)

É digno de nota que esta entrada dos *Notebooks*, que trata do pensamento enquanto linguagem, esteja em um bloco temático que discute a questão do sujeito. De tal modo, o que existe não é um sujeito unitário, mas sim uma complexa ordem de componentes psíquicos que ao combinar-se de determinadas maneiras representam fatos do mundo. Investigar quais as partes constituintes do pensamento é um trabalho empírico da psicologia e não da filosofia. Do ponto de vista filosófico, o importante é saber que *devem* existir componentes psíquicos, dado que é possível ao pensamento representar o mundo e também ser traduzido em proposições linguísticas. Assim, na forma superficial “A acredita que *p*”, “A” não está por um sujeito e é por isso que Wittgenstein utiliza “*p*”, que é o símbolo utilizado para representar fatos (cf. DALL’AGNOL, 2005, p.43).

Além de mostrar que o pretense sujeito é apenas um feixe de pensamentos que pode ser descrito pela psicologia empírica, esta análise também responde ao contra-exemplo à tese da extensionalidade. Isso é assim, pois o que está realmente em jogo nas sentenças psicológicas em questão, são apenas figurações como todas as outras, que serão verdadeiras no caso dos fatos representados serem o caso. Wittgenstein conclui:

Isso mostra também que a alma – o sujeito, etc. – tal como entendida na psicologia superficial de hoje em dia, é uma quimera. Uma alma composta não seria mais uma alma (TLP, 5.5421)

Isso dá conta da parte negativa de nossa discussão, isto é, daquilo que o sujeito *não é*. Do ponto de vista filosófico são irrelevantes o corpo humano e a “alma” compreendida como um feixe de pensamentos que podem ser descritos pela psicologia. Vemos que a discussão vai nos levando para níveis mais abstratos, até o momento em que chegamos à um sujeito metafísico que deixa para trás um self empírico composto. É esta discussão positiva que faremos a partir de agora. O que é o sujeito metafísico? Wittgenstein nos diz que ele não é uma parte, mas sim o *limite* do mundo (cf. TLP, 5.641). Não ser uma parte do mundo é o mesmo que não ser um fato entre fatos e isto já foi estabelecido pelo que foi exposto acima. Nos resta compreender em que sentido o sujeito metafísico é um limite do mundo. Comentários sobre a complexidade e mesmo obscuridade do tema são comuns na bibliografia. O próprio Wittgenstein dizia que o “eu” é algo profundamente misterioso (cf. NB, 07/08/1916).

Sem evitar o núcleo do debate, nos manteremos naquilo que é essencial ao nosso ponto.

Pois bem, tomemos o seguinte trecho dos *Notebooks*: “O sujeito da representação é, sem dúvida, mera ilusão. Mas o sujeito da vontade existe. Se não existisse a vontade, não haveria também esse centro do mundo que chamamos o eu, e que é o portador da ética” (NB, 05/08/1916). Iniciamos com essas pistas⁴². Sabemos que o sujeito metafísico não é um fato entre os fatos e que é possuidor de uma vontade que “penetra” o mundo, como Wittgenstein já disse em outro lugar. Enquanto possuidor de uma vontade ele é um sujeito (também) ético. Apesar de mostrar-se de algum modo na vontade fenomênica, a vontade do sujeito metafísico não é empírica. Para esclarecer este complexo ponto podemos recorrer a um interessante experimento imaginário que encontramos nos *Notebooks*:

Posso, em todo caso, imaginar que realizo o acto de vontade para alçar o meu braço, mas que o meu braço não se mexe. (Um tendão sofreu, por exemplo, uma rotura.) Sim, mas dir-se-ia que, não obstante, o tendão se mexe, e tal mostra justamente que o meu acto de vontade se relacionou com o tendão, e não com o braço. Avancemos, porém, e suponhamos que o tendão não se mexeu *e assim sucessivamente*. Chegaríamos então, à conclusão *de que o acto de vontade não se refere a um corpo*, que, portanto, não há nenhum acto de vontade, no sentido usual da palavra. (NB, 20/10/1916)

O que isso parece significar é que atos de vontade, “no sentido usual da palavra”, estariam sempre relacionados a algum fato que ocorre com o sujeito empírico em questão, porém a fonte dessa vontade não é empírica. A vontade do sujeito metafísico penetra o mundo criando uma rede de possibilidades que o sujeito empírico pode querer. Sendo que tudo o que vemos e experienciamos poderia ter sido diferente (cf. TLP, 5.634) - pois as combinações de objetos que formam fatos poderiam ter sido outras - a vontade ao fluir pura do sujeito metafísico não é vontade de algo especificamente mundano. Nas palavras de Wittgenstein, “*o ato de*

⁴² Nossa exposição deve considerar o seguinte aforismo: “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia” (TLP, 6.423). Novamente temos um caso de algo que se mostra e não pode ser dito. O que segue deve ser uma elucidação útil e não uma descrição precisa da vontade.

vontade não se refere a um corpo”. Ora, poderíamos então perguntar, o sujeito metafísico tem vontade de que? E a resposta é: ele tem vontade de *sentido*, e nos dois sentidos relevantes de sentido, a saber, semântico e valorativo. Vamos esclarecer isto ao mostrarmos que o sujeito metafísico é o *limite* do mundo e o *limite* aqui deve ser entendido como condição de possibilidade do sentido das proposições e também condição de possibilidade para o sentido da vida. Antes de prosseguirmos será produtor um esclarecimento terminológico: tomarei os termos “sujeito metafísico” e “sujeito volitivo” como sinônimos. É certo que cada um dos termos enfatiza uma característica diferente, mas certamente eles possuem a mesma extensão e isto nos basta para a exposição.

Pois bem, iniciarei mostrando o porquê da necessidade de um sujeito metafísico para que a representação simbólica seja possível. Conforme já discutimos, proposições possuem sentido quando afiguram fatos atuais ou possíveis. Mais especificamente, a figuração se dá por meio da *forma de afiguração* e da *relação afiguradora*. A primeira diferencia a proposição com sentido de uma mera lista de palavras. Proposições não são agregados desordenados de elementos, pois as palavras que as compõem devem estar articuladas em conformidade com as suas categorias sintáticas. Esta característica formal, obviamente, influencia no modo com que a proposição afigura o fato, como ilustrado neste exemplo: a proposição “Pedro ama Maria” é diferente da proposição, “Maria ama Pedro”, a despeito das mesmas palavras serem partes de ambas. A *relação afiguradora* diz respeito à significação dos nomes (no sentido tractatiano) que formam a proposição. Cada elemento da figuração deve corresponder a um elemento do fato (atual ou possível) afigurado. Possuir um nome, no sentido estritamente lógico, é condição necessária para que um objeto possa ser representado linguisticamente, dado que “o nome substitui, na proposição, o objeto” (TLP, 3.22). Em outras palavras, podemos dizer que a relação afiguradora é aquela relação por meio da qual um nome adquire significado *ao ser associado* a um objeto logicamente simples (cf. CUTER, 2006, p.175). O destaque ao trecho “ao ser associado” visa mostrar que o ato de dar nomes aos objetos é algo que precisa ser feito. Nada é *essencialmente* nome de alguma coisa. Alguém precisa estabelecer o método de projeção que funcionará como que a legenda da figuração: “*a*” é o nome do objeto *a*, “*b*” é o nome do objeto *b*, e assim por diante. Como nos diz Cuter:

De um ponto de vista *lógico*, a vinculação [entre nome e objeto] é uma determinação *superveniente*. Ela não está dada. Ela tem que ser *feita*. É esse, me

parece, o sentido profundo do aforismo 2.1: “Fazemos figurações de fatos”. A figuração é produto de uma ação, ela é instituída, ela não está inscrita no fato que utilizamos para representar um fato possível. Só uma projeção pode fazer com que um fato semanticamente neutro se transforme numa figura. A projeção não é um fato, nem pertence ao fato. Ela é adventícia. As relações afigurantes, que realizam esta projeção, pertencem à figuração, mas não ao fato que é transformado em figuração pela atividade projetiva. (CUTER, 2006, p.177)

Se não houver nomeação não há figuração e *a fortiori* será impossível representar o mundo linguisticamente. Para que a nomeação ocorra é necessário que o sujeito metafísico estabeleça o que será o nome do que. É certo que nós, pensados como sujeitos empíricos, nomeamos elementos e que estes nos servem para representar determinadas situações. Por exemplo, no modelo do tribunal de Paris, os blocos de madeira foram nomeados como “veículos” e os bonecos como “pedestres”. Isso torna possível ao modelo representar o acidente real, pois a partir da nomeação sabemos que dado elemento da figura representa dado objeto da situação. Não obstante, isso não implica que o sujeito da nomeação seja o sujeito empírico. De forma coerente com a economia tractatiana, o que se segue da nomeação empírica é que ela *mostra*, através do uso comum da linguagem, a necessidade de um sujeito que nomeia para que as proposições (ou qualquer representação simbólica) possam ser significativas. Para vermos que, no fim das contas, este sujeito não é o empírico, basta pensarmos do seguinte modo. Vimos que o corpo humano e os componentes psíquicos que formam os pensamentos fazem do sujeito empírico um composto factual. Enquanto factuais, as partes podem ser representadas linguisticamente. Sabemos que a representação simbólica necessita de um sujeito que nomeia os objetos da figuração e assim, as partes do sujeito empírico podem ser nomeadas. Ora, ocorre neste caso o mesmo que ocorreu na metáfora do livro intitulado “o mundo tal como o encontro”. O sujeito metafísico pode nomear todos os objetos que formam o sujeito empírico, mas ele mesmo não pode ser nomeado. Conclui-se que o sujeito metafísico, postado não no mundo, mas em seu limite, é condição de possibilidade do sentido, dado que sem ele “não seria possível transformar fatos em figuras, pois não seria possível transformar componentes de fatos em nomes” (cf. CUTER, *Idem, Ibidem*).

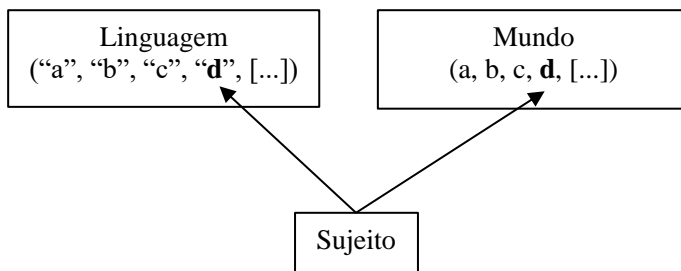
3.4.2 Projetando a Vontade Sobre a Totalidade.

Em nosso paralelo entre Deus e lógica, aprofundamos algumas ideias sobre o Deus de Wittgenstein. Vimos que há uma transcendentalidade radical da divindade e que Deus não tem relação com a maneira com que os fatos do mundo estão organizados, isto é, não tem relação com o *como* mas sim com o *que* do mundo. Vimos também que as tentativas de elaborar um discurso descritivo sobre Deus nos levam a sentenças desprovidas de sentido, dada a não facticidade de Deus, e também a um regresso de possíveis realidades que dariam sentido à vida. Por último, e importante, o fato de não ser possível *dizer* algo sobre Deus não implicou a sua inexistência ou inutilidade, pois percebemos que Deus se *mostra* quando compreendemos que ele é necessário à determinabilidade do sentido da vida, assim como a lógica é necessária à determinabilidade do sentido proposicional. Nesta nova estratégia, como foi dito, estamos procurando mostrar em que medida os degraus do TLP levam o leitor de um nível lógico a um nível místico. Discutimos a pouco o nível intermediário, relacionado ao sujeito, mas ainda em uma abordagem lógico/semântica. Chegamos agora no nível Místico e discutiremos o sujeito volitivo em sua relação valorativa com o mundo.

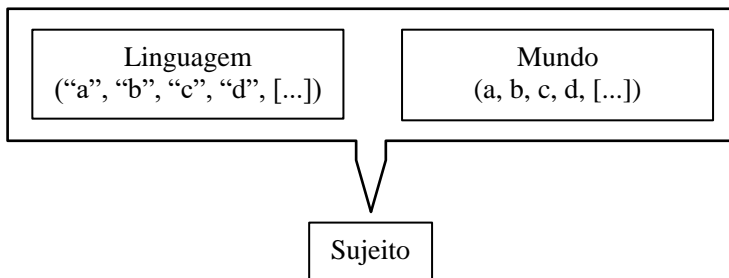
A “experiência lógica” que McGuinness e alguns outros comentaristas equiparam à “experiência mística”, é apropriadamente articulada com a exposição que fizemos no tópico anterior. Sabemos que a “experiência” *de que algo é* pode ser entendida como uma percepção de que os objetos, enquanto substância de todo mundo possível, nos são necessariamente dados e que eles são condição necessária para que a representação simbólica seja possível. Neste momento, torna-se mais claro o porquê da experiência lógica não ser uma experiência *strictu sensu*. O experienciador não é um sujeito corporal, mas sim o sujeito volitivo: limite, e não parte, do mundo. Do ponto de vista semântico, a relação do sujeito volitivo com esta totalidade de objetos é estabelecer quais nomes irão compor as proposições elementares. De tal modo, neste caso em específico, a vontade do sujeito se dirige às *partes* da totalidade e não à totalidade em si. Porém, existem outras maneiras nas quais a vontade do sujeito volitivo se direciona ao mundo. Tais maneiras estão ligadas à experiência mística e não à experiência lógica. Compreender este último ponto será importante, pois algumas ideias chave de nossa interpretação tornar-se-ão ainda mais claras. Primeiramente, ficará estabelecido que os aforismos do TLP que tratam do sujeito são degraus intermediários entre os níveis lógico e Místico do livro; em segundo lugar, veremos em que sentido podemos dizer que Deus se mostra ao lógico-

místico tractatiano; observaremos também que, apesar das grandes similaridades, existem diferenças importantes entre a experiência lógica e a experiência mística.

É importante perceber que é exatamente aqui que encontramos a relação lógica entre as ideias filosóficas e a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein que estamos discutindo. A tríade sujeito/linguagem/mundo, com suas características específicas e no grau de abstração discutido, necessária à determinabilidade semântica do sentido, é a mesma tríade necessária à determinabilidade valorativa do sentido. Se concedermos a Wittgenstein o nível semântico e a experiência lógica, devemos conceder o nível valorativo e a experiência mística. Dito de outra maneira, se concedermos que é necessário a linguagem possuir esta forma determinada, que o mundo deve possuir esta estrutura formal específica, e que é preciso um sujeito volitivo transcendental que liga esses âmbitos, tudo o mais se segue. Ou seja, *a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein*, como a estou chamando, está logicamente conectada com estes temas nucleares do TLP. Para vermos isso com mais clareza, basta percebermos que, como dito, aquilo que é relevante e diferente nos dois casos é apenas a forma com que o Sujeito volitivo projeta sua vontade sobre o mundo. Os esquemas abaixo tornam o ponto intuitivo:



O esquema tenta ilustrar um instante da experiência lógica, mostrando que, no nível semântico, a vontade se dirige às partes, visando ligar o nome ao objeto. Neste exemplo, o sujeito volitivo conecta o nome “d” ao objeto d. Nomear é condição necessária à determinabilidade semântica do sentido, como discutimos acima. No nível místico, porém, a vontade se dirige à totalidade:



Neste caso não está em questão a significância proposicional, pois não temos objetos nomeados, que juntos formariam fatos atômicos e depois fatos complexos. Em suma, não temos figuração. Na verdade, a impossibilidade figurativa, neste contexto, é uma impossibilidade lógica. Como vimos, além de outras coisas, para que uma proposição seja significativa nós precisamos de dois fatos, nos quais um representa os objetos do outro e nos quais uma forma lógica é compartilhada. Fatos são partes da totalidade, porém, aqui, a projeção da vontade engloba o todo. Isto bloqueia a utilização significativa da linguagem, no entanto, não impossibilita a experiência direta entre o sujeito e a totalidade. Não é possível dizer, mas é possível contemplar, vivenciar, experienciar. Com os termos de Wittgenstein, é possível ver o mundo *sub specie aeterni*. Temos então uma “experiência” silenciosa, mística, valorativa, e é desta que trataremos a partir de agora. Mais especificamente, iremos discutir quatro “experiências” que fazem o sujeito volitivo perceber a face mística da realidade. Tais experiências são, digamos, o *ponto de contato* entre Deus o mundo e o sujeito (cf. KLEIN, 2007, p.9).

De acordo com Wittgenstein, as formas com que a experiência mística se manifesta na, por assim dizer, superfície empírica, é multiforme e pessoal. Nossas explicações e diagramas revelaram a essência formal abstrata na qual tais experiências se desmembram após análise, contudo, na vida ordinária daqueles que a vivenciam, as experiências surgem de diferentes maneiras. Tratar deste tema, segundo o filósofo, é similar a tratar da psicologia do prazer (cf. CSE, p. 219-220). Supostamente pode ser possível descrever abstratamente as características gerais do prazer, mas cada indivíduo daria exemplos diferentes de situações prazerosas. Isso não é um problema e nem diferente do que ocorre no âmbito semântico, no entanto. Vejam, as linguagens ordinárias possuem muitas diferenças entre si, contudo, após análise, todas compartilhariam as características essenciais discutidas no TLP. Conforme estamos interpretando, também as experiências místicas, diferentes na manifestação ordinária, fundamentam-se ultimamente nesta

projeção da vontade sobre a totalidade. O “leitor do TLP”, o lógico/místico tractatiano, consegue visualizar estas características fundamentais do âmbito semântico e também do âmbito valorativo.

Pois bem, a despeito do fato de que “isto é uma questão totalmente pessoal e outros poderiam dar outros exemplos mais chamativos” (CSE, p. 220), iremos discutir, como dito, quatro experiências. Em primeiro lugar, discutiremos a experiência contida na segunda analogia de Malcolm e considerada por Wittgenstein como a mais importante. Refiro-me ao sentimento de profunda admiração, de assombro, diante da existência do mundo. É possível compreendermos essa experiência como a fonte das outras três, e isto explica o fato de Wittgenstein considerá-la a sua “experiência *par excellence*” (cf. CSE, p.220). No TLP ela aparece no aforismo 6.44: “o Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”. A segunda experiência que discutiremos pode ser chamada de “anseio” e no TLP ela surge (principalmente, mas não só) no aforismo 6.45: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico”. A terceira é descrita na CSE e diz respeito a um sentimento de absoluta segurança, um estado anímico no qual se está inclinado a dizer: “Aconteça o que acontecer estou seguro, nada pode prejudicar-me” (cf. CSE, p.220). A quarta também está na CSE e é apresentada como um sentimento de culpa, que, segundo Wittgenstein, pode ser expresso pela frase “Deus condena a nossa conduta”. Gostaríamos de enfatizar que estas diferenças superficiais não são problemáticas, pois, segundo interpretamos, todas as experiências, em última instância, se resolveriam na projeção da vontade sobre o todo.

3.4.2.1. Assombro

Iniciemos com a exposição da experiência *par excellence*. Para Wittgenstein, o sentimento ou a percepção de que existe algo ao invés do nada deve nos levar a uma pausa e inspirar contemplação. A presença necessariamente dada do mundo, a existência deste ser que se opõe não a alguma outra combinação factual, mas ao nada absoluto, deve mover o sujeito à uma profunda admiração. “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (TLP, 6.44). O ponto é apresentado de forma mais contundente na CSE, conforme vimos ao discutir a segunda analogia de Malcolm. Mesmo sabendo que as expressões verbais utilizadas para expressar experiências místicas ou de valor absoluto carecem de sentido, Wittgenstein nos diz que o assombro gerado ao se contemplar a presença bruta do mundo, leva-o a utilizar frases exclamativas do tipo “que

extraordinário que as coisas existam” ou “que extraordinário que o mundo exista” ou ainda “a existência do mundo é um milagre”.

Um ponto interessante que nos ajudará a compreender melhor o assunto é a interpretação sugerida por Wittgenstein sobre o tema teológico da criação. O filósofo nos diz que em contextos religiosos devemos compreender a sentença “Deus criou o mundo” como uma forma possível e válida de expressar linguisticamente a experiência mística de assombro diante da existência do mundo (cf. CSE, p.222). De tal modo, as doutrinas da criação não devem ser interpretadas como formas de *explicar* a origem do universo, no sentido de que Deus, entendido como um fato supra-empírico, seria um mero motor causal gerador dos objetos e de suas combinações factuais. De um ponto de vista wittgensteiniano, esta abordagem explicativa seria equivocada por vários motivos. Primeiramente, não é possível dizer nada significativo de uma realidade que transcenda o mundo. O espaço lógico limita-se a cobrir todas as possibilidades de combinações factuais. Dito de outro modo, a lógica não ultrapassa os limites do mundo, impossibilitando até mesmo pensamentos sobre o “outro lado” do limite: “o que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (TLP, 5.61). Além do mais, Deus não se revela no mundo. O ponto do filósofo frente à temática da criação é muito mais sutil e penso que melhor compreendido quando aproximado dos comentários tecidos por Wittgenstein sobre a ética de Schilick. Nestes comentários, Wittgenstein nos diz que Schilick dividia a ética teológica em duas vertentes, cada uma explicando ao seu modo a essência daquilo que é bom. A primeira sustenta que *o bem é bom porque Deus assim o quer*; de acordo com a segunda *Deus quer o bem porque ele (o bem) é bom*. Schilick dizia que a primeira vertente é superficial e a segunda mais profunda. Porém, Wittgenstein considera que:

A primeira concepção é a mais profunda: O bem é o que Deus manda. Isto corta o caminho a qualquer outra explicação que se queira dar sobre “por que” o bem é bom, enquanto que a segunda concepção é superficial e racionalista, porque procede como se aquilo que é bom se pudesse fundamentar. [...] Se alguma proposição expressa precisamente o que eu quero dizer é: *o bem é o que Deus manda*. (WCV, p.102)

O que está em jogo aqui é a essência não factual da ética - e do âmbito valorativo em geral - e consequentemente a impossibilidade de

explicações mediante proposições significativas. Não há fundamentação científica da ética ou da religião, dado que a ciência descreve os fatos do mundo e aquelas esferas não são factuais. Como dissemos ao discutir a quarta analogia de Malcolm, Wittgenstein rejeitava veementemente as tentativas de teorizar a religião e a apresentação de argumentos visando provar a existência de Deus. Diz a Drury que “ficaria amedrontado” caso o amigo buscasse alguma justificação teórica para as “crenças cristãs, como se algum tipo de prova fosse necessária” (DRURY, 1984, p.123). Além do mais, (permitam-me repetir algumas citações), vários trechos podem ser utilizados para ilustrar o tema: “Estava Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*? [...] ou outro qualquer, cuja religião expressa concepções completamente diferentes? Nenhum deles estava errado. *Exceto quando afirmavam uma teoria*” (ORF, p.193. *Grifo nosso*), ou ainda “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” (CV, p.82). Nunca é demais lembrar que isto não é um mero artifício de Wittgenstein para proteger o Místico das intromissões da ciência. A conclusão leva em conta a teoria tractatiana do sentido e é uma consequência dela. Esta mesma ideia está presente na interpretação wittgensteiniana das doutrinas da criação, como temos apontado. A teologia não pode ser *ciência de Deus* e explicar a existência do mundo via um mecanismo causal ou *quase-causal*⁴³. E isto não apenas porque a ciência é essencialmente ligada a descrição dos fatos, mas também porque a explicação científica não retira o sentimento místico, ou, mais precisamente, não retira o sentimento místico do sujeito volitivo capaz de ver o mundo corretamente. Wittgenstein diz que é uma “tola superstição de nosso tempo” achar que “a explicação científica pode eliminar o estupor” (CV, p.18-19). Veremos isso com mais detalhes daqui a pouco, quando discutirmos o sentimento de anseio, presente mesmo depois que todas as questões científicas fossem respondidas. Por ora, queremos enfatizar que sentenças do tipo “Deus criou o mundo” podem ser utilizadas desde que não visem um fim meramente explicativo, mas sim como tentativas de expressão da experiência indizível, espantosa e inexplicável, de que existe um mundo ao invés do nada.

Teorias científicas e cosmológicas sobre a origem do universo não buscam explicar *por que* existe o mundo, mas sim qual o “primeiro estado” do universo e como todas as outras coisas teriam se desenvolvido a partir deste. Ou seja, tais teorias são apenas descritivas. No entanto, a

⁴³ É lícito, porém, um discurso teológico com fins práticos, como veremos no próximo capítulo.

descrição dos fatos do mundo e as inúmeras maneiras nas quais os objetos se unem em combinações factuais são irrelevantes para o sentimento místico. O *como* não lhe interessa. O *como* diz respeito a uma pluralidade de objetos configurados de determinadas maneiras, porém uma pluralidade não pode ser contemplada - não apenas por dissipar a atenção necessária à contemplação, mas principalmente por ser insignificante. De acordo com Wittgenstein: “Como coisa entre coisas, cada coisa é igualmente insignificante; como *mundo* cada uma é igualmente significativa” (NB, 08/10/1916). Contemplar algo “como um mundo” é contemplar uma *totalidade*. Aqui se esclarecem as duas maneiras possíveis nas quais o sujeito transcendental projeta sua intencionalidade sobre o mundo. Na primeira, como vimos, está em questão a determinabilidade do sentido de um ponto de vista semântico; o sujeito deve projetar sua vontade nas partes do mundo para lhes dar nomes. O foco está nas proposições e nos fatos com os quais estas serão comparadas, isto é, em determinadas porções do mundo e da linguagem tomadas isoladamente (cf. CUTER, 2006, p.185). No contexto místico, porém, é a totalidade que deve ser levada em conta. O sujeito, digamos, sobe um degrau, seguindo a metáfora da escada, e consegue ver mais uma característica da realidade. A substância do mundo, fundamental para a experiência lógica e para o sentido proposicional, é no âmbito místico contemplada no seu todo, sob a perspectiva da eternidade. A espantosa presença bruta deste ser absolutamente necessário à determinação semântica do sentido, se mostra agora como fonte de assombro e maravilhamento. Como não está em questão as relações lógicas entre partes da linguagem e do mundo, o que resta ao sujeito é uma experiência direta, contemplativa e silenciosa de algo dado, grandioso e *que* está aí.

Ilustrativamente, podemos recorrer a esta passagem de *Cultura e Valor*:

Se quem acredita em Deus olha ao 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? (CV, p.124-125, *grifos nossos*)

Interessante no trecho supracitado é que ele contempla a experiência mística de assombro ante a existência do mundo e a tentativa de expressão desta experiência em determinados contextos religiosos.

Novamente vemos Wittgenstein dizer que as perguntas que estão na base dos discursos criacionistas não devem ser interpretadas como busca de explicações causais. O que está em jogo é “um certo anseio”, enfatiza o filósofo. Justamente esta experiência que chamaremos de “anseio” é que vamos discutir a partir de agora.

3.4.2.2 - Anseio

Pois bem, a existência do mundo é uma impressionante e grandiosa maravilha, porém, mesmo em sua plenitude, o mundo é limitado. Este mundo que, em tese, pode ser completamente descrito pelas ciências naturais (cf. TLP, 4.11) é incompleto ou, no mínimo, algo que deixa o sujeito com um sentimento de incompletude: “A intuição [*Anschauung*] do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (TLP, 6.45). Para avançarmos, se faz necessário algum esclarecimento sobre o termo “*sub specie aeterni*”. A noção de ver as coisas sob a perspectiva da eternidade não é de simples compreensão. No TLP, o termo aparece somente neste aforismo que acabamos de citar. Nos *Notebooks*, no entanto, Wittgenstein faz um comentário um pouco mais longo sobre o tema:

A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis* e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal é a conexão entre arte e ética.

O modo habitual de observação vê os objetos como que a partir de seu meio, a contemplação [*Betrachtung*] *sub specie aeternitatis*, a partir de fora.

De tal modo que eles têm o mundo inteiro como plano de fundo.

Será que essa consideração, porventura, vê o objeto *com* espaço e tempo, ao invés de *no* espaço e tempo?

Cada coisa condiciona todo o mundo lógico, todo o espaço lógico, por assim dizer.

(Impõe-se ao pensamento): a coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista com todo o espaço lógico. (NB, 07/10/1916)

Como a maioria dos comentários dos *Notebooks* o excerto é denso e difícil. Com o decorrer da exposição esperamos esclarecer todos os

pontos ligados a ele e que possuam relação com nosso tema. Por ora, é produtora enfatizarmos o paralelo traçado por Wittgenstein entre o “modo habitual de observação” e a “contemplação *sub specie aeternitatis*”. Parece claro que é o sujeito empírico quem observa os objetos estando no meio deles. Meu corpo e os componentes psíquicos que formam os pensamentos, são combinações de objetos da mesma maneira que a cadeira, a mesa, o computador ou tudo o mais que está no mundo. O sujeito empírico é um fato entre fatos e é por isso que, em sua forma comum de observação, ele vê os objetos estando inserido entre eles. Como discutimos, coisas entre coisas são valorativamente insignificantes. Esta pluralidade factual, vista espaço-temporalmente, nos mostra apenas o *como* do mundo, mas sabemos que, segundo o filósofo, o Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é. A contemplação *sub specie aeternitatis*, por sua vez, vê os objetos a partir de fora, “*com* o espaço e o tempo, e não *no* espaço e tempo”. Aqui quem “olha” para os objetos é o sujeito metafísico. A substância do mundo é vista na sua totalidade e o mundo atual é apenas uma das infinitas configurações do espaço, que neste âmbito, é um espaço lógico contendo as possibilidades combinatórias dos objetos. Como observa Dall’Agnol (cf. 2005, p.90), a contemplação *sub specie aeterni* não é suficiente para o sentimento místico, dado que a experiência lógica também é uma intuição do mundo *sub specie aeterni*. Mesmo não sendo suficiente, no entanto, ela é necessária ao sentimento místico tal qual descrito no TLP. Na experiência lógica o sujeito toma consciência da eterna e necessária subsistência dos objetos. Além disso, percebe a necessidade de um sujeito não empírico que conecta as partes da substância do mundo com as partes da linguagem. Nestes degraus lógicos da escada do TLP, já ocorre a intuição *sub specie aeterni*. Subindo um pouco, como visto, o sujeito contempla a totalidade ao invés das partes que precisam ser nomeadas e sente-se assombrado perante tão grandioso e misterioso ser. Este foi o primeiro sentimento místico que discutimos. Agora, um degrau acima, o sujeito sente que este ser, mesmo em sua maravilhosa imponência, é limitado e incompleto. Um sentimento de anseio toma conta do sujeito.

De acordo com Max Black (cf. 1964, p.373), o sentimento místico de que o mundo é uma totalidade limitada implica um sentimento de que deve existir algo além do mundo⁴⁴. Isto parece correto, como mostra a exposição a seguir. Percebam que a ciência tem um papel negativo

⁴⁴ No mesmo comentário, no entanto, Black argumenta que os aforismos do TLP que tratam do Místico são hesitantes e equívocos. Discutiremos estes argumentos mais a frente.

importante relacionado com o sentimento místico de anseio. Para Wittgenstein, o limite da ciência ou a sua incapacidade de explicar algumas coisas, é uma pista da existência do indizível, conforme vemos nestas passagens: “o impulso para o místico provém da insatisfação dos nossos desejos mediante a ciência” (NB, 25/05/1915); “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados.” (TLP, 6.52). Esta ideia é comum em escritos sobre religião (cf. p. ex. LEWIS, 2009, p.31). Perguntas como: “por que tudo isso existe?” ou “há algo de alguma outra espécie ‘por detrás’ destes fatos que a ciência descreve?” não são questões científicas. Aliás, Wittgenstein diria que não são questões de nenhum tipo, dado que nenhuma resposta linguisticamente significativa pode ser dada. Tais questões, mais apropriadamente, *mostram* a esfera valorativa da realidade, esfera esta que o místico tractatiano consegue intuir ou sentir, quando vê o mundo orientado pelos aforismos do TLP.

Vamos esclarecer melhor. A lógica tractatiana nos mostra que, ao menos em tese, a ciência pode elaborar um discurso contendo o conjunto de todas as proposições verdadeiras (cf. TLP, 4.11). Este discurso seria uma figuração exata do mundo. Porém, mesmo diante desta extraordinária teoria científica que descreveria com detalhes a totalidade dos fatos do mundo, Wittgenstein nos diz que muito pouco foi obtido (cf. TLP, Prefácio, p.133; TLP, 6.52). Apresentando o mesmo ponto sob outra perspectiva, pensemos no caso limite em que o sujeito metafísico conseguisse percorrer toda a realidade, nomeando todos os objetos e verificando o valor de verdade de todas as proposições elementares. Após essa verificação, o sujeito conheceria todas as proposições verdadeiras, e, conseqüentemente, saberia exatamente como o mundo em sua totalidade está configurado. Ora, mesmo neste momento em que o mundo inteiro seria conhecido, o sujeito poderia ainda perguntar: “Mas e agora? Qual o sentido disso tudo?”. De tal modo, mesmo se a ciência conseguisse responder todas as questões que lhe cabem, o problema do sentido da vida ainda permaneceria. O problema não é sequer tocado quando consideramos a hipótese de um discurso que figure o mundo factual de forma exata. A tarefa das ciências é lidar com os fatos e descrevê-los da forma mais correta possível, porém “os fatos fazem todos parte apenas do problema, e não da solução” (TLP, 6.4321). Em consonância com esta ideia, Wittgenstein sustenta que o sentido do mundo deve estar fora dele. Além disso, nos *Notebooks* lemos que o sentido do mundo e da vida pode ser chamado de Deus. Como Deus não se revela no mundo, impossibilitando qualquer tipo de linguagem teológica significativa, poderíamos dizer que o termo “Deus” é compreendido como uma

realidade não factual que dá sentido à vida. No sentimento místico que temos chamado de *anseio*, esta realidade valorativa mostra-se de forma negativa. De tal modo, o contato com Deus não ocorreria somente em uma (suposta?) vida após a morte, mas seria algo que poderíamos sentir já agora, na ausência de Deus. Se quisermos, poderíamos chamar a intuição da presença mística de Deus de *contato por inversão*. É claro que, como diz Klein (2007, p.10), este é um tipo de ausência que se faz sentir como ausência. “O *sentimento* do mundo como *totalidade limitada* é o sentimento místico” (TLP, 6.45). O mundo que a ciência nos entrega é incompleto, pois o anseio permanece. Anseio por algo que dê sentido a essa totalidade factual.

É útil lembrar que já apresentamos a justificativa de Wittgenstein para a ideia de que o sentido da vida está fora do mundo. A discussão surgiu quando traçávamos o paralelo entre Deus e lógica. O núcleo do argumento, como visto, estava relacionado com o fato de que ocorre um regresso ao infinito de contingências no caso de supormos que o sentido da vida seja um fato entre fatos. Também já foi discutida a questão da impossibilidade de figurar proposicionalmente o problema do sentido da vida. O que fizemos foi apresentar algumas situações, elucidações úteis, na esperança de que o problema mostre a si mesmo. Esta estratégia, por sinal, é similar àquela que o próprio Wittgenstein aplica por várias vezes, por exemplo, no início da CSE, quando expõe sobre a definição de ética. Ilustrativamente, para que o ponto fique mais claro, podemos neste momento recorrer a mais uma imagem, pensando agora em uma metáfora de Pascal. Pensemos, por exemplo, que a existência humana esteja em uma situação análoga àquela de um homem que foi levado inconsciente a uma ilha deserta e aterrorizante. Ao despertar ele se desespera, não sabe onde está, como chegou até aí e como fazer para escapar. Da mesma maneira que o naufrago, o homem está abandonado a si mesmo, e “como que perdido neste recanto do universo, sem saber quem o pôs aqui, o que veio fazer, o que se tornará ao morrer [...]. Me admiro como não se entra em desespero por tão miserável estado.” (PASCAL, *Pensamentos*, art. VI, I). Seguindo nesta analogia, o mais desesperador para o naufrago não é um ou alguns fatos específicos ameaçadores ou perigosos na ilha, mas sim a totalidade da situação vivencial na qual ele está inserido. O objeto de espanto não é um elemento do mundo, mas o mundo como um todo. O âmbito valorativo deve estar fora disto tudo, dado que a única coisa que atingimos dele, independente do que seja feito, é um sentimento de ausência e anseio. É importante relembrar estas nossas discussões anteriores, para que a nossa estratégia argumentativa se esclareça ainda mais. Para compreendermos a “teologia” de Wittgenstein foi traçado, em

primeiro lugar, um paralelo entre lógica e Deus. O que estamos fazendo agora é apresentar de que formas Deus se mostra quando subimos pela “escada” do TLP. Primeiramente ele se mostrou pelo assombro e maravilha diante da existência do mundo. Agora ele se mostra, negativamente, no sentimento do mundo como um todo limitado.

Pois bem, neste momento, um cético poderia rejeitar a estranha inferência que tenta provar a existência de Deus, partindo da ausência de Deus. Ora, obviamente o cético estaria justificado nesta rejeição. Porém, o intuito de Wittgenstein não é *provar* a existência de Deus. Muito menos é sua intenção nos deixar apenas com um sentimento de privação. Ao invés disso, o que ele quer é nos levar a um ponto no qual o mundo possa ser visto corretamente (cf. TLP, 6.54). Dessa forma, neste contexto em específico, o que está em jogo é a ideia de que a cosmovisão tractatiana esboça Deus de forma negativa. No mundo nós temos apenas fatos, contingências, em suma, tudo aquilo que é não-Deus. Sob esta perspectiva, este sentimento de anseio seria uma das formas em que a relação do sujeito com a divindade seria mostrada. Também é neste contexto, segundo penso, que se mostraria de forma mais contundente aquilo que Wittgenstein chamava de “a necessidade humana de ir ‘além do mundo’ e de lançar-se contra os limites da linguagem” (cf. CSE, p.224; WCV, p.104). Contudo, devemos estar cientes de que este sentimento de ausência só é possível dentro de um campo de expectativa, ou, como dito, este é um tipo de ausência *que se faz sentir* como ausência. Segundo Klein:

Ninguém dirá que um *parpergestack amarelo* está ausente do mundo, porque, [...] nenhum nexu linguístico é relacionado com este conceito. Se Deus é profundamente ausente do mundo, só pode ser porque o tecido linguístico que forma o mundo está profundamente informado pelo conceito de Deus. (KLEIN, 2007, p.11)

Não é qualquer ausência que está em questão, mas sim uma percepção profunda de que aquilo que dá sentido à vida não está presente no mundo factual. Sob a luz de uma anotação de outro período da obra de Wittgenstein, a ideia de Klein torna-se bem plausível. Observem este excerto de *Cultura e Valor*: “O inexprimível - o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir - talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir” (CV, p.33). Aqui o filósofo é bem claro em relação à existência de uma esfera indizível e

valorativa que daria sentido ao âmbito dizível. Apesar de tudo isso, porém, o termo “Deus” pode ocasionar estranheza em alguns leitores. No entanto, o fato é que Wittgenstein utiliza o termo em diversas passagens, como temos visto. Um exemplo producente ligado à nossa exposição atual seria este:

Crer num Deus significa compreender a questão do sentido da vida.

Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo.

Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido. (NB, 08/07/1916)

Segundo penso, este trecho dos *Notebooks* expressa com outras palavras o aforismo do TLP que nos ocupa no momento, a saber: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (TLP, 6.45). A diferença é que enquanto no TLP Wittgenstein é muito mais recatado sobre o tema teológico, utilizando primordialmente uma estratégia negativa, nos *Notebooks* ele arrisca algumas falas positivas sobre Deus. Vejam que está em questão uma relação necessária entre Deus e o sentido da vida e também a ideia de que é preciso de alguma maneira transcender os fatos do mundo para que este sentido seja alcançado.

Antes de apresentarmos as outras experiências precisaremos discutir um assunto tratado por Max Black. Apesar de concordarmos em muitos pontos com a interpretação de Black, (como se pode ver acima), não compactuamos com ele a ideia de que os aforismos do TLP que tratam do Místico sejam hesitantes e equívocos. Segundo o comentarista (cf. 1964, p.374), enquanto o aforismo 6.522 afirma a existência de uma esfera mística que se mostra, os aforismos 6.5, 6.51 e 6.52, revelam que as tentativas de dizer ou mesmo mostrar esta esfera resultariam em meros absurdos. Assim, encontraríamos no TLP, tanto a ideia de que há um Místico que se mostra, quanto a ideia de que é um absurdo pensarmos que há um Místico que se mostra. Ou seja, este trecho:

Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico. (TLP, 6.522)

Estaria em contradição com este:

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.

O *enigma* não existe.

Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder. (TLP, 6.5)

O ceticismo *não é* irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde existe uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa*, ser *dito*. (TLP, 6.51)

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 esta. (TLP, 6.52)

Tentarei mostrar que estes trechos são compatíveis, não existindo nenhuma tensão entre eles, como pensava Black. Pois bem, o aforismo 6.522 é bem claro e direto; nele Wittgenstein afirma a existência de um âmbito místico que não pode ser figurado proposicionalmente, isto é, não pode ser dito, porém mostra a si mesmo quando compreendemos o mundo da forma correta. Ora, é justamente isto que discutimos no paralelo traçado entre Deus e lógica e também na exposição dos sentimentos de assombro e anseio. Portanto, o tema está em alguma medida esclarecido⁴⁵, e assim podemos nos concentrar no bloco de aforismos que supostamente estaria em contradição com o 6.522. Black é um pouco rápido e não muito claro ao tratar deste assunto, mas é plausível supormos que ele pensa da seguinte forma. Percebam que é comum aos três aforismos a ideia do que seria uma, digamos, *pergunta legítima* ou *questão legítima*. Uma pergunta ou questão legítima seria aquela cuja resposta é possível. Perguntas cujas respostas são impossíveis seriam pseudo-perguntas ou questões ilegítimas. A categoria modal neste contexto não é utilizada de maneira empírica, mas sim lógica, ou seja, a *impossibilidade* não diz respeito a ignorância daquele que se depara com a pergunta ou com a falta acidental ou provisória de meios capazes de propiciar a resposta. Um exemplo conhecido, (utilizado em outro contexto teórico e talvez ultrapassado)

⁴⁵ Teremos ainda mais coisas a dizer sobre o assunto no momento em que discutirmos o “sentimento de segurança absoluta” e o “sentimento de culpa”, mencionados por Wittgenstein na CSE.

seria a pergunta: “existem montanhas no lado oculto da lua?” (cf. AYER, 1946, p.12). Vemos que a impossibilidade de resposta para essa questão, se houver, seria apenas contingente, dado que poderíamos construir um foguete, um satélite, ou o que quer que seja, para obtermos a resposta. Assim, no jargão tractatiano, diríamos que a pergunta do exemplo é legítima, pois tanto a resposta positiva – “sim, existem montanhas no lado oculto da lua” – quanto a negativa – “não existem montanhas no lado oculto da lua” – seriam proposições com sentido, isto é, afiguram fatos que podem ser o caso no mundo. Podemos isolar esta conclusão da seguinte forma:

Perguntas (ou questões) legítimas são aquelas (e somente aquelas) cujas respostas são proposições com sentido.

Nesta conjuntura, pseudo-questões seriam apenas junções de palavras que se assemelham a perguntas legítimas em sua gramática superficial, porém é logicamente impossível apresentar qualquer proposição significativa como resposta. Pseudo-questões não são mais do que confusões linguísticas e a forma de “responde-las” seria desfazendo a confusão. Se alguém pergunta, por exemplo, “Qual a cor do Mi bemol?” o que deve ser feito é um esclarecimento lógico-semântico mostrando que há um equívoco na formulação da frase, neste caso, a pressuposição errada de que o “Mi bemol” seja um objeto capaz de possuir alguma propriedade visual. Baseado no aforismo 4.1272 do TLP, no qual lemos: “não se pode dizer ‘há objetos’, como se diria ‘há livros’”, pode-se formular mais um exemplo. A pergunta “existem livros sobre a mesa do escritório?” é legítima, dado que as possibilidades negativa e positiva de resposta são proposições com sentido. Já a questão: “Existem objetos no mundo?”, com o termo “objeto” sendo compreendido tecnicamente como “substância do mundo”, seria uma pseudo-questão. A resposta não pode ser uma proposição com sentido, pois estas proposições necessariamente devem ser bipolares. “Não existem objetos no mundo” é uma sentença sem sentido na medida em que a existência de objetos é um pressuposto pré-linguístico. Também a resposta positiva “Sim, existem objetos”, é sem sentido, apesar de necessariamente verdadeira. O fato é que esta resposta apenas *mostra* algo sobre a forma do mundo, ou melhor, sobre a forma que todo mundo possível deve possuir para que possa ser afigurado. Se não existisse uma substância “fixa” (cf. TLP, 2.02-ss) a representação simbólica não seria possível e isto por sua vez nos revela que a sentença “existem objetos” não diz nada sobre os fatos, mas sobre a determinabilidade do sentido (cf. MORRIS, 2008, p.333-334). Um último

exemplo de pseudo-pergunta pode ser relacionado com a metafísica, da maneira com que esta é compreendida no TLP. Questões metafísicas não seriam legítimas, pois após a análise perceberíamos que determinados símbolos não representam objetos do mundo (como já discutido ao tratarmos do desafio de Anscombe). Segundo Wittgenstein: “sempre que alguém pretender dizer algo de metafísico, [devemos] mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições” (TLP, 6.53).

Partindo destes esclarecimentos podemos compreender as razões de Black. O comentarista considera pseudo-perguntas àquelas relacionadas à esfera mística. O aforismo 6.52, que fecha o trio supostamente inconsistente com o 6.522, dá algum fundamento a esta interpretação. Veja, nele Wittgenstein nos diz que, mesmo no caso em que todas as questões legítimas possíveis tivessem sido respondidas, as perguntas relacionadas ao sentido da vida permaneceriam intactas. Ora, se todas as perguntas legítimas foram respondidas, as que restaram não seriam perguntas *stricto sensu*. De tal modo, “não restará, mais nenhuma questão; e a resposta [para os “problemas da vida”] é precisamente esta” (TLP, 6.52). “Qual o sentido da vida?”, “Deus tem alguma relação com este sentido?”, “há um âmbito não factual que dá significância ao factual?” seriam apenas confusões linguísticas e todos que trataram destes assuntos não teriam feito nada mais do que proferir várias sentenças sem sentido. Complementando com algo que já nos é claro neste ponto: proposições com sentido devem necessariamente ser bipolares descrevendo maneiras nas quais os fatos do mundo estão configurados. O domínio místico, por sua vez, não diz respeito ao *como* do mundo, não podendo ser figurado proposicionalmente. Ao que parece, Black tem ao menos alguma razão.

Pois bem, mas o que se segue? Não muito, segundo penso. Não parece correta uma interpretação reducionista do seguinte tipo: *dado que as questões relacionadas ao místico não possuem respostas significativas é preciso evita-lás, para que não se profira mais do que absurdos. As únicas questões que devem nos ocupar são àquelas cujas respostas descrevem fatos do mundo*. Esta parece ser a interpretação de Black. O comentarista sustenta que inclusive no que diz respeito ao *mostrar* os aforismos citados seriam equívocos e hesitantes. Por mais que eu tente uma leitura caridosa, não consigo ver como ele chega a tal conclusão. Certamente a esfera mística não pode ser figurada proposicionalmente e assim não podem haver “questões místicas legítimas” no sentido exposto. Porém, isto não tem implicações negativas relacionadas ao mostrar, visto que nada mais é do que dizer, em outras palavras, que o Místico não é factual. Black pensa erroneamente que Wittgenstein estaria, nos

aforismos acima, enfatizando a futilidade e a absurdidade das questões relacionadas ao sentido da vida, quando na verdade o filósofo está apenas mostrando que é impossível apresentar respostas descritivas para os problemas mais importantes, valorativos e vivências. Tanto é assim, que o aforismo seguinte (cf. TLP, 6.521)⁴⁶ nos diz que as pessoas para as quais o sentido da vida tornou-se claro, não conseguiram explicar em que consiste este sentido. As respostas para “questões legítimas” devem ser bipolares, isto é, o estado de coisas que torna a proposição verdadeira e o estado de coisas que torna a negação verdadeira são possibilidades em aberto. Qual dos dois é o caso é algo completamente acidental ou contingente. Assim, é impossível que existam questões cujas respostas sejam significativas e ao mesmo tempo contenham termos relacionados à Deus, ao sentido da vida ou aos valores, pois aquilo que não é contingente e é fonte de valor não é um estado de coisas (cf. ANSCOMBE, 1965, p.170-171): “deve estar fora do mundo” diz Wittgenstein (cf. TLP, 6.41). Em adição, observem esta passagem elucidativa de *Cultura e Valor*:

A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça com que o problemático desapareça.

O facto de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá.

Mas não temos nós a sensação de que alguém que não vê qualquer problema na vida é cego para algo de importante, precisamente para a coisa mais importante de todas? (CV, p.47-48)

A “resposta” ao problema da vida, de tal modo, não seria descritiva, nem mesmo linguística no fim das contas, mas sim uma *forma de vida*. O sentimento místico está ligado a uma forma de viver que “soluciona” o problema da vida, ou melhor, que faz com que o problema desapareça. Voltaremos a este tema no capítulo posterior, no qual trataremos da “teologia prática” de Wittgenstein e da segunda ideia do seu ponto de vista religioso. Devido às opiniões de Black, achamos útil ao menos mencionar o trecho de *Cultura e Valor* neste momento. Um último argumento contrário ao comentarista surgirá no que segue, ao

⁴⁶ Anscombe (cf. 1965, p.170) crê que Wittgenstein estaria se referindo especialmente a Tolstoy neste aforismo.

apresentarmos mais algumas explicações sobre os aforismos supostamente equívocos.

Wittgenstein começa a tratar diretamente do domínio místico a partir do aforismo 6.4, “todas as proposições têm igual valor”. Segue através de várias sentenças e chega ao 6.45, “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico”. Logo na sequência está o bloco considerado equívoco por Black: 6.5, 6.51 e 6.52. Após essa suposta hesitação, Wittgenstein voltaria a afirmar com mais confiança a existência do Místico: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (TLP, 6.522). Contudo, creio que o suposto bloco equívoco é direcionado justamente àqueles que duvidam da existência do Místico. Considerem este trecho:

O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde existe uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa*, ser *dito*. (TLP, 6.51)

É bem plausível supormos que o “ceticismo” de que trata Wittgenstein seja um *ceticismo local*, relacionado ao escopo de temas discutido naquele contexto do TLP, a saber, valores, sentido da vida, Deus, sentimentos místicos e etc. Claro que isso não é contrário a ideia de que aquilo que é dito no TLP em relação a este ceticismo local possa ser expandido para um ceticismo global. Particularmente creio que esta expansão é coerente. Porém, dado o momento em que o aforismo sobre o ceticismo surge, é bem provável que Wittgenstein se refira, ao menos em um primeiro momento, àqueles que duvidam da existência da esfera mística. O cético local duvidaria da existência de uma realidade valorativa que não é factual (cf. TLP, 6.41), da ideia de que a solução para o enigma da vida esteja fora do espaço e do tempo (cf. TLP, 6.4312), da existência de Deus e da relação deste com o sentido da vida (cf. TLP, 6.432-6.4321), da ocorrência de sentimentos místicos (cf. TLP, 6.44-6.45). O ponto de Wittgenstein é que este cético sustenta uma posição absurda, pois a dúvida em relação a estes temas é logicamente impossível. Mais claramente, a dúvida só é logicamente possível quando temos uma “pergunta legítima”, conforme exposto acima. Duvidar, nestes casos, é não saber quais fatos tornam a resposta verdadeira. Ora, fatos podem ser

descritos linguisticamente e assim a resposta que sanaria a dúvida pode ser *dita*, no sentido técnico já explicado de “dizer”. Em suma, a dúvida só é possível se relacionada ao âmbito dizível; o Místico não está no âmbito dizível; logo, a dúvida em relação ao Místico é impossível.

O fato de não serem possíveis dúvidas lógicas neste contexto, não implica uma redução das questões místicas a meros absurdos linguísticos, como fez Black em seu argumento discutido a pouco. Para esclarecimento, cabe aqui um paralelo do âmbito valorativo com o âmbito da essência da representação simbólica, isto é, daquilo que se mostra e possui valor com aquilo que se mostra e não possui valor. Não podemos duvidar da existência de objetos, pois a existência destes é um pressuposto pré-linguístico necessário a determinabilidade do sentido, de um ponto de vista semântico. Se não houvessem objetos não seria possível a linguagem representar o mundo. Da mesma maneira, não se pode duvidar da existência do Místico, visto que a existência deste é um pressuposto pré-linguístico necessário à determinabilidade do sentido, de um ponto de vista valorativo-vivencial. Se não houvesse uma esfera mística não seria possível qualquer valor que desse sentido à vida. Ao subir pelos degraus do TLP, em um primeiro momento a partir da exposição da teoria figurativa e das outras reflexões lógico-semânticas, o sujeito tem uma “experiência” lógica. Consegue perceber de que maneira a substância do mundo se mostra e em que medida esta é necessária ao sentido das proposições. Depois, especialmente do 6.4 em diante, passando pelos degraus intermediários que tratam do sujeito volitivo, o leitor do TLP é capaz de compreender também em que medida a esfera mística se mostra e o porquê desta ser necessária ao sentido da vida.

Dessa forma, a impossibilidade de dúvida não é somente relacionada à ausência de uma questão cuja resposta seria bipolar. Somado a isto está o fato de que o âmbito místico necessariamente se mostra quando o mundo é compreendido a partir daquilo que é exposto no TLP, ou, utilizando a metáfora de Wittgenstein, quando o mundo é contemplado do cume da escada. Certamente há espaço para dúvidas psicológicas ou não-lógicas. O sujeito que estamos chamando de “leitor do TLP”, aquele que sobe os degraus e vai adquirindo a visão correta do mundo, também enfrenta, obviamente, momentos de fastio, fracasso, sofrimento e outras vicissitudes da vida. Estes momentos podem gerar uma espécie de nevoeiro que o impede de ver o mundo corretamente. Em tal situação poderiam surgir dúvidas (psicológicas) ligadas a questão: “existe mesmo algum sentido na vida?”. Outros tipos de dúvida não lógica estariam relacionados à melhor maneira de expressar o âmbito místico, dado que este é indizível; a interpretação de um aforismo ou outro do

TLP; a qual modo de vida adotar (se é que algum) depois de “compreender o mundo corretamente”; e outros da mesma estirpe. O ponto é que as dúvidas lógicas é que não são possíveis e por isso o ceticismo em relação ao Místico seria um “contra-senso” (cf. TLP, 6.51). Disto se segue uma conclusão que pode ser expressa de uma maneira surpreendente: é impossível duvidar da existência de Deus.

Vamos apresentar alguns pontos para maior esclarecimento desta conclusão polêmica. Primeiramente, já vimos que é o próprio Wittgenstein que utiliza, em vários lugares, o termo “Deus” em relação com a realidade mística indizível que dá significância à vida; não somente nos *Notebooks* (p. ex. NB, 08/07/1916; 11/06/1916), mas também no TLP (p. ex. 6.41; 6.432-6.4321) e em passagens oblíquas da CSE (p.221-222) e de *Cultura e Valor* (p.33). Em segundo lugar, aquele que negar a conclusão terá que mostrar que a pergunta “Deus existe?” é uma questão cuja resposta é uma proposição com sentido, isto é, uma proposição que descreve uma possibilidade que é ou poderia ser o caso no mundo factual. Somente nestes tipos de questão, segundo Wittgenstein, a dúvida lógica seria possível. No entanto, nos é dito no TLP (e indiretamente em outros escritos) que Deus não é um fato do mundo. Em terceiro lugar, poder-se-ia sugerir que o “Deus de Wittgenstein” não seria “Deus” ou, em outras palavras, a forma *sui generis* com que o filósofo trata o tema, faz com que o seu conceito de Deus seja completamente diferente do Deus teísta, por exemplo. Não obstante, devemos tomar essa recomendação com certo cuidado. Se por “Deus teísta” quisermos significar meramente um ser metafísico onipotente, onisciente, sumamente bom e com as demais propriedades teológicas clássicas, certamente teremos um conceito incompatível com as ideias de Wittgenstein. O Deus teísta, especificamente neste sentido, mesmo estando em uma realidade transcendente, supra-empírica, não deixaria de ser um *objeto entre objetos*, cujas propriedades podem ser descritas linguisticamente, e isto claramente é conflitante com a “teologia” wittgensteiniana. Porém, é um erro supor que toda tradição teológica compreenda o conceito de Deus desta maneira. A teologia apofática, ou “negativa”, cujo maior proponente é Dionísio o Pseudo-aeropagita, contém teses muito próximas do sistema tractatiano. O termo “teologia apofática”, de forma ampla, designa a prática de descrever Deus pela negação de atributos particulares, isto é, desenvolve um discurso baseando-se naquilo que a divindade não é. A motivação para esta prática é a radicalização do princípio da transcendência divina. Deus, de tal modo, pertenceria a uma realidade inefável, que por definição é anterior a toda categoria conceitual humana. Isso torna logicamente impossível um discurso capaz de conceituar ou

descrever a divindade (cf. MCFARLAND *et al.*, 2011, p.25-26). A ênfase no procedimento negativo, a impossibilidade de descrição da divindade e o silêncio esclarecido enquanto cume da teologia aproxima Wittgenstein da tradição apofática. Este ponto foi percebido por diversos comentaristas: (cf. ATKINSON, 2009, p.124; VILLORO, 2001, p.233-234; FRONDA, 2010, p.38-ss; KLEIN, 2003, 42-43; 2007, p.10; CLACK, 1999, p.35; NIELI, 1987, p.69-ss; PINTO, 1998).

Terminado este excuro, que visou mostrar que Black estava errado ao supor que os aforismos finais do TLP são hesitantes e equívocos, voltaremos agora a discutir as “experiências” místicas. Precisamos ainda discutir mais duas “experiências”, que não aparecem no TLP, mas são descritas na CSE. Refiro-me ao “sentimento de segurança absoluta” e ao “sentimento de culpa”. Iniciemos com a primeira.

3.4.2.3 - Segurança

No TLP, a exposição austera e sistemática faz com que a face mística da realidade forçosamente seja mostrada. Isso não ocorre, contudo, na CSE. Neste texto o tom é mais pessoal, quase biográfico: “falei em primeira pessoa” confessa Wittgenstein em outro lugar (WCV, p.103-104). Assim, enquanto no TLP as experiências de assombro e anseio surgiram como consequências de tudo que foi exposto no livro, na CSE Wittgenstein apresenta tentativas pessoais de expressão daquilo que não pode, por definição, ser expresso. São exemplos da “tendência humana de se lançar contra os limites da linguagem”. No entanto, também essa tendência humana *mostra* algo (cf. WCV, p.62). Iniciemos com a exposição da experiência de sentir-se absolutamente a salvo. Utilizando o vocabulário da CSE, podemos dizer que esta experiência possui *valor absoluto*. Wittgenstein a explica dizendo que é “um estado anímico no qual se está inclinado a dizer: *Aconteça o que acontecer estou seguro, nada pode prejudicar-me*” (cf. CSE, p.220). Somando-se ao que é dito na CSE, existem algumas referências confirmando que Wittgenstein teve uma experiência com tais características. De acordo com Malcolm (1993, p.21): “O sentimento de estar ‘absolutamente seguro’, que foi vivenciado pela primeira vez aos 21 anos, exerceu influência sobre ele através da maior parte de sua vida”. Malcolm se refere a um acontecimento ocorrido no ano de 1910 ou início de 1911, quando Wittgenstein estava de férias em Viena. Ao assistir a peça de teatro *Die Kreuzelscheiber*, de Ludwig Anzengruber - poeta, dramaturgo e romancista austríaco – o jovem Wittgenstein experencia algo que o marcaria e influenciaria pelo resto da vida. No seu todo, Wittgentein considera a peça apenas um drama

medíocre. Porém, em uma determinada cena, um personagem cuja vida tinha sido angustiante e miserável, sentindo que a morte está perto, é surpreendido repentinamente como que por uma voz interior, dizendo-lhe que não importava o que ocorresse, nada poderia acontecer com ele. Estava a salvo, independente do destino ou das circunstâncias. Wittgenstein foi profundamente impactado por esta cena. A partir deste episódio mudou sua postura desdenhosa frente à religião e percebeu uma possibilidade de crença religiosa. Durante o resto de sua vida Wittgenstein considerou o sentimento de sentir-se absolutamente salvo como algo paradigmático da experiência religiosa (cf. MONK, 1990, p.51-52; MALCOLM, 1993, p.07).

O que foi dito é confirmado na CSE, quando o filósofo diz que a experiência de segurança absoluta tem sido descrita, em contextos religiosos, por frases do tipo: “estamos seguros nas mãos de Deus” (CSE, p.222). De forma plausível, diante destes fatos, alguns comentaristas (cf. p. ex. MALCOLM, 1993, p. 07-08; FRONDA, 2010, p. 35-36) ouvem ecos da tradição judaico-cristã na experiência em questão⁴⁷. Por exemplo, no Salmo 23: “Ainda que eu caminhe por vales tenebrosos, nenhum mal temerei, pois estás junto a mim; teu bastão e teu cajado me confortam”; ou, na carta de Paulo aos Romanos:

Sabemos que tudo concorre para o bem daqueles que amam a Deus [...]. Somos mais que vencedores graças àquele que nos amou. Estou convencido de que nem a morte nem vida, nem anjos nem potestades, nem presente nem futuro, nem altura nem profundidade, nem criatura alguma nos poderá separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus. (BÍBLIA, Romanos, 8:1.37-39)

Certamente passagens como estas são compatíveis com a declaração de Wittgenstein de que o sentimento de segurança absoluta é expresso em contextos religiosos pela frase “estamos seguros nas mãos de Deus”. O salmista e também Paulo estão dizendo que não importam os acontecimentos: “tribulação, angústia, perseguição, fome, nudez, perigo, espada” (BÍBLIA, Romanos, 8:35), eles estarão a salvo. Esta experiência

⁴⁷ Alguém poderia dizer que estou analogizando *a la* Malcolm quando apresento exemplos bíblicos ou teológicos para ilustrar o tema debatido. Percebam que não é o caso, pois o que fizemos foi mostrar que a ideia pertencente ao ponto de vista religioso se seguiu das ideias filosóficas de Wittgenstein. Os exemplos, como dito, cumprem um papel ilustrativo.

é um elemento essencial na mística cristã e parece implicar um sentimento de dependência em relação aquilo que é supremo e amoroso. Wittgenstein não faz referência direta ao amor a Deus ou de Deus quando fala das experiências místicas em seus primeiros escritos, mas presumivelmente estava consciente de que a experiência religiosa contempla esta esfera, dada sua leitura atenta do livro *As Variedades da Experiência Religiosa* de Willian James. Nesta obra, bem conhecida pelo filósofo, existem várias passagens que enfatizam estas dimensões da vivência religiosa (cf. p. ex. JAMES, 2002, p.27; p.38; p.58-59; etc). Em anotações posteriores, Wittgenstein aponta a importância do amor para o sentimento de salvação absoluta:

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 abstracta. Talvez possamos dizer: Só o amor pode acreditar na Ressurreição. Ou: é o amor que acredita na Ressurreição. Poderíamos dizer: o amor redentor acredita até na Ressurreição; apoia-se com firmeza até mesmo na Ressurreição. (CV, p.55-56)

Aqui, a ideia central relaciona-se com fato de que o amor habilitaria o sujeito a crer, (no contexto da citação, crer na ressurreição de Cristo), e esta crença faria o sujeito sentir-se “salvo nas mãos de Deus”, utilizando uma das maneiras pelas quais Wittgenstein expressa a experiência na CSE (cf. tb. FRONDA, 2010, p.35). Pois bem, pensemos um pouco sobre a expressão linguística deste sentimento. Quando alguém diz “estou a salvo” ou “estou seguro” é lícito perguntarmos a quais situações tal pessoa se refere, isto é, de quais vicissitudes da vida ela diz estar segura. Por exemplo, dentro de minha casa não posso ser atropelado por um ônibus, de modo que estou salvo de atropelamentos. Também estou seguro em relação à Toxoplasmose, visto que já contraí a doença uma vez e hoje estou imune. Em suma, estar a salvo implica que é impossível ou improvável que determinadas coisas ocorram com um dado sujeito. Se é assim, não faz nenhum sentido dizer que alguém esteja *absolutamente* seguro, aconteça o que acontecer (cf. CSE, p.221). Da mesma maneira que ocorre com as tautologias, a frase “estar

absolutamente seguro” é compatível com qualquer estado de coisas, com todas as situações possíveis, e isto, por sua vez, mostra que a frase não afigura nada. Segundo Wittgenstein, ocorre aqui um uso incorreto (do ponto de vista lógico/semântico) das palavras “salvo” e “seguro”, tornando a expressão linguística em questão carente de sentido. De tal modo, a experiência de sentir-se absolutamente salvo não pode ser descrita significativamente, em outras palavras, é uma experiência indizível.

Mais uma vez, o que está em jogo é a *indizibilidade* e não a *inexistência* da experiência de segurança absoluta. Obviamente, não é o caso que o sujeito da experiência esteja livre de infortúnios e sofrimentos. Ao invés disso, o ponto diz respeito ao fato de que o indivíduo não se sente afetado pelas adversidades vividas. Mais especificamente, poderíamos dizer que, em um sentido, as adversidades o atingem e, em outro sentido, ele não é atingido. Claro que sofrimentos são pesados e indesejáveis, porém o sujeito que vive a experiência de estar absolutamente salvo toma essas vicissitudes apenas como acidentes. Isto porque elas fazem parte do mundo contingente dos fatos. Considerando-se parte de algo maior, algo que está além desta esfera factual, os fatos acidentais desta vida não surpreendem o indivíduo e nem tiram o sentimento místico de relacionamento com o absoluto. De acordo com Glock (1997, p.144), “esse sentimento estóico notabiliza-se em Sócrates e em Kierkegaard; no pensamento de Wittgenstein, ele decorre da relação de independência lógica que há entre o mundo e a vontade”. Assim, dado que o mundo e o sujeito volitivo são logicamente independentes, um não pode afetar o outro. A vontade do sujeito metafísico, como dissemos, é projetada sobre as partes do mundo, para que haja nomeação, ou sobre a totalidade, para que haja experiência mística. No entanto, a vontade não pode alterar as combinações factuais a seu bel prazer. Certamente temos algum poder para agir sobre os fatos (como já discutido ao tratarmos dos argumentos panteístas de Garver), mas a questão é que não existe ligação lógica necessária entre mundo e vontade (cf. TLP, 6.373). Por isso, lemos no TLP: “Ainda que tudo o que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico entre vontade e mundo que o garantisse” (TLP, 6.374). San Juan de la Cruz dizia que um dos principais sinais que mostram a existência de um ponto de contato entre o sujeito e realidade mística é justamente um sentimento de gratidão frente estas “graças do destino” (cf. KLEIN, 2007, p.11).

De tal modo, o indivíduo é, de certa forma, impotente diante dos acontecimentos (cf. NB, 11/06/1916). Sua vontade ao dirigir-se ao mundo

já encontra um mosaico factual pronto, no qual não existe nenhuma ligação necessária com o sujeito volitivo. Wittgenstein julga que isso pode ser expresso pela ideia de que é a vontade de uma outra pessoa que organiza os fatos da maneira em que estão dispostos. Por um lado, o sujeito é independente do mundo, pois não existem elos lógicos entre a sua vontade e o mundo; por outro, o sujeito é dependente de uma, digamos, vontade alheia, que organiza e rege todos os eventos. E, finalmente, de acordo com o filósofo: “*Seja como for*, somos, em todo o caso, e num certo sentido, *dependentes* e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes” (NB, 08/07/1916).

Um leitor atento poderá notar que a citação dos *Notebooks* supracitada é seguida pelo trecho: “Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade” (cf.: NB, *Ibidem*). Como vimos, os comentaristas que apresentam interpretações panteístas utilizam esta passagem como um dos fundamentos para suas argumentações. Já discutimos, porém, que tais excertos só implicam panteísmo quando tomados isoladamente. O contexto em que são escritos mostra que é muito mais plausível supormos que Wittgenstein compreendia o mundo como o ambiente em que a vontade de Deus age e não como o próprio Deus. O mundo seria o espaço no qual a vontade de Deus se manifesta e não é, em si mesmo, substancialmente divino. Nele podemos, segundo a discussão atual, harmonizar a nossa vontade com aquela vontade alheia que organizou os fatos da maneira que estão. Assim estaríamos “fazendo a vontade de Deus”, de acordo com Wittgenstein. Como dito, interpretar os excertos desta forma é muito mais coerente, dado que os torna compatíveis com vários outros trechos dos *Notebooks* e do TLP, por exemplo: “Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo” (NB, 08/07/1916); “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução” (TLP, 6.4321); “Deus não se revela no mundo” (TLP, 6.432), dentre outros.

3.4.2.4. Culpa

Nos resta agora discutir o sentimento de culpa. Wittgenstein apenas o menciona, não apresentando maiores esclarecimentos, por isso é difícil especularmos sobre o assunto. Não obstante, faremos alguns poucos comentários. De acordo com o filósofo, uma maneira de expressar linguisticamente este sentimento seria a frase “Deus condena a nossa conduta” (CSE, p. 222). Assim como os sentimentos de assombro e

segurança⁴⁸, o sentimento de culpa possui também valor absoluto, isto é, pertence ao âmbito valorativo e não pode ser descrito por meio de proposições com sentido (cf. *Idem, Ibidem*). A forma com que a indizibilidade se mostra neste caso, porém, é diferente daquela mostrada pelas duas outras experiências descritas na CSE. Mais especificamente, enquanto as sentenças utilizadas para expressar o sentimento de assombro e segurança geram proposições tautológicas, as sentenças utilizadas para expressar o sentimento de culpa geram proposições contraditórias. Tautologias e contradições são proposições sem sentido, dado que não descrevem fatos e (por isso) não são bipolares. Além disso, as “experiências tautológicas” enfatizam a grandiosidade e o valor da esfera mística indizível e a “experiência contraditória” enfatiza a, digamos, pequenez do indivíduo diante do âmbito valorativo. Vamos esclarecer isso melhor.

As sentenças que tentam expressar a experiência de assombro são tautológicas pois não têm relação com aquilo que é o caso. Está em jogo um maravilhamento ante a existência do mundo, independente do arranjo dos fatos. Do ponto de vista tractatiano, a experiência ocorre de forma consciente, como visto, no momento em que o sujeito metafísico contempla a substância do mundo em sua totalidade, isto é, os objetos necessariamente subsistentes. Não é um assombro diante de *como* os fatos estão dispostos, mas diante do *que* do mundo, presença incontornavelmente dada e imponente. É certo que a experiência pode surgir ao contemplarmos um dado estado de coisas, por exemplo, um admirável céu azulado. Porém, o sentimento místico não se liga ao fato de que é isto que é o caso e não alguma outra coisa. De acordo com Wittgenstein:

Se, por exemplo, enquanto olho o céu azul eu tivesse esta experiência, poderia assombrar-me de que o céu seja azul em oposição ao caso de estar nublado. *Mas não é isto que quero dizer.* Assombro-me do céu seja lá o que ele for. Poderíamos nos sentir inclinados a dizer que estou me assombrando de uma tautologia, isto é, de que o céu seja ou não azul. Mas precisamente não tem sentido afirmar que alguém está se assombrando de uma tautologia. (CSE, p.221)

⁴⁸ Podemos incluir o sentimento de anseio, porém este não é mencionado na CSE.

O sentimento de assombro seria dizível se relacionado a um fato particular, mas como se liga à totalidade, sem relação específica com as configurações atuais de objetos, a experiência é indizível e as sentenças que tentam expressá-la são tautológicas, *ipso facto*, sem sentido. Também o “sentir-se absolutamente salvo” é compatível com qualquer estado de coisas e por isso, junto com a experiência de assombro, gera frases tautológicas. Tautologias são sempre verdadeiras. Tomemos a frase “Chove ou não chove”. Se estiver chovendo, a frase é verdadeira; se não estiver chovendo, a frase também é verdadeira. Analogamente, quando as experiências de espanto ou segurança se dão, não importa se o céu está azul ou nublado, nem se estou diante de uma situação factualmente perigosa ou inofensiva. As experiências são compatíveis com todas as situações possíveis. O que é o caso não importa, mas sim uma espécie de relação entre a esfera valorativa e o sujeito.

Como discutido a pouco, a expressão linguística destes sentimentos contém um mal uso das palavras (e outras similares) “seguro”, “assombro” e, no presente caso, “culpa” ou “culpado”. É semanticamente lícito dizermos que somos culpados de algum erro, má ação ou mesmo culpados por não executar algo que era de nossa responsabilidade. Em todos estes casos há uma ação específica com a qual a culpa se relaciona. Porém, a expressão “absolutamente culpado” é claramente um abuso linguístico, dado que não faz sentido dizer que alguém esteja em permanente estado de culpa, sem que tenha feito algo pelo qual possa ser responsabilizado. A experiência de estar sob a constante desaprovação de Deus, de “sentir-se culpado sem ser culpado” é, de tal modo, contraditória e indizível. Podemos colocar as coisas do seguinte modo: enquanto as experiências tautológicas – assombro e segurança - são compatíveis com todas as situações possíveis, a experiência contraditória de sentir-se absolutamente julgado por Deus é incompatível com o que quer que seja o caso; não existe uma situação da qual se possa dizer: “sim, é por isso que me sinto culpado”. Diante disto, este sentimento pode ser considerado o “reverso” dos primeiros, como diz Pandey (cf. 2009, p.101) e também Barret (cf. 1994, p.122).

Há um motivo mais perspicaz para considerarmos o sentimento de culpa como o ‘reverso’ dos outros sentimentos místicos do que a forma contraditória ou tautológica que suas expressões linguísticas assumem. Observem que ao invés de evidenciar a grandiosidade da esfera valorativa, o sentimento de culpa (e em certa medida também o sentimento de anseio) colocam o foco na pequenez e miséria do indivíduo. A grandeza do âmbito indizível certamente está em questão, porém o que gera o sentimento de culpa não é somente a contemplação do Místico,

mas também a desvalorização do indivíduo frente a ele. Diante da realidade não-factual, cuja superioridade é absoluta, única capaz de possuir valor, responsável em dar significância à vida e ao mundo, o indivíduo se apequena e experimenta uma depreciação em relação a si mesmo. Isso é muito próximo daquilo que Rudolf Otto chamava de “sentimento de criatura”, no qual “a pessoa afunda e se funde em seu próprio nada e sua pequenez. Quanto mais clara e desnuda ela reconheça a magnitude de Deus, mais nítida se lhe torna sua pequenez” (OTTO, 2005, [1917], p.32). Em termos wittgensteinianos, seguindo Barret (cf. 1994, p.122), podemos dizer que o sujeito tomaria consciência do seu lugar inadequado no esquema das coisas: ao mesmo tempo que consegue ligar-se à realidade mística através de um Self metafísico, percebe que, enquanto corpo e pensamento, pertence também ao âmbito não valorativo dos fatos. Neste sentido, seria mais um sentimento de imperfeição essencial do que culpa, conforme exposto por Wittgenstein nesta passagem de *Cultura e Valor*:

As pessoas são religiosas ao ponto de acreditarem que nem sequer são imperfeitas, mas doentes. Qualquer homem de uma decência mediana considera-se extremamente imperfeito, mas um homem religioso considera-se um desgraçado. [...] 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 para quem sente um tormento infinito. (CV, p.72 – *grifo nosso*)

Dessa forma, a experiência de culpabilidade absoluta pode ser vivenciada quando o sujeito se dá conta de sua condição vivencial desafortunada e de sua insignificância frente à realidade valorativa não factual. Há uma espécie de estupefação diante daquilo que é - diferente do sujeito - supremamente moral e perfeito (cf. FRONDA, 2010, p.36). A alusão de Wittgenstein ao cristianismo e a concordância de alguns comentaristas (cf. FRONDA, *Idem, Ibidem*; BARRET, 1994, 120-ss; PANDEY, 2009, p.100) nos possibilita ilustrar à ideia aproximando a vivência em questão com àquela comum em determinados contextos teológico-religiosos. Instâncias da experiência podem ser visualizadas, por exemplo, em inúmeros trechos bíblicos, especialmente àqueles em que o empequenecimento do sujeito é culminante. Devido a imponente presença da realidade mística valorativa e o reconhecimento da própria debilidade moral, Isaías exclama: “Ai de mim! Pois estou perdido; porque

sou um homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de lábios impuros; os meus olhos viram o Senhor” (BÍBLIA, Isaías 6:5). Pedro, por sua vez, diz: “Senhor, aparta-te de mim, sou um homem pecador” (Idem, Lucas 5:8)⁴⁹. Nestes contextos teológicos, não faz sentido perguntar qual a situação factual específica que gera o “sentimento de culpa absoluta” em Pedro ou Isaías. A experiência é imediata, a partir da contemplação do Místico. A inexistência de um fato particular que seria a causa suficiente da experiência, aproxima estes casos teológicos paradigmáticos do sentimento contraditório de “sentir-se culpado sem ser culpado” exposto na CSE e discutido neste tópico.

3.5 Silêncio

Dividimos este capítulo em três partes. Na primeira, discutimos o desafio de Anscombe, que à primeira vista parecia impossibilitar qualquer tipo de discurso que buscasse relacionar as ideias de Wittgenstein com algum tipo de reflexão teológico-filosófica. Porém, vimos que apesar de ser inicialmente um empecilho, foi possível evitarmos o repto anscombiano apresentando um discurso que *mostrou* o papel de Deus e do Místico; primordialmente na economia tractatiana, mas também nos outros textos do período inicial. “Não poder ser *dito* não implica ser invisível”, foi nosso mote. As duas partes restantes do capítulo foram justamente o desenvolvimento de estratégias que tornaram possível a discussão de temas, *lato sensu*, teológico-filosóficos, relacionados à filosofia de Wittgenstein.

Na primeira estratégia, nós traçamos um paralelo entre o Deus e a lógica do TLP. Dado que tanto Deus quanto as condições de possibilidade da representação simbólica não podem ser ditos, mas apenas mostrados, esse paralelo nos pareceu um caminho interessante. Vimos que, primeiramente, não é possível apresentar proposições com sentido sobre a lógica ou Deus. Ambos não são fatos entre os fatos do mundo e assim não pertencem ao domínio ontológico passível de afiguração linguística. Em segundo lugar, nem Deus e nem a lógica possuem relação com a maneira contingente em que os objetos estão combinados, isto é, não possuem relação com o “*como*” do mundo. Em terceiro lugar, vimos que as tentativas de representação proposicional, em ambos os casos, geram necessariamente sentenças desprovidas de sentido e regressos viciosos. No caso da lógica, um regresso de formas-lógicas; no caso de Deus, um regresso de condições que dariam sentido à vida. Por último, vimos que não se seguiu inexistência ou inutilidade ao se partir da indizibilidade

⁴⁹ Os exemplos bíblicos são de Otto (cf. 2005, [1917], p.75).

destes temas. Tanto Deus quanto a lógica se mostram quando percebemos que os dois são condições necessárias à determinabilidade do sentido: a lógica é condição de possibilidade do sentido, no sentido semântico do termo e Deus é condição de possibilidade do sentido, no sentido valorativo do termo. Em outras palavras, a primeira determina o sentido das proposições e o segundo determina o sentido da vida.

Na terceira parte do capítulo discutimos a famosa metáfora da escada e esclarecemos em que sentido os aforismos do TLP conduzem o leitor a um ponto em que “o mundo pode ser visto corretamente”. Em um primeiro momento há uma “experiência” lógica e um esclarecimento lógico/semântico; em um segundo momento há “experiências” místicas e o sujeito consegue contemplar a esfera valorativa da realidade. A paisagem no cume da escada contém a essência da representação simbólica e o âmbito místico. De forma menos metafórica, vimos que a questão do sujeito é central no esclarecimento progressivo que os aforismos do TLP pretendem conceder. Podemos dizer que o sujeito metafísico tem vontade de *sentido*, nos dois sentidos relevantes do conceito, a saber, semântico e valorativo. Ao fluir do sujeito, a vontade pode ser projetada nas partes da substância do mundo ou na totalidade. O primeiro caso está relacionado com as condições de possibilidade da afiguração e com a “experiência” lógica e o segundo tem relação com o sentido da vida e com o Místico. Diferenciar estes dois casos nos serviu também para refutar a interpretação panteísta de McGuinness.

Quando se contempla a substância do mundo em sua totalidade, a dizibilidade é excluída logicamente. Vimos que a existência de dois fatos é condição necessária do dizer. Tais fatos compartilharão uma forma lógica e os objetos contidos em um deles representarão, na figuração, os objetos do outro. Além disso, é preciso um método de projeção, funcionando como uma espécie de legenda, para que saibamos quais objetos de um fato representam quais objetos do outro. Porém, no caso em que a vontade é projetada na totalidade, não existem “dois fatos”, mas sim um bloco unitário. Consequentemente, não há método de projeção. Assim, não está em questão a nomeação e nem as partes da substância, mas a visão *sub specie aeterni*. Neste caso, o sujeito não visa o sentido proposicional, mas busca o sentido da vida. Sem um método de projeção é logicamente impossível descrever o que quer que seja, mas resta ainda ao sujeito uma experiência direta, contemplativa e silenciosa. A ênfase na contemplação é coerente, como já dissemos, com as passagens nas quais Wittgenstein equaciona a ética e a religião com a estética.

No que diz respeito às “experiências” místicas, vimos que efetivamente elas podem se manifestar de maneiras diferentes na vida

daqueles que às vivenciam, porém isso não é um problema, dado que todas elas, em última instância, possuem as mesmas características formais. Discutimos quatro exemplos, iniciando com aquelas que aparecem no TLP e na sequência estendemos a análise para os sentimentos místicos descritos na CSE. Também outros textos de Wittgenstein foram utilizados para reforçar a interpretação. Ao tratarmos destes sentimentos ou experiências, conseguimos ver que a aura mística está presente inclusive no mais austero e lógico dos textos wittgensteinianos; mesmo a ausência de Deus é uma ausência que se faz sentir. Porém, o contato entre o divino e o humano no assombro, anseio, segurança ou culpa, é necessariamente um contato silencioso. Tais vivências de valor absoluto não podem ser expressas através de proposições com sentido, pois qualquer tentativa resulta em um mal uso da linguagem. A ideia de uma experiência valorativa inexpressável é central para o Místico no TLP. De forma ainda mais específica, vemos que o silêncio frente ao âmbito místico da realidade possui lugar de destaque. É certo que, como vimos, há espaço para Deus na filosofia de Wittgenstein, mas a “teologia” wittgensteiniana é essencialmente negativa, apofática, como ilustra o célebre aforismo 7 “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

Dessa forma, dada a inexpressabilidade da esfera valorativa, a dessemelhança radical entre Deus e mundo e a transcendência extrema da divindade, vemos que um silêncio respeitoso, esclarecido e contemplativo é uma possibilidade coerente e um traço essencial do “ponto de vista religioso” de Wittgenstein. Como estabelecido por nossa discussão, tais características não são analógicas, *a la* Malcolm, mas são consequências das ideias filosóficas de Wittgenstein. Contudo, a indizibilidade e a conseqüente contemplação silenciosa, não são as únicas possibilidades diante desta separação incisiva entre fato e valor. Frente a ideia de que o valor está necessariamente fora do escopo factual e figurativo, um silêncio reverencial seria imposto, mas, além disso, também uma maneira de viver. O leitor do TLP, poderíamos dizer, é levado a um silêncio esclarecido e a uma forma de vida (cf. LAZENBY, 2006, p.55). Este campo prático deixa em aberto a possibilidade de um discurso no qual as sentenças são significativas não por serem descritivas, mas pela relação com as vidas e as condutas daqueles que as utilizam. Não ser possível *dizer* algo sobre o Místico não implica que não seja possível *falar* sobre ele (cf. DALL’AGNOL, 2005, p.70). Esclarecer este sentido prático das sentenças valorativas - a segunda ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein - será nosso principal objetivo no capítulo seguinte.

4 A TEOLOGIA PRÁTICA DE WITTGENSTEIN

4.1 Considerações Iniciais

O esclarecimento da primeira ideia pertencente ao “ponto de vista religioso” de Wittgenstein foi realizado no capítulo anterior. Vimos que o filósofo sustenta que a realidade contém um âmbito valorativo, porém este não pode ser expresso através de figurações linguísticas. A existência e indizibilidade da esfera mística é consequência e culminação de pontos centrais da filosofia wittgensteiniana e não um mero pressuposto ou dogmatismo. Neste capítulo, discutiremos aquilo que consideramos ser a segunda ideia do seu ponto de vista religioso, a saber, a significância prática das sentenças teológicas ou valorativas em geral. Como iremos explicar, uma relação necessária com as performances e o contexto em que são utilizadas faz com que tais sentenças sejam significativas mesmo não sendo (e não podendo ser) descritivas.

As expressões linguísticas das experiências místicas discutidas acima carregam consigo usos equivocados de alguns conceitos. Claro que o equívoco em questão é ligado aos critérios lógico-semânticos que formatam a estrutura profunda da linguagem e do mundo. Como dito, iremos esclarecer em que medida outros critérios podem fazer com que as expressões tenham sentido. No entanto, pensemos ainda mais um pouco no caráter essencialmente figurativo da linguagem. Uma possível expressão linguística relacionada ao primeiro sentimento discutido é “Assombro-me ante a existência do mundo”. Esta frase só teria sentido, seguindo a CSE (p.220), se pudéssemos pensar em uma situação na qual o mundo não existisse. Faz sentido dizer que nos assobramos de alguma coisa que pode ser concebida de forma diferente da que nos foi apresentada. Por exemplo, fico assombrado ao visitar uma fazenda no norte do Paraná e percebo que a casa em que meus bisavós moravam ainda está construída. Este fato me assombra pois supunha que o imóvel estava demolido. Também posso me assombrar ao perceber que o tamanho de algum animal é bem maior ou menor do que o normal. No caso da existência do mundo, contudo, não posso conceber um estado de coisas no qual ele não exista. Mas por qual razão? Black (1964, p.375), ao explicar este ponto, argumenta que Wittgenstein poderia estar pensando no fato de que, ao imaginar a inexistência do mundo, é necessário primeiramente referirmos o mundo e só então pressupormos sua inexistência. Penso que seja mais claro supor que tal impossibilidade imaginativa esteja fundamentada nos dois seguintes motivos. Primeiro, se quem se assombra é o sujeito empírico, será impossível pensar em um

mundo não existindo dado que o próprio sujeito é parte dele. Em segundo lugar, o sujeito volitivo também não pode imaginar o mundo não existindo, visto que a existência de objetos é pressuposto essencial da figuração. Sem um mundo não teríamos figuração linguística e pelo fato de que o pensamento também é figurativo, não teríamos pensamento e *a fortiori*, não teríamos imaginação. Insistir neste último caminho no qual se percebe a impossibilidade de concebermos um nada absoluto poderia levar, em termos wittgensteinianos, a visão *sub specie aeternitatis* e a contemplação da totalidade.

De acordo com nossas discussões, com as outras experiências ocorre o mesmo fenômeno. Toda tentativa de expressão gera necessariamente frases sem sentido. A sentença “estou absolutamente seguro” é carente de sentido, pois implica que estarei a salvo independente do que ocorra. Porém, o conceito de “estar seguro” é sempre relacionado com a ocorrência ou não ocorrência de situações específicas. Estar em segurança diz respeito ao fato de que, em certos contextos, determinadas coisas têm pouca ou nenhuma probabilidade de acontecerem. Também a expressão “absolutamente culpado” é certamente um abuso linguístico. Não faz sentido dizermos que existe um permanente estado de culpa, sem a existência de alguma situação específica que esteja relacionada com esta condição de culpabilidade. Dessa forma, estas e quaisquer outras experiências absolutas são indizíveis e qualquer sentença sobre o âmbito ético ou religioso implicará frases sem sentido.

Esta pequena síntese de alguns debates anteriores nos lembra em que medida estaria justificada a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein, ou seja, uma postura silenciosa e contemplativa frente a esfera valorativa indizível. A síntese coloca também o pano de fundo para o problema da linguagem religiosa e ética. Ora, a linguagem é utilizada em contextos religiosos e morais. Dada a distinção radical entre fato e valor e a ideia de que a linguagem é essencialmente descritiva, existiria alguma possibilidade de sentido para tais sentenças? No momento já nos é claro que sob as condições da teoria figurativa enunciados éticos e teológicos não são semanticamente significativos. Eles não são e nem podem ser bipolares, visto que não existem fatos morais ou teológicos para serem descritos. Isso é correto, contudo, cabe investigar se estes enunciados adquirem sentido - em outro sentido do termo sentido - ou se são apenas *flatus vocis*, isto é, meras emissões fonéticas. Em outras palavras, o teólogo deve, necessariamente, permanecer em silêncio? Dada nossa discussão anterior, sabemos que o silêncio reverencial e esclarecido é uma possibilidade em aberto. Mas seria a única?

4.2 O Sentido das Sentenças Valorativas.

Uma teoria conhecida visando solucionar o problema da significância das sentenças valorativas é o emotivismo. Tal teoria, em um primeiro momento, parece moldar-se bem às questões colocadas pela abordagem wittgensteiniana. O núcleo do emotivismo contém duas teses principais e inter-relacionadas. A primeira tese, epistêmica, sustenta que não é possível atribuir valores de verdade às sentenças pertencentes ao domínio valorativo, pois estas apenas expressariam estados mentais não cognitivos, como emoções ou desejos, por exemplo. Em outras palavras, as frases valorativas não são proposições que figuram um estado de coisas na realidade e que um sujeito poderia crer ou saber se são verdadeiras ou falsas, mas apenas expressões de estados mentais do sujeito, similares às interjeições. A segunda tese, semântica, sustenta que o sentido das sentenças valorativas está vinculado aos estados mentais que tais sentenças expressam. Não sendo proposicional, o âmbito dos valores não pode conter frases cujos sentidos sejam fatos atuais ou possíveis. O conteúdo semântico deste âmbito estaria ligado aos estados mentais dos falantes. Explorar o emotivismo e suas diferenças em relação às ideias de Wittgenstein será um bom método para esclarecermos a segunda ideia do ponto de vista religioso do filósofo.

O *locus classicus* do emotivismo é o livro, *Linguagem, Verdade e Lógica* (LVL) de Alfred Ayer. Em um trecho incisivo, Ayer nos diz que aqueles que tentam expressar linguisticamente a esfera teológica são incapazes de produzir quaisquer sentenças inteligíveis. Segundo ele, o místico religioso, ao tentar transmitir suas experiências, não nos dá nenhuma informação sobre o mundo exterior, mas apenas informação indireta sobre aquilo que se passa em sua mente. A insistência de que alguma verdade teológica estaria sendo transmitida dá apenas “material ao psicanalista”, conclui Ayer sarcasticamente (cf. 1946, p.106).

Mesmo enfatizando o aspecto epistêmico, relacionado aos valores de verdade (ou ausência deles) das frases valorativas, não é difícil compreendermos a tese semântica que está em questão. Para tanto, iniciemos com a ideia central de LVL, na qual se sustenta que as proposições genuínas se dividem em duas e somente duas classes, a saber, *analíticas* e *factuais*. Somente as frases que pertencem a uma dessas categorias seriam significativas e portadoras de valores de verdade. Mais especificamente, as proposições analíticas são necessariamente verdadeiras (ou, em determinados casos, necessariamente falsas), devido ao significado dos símbolos nelas contidos. Exemplos podem vir da lógica: “ $\sim(p \ \& \ \sim p)$ ”; da matemática: “ $(5 + 3) = (3 + 5)$ ”; ou, em geral, de

quaisquer proposições cujo valor de verdade possa ser verificado sem precisarmos recorrer ao mundo empírico, como “todos os solteiros não são casados”. Tais sentenças não fazem nenhuma afirmação factual, mas apenas “registram a nossa resolução em utilizar os símbolos de determinado modo” (AYER, 1946, p.07). As proposições factuais, por sua vez, são hipóteses empíricas que podemos confirmar, mostrar que são altamente prováveis, ou mesmo refutar através da experiência sensível. Assim, para que uma sentença pertença à classe das proposições factuais, é necessário que alguma observação seja relevante na determinação de sua verdade ou falsidade. Posso verificar o valor de verdade da sentença “esta barra é de metal” aproximando a barra de um ímã ou a sentença “está chovendo” conferindo o clima ao abrir a janela. Em suma, as sentenças factuais podem ser testadas através da experiência sensível e as sentenças analíticas são verdadeiras (ou falsas, no caso das contradições) por definição, porém, vazias de conteúdo factual.

Vamos esclarecer um pouco mais. Dado que as proposições factuais são proposições empiricamente verificáveis, é possível formular um critério para testar se uma dada sentença é significativa. Tal teste é levado a cabo pelo afamado *critério de verificabilidade*. Segundo Ayer (cf. 1946, p.11-12), frases possuem significação factual somente nos casos em que existe possibilidade de averiguar o valor de verdade da proposição que a frase parece expressar. Em outras palavras, a frase só tem sentido para um indivíduo se este sabe quais observações, e em quais contextos, a proposição exprimida pela frase seria verdadeira ou falsa. Contudo, o teste de verificabilidade não serve somente para mostrar quais frases pertencem à classe das proposições factuais genuínas e, por isso, à classe das proposições com sentido. No outro lado da moeda, o teste mostra e denuncia quais sentenças não possuem sentido, sendo apenas pseudo-proposições e absurdos linguísticos. Podemos dividir estes absurdos em duas variedades. Em primeiro lugar, temos aqueles que são evidentes, como aglomerados arbitrários de letras: “*xjethhihyikks*” ou junções de palavras obviamente não gramaticais: “*de então janeiro se ou ou*”. Estes tipos de absurdo são óbvios não sendo necessário um teste para que a não significância torne-se manifesta. Em segundo lugar, temos os “absurdos bem formados”, digamos assim. Estes aparentam ser enunciados factuais significativos, porém, quando analisados e expostos ao teste de verificabilidade, percebe-se que não existe qualquer observação capaz de torna-los verdadeiros ou falsos. Assim, se não forem proposições analíticas, serão apenas pseudo-proposições.

É neste sentido que, segundo Ayer, as frases valorativas, em especial aquelas que pertencem ao contexto religioso, seriam pseudo-

proposições. É fácil ver que a consideração de que o âmbito teológico/valorativo é supra-empírico, transcendente, é suficiente para tornar o discurso não significativo. Tomemos a sentença “Deus existe”. Para que tenha sentido, sob esta perspectiva, é necessário que a própria sentença, ou alguma outra na qual esta possa ser analisada, implique alguma proposição empírica; em outras palavras, é preciso que alguma observação torne a frase verdadeira ou falsa. Porém, a transcendentalidade da divindade faz com que esta empresa seja impossível e por isso o discurso teológico, pior do que falso, é absurdo, dado que “as frases que o teísta utiliza para transmitir tais “verdades” não são portadoras de significado literal” (AYER, 1946, p.104).

Percebamos neste momento que algumas consequências das ideias de Ayer poderiam ser acatadas pelos teístas. Veja, nenhuma proposição exclusivamente empírica pode ser derivada da sentença “Deus existe”, pois isto implica no fato de que a definição do conceito “Deus” conteria alguma propriedade factual. De tal modo, o teísta concederia este ponto a Ayer. Contudo, se isto é assim, “Deus” é um termo metafísico, “e se “Deus” é um termo metafísico não é nem mesmo provável que ele exista” (AYER, 1946, p.101). Por não serem factuais ou analíticas as sentenças metafísicas não se enquadram nas categorias semanticamente significativas e somente estas podem ser certas ou prováveis. O místico, de tal modo, por princípio, está impossibilitado de transmitir os conteúdos de suas experiências, pois não há nada neles que possa ser descrito ou transmitido. Se admite, por sua vez, que suas experiências não são mesmo descritíveis, também deve admitir que qualquer fala sobre elas é sem sentido. Assim, o que estaria ocorrendo, segundo Ayer, é uma espécie de auto-engano. No contexto religioso (e ético) os nomes não referem objetos e as frases não figuram estados de coisas. O discurso possui apenas significação emocional para o indivíduo (*Idem*, p.12), não transmitindo informações sobre o mundo exterior, mas somente informação indireta sobre os estados mentais do falante (*Idem*, p.106). Por exemplo, a frase “Deus existe” poderia expressar o *desejo* de que exista um Deus. A frase “a alma é imortal” poderia expressar, talvez, o *medo* diante da morte. No contexto ético, “roubar é errado”, expressa a *repulsa* do falante diante de determinadas ações, e assim por diante. Em suma, duas coisas que mais nos interessam nesta discussão do emotivismo: primeiro, que as sentenças valorativas não possuem significado factual e, segundo, que o conteúdo semântico de tais sentenças tem ligação necessária com a expressão de alguma emoção do falante.

Pois bem, como é possível perceber, muitos aspectos da proposta emotivista, ao menos *prima facie*, parecem coincidir com a abordagem

wittgensteiniana. A ausência de sentido relacionada às sentenças pertencentes ao contexto místico está presente também em Wittgenstein, assim como a impossibilidade de verificação empírica e a não facticidade. Em um momento de nosso texto utilizamos até mesmo um exemplo de Ayer para ilustrar essas ideias. Na CSE há um excerto muito claro e direto no qual lemos que tais expressões são carentes de sentido, não porque ainda não descobrimos a forma correta de analisá-las, mas sim pelo fato de que “sua falta de sentido constitui sua própria essência. Isto porque a única coisa que se pretende com elas é, precisamente, ir além do mundo, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa” (CSE, p.224). A primeira vista, então, tanto Ayer quanto Wittgenstein estão juntos ao traçar a linha que separa aquilo que podemos e aquilo que não podemos dizer. A linguagem valorativa estaria no lado da linha que deve ser calada, do contrário, não mais do que sentenças desprovidas de sentido estariam sendo pronunciadas. No entanto, ao contrário de Wittgenstein, Ayer não tem nada sobre o qual deve guardar silêncio. Ao buscar estabelecer os limites e o alcance da linguagem significativa, Wittgenstein não está, com a metáfora de Engelmann (1970, p.70), “procurando fazer um reconhecimento da linha costeira da ilha com precisão meticulosa, mas do que está tratando é dos confins do oceano”. Neste caso, a impossibilidade de elaborar proposições significativas relacionadas à esfera mística não é devida a não existência desta, mas à sua essencial transcendência e não facticidade. Além do mais, é a própria investigação lógica que culmina, como vimos, em um esclarecimento tanto semântico quanto valorativo, no qual se compreende a realidade e indizibilidade da esfera mística. A cosmovisão, por assim dizer, gerada pelas ideias de Wittgenstein, implica um silêncio esclarecido frente a realidade valorativa indizível e, *ipso facto*, a consciência de que serão sem sentido as sentenças que visam descrevê-la. O positivismo de Ayer é incompatível com estas características, concluindo a não significância das sentenças através de uma abordagem reducionista, na qual se supõe que os enunciados teológicos e éticos devem ser usados da mesma maneira que os enunciados científicos. Voltaremos a este ponto.

Na CSE Wittgenstein trata também do aspecto expressivista do emotivismo, isto é, da ideia de que o conteúdo semântico dos enunciados valorativos possui ligação necessária com a expressão dos estados mentais do falante. Para esclarecer o assunto, inicia com o seguinte experimento mental (cf. CSE, p.218): suponha que exista alguém na condição de um agente cognitivo privilegiado, capaz de conhecer todas as combinações de objetos, todos os movimentos dos corpos, sejam animados ou inanimados e todos os estados mentais da totalidade dos

seres que por aqui já viveram. Suponha agora que este ser onisciente escreva tudo o que sabe em um grande livro (ao que parece Wittgenstein gostava deste tipo de exemplo, como vimos ao discutir a questão do sujeito). Neste, todas as proposições científicas e factuais verdadeiras estariam contidas. Dessa forma, o grandioso livro conteria a *descrição total do mundo*. Porém, segundo o filósofo (cf. CSE, p.218), nada do que pudéssemos chamar de juízo *ético* nem nada que pudesse implicar logicamente juízos éticos, seria encontrado. A descrição dos estados mentais ali presentes não tem relação alguma com a ética, dado que são fatos descritíveis, como todos os outros. Isso vai ao encontro das ideias sobre o tema expostas no TLP e nos *Notebooks*, como já vimos ao discutir as questões relacionadas ao sujeito no capítulo anterior. Vimos que o sujeito empírico se apresenta como um feixe factual, incluindo aqueles traços subjetivos, estudados pela psicologia empírica. Assim, no livro escrito pelo onisciente, um assassinato e a queda de uma pedra estariam no mesmo nível. Obviamente, a leitura da descrição deste assassinato, ou de qualquer outro ato imoral, “pode causar-nos dor ou raiva ou qualquer outra emoção ou poderíamos ler acerca da dor ou da raiva que esse assassinato suscitou em outras pessoas que tiveram conhecimento dele, mas seriam simplesmente *fatos, fatos, fatos e não Ética*” (CSE, p.218).

Vemos então que, diferente de Ayer, Wittgenstein não considera que a dimensão semântica da ética ou da religião esteja necessariamente relacionada com a expressão dos estados mentais dos falantes. Estados mentais também são fatos, contudo, fatos nunca podem ter valor absoluto (cf. TLP, 6.41; CSE, p.219). Se é assim, no que diz respeito às suas “experiências”, ou o místico tractatiano mantém um silêncio contemplativo ou utiliza a linguagem consciente de suas limitações descritivas. Não há como Wittgenstein evitar este dilema. Haverá alguma maneira de tornar a linguagem significativa em um âmbito essencialmente impossível de ser descrito? Ayer pensa que não, pelo fato de que os enunciados religiosos e éticos não se deixarem exprimir através de proposições passíveis de verdade ou falsidade. Isso porém, é um reducionismo proposicionalístico (cf. DALL’AGNOL, 2008, p.323). Ayer supõe que os mesmos critérios semânticos devam ser aplicados tanto na ciência quanto na ética e na religião. Mas, quanto a isso, Wittgenstein nos diz:

Nossas palavras, *usadas* tal como o fazemos na ciência, são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido naturais. A Ética, se ela é algo, é sobrenatural, e nossas palavras

somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão sobre ela (CSE, p.219. *Grifo nosso*).

Grifamos a palavra “usadas” na citação com o intuito de enfatizar a ideia chave, segundo a qual a utilização dos signos em contextos “naturais” é diferente da utilização dos signos em contextos “sobrenaturais” (os termos são de Wittgenstein). O esclarecimento desta ideia chave irá mostrar em que sentido podemos dizer que os enunciados valorativos são significativos. Pois bem, o erro de Ayer é pressupor que a linguagem é utilizada da mesma forma, tanto na ciência quanto nos contextos valorativos. Em outras palavras, Ayer não considera o contexto de uso dos enunciados, pressupondo que, em todos os casos, as frases devam exprimir proposições (cf. tb. LAZENBY, 2006, p. 27). Na metáfora de Wittgenstein, ao que parece, a taça de chá é o espaço lógico e a água lançada sobre ela é a linguagem. Nos contextos em que está em questão a figuração, a água não escorre pelas bordas da taça. No entanto, quando usamos a linguagem em contextos éticos, estéticos ou religiosos, a taça transborda. Perguntar sobre a verdade ou falsidade é aqui irrelevante, pois somente há valores de verdade dentro da taça. Os enunciados valorativos, poderíamos dizer, ampliam *in toto* sua potencialidade significativa, a ponto de ultrapassar os limites do espaço lógico. Ao despejar uma quantidade de água que caiba na taça, o usuário da linguagem tem determinado fim em vista; ao derramar água em excesso, o fim é completamente outro. Ignorando o fato de que a metáfora de Wittgenstein talvez seja confusa, dado que parece enfatizar apenas uma diferença quantitativa entre os enunciados factuais e valorativos (cf. FRONDA, 2010, p.43), o ponto que devemos reter é que o contexto de uso destes enunciados, sendo diferentes em cada caso, torna-os significantes de maneiras diferentes. Por um lado, temos apenas um pano de fundo lógico/semântico, no qual o mundo é tudo o que é o caso, possuindo uma forma que torna possível sua representação; por outro lado, não apenas a face representável do mundo está em questão, mas a ideia de que o “mundo é meu mundo”, isto é, um lugar aonde minha vontade penetra e no qual é necessário viver. A vida é o contexto que deve ser levado em conta ao buscarmos compreender a significância das sentenças valorativas. Vamos esclarecer melhor este ponto.

No início da CSE (cf. p.215-216), antes de entrar propriamente no tema, Wittgenstein apresenta três observações aos ouvintes. Na primeira, relembra a audiência que o inglês não é sua língua materna e, devido a

isso, poderia cometer algumas faltas contra a gramática inglesa. Na segunda, adverte a platéia de que muitos poderiam estar ali com falsas expectativas, esperando que Wittgenstein apresentasse uma conferência científica, ou que desse um tratamento científico para o tema escolhido. Na terceira, pede paciência em relação à exposição, pois no final da conferência as conclusões e os caminhos que levaram a elas ficariam explícitos. Pois bem, a segunda dessas observações é importante para nós: Wittgenstein não irá falar sobre um tópico científico, mas sobre Ética. Novamente, “Ética” aqui não diz respeito somente ao domínio estrito da moralidade, mas ao âmbito indizível e valorativo da realidade, contendo a ética a estética e a religião. Da advertência de Wittgenstein se segue que a ética não pode ser tratada cientificamente. O contexto em que a ciência opera é factual; o contexto em que a ética opera é vivencial. A forma com que o filósofo inicia a conferência, após essas observações iniciais, deixa o ponto ainda mais claro. Wittgenstein começa esclarecendo o que ele entende por “Ética”, através da apresentação de várias “expressões mais ou menos sinônimas”, cada uma das quais podendo substituir a definição anterior. Não quer (e nem poderia) definir a ética através de condições necessárias e suficientes, mas visa, através da apresentação das “expressões sinônimas”, dar uma ideia aproximada daquilo com que a ética se ocupa. De acordo com Wittgenstein, a Ética é a investigação:

- i) sobre o que é bom.
- ii) sobre o valioso.
- iii) sobre o que realmente importa.
- iv) sobre o significado da vida.
- v) sobre aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida.
- vi) sobre a maneira correta de se viver.

Dada a radical distinção entre fato e valor, já discutida, sabemos que o “bom”, o “valioso” e “o que realmente importa”, não são predicados aplicáveis a objetos. Não é possível um fato possuir valor absoluto. Contudo, quando lemos toda a lista e chegamos à expressão “a Ética é a investigação sobre a maneira correta de se viver” percebemos que está em questão uma investigação relacionada à, digamos, condição humana. As expressões são sinônimas pois aquilo que torna a vida boa, valiosa, importante, significativa e digna de ser vivida é a maneira correta de se viver (cf. tb. LAZENBY, 2006, p.18). No âmbito valorativo, de tal modo, não é possível utilizar as sentenças para a descrição de estados de coisas. O uso das sentenças deve ter relação necessária com uma forma de viver e é por isso que dissemos que a vida é o contexto que deve ser levado em

conta ao buscarmos compreender a significância das sentenças valorativas.

Percebam que as ideias de “contexto” e “uso” não estão presentes somente na “segunda” filosofia de Wittgenstein, como sugerem algumas leituras superficiais. Claro que no TLP tais ideias não possuem a mesma amplitude que vemos nas obras posteriores, no entanto, não deixam de ocupar um papel importante no edifício tractatiano. O escopo do contexto é aqui delimitado pelo *dictum* de Frege, endossado por Wittgenstein no aforismo 3.3: “Só a proposição tem sentido; somente no contexto de uma proposição o nome tem significado”. Proposições não são listas de nomes; proposições são articuladas (cf. TLP, 3.141), isto é, possuem uma forma lógica. Signos isolados não fazem sentido, pois não seria possível saber qual papel ele deve ocupar no contexto de uma proposição. Só no contexto de uma forma lógica é possível saber se determinado signo representa, por exemplo, um particular ou uma propriedade. Esclarecendo com um exemplo de Wittgenstein (cf. 3.323), o signo “Rosa”, fora de um contexto, não pode ser compreendido, dado que pode designar tanto um nome próprio quanto um adjetivo, e isso implica que os dois usos não têm apenas significados diferentes, “mas são *símbolos diferentes*”. Por sua vez, isto implica que ocupariam lugares distintos na forma lógica de uma proposição: se for um nome, ocupa um local no qual podem ser inseridos termos que designam particulares; se for um adjetivo, um local no qual podem ser inseridos termos que designam propriedades. De acordo com o filósofo: “Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para a *uso significativo*. É só com seu *emprego lógico-sintático* que o sinal determina uma forma lógica” (TLP, 3.326-3.327. *Grifos nossos*). Em outras palavras, reconhecemos qual o tipo de símbolo, no contexto da forma lógica, quando prestamos atenção na maneira que ele é *usado*. No TLP, o *uso* correto de um signo linguístico mostra suas possibilidades combinatórias e estas são determinadas pelas possibilidades combinatórias do objeto que o signo representa. Somos nós quem projetamos os nomes sobre os objetos, mas uma vez que os tenhamos projetado, o uso desses nomes precisam refletir a essência dos objetos referidos (cf. GLOCK, 1997, p.359). Por exemplo, se projetarmos a palavra “vermelho” sobre um objeto essencialmente visual (e não, digamos, sonoro), devemos utilizar o signo coerentemente com as possibilidades combinatórias do objeto, em frases como “este tom de vermelho é mais escuro do que aquele” e outras do tipo. Não faz sentido dizermos “este tom de vermelho soa Fá sustenido” uma vez que o portador do nome “vermelho” não possui compatibilidade com objetos

sonoros. Podemos dizer que “por detrás” de cada signo existe uma entidade não linguística que determina seu uso correto.

Também neste tema é possível manter o paralelo entre os níveis lógico/semântico e místico/valorativo. Com isso quero dizer que se o contexto de uso é importante no primeiro caso, também será no segundo. O próprio Wittgenstein, nos trechos da CSE discutidos acima, nos chama a atenção para este ponto. Assim, seja no nível “natural” ou “sobrenatural” é preciso levar em consideração o uso e o contexto quando buscamos compreender o significado das sentenças. Devemos considerar, porém, que no nível Místico não temos objetos que determinariam as formas lógicas e os usos corretos dos termos. Então, o que determina, neste nível, o uso significativo das sentenças? Como entender o “contexto” se neste caso não é o contexto da forma lógica? Como dissemos, o contexto aqui é a própria vida, e é o esclarecimento desta questão que nos fará compreender em que medida os enunciados religiosos podem ser considerados significativos, mesmo sem possuir sentido do ponto de vista lógico tractatiano.

Ora, se a existência de objetos determina o uso correto dos signos, ou de forma mais precisa, se a existência de objetos com determinadas possibilidades combinatórias, determina o contexto formal das proposições, também a *não existência* de objetos, de certa forma, determina o uso da linguagem. Assim, um primeiro critério que deve ser levado em conta na utilização da linguagem no nível Místico, é a impossibilidade descritiva. Ao encontro de conclusões que já chegamos, vemos que sentenças religiosas (e valorativas em geral), não podem ser factuais e se não podem ser factuais, não podem ser teóricas. Doutrinas teológicas ou abordagens filosóficas da religião que consideram a possibilidade de teorizar, provar, descrever, estariam envoltas em confusão. Não existem fatos teológicos para serem descritos. Aqui estaria um dos motivos do repúdio de Wittgenstein frente às tentativas de justificação teórica da religião. Nestes casos, além da linguagem ser utilizada de modo confuso, o fim valorativo em questão não é atingido. Como dito, é fácil encontrar passagens sobre este ponto difundidas pela obra do filósofo e as que julgamos mais producentes serão citadas nas próximas páginas. Nas ORF lemos:

Estava Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das Confissões? [...] ou outro qualquer, cuja religião expressa concepções completamente diferentes? Nenhum deles estava errado. *Exceto quando afirmavam uma teoria.* (ORF, p.193. *Grifo nosso*)

E em uma carta para Drury:

Eu ficaria amedrontado se você tentasse dar algum tipo de justificação filosófica para as crenças cristãs, como se algum tipo de prova fosse necessária. Se você e eu estamos *a viver vidas religiosas* isso não significa que falamos muito de religião, *mas sim que nossa maneira de viver é diferente.* (DRURY, 1984, p.123.129. *Grifos nossos*)

Também em várias passagens marcantes de *Cultura e Valor*: “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*” (CV, p.82). Mais do que enfatizar a impossibilidade teórica, dada a essência figurativa da linguagem e a não factualidade da esfera Mística, estas passagens mostram que as sentenças do âmbito valorativo devem ser regras que regem e formatam uma forma de viver. Regras de conduta não são verdadeiras ou falsas - não são proposições - mas são ou não são seguidas no contexto vivencial de um sujeito. Dessa forma, o “contexto” no âmbito valorativo é a vida. A relação das sentenças com a vida do sujeito é o que deve ser levada em conta quando se busca o sentido nesta esfera, isto é, as sentenças são significativas quando há compatibilidade entre as palavras e o comportamento. Vamos verificar mais algumas citações pra que tudo fique mais claro. Segundo o filósofo: “Como devemos compreender as palavras não é dito pelas palavras sozinhas. (Teologia)” (Z, 144). Digno de nota são os parênteses de Wittgenstein. Da forma com que surgem, nos fazem entender que a teologia seria uma área paradigmática na qual a relação das palavras com a vida é condição necessária do sentido. A mera análise conceitual, neste campo, não gera compreensibilidade. Nesta direção apontam também dois importantes excertos que julgamos essenciais para a correta interpretação do tema. O primeiro de WCV:

É essencial o discurso para a religião? Posso imaginar uma religião em que não existam dogmas e na qual, portanto, não se fale. A natureza da religião pode não ter nada a ver com o que se fale; ou melhor: *Se se fala é porque se trata de um componente da ação religiosa e não de teorias, independentemente das palavras serem verdadeiras, falsas ou carentes de sentido.* (WCV, p. 104. *Grifo nosso*)

Primeiramente, é importante notar que este trecho sintetiza aquilo que estamos chamando de as duas ideias do ponto de vista religioso de Wittgenstein. Na primeira parte da citação, a ênfase está na essência silenciosa do âmbito teológico. Discutimos isso no capítulo anterior, concluindo que no *Tractatus* a jornada escada acima vai esclarecendo aos poucos os aspectos mais essenciais da realidade e no cume pode-se contemplar a esfera valorativa, na qual se inclui a religião. Na segunda parte da citação, mesmo reconhecendo que a natureza da religião é inerente ao silêncio e não a fala, Wittgenstein deixa uma brecha: “Se se fala é porque se trata de um *componente da ação religiosa*”. Veja, a contemplação silenciosa é uma possibilidade recomendada, porém, se a linguagem for utilizada, deve necessariamente ter relação lógica com a conduta religiosa em questão, ou seja, não estão em jogo proposições, valores de verdade, mas sim regras que normatizam formas de viver. Em *Cultura e Valor* lemos:

Em rigor, gostaria de dizer que aqui as palavras que dizes ou o que pensas ao proferi-las não são o que de facto interessa, *tal como a diferença por elas produzida em diferentes momentos da tua vida*. Como posso eu saber que duas pessoas se referem ao mesmo quando cada uma delas diz acreditar em Deus? [...] *A prática confere às palavras o seu sentido*. (CV, p.124-125, *grifos nossos*)

Aqui ficam ainda mais explícitas as ideias que queremos expressar. No contexto valorativo, não importam as palavras em si mesmas ou as imagens mentais que ocasionam nos usuários da linguagem, mas sim a forma com que estas se relacionam com a forma de viver do falante. Apesar desta ideia ser mais ou menos clara (vamos aprofundá-la com exemplos no próximo tópico) o *dictum* final, a saber, “a prática confere às palavras o seu sentido”, se não for explicado corretamente pode gerar alguma confusão, fazendo com que o leitor interprete de forma reducionista o nosso ponto central. Eu não estou dizendo - ou melhor, eu não estou *somente* dizendo - que um observador externo e neutro, caso queira compreender o sentido das sentenças religiosas, deva sempre verificar as consequências práticas da pronúncia das sentenças ao invés de tratá-las como proposições. Isso certamente é correto. No entanto, somado a isso, quero dizer que aquele que se arrisca a utilizar a linguagem no campo dos valores, deve também estar consciente das limitações descritivas e da relação necessária com a sua forma de vida, caso queira utilizar a linguagem de maneira significativa. A elaboração das sentenças

deve ser compatível com determinadas atividades práticas do contexto. Isso atinge a filosofia da religião e a teologia de forma nuclear, se entendermos por “teologia” a tentativa de sistematização do discurso religioso. O místico, o teólogo ou o filósofo da religião, podem utilizar a linguagem significativamente no contexto valorativo/religioso, porém, de forma necessária, devem evitar um arremedo de ciência, dado que a significação no campo valorativo é a concordância entre as palavras e as performances. Como não descrevem estados de coisas, as sentenças precisam ser fraseadas de uma maneira que impliquem determinada conduta. As imagens religiosas tradicionais podem ser aproveitadas, porém sentenças que supostamente seriam teóricas – e por isso, de um ponto de vista wittgensteiniano, meras confusões linguísticas – devem ser rephraseadas para que se relacionem com as performances do contexto religioso. Em suma, quando for o caso, as palavras devem ser retiradas do âmbito descritivo, teórico, e devem ser levadas ao âmbito prático. No próximo tópico daremos vários exemplos nos quais o próprio Wittgenstein reinterpreta conceitos e doutrinas religiosas clássicas desta forma, mostrando que, neste contexto, não existem fatos para serem descritos, mas sim uma vida para se viver.

4.3 Teologia wittgensteiniana: três estudos de caso

Como dito, apresentaremos a partir de agora alguns estudos de caso, com o intuito de fundamentar a ideia segundo a qual, nos contextos valorativos, a significância do discurso se dá na medida em que se relaciona com a vida do sujeito. Atentar-se ao contexto de uso é imprescindível tanto na esfera semântica quanto na dos valores. Os exemplos que serão apresentados ilustram a, por assim dizer, metodologia da teologia wittgensteiniana, que essencialmente é a tentativa de rephrasear as sentenças aparentemente teóricas e descritivas em sentenças capazes de relação prática com as vidas dos indivíduos. Em suma, busca-se reinterpretar em chave prática as doutrinas religiosas. Se isto não for possível a doutrina não tem utilidade e deve ser rejeitada, pois o discurso que a transmite é semanticamente e valorativamente sem sentido. Três estudos de caso serão discutidos: 1. Imortalidade e vida eterna; 2. Ocorrência de milagres; 3. Doutrina da predestinação. Iniciemos com o primeiro.

4.3.1 Vida Eterna

Uma das preocupações mais antigas e persistentes da humanidade diz respeito à possibilidade de prolongação indefinida da vida, mesmo

após a morte. Os conceitos de “imortalidade” ou “vida eterna” não estão presentes apenas no imaginário cultural dos povos, mas fizeram e fazem parte da pauta de vários filósofos. Porém, como é sabido, o lugar comum destes temas é no interior dos ensinamentos das mais diferentes tradições religiosas. Podemos dizer que na vertente mais tradicional da teologia cristã, por exemplo, a doutrina da vida após a morte seria elemento essencial: “Se é só para esta vida que temos colocado nossa esperança em Cristo”, diz Paulo, “somos de todos os homens os mais dignos de lástima” (BÍBLIA, 1Cor, 15:19). É como se a plenitude de nossa felicidade dependesse de uma vida além destes poucos anos “terrenos” que vivemos. John Hick, importante teólogo e filósofo da religião, sustenta que qualquer compreensão religiosa da existência humana, não apenas da nossa própria existência individual, mas a da humanidade em seu todo, requer alguma espécie de crença positiva na imortalidade, sendo radicalmente incoerente sem esta crença (cf. HICK, 1976, p.11). Wittgenstein trata do tema em algumas passagens rápidas mas contundentes do TLP. Segundo ele:

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? (TLP, 6.4312)

Wittgenstein, de tal modo, afirma duas coisas sobre a doutrina da imortalidade e da vida eterna: i) que não está assegurada; ii) que não atinge o objetivo pretendido. Iniciemos elucidando a primeira. Diferente do que pensa E. V. Thomas (cf. LAZENBY, 1996, p.75), Wittgenstein não está defendendo a tese segundo a qual a morte seria o fim do sujeito. Isto é, ele não está *afirmando que não existe* imortalidade ou vida após a morte. Se quer ser coerente com suas ideias relacionadas aos limites simbólicos descritivos da linguagem, ele não pode afirmar tal coisa. Os limites do mundo, enquanto conjunto dos fatos atuais e possíveis, são os mesmos limites da lógica. A lógica “preenche o mundo”, no sentido de que é nela que se gera o campo de possibilidades no qual os fatos se instanciam. Esse modelo definitivamente nos impede de excluir certas possibilidades para além do mundo factual, pois isso implicaria que de alguma forma pudéssemos observar o “outro lado” do limite. Se

dissermos que a lógica se estende para além dos limites factuais estamos na verdade dizendo que não há limite algum, assim: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (TLP, 5.61). É com isto em mente que devemos compreender a ideia de Wittgenstein de que a imortalidade e a vida eterna não estão “asseguradas”. Claro que, como uma questão de fato, não temos evidências cientificamente decisivas sobre o tema. Penso que Wittgenstein não discordaria disso. Porém, o sentido mais profundo aqui é relacionado à impossibilidade semântica de se dizer algo sobre o assunto. A questão da sobrevivência humana após a morte seria uma pseudo-questão, pois qualquer resposta a ela transgride as fronteiras do discurso factual. Consequentemente, como pensa Ferreira (1994, p.43), Wittgenstein também mostra os limites da linguagem doutrinário/religiosa.

Contudo, para nós, neste momento, o mais importante é a afirmação de que a doutrina da vida eterna não atinge os objetivos que com ela se pretende. É certo que falar de tudo aquilo que a doutrina engloba é demasiado amplo, mas podemos nos deter naquilo que julgamos estar sendo enfatizado por Wittgenstein. Assim, podemos dizer que um dos objetivos da doutrina é dar um propósito, um sentido, para vida. Estaríamos imersos em um mundo contingente, como que entregues à vontade de uma outra pessoa, dado que o mosaico factual é de antemão estabelecido e no fim das contas não existe ligação necessária entre nossa vontade e o mundo. Na procura por sentido, alguns buscam, com muito esforço e sob o risco de fracasso, desenvolver projetos vivenciais grandiosos. A morte, porém, como já se disse, debochada e impiedosa, colocaria um ponto final nestes projetos, impedindo o desenvolvimento continuado e significativo destes ideais. Wittgenstein reconhecia que não será a mesma coisa se outros assumirem e continuarem a obra original, após a morte do indivíduo. Segundo ele: “no âmbito espiritual, o projecto de uma pessoa não pode ser continuado por outra, nem o deverá ser. Estes pensamentos [no máximo] fertilizarão o solo para uma nova sementeira” (CV, p.113). Talvez então, talvez; se vivêssemos eternamente, poderíamos levar a cabo tudo aquilo que atribuímos a nós mesmos. É certo que, ao menos *prima facie*, a maioria de nossos projetos não necessita de toda uma eternidade para conclusão, por mais grandiosos e ambiciosos que sejam. Porém, como uma empresa leva a outra, poderíamos estabelecer novas metas e progredir habilidades sempre mais. Além do mais, parece que isso daria sentido aos esforços terrenos, sendo que a morte não poria fim naquilo que tais esforços alcançaram.

Pois bem, de acordo com o filósofo, pensar desta maneira não faz com que a vida tenha sentido, ou seja, a doutrina da imortalidade da alma não cumpre o objetivo valorativo a que se propõe: “há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente?”. Uma mera prolongação infundável do tempo vivido não é sinônimo de realização pessoal e significância, mas, pelo contrário, pode levar à indiferença, frieza e tédio⁵⁰. Questões relacionadas ao nosso lugar nesse fluxo temporal eterno poderiam ainda ser colocadas, de maneira similar às que podem ser postas já agora. A ênfase no suposto fato de que a morte não seria o prazo limite para conclusão dos desígnios pessoais, não implica necessariamente a significância da vida, podendo gerar, ao invés disso, negligência, falta de motivação, dado que sempre haveria mais e mais tempo para se realizar qualquer coisa. Isso parece implicar alguma espécie de alienação, levando o indivíduo a por os olhos em uma vida futura, abrindo mão da urgência e responsabilidade relacionada à vida presente. Além disso, no fim das contas, compreender a doutrina da imortalidade como uma *teoria* teológica, revela apenas confusão, dado que a temporalidade essencial de nossa gramática limita os nossos discursos ao factual. Segundo Wittgenstein:

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

Novamente, percebemos a impossibilidade lógica ligada ao desenvolvimento de um discurso sobre estes temas. Também, mesmo se um discurso semanticamente significativo fosse possível, a doutrina da imortalidade, interpretada com as características expostas, não cumpriria o objetivo valorativo visado. Se esta vida só é significativa em termos de outra, o que faria esta nova vida significativa? Existe uma espécie de regresso ao infinito que, junto com tudo o que dissemos, torna injustificada essa interpretação específica da imortalidade. O que fazer então? Já sabemos que um caminho seria o silêncio. Nos calar diante do

⁵⁰ Como argumenta, por exemplo, Bernard Willians no famoso artigo “*The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*” (cf. WILLIAMS, 1994, p.170).

âmbito valorativo e não factual. Por outro lado, temos defendido neste capítulo a possibilidade da utilização da linguagem neste âmbito, desde que este uso não seja descritivo, mas vivencial, ou, de forma mais direta, que este uso de alguma forma influencie determinada conduta. Do ponto de vista semântico as frases neste contexto continuam sem sentido. Porém, estes “absurdos” podem ser, digamos, pedagógicos. O místico, o teólogo, o filósofo da religião, ou quem quer que seja, deve se atentar à forma com que elabora o discurso, dando a este utilidade prática. Ora, no contexto religioso em particular, ou valorativo em geral, não são questões científicas, factuais, que estão em jogo (cf. TLP, 6.4312). Veja:

A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça com que o problemático desapareça.

O facto de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá. (CV, p.47-48)

Assim, as sentenças valorativas terão sentido quando fizerem a vida “se encaixar no molde”, ou seja, são significativas na medida em que motivam um modo de vida que faça o “problemático desaparecer”. É certo que questões do tipo: “como será a vida após a morte?”, “nós somos imortais?”, “a alma humana é eterna?” e outras relacionadas ao nosso ponto atual, não passam de pseudo-questões. Contudo, a “doutrina da vida eterna”, pode ser utilizada de forma significativa se formulada de maneira que implique regras e motive determinada forma de vida. Como dito, da perspectiva semântica o discurso ainda será absurdo, mas é possível transformar esses meros absurdos em, por assim dizer, absurdos importantes. Meros absurdos são meras tentativas de descrever o que não pode ser descrito. Absurdos importantes são sentenças que não são semanticamente significativas, porém, mostram a esfera valorativa, além de motivar e auxiliar o indivíduo a viver. De tal modo, é preciso, por assim dizer, rephrasear, ou reinterpretar essas teorias teológicas, retirando-as do escopo teórico e colocando-as no prático. Aí estaria a chave para a significância das sentenças valorativas e é assim que Wittgenstein procede. O rephraseamento prático, especificamente relacionado à doutrina da imortalidade, está neste trecho do TLP:

Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. (TLP, 6.4311)

A mudança de foco que altera a perspectiva da doutrina ocorre quando o conceito “eternidade” é reinterpretado, tornando-se plenificado de significado prático. A espera de uma vida eterna, no primeiro sentido, isto é, uma vida com duração temporal infinita, pode gerar passividade ao invés de motivar uma conduta, sem mencionar o fato de que o conceito é confuso e sua instância “não estar assegurada”. No entanto, se “eternidade” significar “atemporalidade”, no sentido preciso de “vida no presente” determinado tipo de performance vivencial pode ser atualizada, ou seja, reinterpretar o conceito desta forma, força determinada conduta sobre o indivíduo. Ora, o presente é agora e assim é agora que preciso de uma forma de vida que faça com que o problemático desapareça.

Nos *Notebooks*, Wittgenstein diz que a felicidade pertence àqueles que vivem, não no tempo, mas no presente. Quem vive no presente, segundo ele, vive sem medo e sem esperança, não temendo nem mesmo a morte, dado que a morte não é um acontecimento da vida, um fato do mundo (cf. NB, 08/07/1916; 09/07/1916). A felicidade gerada por uma mera espera de uma vida futura não é verdadeira, pois não passaria de uma fuga relacionada às circunstâncias atuais. O indivíduo verdadeiramente feliz vive de forma harmônica com os fatos presentes, mesmo se nestes estão inclusas possibilidades ameaçadoras, como aquelas que ocorrem em uma guerra, por exemplo, tais quais Wittgenstein vivenciava no contexto em que escrevia as anotações nos *Notebooks*. Dessa forma, é possível ligarmos o conceito de “vida no presente” com o conceito de “sentir-se absolutamente salvo”. Já dissemos que o sentimento de segurança absoluta, considerado importante por Wittgenstein, não pode ser posto em palavras, dado que “estar seguro” sempre diz respeito a um contexto específico; a segurança não pode ser *absoluta*, ao menos não neste mundo factual que vivemos. Porém, tal sentimento impõe certa forma de viver ao sujeito, segundo a qual o presente é vivido intensamente, sem medos e esperanças.

Um exemplo interessante, retirado dos diários de John Wesley, será ilustrativo neste momento. Wesley, como sabemos, foi um teólogo britânico do século XVIII, pastor Anglicano e um dos precursores do movimento cristão conhecido como Metodismo. Ele conta em seu diário que em uma viagem de barco para as Américas enfrentou uma tempestade muito forte e extensa. Em certo momento, o barco é atingido por uma enorme onda que destrói a vela central e enche o convés de água. Wesley

conta que houve muito desespero e alvoroço de todos, exceto de um pequeno grupo de Morávios que calmamente cantavam. Era como se estivessem “vivendo no presente” e através de seu comportamento, dizendo: “Estamos absolutamente salvos, nada pode nos atingir”. Wesley ficou muito impressionado com aquela cena extraordinária e na manhã seguinte, após o término da tempestade, perguntou a um deles: “Você não estava com medo?”, recebendo a seguinte resposta: “Graças a Deus, não”. Wesley insiste: “Mas suas mulheres e crianças não estavam com medo?”. O morávio responde: “Não; nossas mulheres e crianças não têm medo de morrer” (cf. FRONDA, 2010, p.36-37). Poder-se-ia dizer que é exatamente uma crença na imortalidade que fortalece a conduta dos Morávios, mas o papel do exemplo é justamente mostrar que é a interpretação prática dos conceitos teológicos que garante a sua significatividade. Ao viver em um “eterno presente” a duração da vida é desprovida de importância, em outras palavras, não importa se a vida dura um dia ou uma eternidade. O atrativo neste caso são as consequências imediatas, que, sob a ótica de Wittgenstein, faz com que dominemos aqueles acontecimentos que não podemos alterar através de nossa vontade (cf. NB, 11/06/1916). Isso não é de todo incompatível com determinada abordagem da teologia cristã, segundo a qual o destino eterno de cada indivíduo é, poderíamos dizer, congelado no momento da morte. Sob esta concepção, se alguém não estiver vivendo no “presente eterno” no momento de sua morte, nunca poderá viver nele e se estiver vivendo nele, viverá nele para sempre (cf. BARRET, 1994, p.74). Assim, a vida eterna pode ser encarada como algo a ser atualmente possuído, que se relaciona com a vida de forma qualitativa e não meramente quantitativa. Não é algo a se esperar, mas algo capaz de ser vivenciado já agora.

Obviamente, devemos perceber que o refraseamento prático da doutrina da imortalidade não gera necessariamente a forma de vida aconselhada, isto é, não há uma relação de causa e efeito. É preciso que o indivíduo coloque determinado curso de ação em movimento e nem sempre isto é simples. Como diz Wittgenstein: “se pretendes ficar na esfera religiosa tens de lutar” (CV, p.126). A “vida no presente”, que se mostra, por exemplo, na conduta dos Morávios, é algo que precisa de treino e perseverança. Podemos pensar que por muitas vezes eles sabiam a forma de se comportar, porém impulsos de medo foram mais fortes e desvirtuaram a performance do momento. O próprio Wittgenstein, como vemos nos *Diários Secretos*, atravessou este tipo de situação enquanto estava na guerra:

Ontem atiraram em minha direção. Senti medo. Tive medo de morrer. O que desejo agora é viver! É muito difícil renunciar à vida. Mas, precisamente, isso é pecado, vida irracional, falsa concepção da vida. De vez em quando me converto em um animal e então sou incapaz de pensar em qualquer outra coisa além de comer, beber e dormir. Horrroso! Sofro, então, como um animal, *sem possibilidade de salvação interior. Nesses momentos é impossível pensar em uma vida verdadeira.* (DS, 29/07/1916)

Como dito, o principal aqui é perceber que o rephraseamento retira a doutrina teológica do âmbito teórico e a insere no âmbito prático. É proposta não uma teoria, mas uma imagem que aglomera regras que auxiliam e formatam a postura do indivíduo frente a vida. O que está em jogo é o estabelecimento de critérios de significância para o discurso valorativo. Claro que instanciar ações em conformidade com tais critérios em todas as vezes que for preciso pode ser empiricamente difícil, mas não é isso que está em questão. O ponto é mostrar que mesmo na austera visão semântica wittgensteiniana possuímos meios de verificar a significatividade das sentenças relacionadas ao âmbito *indizível* e valorativo. Estes meios são prático/vivenciais e não teórico/descritivos. No caso discutido até aqui, vimos as consequências da resignificação do termo “eternidade”, proposta por Wittgenstein. Existem outros casos deste tipo na obra do filósofo e discutiremos mais um a partir de agora. Veremos que também o termo “milagre” é reinterpretado por Wittgenstein desta mesma maneira⁵¹.

4.3.2 Milagres

Pois bem, uma forma interessante de compreendermos o rephraseamento prático do conceito de “milagre” será contrapor a interpretação wittgensteiniana à uma abordagem em certa medida difundida segundo a qual a ocorrência de milagres seria um indício que possibilita determinado argumento em prol da existência de Deus. Neste momento do texto já nos é claro que a forma com que Wittgenstein trata

⁵¹ Discuti, sob uma perspectiva wittgensteiniana, as implicações filosóficas do termo “milagre” nos dois seguintes textos: (MANDELI, 2012, p.77-83) e (MANDELI, 2013, p.23-36). No que segue, aproveito grande parte dessas discussões.

os limites semânticos da linguagem bloqueia de antemão falarmos de “provas da existência de Deus”, se por esse termo entendermos a apresentação de fatos que implicariam a existência de um objeto supra-empírico. No entanto, o contraponto é útil para tornar as ideias de Wittgenstein mais claras. Devemos também perceber que existem no mínimo duas formas de discutirmos o assunto. Em primeiro lugar, pode-se considerar a “experiência de ver o mundo como um milagre”, na qual está em questão a projeção da vontade do sujeito metafísico sobre a totalidade, conforme discutimos no capítulo 3. Uma segunda forma de tratar o assunto é ligada a fatos do mundo supostamente milagrosos. A discussão que segue é principalmente ligada a esta segunda perspectiva. Existem ligações entre as duas abordagens, dado que, segundo Wittgenstein, ambas implicam consequências práticas, contudo nosso foco no momento será a segunda. No TLP não há um tratamento direto do tema, mas a CSE, ligada a algumas outras anotações, fundamentam nossa interpretação.

Consideremos inicialmente o fato de que, em geral, as religiões teístas normalmente afirmam a ocorrência de milagres. O cristianismo, por exemplo, acredita na milagrosa encarnação e ressurreição de Cristo dentre os mortos. Para a teologia cristã, o próprio Deus teria assumido uma natureza humana, nascendo de uma virgem, e, no decorrer de sua vida, teria realizado vários milagres, proporcionando-nos salvação através de sua vida, morte, e principalmente ressurreição. Nos livros bíblicos pululam os exemplos desses eventos extraordinários, nos quais, aparentemente, a ordem natural é alterada para que se revele o poder de Deus. Pensemos no diálogo de Moisés com Deus, que se manifestou em uma sarça que ardia em chamas, mas não se consumia (Êxodo, 3); no Mar Vermelho dividindo-se ao meio para passagem “a pé enxuto” do povo escolhido (Êxodo, 14); no Sol que parou no meio do céu, a pedido de Josué (Josué 10, 12-14); em Jesus transformando água em vinho, multiplicando pães ou ressuscitando Lázaro dos mortos... (João 4; Mateus 14, 13-21; João 11). Além desses milagres bíblicos, ainda hoje, no contexto cristão, é comum ouvirmos que algum fato milagroso ocorreu em favor de alguém, por exemplo, curas de doenças que, ao menos *prima facie*, não se deram por causas naturais.

Mas, o que é um milagre? Uma definição tradicional reza que ele é uma violação de alguma lei da natureza, uma perturbação da ordem natural, causada pela volição particular da Divindade (cf. HUME, DM, p.786; HOLLAND, 1967, p.155; MEJIA, 2006, p.7). Partindo dessa interpretação, muitos religiosos afirmam que a ocorrência de milagres seria prova cabal da existência de Deus. Nestes casos, a suposição de que

a natureza não estaria seguindo leis intrínsecas, levaria à conclusão de que a ordem natural está submissa à algo sobrenatural. Testemunhar um fato aparentemente não explicável de forma natural, digamos, não explicável cientificamente, seria uma constatação da existência de Deus⁵². Ora, dirão, como aconteceriam todas essas coisas senão através da mão poderosa de uma divindade? No que segue, mostraremos que, de acordo com uma interpretação wittgensteiniana, essa postura mostrar-se-ia equivocada. A essência do fato milagroso seria o deslumbramento e posterior mudança de vida que ele pode ocasionar no observador e não um fenômeno incompreensível, cuja melhor explicação seria aquela que considera a ação de um agente divino. Esse deslumbramento que o *fato* considerado milagroso ocasiona no observador não se impõe necessariamente, ou seja, interpretar o fato como milagroso é apenas uma possibilidade⁵³. O milagre não *prova* a existência de Deus, mas proporciona uma possibilidade para que o observador aceite uma cosmovisão religiosa, na qual novas regras para condução da vida são assumidas. Por outro lado, dizer que um fato não é milagroso, pois explicações científicas ou filosóficas desmistificam-no, também é equivocado. A aura divina de um evento não desaparece ao encontrarmos uma explicação científica para ele, dado que, como é dito na CSE (p.223) a maneira científica de olhar um fato não é olhá-lo com um milagre. Nossa discussão seguirá os seguintes passos: em primeiro lugar apresento esquematicamente o argumento teísta baseado nos milagres. Depois disso, a partir de algumas ideias de Wittgenstein, evidenciarei a confusão relacionada à ideia de que o milagre é uma prova da existência de Deus. Após esse momento, mostrarei que é também equivocada uma refutação racionalista ou científicista do milagre. Por fim, veremos que a opinião de

⁵² Como dito, o foco aqui são os *fatos* considerados milagrosos e não a *contemplação da totalidade*, como discutida no capítulo 3. Basta essa consideração para evitarmos uma objeção de um leitor atento, segundo a qual, estaríamos nos contradizendo. A suposta contradição se basearia no fato de que, em um primeiro momento, argumentamos que a contemplação da totalidade - e o limite da ciência em relação a ela - *mostra* a esfera valorativa na qual o Deus de Wittgenstein estaria incluso e, neste segundo momento, argumentaremos que a contemplação de um fato considerado milagroso não prova a existência de Deus, compreendendo “Deus” como um objeto supra-empírico. Como vemos, são coisas distintas que estão sendo discutidas, não havendo nenhuma contradição de nossa parte. Pelo contrário, os momentos se complementam em um todo consistente.

⁵³ Vale lembrar uma última vez. Estamos neste momento considerando *fatos* e não a contemplação da totalidade.

Wittgenstein pode ser considerada compatível com determinada abordagem da tradição cristã, contrariando uma primeira impressão que ela nos causa. Todos esses passos visam elucidar o fato de que o discurso relacionado aos milagres deve, para ser significativo, necessariamente estar ligado ao âmbito prático.

Pois bem, os que pretendem argumentar em favor da existência de Deus via ocorrência de milagres, podem o fazer através de uma inferência para a melhor explicação:

P1. Milagres ocorrem.

P2. Milagres não podem (ao menos por enquanto)⁵⁴ ser explicados pela ciência.

P3. A ação de Deus é a explicação mais plausível para o milagre.

⇒ Deus Existe.

Se entendermos o conceito de milagre da forma como expomos acima, onde a ação e a vontade de Deus estão contidas no *definiendum*, o argumento não passaria de uma *petição de princípio*. Ora, se o fato milagroso é uma ação de Deus, ao pressupor (na premissa 1) a ocorrência de milagres, pressupõe-se a existência de Deus. Em prol do argumento, vamos focar em uma outra leitura, segundo a qual a ênfase está na não-explicabilidade do fato, que, justamente por isto, geraria nos observadores uma espécie de admiração, assombro, levando-os a concluir que a causa do fato é sobrenatural, ou seja, seria o próprio Deus a agir no mundo. Podemos esclarecer isto melhor pensando na singularidade do fato milagroso. Em contraste com os fatos ordinários, uma das características do milagre seria sua total falta de recorrência. Os milagres (quase todos, ao menos) ocorrem somente uma vez (cf. MEJIA, 2006, p.8). Segundo esta interpretação, a cotidianidade de um evento impediria sua interpretação como um milagre, pois não teríamos motivos para assombro diante de algo cotidiano e explicável.

Passemos a algumas considerações de Wittgenstein sobre o assunto, para que alguns problemas com essa compreensão do milagre como um fato inexplicável comecem a surgir. Constatemos inicialmente que é sempre possível questionar o *fato* considerado milagroso. Wittgenstein toma como exemplo as curas ocorridas em Lourdes, na

⁵⁴ A cláusula “ao menos por enquanto” torna a premissa um pouco mais fraca devido ao fato obvio de que futuramente a ciência poderia explicar o fato em questão. Mais à frente mostraremos que uma das fraquezas do argumento relaciona-se exatamente a este ponto.

França⁵⁵, local considerado sagrado pelo catolicismo romano, devido à (suposta?) manifestação da Virgem Maria para Bernadete Soubirous em uma gruta da cidade, no ano de 1858⁵⁶. Wittgenstein diz o seguinte:

Suponhamos que eu fosse para algum lugar como Lourdes, na França, acompanhado de uma pessoa muito crédula. Lá vemos sangue a manar de algo. A pessoa diz: “Aí tem Wittgenstein, como pode duvidar agora?” Eu perguntaria: “*Pode isso ser explicado de uma só e única maneira? Não pode ser isso ou aquilo?*” (LC, p.138 – grifo nosso).

A cena que Wittgenstein constrói é sugestiva. Dois observadores olham para um evento aparentemente extraordinário. Um dos observadores aponta para o fato e diz “aí está o milagre” expressando a convicção de que qualquer observador deveria concluir imediatamente a ocorrência de um fato milagroso. A resposta de Wittgenstein leva-nos a pensar que o fato não nos impõe uma explicação única. Poderíamos interpretar a liquefação do sangue de São Januário ou a aparição da Virgem Maria, por exemplo, de diversas formas. O fenômeno em si mesmo não nos obriga a considerá-lo miraculoso. Alguém poderia dizer que são apenas coincidências; ou que o visionário estava embriagado, tendo assim distorções em sua percepção; ou o fato pode ter sido gerado propositalmente por alguma ilusão de ótica, sendo por isso fraudulento; talvez o fenômeno foi produzido pela sugestão do crente, como sugere a parapsicologia; ou ainda, é apenas um fenômeno natural, que a ciência *ainda* não consegue explicar, revelando as limitações das teorias em curso (cf. MEJIA, 2006, p.8). Este último ponto - que relaciona o milagre com eventos estranhos às nossas teorias científicas - é esclarecedor, e por isso apresentaremos mais alguns comentários.

⁵⁵ Existe uma lista dessas possíveis curas reconhecida pela igreja católica no site oficial francês: <http://fr.lourdes-france.org/>

⁵⁶ Wittgenstein, ao que parece, está confundindo duas situações consideradas milagrosas pelo catolicismo romano: as curas ocorridas em Lourdes e a liquefação do sangue de São Januário. Em Lourdes, não tem “sangue a manar de algo” como Wittgenstein diz, mas sim uma pequena gruta onde alegadamente a Virgem Maria teria aparecido a Bernadete Soubirous em 1858. Um acontecimento não tem ligação histórica com o outro, mas isto não influencia o decorrer do argumento. Qualquer uma das situações, como veremos, cumprem a função proposta por Wittgenstein.

Percebam que a ocorrência de eventos que parecem não coincidir, ou que realmente não coincidem com as leis do paradigma científico atual, na grandíssima maioria dos casos não é tratada pelos cientistas como a ocorrência de um milagre. Normalmente tratam essas discrepâncias citando técnicas experimentais deficientes, instrumentos não calibrados, etc. Se o evento anômalo persistir, ele será tratado como um desafio às teorias atuais e os cientistas buscarão desenvolver novas formas de explicá-lo. Para que seja uma genuína violação das leis da natureza, o fenômeno teria que ser profundamente refratário a uma explicação científica agora e sempre, e não temos ideia de como reconhecer algo assim (cf. TILGHMAN, 1996, p.132). Wittgenstein, diante de um evento deste tipo, poderia dizer: “*Não se deveria, afinal de contas, considerar isto [um milagre]? [...] Eu trataria o fenômeno, neste caso, da mesma maneira que trataria um experimento de laboratório que considerasse mal executado*” (LC, p.138).

Vemos então que é no mínimo confusa a ideia de que o milagre é uma mera violação das leis da natureza, e, por isso, um fato não explicável naturalmente. A aparente inexplicabilidade de um fato não precisa nos levar a um compromisso ontológico com um agente divino que seria de alguma forma a melhor explicação do fenômeno, como os defensores do argumento acima pressupunham. Podemos, por exemplo, adotar uma postura do seguinte tipo: (que Wittgenstein chama de curiosa), “Isto ainda não sabemos; mas sabê-lo é possível, é somente uma questão de tempo para que saibamos!” (CV, p.65). Assim temos, no mínimo, dois caminhos argumentativos contrários à compreensão do milagre como um evento inexplicável. Em primeiro lugar, fatos podem ser interpretados de diferentes maneiras, dada a “postura” do observador. Segundo, não temos meios de saber se um fato inexplicável atualmente continuará cientificamente inexplicável no futuro.

Ora, não sendo unívoca a interpretação de um fato como um milagre, dado que é possível de antemão uma postura “cientificista” que elimina *a priori* a não explicabilidade dos eventos, concluímos que não existem verdadeiros milagres? Analisemos mais alguns comentários de Wittgenstein em relação ao tema. Na CSE, lemos o seguinte:

Todos sabemos o que na vida cotidiana poderia denominar-se um milagre. Obviamente é, simplesmente, *um acontecimento de tal natureza que nunca tínhamos visto nada parecido com ele*. Suponham que este acontecimento ocorreu. Pensem no caso de que em algum de vocês cresça

uma cabeça de leão e comece a rugir. Certamente isto seria uma das coisas mais extraordinárias que sou capaz de imaginar. (CSE, p.223 – *grifo nosso*).

Aqui, Wittgenstein relaciona o milagre com fenômenos extraordinários, nunca antes vistos. Pois bem, diante de tal fenômeno *como reagiríamos?* Esta pergunta é fundamental para entender o ponto de Wittgenstein e a nova compreensão do milagre que emergirá. Não interessa muito o evento em si mesmo tanto quanto a reação dos observadores. Na definição de milagre que discutíamos acima, o fato estava no centro da atenção. Agora, percebe-se que a reação do observador será mais importante. Na sequência da CSE, Wittgenstein diz que ao nos recompormos da surpresa que a bizarra cabeça de leão ocasionaria, poderíamos buscar um médico, investigar cientificamente o caso e, se não causasse sofrimento, poderíamos seccioná-la. Se reagirmos assim frente ao evento extraordinário resta algo de milagroso? Obviamente não, pois “*o modo científico de ver o mundo não é o modo de vê-lo como um milagre*” (CSE, p.223). Podemos perguntar: como Wittgenstein estaria pensando essa forma científica de ver o mundo? Como já citamos, ele está pensando da seguinte forma: “Os cientistas têm uma atitude curiosa: ‘Ainda não sabemos isso; mas é possível sabê-lo; é apenas uma questão de tempo até que o saibamos!’” (CV, p.65). Ao olhar um fato, os cientistas, grosso modo, buscam agrupá-lo junto com outros em um sistema explicativo científico. Deste ponto de vista, não importa o que aconteça, por mais maravilhoso e extraordinário que seja, não será um milagre:

Está claro que, no momento em que olhamos as coisas assim, todo o milagroso haveria desaparecido; a menos que entendamos por este termo simplesmente um fato que ainda não tenha sido explicado pela ciência, coisa que significa, por sua vez, que não temos conseguido agrupar este fato junto com outros num sistema científico. (CSE, p. 223)

Também na discussão desta temática, Wittgenstein considera um sentido *relativo* e um *absoluto* do termo “milagre”: “Vocês podem imaginar o fato que puderem e isto não será em si milagroso no sentido *absoluto* do termo. Agora nos damos conta de que temos utilizado a palavra “milagre” tanto num sentido absoluto como num relativo” (CSE, p.223). O sentido relativo tem a ver com eventos não explicáveis e

extraordinários. O sentido absoluto nada tem a ver com fatos extraordinários, *mas com a significação que damos aos ordinários* (cf. BARRET, 1994, p.222). Não importa então o fato em si mesmo, mas como o vemos. O milagroso está na forma como o fato nos impressiona. O milagroso precisa se manifestar através de fatos, mas a factualidade não é a sua essência. A pessoa que observa o milagre - ou ouve o relato de algum - deve ser impressionada de uma forma que a faça viver religiosamente, ou seja, que a faça, a partir da contemplação do evento, adotar novas regras para condução da vida: “A única possibilidade de eu acreditar num milagre neste sentido consistiria em ser impressionado por uma ocorrência deste tipo particular” (CV, p.72).

Um esclarecimento se faz necessário. Quando definimos o milagre como uma violação das leis naturais, como um fenômeno inexplicável, nós também levamos em conta a reação do observador. Qual seria então, mais claramente, a diferença dessa nova interpretação do milagre que estamos considerando? O essencial é que um milagre, no sentido absoluto, para Wittgenstein, nada tem a ver com a falta de explicação de um evento, seja uma falta de explicação necessária (que como vimos não parece possível) seja relativa a algum estado “primitivo” do nosso conhecimento ou experiência. Ao contrário, “primitivo” é aquele que “acredita que a explicação científica pode eliminar o estupor” (CV, p.18-19), submetendo-se desta forma ao que ele define como a “tola superstição de nosso tempo”: “Como podia o fogo ou a semelhança do fogo com o sol deixar de impressionar o espírito humano? Não porque não tenha condições de explicá-lo. (Tola superstição de nosso tempo): “talvez as coisas se tornem menos impressionantes após a sua explicação?”” (ORF, p.198; cf. tb. PERISSINOTO, 2011, p.22-23).

De tal modo, o milagre não se esgota em um mero fato aparentemente sem explicação. Por exemplo, o fato de Jesus gritar “vem para fora” diante da sepultura de Lázaro, seguido da surpreendente saída de Lázaro do túmulo (cf. BÍBLIA, João: 11), não é um milagre no sentido absoluto, da mesma forma que o acordar de um paciente que estava em coma por vinte anos também não o é. É o modo como interpretamos os fatos, e a forma que conduzimos nossas vidas depois deles, que os faz milagrosos: “Os milagres da natureza [...]. (O desabrochar da flor. Que tem ele de maravilhoso?) Dizemos: apenas olhá-la desabrochar!” (CV, p.87-88).⁵⁷ Alguém poderia objetar: “*ora, se Lázaro realmente morreu e*

⁵⁷ O caso do desabrochar da flor merece um esclarecimento. É certo que a contemplação de um fenômeno natural deste tipo pode gerar algum tipo de fruição estética e não ocasionar mudança de vida no observador. O milagre, como

ressuscitou com o chamamento de Jesus, ocorreu ali um milagre, independente da minha reação ao fato". Responderíamos que o conceito de "milagre", na forma como Wittgenstein o compreende, possui relação necessária com a reação do observador e com a adoção de novas regras de conduta. Como discutirei abaixo, alguém poderia assistir ao fato da ressurreição de Lázaro e não ser religiosamente atingido. Segundo Wittgenstein, para este observador, não ocorreu milagre algum. Por outro lado, parece certo que independentemente de nossa reação ao fato, haveria ocorrido ali algo *extraordinário* e *curioso*. Alguém que dissesse: "sim, realmente foi um milagre", julgando o fato apenas espantosamente curioso, não se sentindo, digamos, motivado a mudar de alguma maneira a sua conduta, estaria utilizando o termo "milagre" de forma equivocada. Ele poderia dizer, mais corretamente: "Sim, realmente foi algo extraordinariamente curioso", mas não que testemunhou um milagre. Novamente, o mero fato, em si mesmo, não tem nada de milagroso, mas o milagre se manifesta na forma em que o observador olha para o fato e na posterior forma de vida adotada.

Um exemplo radical é dado por Wittgenstein e a partir dele poderemos compreender tudo isso melhor. De acordo com o filósofo, mesmo depois de descobrir que o fato considerado milagroso é uma fraude feita por sacerdotes, a pessoa religiosa poderia se manifestar assim:

"É possível que esses padres trapaceiem, mas não obstante, *em um sentido diverso*, ocorre ali um milagre." Tenho uma estátua que sangra certos dias do ano. Tenho tinta vermelha... "Você é um trapaceiro, mas, não obstante, a Deidade o usa. Tinta vermelha em um sentido, mas não tinta vermelha em outro sentido". (LC, p.138 – *grifo nosso*)

Isso em um primeiro momento pode soar chocante, pois parece que Wittgenstein está assentindo abertamente a uma fraude. Por outro lado, o núcleo da natureza dos milagres pode estar sendo tocado. Vamos pensar em um exemplo concreto. Consideremos um vilarejo no qual vive um sacerdote que supostamente possui os estigmas de Cristo nas mãos. Um dos habitantes do local, um homem ímpio e imoral, transforma sua

venho argumentando, é algo que deve gerar uma mudança de vida ou, no mínimo, um *peso na consciência* se a nova vida não for aceita. Esta citação de Wittgenstein nos é útil para ilustrar que o milagre está em *como* o observador olha o fato, e não no fato em si mesmo.

conduta ao observar os estigmas do sacerdote. E ainda mais, na sua nova vida, sua existência fica plena de sentido e seu cotidiano é viver de forma moral e religiosa em humildade e serviço aos semelhantes. Vamos supor agora que os estigmas do sacerdote eram apenas um truque com molho de tomate; esse novo religioso pode desiludir-se, revoltar-se com a trapaça e voltar para sua antiga vida imoral ainda pior do que antes; pois se pensarmos o milagre como um fato extraordinário, como violações de leis da natureza, devíamos concordar que não havia nada de milagroso nos estigmas desse sacerdote. Mas essa precisa ser a reação do fiel? Ele não estaria no direito de dizer que Deus utilizou desse sacerdote desonesto para fazer com que sua vida mudasse e louvar ainda mais a Deus por utilizar até de situações aparentemente cotidianas (mãos sujas com molho de tomate) para salvar aqueles que ama? O evento continua sendo um milagre. A aura sagrada não desaparece.

Algumas pessoas poderiam chamar o religioso de nosso exemplo de irracional, pois insiste em classificar como extraordinário aquilo que é ordinário; nada de mais ocorreu ali, nenhuma lei natural foi violada. Mas vejam que para isso a essência do milagroso deveria ser o fato em si mesmo e, como vimos, o fato é apenas relativamente milagroso, ou seja, possui somente a possibilidade de interpretação religiosa. Como temos insistido, segundo uma interpretação wittgensteiniana, o milagroso, pensado no sentido absoluto, ocorre quando o sujeito é impressionado de tal forma, por um evento ou pelo relato deste evento, ao ponto de suas ações posteriores serem influenciadas pela experiência. Se a reação não for uma mudança de vida após o evento - ou no mínimo algo que poderíamos chamar de *peso na consciência* por uma mudança não ocorrida - todo o milagre desaparece, como Wittgenstein nos disse na CSE. Não ter explicação científica não deve ser a essência do fato milagroso, pois isso pode ser falso ou provisório. Falso porque o experimento pode ter sido mal realizado e uma tentativa bem sucedida pode levar a explicação requerida. Provisório porque pode ser o caso que nossas teorias ainda não explicam o evento, mas não existe absolutamente nada que impeça uma possível explicação científica no futuro. A essência do milagre é a maneira como ele me impressiona e motiva determinada forma de vida.

Comentando o milagre das Bodas de Caná, no qual Jesus teria transformado água em vinho (cf. BÍBLIA, João 4, 1-12), Wittgenstein esclarece que essa transformação é altamente admirável e se testemunhássemos alguém fazendo tal coisa certamente ficaríamos maravilhados, mas nada além disso. Segundo Wittgenstein isso não pode, portanto, ser o magnífico. Nem é o magnífico a forma tão espantosa com

que Jesus consegue o vinho para as pessoas naquele casamento. É o *miraculoso* que empresta a essa cena todo o seu significado e conteúdo “e com isso não estou falando do extraordinário ou do que jamais teve lugar, mas do espírito com o qual é feito e para o qual a transformação da água em vinho é apenas um símbolo, (como que) um gesto” (MP, p. 68-69). Dessa forma, para que nos diga algo, um milagre tem que ser compreendido como um gesto, e um gesto dirigido a nós (cf. *Idem, Ibidem*). Mas que tipo de gesto?

Um milagre é, por assim dizer, *um gesto feito por Deus*. Tal como um homem tranquilamente sentado faz um gesto impressivo, Deus deixa o mundo seguir suavemente o seu curso e, em seguida, acompanha as palavras de um santo com uma ocorrência simbólica, um gesto da natureza. Um exemplo seria, ao falar um santo, as árvores à sua volta curvarem-se numa vênica. [...] E posso imaginar que o simples relato das palavras e da vida de um santo consiga levar alguém a acreditar nas informações relativas à vênica das árvores (CV, p.77-78).

O milagre deve ser entendido como um fato onde a mão de Deus está presente e não como um mero fato inexplicável. Mas dizer que a divindade agiu em meu favor não é assumir de antemão a sua existência? Mais especificamente, entender o milagre como *um gesto feito por Deus*, não gera o problema de petição de princípio que comentamos acima? Não, pois Wittgenstein não faz disso a premissa de um argumento. Não precisamos compreender essa ênfase na ação de Deus como um comprometimento com algum tipo de metafísica dogmática. Podemos pensar essas ideias de Wittgenstein como uma rejeição às tentativas de fundamentação racional de questões relativas a valores:

É por isso que ele rejeita a afirmação racionalista de que Deus quer o bom “... porque é bom.” Na realidade, bom é “... aquilo que Deus comanda.” A primeira opção ainda requer uma explicação e é isso que Wittgenstein está negando que seja possível fornecer. (DALL’AGNOL, 2011, p.15)

Tais considerações serão mal compreendidas se pensarmos que Wittgenstein estaria, contra a ciência, dizendo que existem fatos impossíveis de explicar, voltando assim a compreender o milagre no

sentido relativo. No aforismo 6.5 do TLP, Wittgenstein deixa claro que é impossível a existência de um enigma (*Rätsel*): “se uma pergunta pode ser feita então é possível responde-la”. O ponto é que não faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de um milagre, pois o que está em jogo não é um fato e sim uma experiência e “é por isso que Wittgenstein recusa explicações: “Uma teoria nada me dá”. Em outras palavras, o bom [o milagre] está fora do espaço factual e, portanto, fora do domínio científico” (DALL’AGNOL, *Idem, Ibidem*).

Ver o evento *como* um gesto feito por Deus é uma possibilidade que se manifesta na forma como o evento impressiona as pessoas e na posterior adoção de novas regras para condução da vida. Nem todos vêem o evento dessa forma, mas muitos podem vê-lo assim. Muitos estão cegos para o aspecto religioso do evento e não podem ser atingidos; não dão significação religiosa ao fato; mas muitos outros podem ver o fato como a mão de Deus a operar. O fiel religioso enxerga o mundo e reage a ele de forma diferente do não-religioso. Não obstante, o milagre não é uma prova da legitimidade teórica da religião, mas o reconhecimento de um milagre já faz parte de uma visão religiosa do mundo. O milagre não prova a existência de Deus, mas é uma possibilidade que se atualiza quando um observador aceita, a partir dele, uma nova forma de vida.

Podemos perceber também que o tipo de interpretação do milagre que Wittgenstein sugere - onde ele não é visto como um evento estranho que seria melhor explicado ao considerarmos um autor sobrenatural - pode ser considerada compatível com a tradição cristã. Um evento pode possuir significação religiosa e ser aclamado como milagroso sem que faça com que qualquer um que o contemple conclua necessariamente a existência de Deus. No evangelho de João, por exemplo, depois da narração da ressurreição de Lázaro, realizada por Jesus, encontramos a seguinte passagem:

Muitos judeus que tinham ido visitar Maria e viram o que ele fez, creram nele. Mas alguns foram contar aos fariseus o que Jesus havia feito. Os sumos sacerdotes e os fariseus reuniram então o Conselho e disseram: “O que faremos? Este homem está realizando muitos milagres. Se o deixarmos assim, todos crerão nele. Virão os romanos e destruirão o santuário e a nação”. (BÍBLIA, João 11, 45-49)

Muitos judeus estavam visitando a casa de Maria, irmã de Lázaro, para confortá-la da morte do irmão. Depois que Jesus ressuscita Lázaro diante de todas aquelas testemunhas, alguns judeus dão significação

religiosa ao fato, “creram nele”, e alguns não dão significação religiosa ao fato, “foram contar aos fariseus o que Jesus tinha feito”, pois pensavam que tais ações poderiam desencadear algum tipo de conflito político com os romanos. Da mesma forma, na passagem bíblica comentada por Wittgenstein (cf. MP, p. 68-69), na qual a água transformou-se em vinho, muitos foram os observadores, mas só dos discípulos sabemos que “creram nele”. Muitas pessoas viram a água tornar-se vinho, mas só os discípulos acreditaram. Nos dois casos um único evento e interpretações distintas, mostrando que o milagre não precisa ser pensado como um fato inexplicável que prova a existência de Deus, mas sim como um evento que pode possibilitar a aceitação ou manutenção de regras religiosas para condução da vida.

Dessa forma, como diz Wittgenstein, “é absurdo dizer que “a ciência *provou* que não há milagres”. A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre” (CSE, p.223). Por outro lado, porém, vemos que também não é possível *provar* a ocorrência de milagres, pois não temos condições de dizer que existem fatos que a ciência não pode explicar ou que algum fenômeno deva ser interpretado de maneira unitária. Não obstante, é possível *mostrar* (a posteriori) que milagres ocorrem, a partir da mudança de vida dos observadores. Da mesma forma que ocorreu com a temática da imortalidade e da vida eterna, vemos novamente surgir o núcleo prático da “teologia” wittgensteiniana. Ora, podemos falar significativamente de milagres, desde que estejamos falando de um evento que impressionou e motivou a adoção de determinadas regras de conduta. Para bem esclarecermos a essência prática da teologia de Wittgenstein e a forma com que esta estabelece critérios de significância para o discurso valorativo, apresentaremos agora um último estudo de caso, relacionado à doutrina teológica da predestinação.

4.3.3 Predestinação

Por “predestinação” nos referimos à doutrina teológica segundo a qual Deus, a partir de um propósito eterno, designou salvar um determinado número de seres humanos. Em outras palavras, a doutrina sustenta que antes da criação do mundo Deus já teria escolhido aqueles que serão salvos e aqueles que se perderão eternamente. Os eleitos receberiam de Deus, gratuitamente, o dom da fé e da perseverança, enquanto os não escolhidos, se perderiam. A discussão de Agostinho com Pelágio é normalmente tida como o momento seminal no qual o tema é primeiramente esclarecido. Posteriormente, no período da Reforma

Protestante, Lutero e Calvino desenvolveram a seu modo as ideias agostinianas sobre a predestinação. Contudo, existem raízes bíblicas evocadas pelos defensores da doutrina, tanto na ideia de que Deus, livremente, *escolheu* um povo – no caso, os israelitas – quanto nos escritos de Paulo (cf. MCFARLAND *et al.*, 2011, p.405-406). Na carta de Paulo aos Romanos, por exemplo, lemos o seguinte: “Os que [Deus] distinguiu de antemão, também os predestinou [...]. E aos que predestinou, também os chamou; e aos que chamou, também os justificou; e aos que justificou, também os glorificou (BÍBLIA, Romanos: 8, 29-30). Ainda segundo Paulo: “a escolha não depende daquele que quer, nem daquele que corre, mas da misericórdia de Deus” (*Idem*: 9, 16)⁵⁸.

Mesmo que aparentemente periférico, o tema é persistente nos escritos de Wittgenstein. Anotações sobre destino e predestinação são encontradas por toda a obra. É certo que não há um tratamento direto do tema no TLP, porém, como diz Barret (cf. 1994, p.296), as considerações sobre o destino nos *Notebooks* e a forma com que a vontade é tratada nos *Notebooks* e no TLP, são os principais fundamentos das críticas de Wittgenstein à predestinação. Dada essa relação lógica com a filosofia wittgensteiniana, está justificada a discussão que segue, na qual buscamos mais um estudo de caso que exemplifique a abordagem prática do discurso religioso e valorativo. Veremos que as críticas de Wittgenstein à doutrina são consistentes com nossa interpretação.

Wittgenstein conhecia a “doutrina paulina da predestinação”, julgando-a “um disparate repulsivo e irreligiosa” (cf. CV, p.54). Em *Cultura e Valor* (cf. p. ex. p.118; p.126) expõe a doutrina em termos semelhantes a estes: há um ser que, após a morte, conduz a maioria dos homens a um lugar de tormento eterno e uns poucos a um lugar de felicidade eterna; o que determina se um indivíduo vai para um ou outro desses locais é o tipo de vida que escolhe viver. Porém, aquele ser planejou de antemão quais indivíduos vão ao bom lugar e assim predestinou a vida de todos antecipadamente, de tal modo que não faz sentido falarmos que alguém “escolhe” viver desta ou daquela maneira. Através de uma ação combinada de forças, tal ser faz com que, necessariamente, alguns sucumbam e outros se salvem. A resultante das forças sobre o indivíduo é apenas o fim para o qual ele foi predestinado. Pois bem, diante disso, uma das análises de Wittgenstein é a de que a doutrina da predestinação não é, no fim das contas, uma ideia religiosa,

⁵⁸ Não nos interessa, ao menos nesta pesquisa, qual seria a melhor forma de interpretar estas passagens bíblicas, mas apenas a forma com que Wittgenstein compreendia e reagia à doutrina.

mas algo mais próximo de uma hipótese científica (cf. CV, p.126). Ela não se refere às consequências morais de nossas ações, sejam castigos ou recompensas⁵⁹, mas a uma espécie de necessidade natural (cf. *Idem*, p.118). Nas palavras de Clack (cf. 1999, p.56), Wittgenstein julga que a doutrina não passa de uma fria descrição de acontecimentos futuros. Se assim fosse, nada impediria a elaboração de uma teoria que explicasse determinados fatos – a queda ou salvação dos homens – a partir de uma, por assim dizer, *lei* que regeu a vontade divina:

Se Deus realmente escolhe os que devem se salvar, não há razão para que não os venha a escolher segundo a nacionalidade, a raça ou o temperamento. Ou para que a escolha não encontre expressão nas leis da natureza. (Ele foi decerto capaz de escolher de modo que a escolha siga uma lei). (CV, p.108)

Vários problemas atingem a doutrina da predestinação devido a esta roupagem preditiva, *quase*-científica, na qual ela se mostra. Em primeiro lugar, novamente, teríamos aqui um caso em que se busca dizer algo que não pode ser dito. Não me refiro apenas a tentativa semanticamente impossível de descrever aspectos da mente divina, relacionados à escolha destes e não daqueles indivíduos, mas também à tentativa de adequar a ação humana à necessidade de uma lei. No fim das contas, a doutrina da predestinação implica a negação da vontade humana, do livre-arbítrio, pois sugere que nossas escolhas não são livres, mas guiadas pela anterior e eterna vontade de Deus. De tal modo, a “teoria” em questão, versaria sobre a vontade humana, alegando que esta não é livre, mas dirigida por uma lei. Ora, a ciência se ocupa dos fatos do mundo (cf. TLP, 4.1-4.11), porém, nem Deus e nem a vontade são fatos (cf. TLP, 6.373-6.374; 6.423; 6.432-6.433; etc). A vontade é condição de possibilidade dos fatos do mundo, isto é, condição necessária para que haja sentido - e nos dois sentidos do termo “sentido”. O sujeito volitivo, limite e não parte do mundo, liga nomes e objetos tornando possível a

⁵⁹ Ideia esta que, sob determinado enfoque, também era repudiada por Wittgenstein: “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 punição ética e recompensa ética, mas elas devem estar na própria ação” (TLP, 6.422).

representação simbólica do mundo na linguagem. Também pode projetar sua vontade na totalidade dos objetos, contemplando a realidade *sub specie aeternae*. Os dois casos ilustram a ideia de que a vontade não é parte do mundo, não é factual, mas condição de possibilidade do âmbito semântico e também valorativo. Não sendo factual, não está na alçada teórica das ciências. Na passagem abaixo, além de outras coisas, Wittgenstein é muito claro em relação a isso:

A vida é como um caminho ao longo do cume de uma montanha; à esquerda e à direita há encostas traiçoeiras por onde podes escorregar sem seres capaz de parar, quer numa direcção quer noutra. Continuo a ver pessoas que escorregam assim e digo: “Como é que em semelhante situação um homem se pode ajudar!”. E tal significa: “negar o livre arbítrio”. Eis a atitude expressa nesta “crença”. *Mas não se trata de uma crença científica, e nada tem a ver com convicções científicas.* (CV, p. 96. *Grifo nosso*).

O filósofo diz literalmente que a negação do livre-arbítrio não tem relação com a ciência. Os motivos são os já discutidos: a ciência se ocupa de fatos. Além disso, o trecho citado alude à ideia de que a negação do livre-arbítrio teria alguma função para aqueles que “despencaram do caminho ao longo do cume da montanha”. Explicaremos isto daqui a pouco, baseando-nos também em outras passagens. Por ora, devemos perceber que o caráter pseudo-científico da predestinação, torna a doutrina apenas um emaranhado linguístico sem sentido. Não é possível teorizar sobre aquilo que a doutrina pretende teorizar. E ainda mais, se, *per impossibile*, a predestinação fosse o caso, a consequência seria o aniquilamento do âmbito valorativo. Vejam, nos *Notebooks*, Wittgenstein reflete sobre a possibilidade de concebermos um ser que só pudesse representar (ou ver) o mundo mas não pudesse querer. Julga ser impossível concebermos tal coisa, porém “se fosse possível, *poderia também existir um mundo sem Ética*” (NB, 21/07/1916. *Grifo nosso*). Ora, se Deus estabeleceu de antemão o destino eterno e as formas de vida dos indivíduos, a vontade é retirada de cena. Não havendo vontade não temos ética, religião ou qualquer instância relacionada ao escopo dos valores. Temos vários caminhos que chegam à ideia de que, neste contexto, a vontade é condição necessária. Conforme nossas discussões anteriores, vemos que é a vontade que é projetada sobre a totalidade para que ocorra a experiência mística; que uma vida religiosa se dá no momento em que

adequamos nossa vontade à vontade alheia ou vontade de Deus, de acordo com os *Notebooks*; e que a vontade está na base da escolha de determinada forma de vida que dá significância à vida do sujeito. Vejam o que Barret nos diz sobre o tema:

Em suas observações sobre a predestinação Wittgenstein reafirma o que havia dito sobre a vontade nos *Notebooks* e no TLP. Ainda mais, une claramente a livre ação da vontade com a esfera religiosa. Isto é de suma importância. Com efeito, Wittgenstein está dizendo que se não há liberdade da vontade não há ética ou moralidade. Porém, mais importante: também não há religião. (BARRET, 1994, p.296)

Nesta conjuntura, destacamos dois pontos relacionados à doutrina da predestinação. Primeiro, ela não passa de um amálgama de frases, pois tenta elaborar um discurso teórico desrespeitando os limites semânticos da linguagem. Segundo, mesmo se este discurso fosse possível, a consequência seria a destruição do âmbito valorativo da realidade.

Precisamos agora investigar as implicações práticas da predestinação ou, nos termos que estamos utilizando, se é possível reinterpretar o discurso relacionado à doutrina de uma maneira valorativamente relevante. Foi o que ocorreu nos exemplos acima. Vimos que, segundo Wittgenstein, é errôneo tratar teoricamente, cientificamente, a imortalidade ou a ocorrência de milagres. Porém, uma interpretação prática foi possível, tornando significativo os discursos sobre estes temas. É preciso verificar se o mesmo ocorre com a doutrina da predestinação. Wittgenstein foi fiel aos seus critérios de significância das sentenças valorativas também neste caso. Registrou várias reflexões sobre as consequências práticas da predestinação, se é que tais consequências existem. Em geral, o filósofo é da opinião que a doutrina não possui aplicações práticas positivas. Vejam:

Qual poderá ser o efeito de semelhante doutrina? Bem, ela não se refere à punição, mas a uma espécie de necessidade natural. E se tivesses de expor a alguém as coisas a esta luz, ele apenas poderia reagir com *desespero* ou *incredulidade* a uma tal doutrina. (CV, p.118)

De que modo utilizar em minha vida uma imagem que retira completamente a liberdade de escolha? Que tipo de regra de conduta ou forma de vida significativa está implicada? Ora, a força prática da predestinação mostra-se negativa ou, na melhor das hipóteses, nula. Negativa no sentido de que o indivíduo poderia se desesperar diante do fato de que seu destino está completamente traçado e tudo o que ele fizer - inclusive a própria aceitação deste destino - está de antemão estipulado. Não há mínimo espaço para alguma escolha livre. Por outro lado, a consequência pode ser nula, dado que o indivíduo pode se portar de forma “incrédula” diante da doutrina, isto é, conduzir a vida ignorando completamente a imagem que lhe fora apresentada. A “incredulidade” se dá pelo fato de que a predestinação, no fim das contas, não altera em nada a vida do sujeito. Se meu destino já está traçado, se tudo que faço já está escrito, não adianta assumir esta ou aquela forma de vida; dou de ombros e continuo minha jornada vivencial. Dadas tais consequências, Wittgenstein conclui que o ensino da doutrina da predestinação:

[...] não constituiria uma educação ética. Se quisesses educar alguém eticamente, embora continuando ainda a ensinar-lhe essa doutrina, terias de lhe ensinar depois de o teres educado eticamente, apresentando-a como uma espécie de mistério incompreensível. (CV, p.118-119)

Sem os resultados práticos que implicam uma forma de vida significativa a doutrina é meramente sem sentido. Semanticamente sem sentido, dados os limites da linguagem e valorativamente sem sentido, pois não se atinge com ela “uma educação ética”. Se um discurso teológico insistir no ensino da predestinação, este deve vir após o aprendiz assimilar conceitos éticos. Porém, este procedimento, aos olhos de Wittgenstein, seria um apêndice desnecessário ou mesmo nocivo: “Sintome aqui inclinado a dizer que os conceitos distorcidos provocaram muitos males” (CV, p.108). Tudo isso é compatível com nossa interpretação prática da teologia wittgensteiniana. O sentido do discurso valorativo se dá na medida em que este influencia determinada conduta ética. Como vimos, algumas doutrinas carregam em si a possibilidade de rephraseamento prático, outras, no entanto, impedem ou parecem impedir tal rephraseamento. Isso parece ser o caso da predestinação. Apesar disso, existem anotações nas quais Wittgenstein mostra-se, digamos, mais caridoso ao interpretar a doutrina, esforçando-se para encontrar algum uso significativo para ela. Um exemplo está na passagem já citada, na qual o

filósofo apresenta uma analogia que compara a vida com um caminho ao longo do cume de uma montanha. Segundo ele, existem ladeiras traiçoeiras de um lado e de outro, pelas quais as pessoas podem deslizar, sem serem capazes de parar. Prosseguindo com a metáfora, poderíamos perguntar, o que um indivíduo pode fazer para se auto-ajudar quando a sua vida se assemelha à um deslize incontrolável montanha abaixo? Uma possibilidade, de acordo com Wittgenstein, é “negar o livre-arbítrio” (cf. CV, p.96). Sem maiores esclarecimentos da parte do filósofo só podemos especular o porquê da negação do livre-arbítrio ser um auxílio nesta situação nefasta. Antes, tomemos outra passagem com o mesmo teor:

Predestinação: só é permissível escrever assim debaixo do sofrimento mais terrível - e nesse caso significa algo de todo diferente. Mas pela mesma razão não é permissível a alguém afirmá-la como uma verdade, a menos que o diga em pleno sofrimento - simplesmente, não é uma teoria. Ou noutros termos: se tal é verdade, não é a verdade que parece ser, à primeira vista, expressa por estas palavras. É menos uma teoria do que um suspiro ou um grito. (CV, p.51)

Como dito, nestas passagens Wittgenstein apresenta uma tentativa de interpretação mais caridosa, buscando verificar em que momentos vivenciais seria possível utilizar a doutrina da predestinação ou um discurso qualquer que nega a liberdade da vontade - que neste contexto significa o mesmo. Pois bem, de acordo com estas reflexões, seria de algum modo lícito assumirmos a predestinação ou alguma imagem que nega o livre-arbítrio, em momentos de “sofrimento terrível” ou, com os termos da metáfora, quando nossa vida é similar à queda de uma montanha. Por que? Penso que seja pelo seguinte motivo. Assumir estas crenças pode implicar uma espécie de abrandamento instintivo do sofrimento, como se o indivíduo estivesse dizendo “as coisas são assim mesmo” ou “não há nada que eu possa fazer”. A força aqui é primordialmente expressiva: tais frases ocupariam o lugar lógico de um grito dado por alguém que despenca em um fosso ou de um suspiro dado por um moribundo. Como dito, na falta de maiores esclarecimentos da parte de Wittgenstein, não podemos fazer mais do que especular. Contudo, a ideia geral e que mais nos interessa está mais clara. Na vertente mais caritativa, Wittgenstein supõe que a anulação da vontade livre, contida na doutrina da predestinação, pode ser compreendida como expressão de uma vida infeliz. Algo como um grito ou um suspiro pessimista e doloroso. Mas, as consequências de se tirar a vontade do

jogo, principalmente o aniquilamento do âmbito dos valores, eram repudiadas por Wittgenstein. O fato de não ser e não poder ser teórica somada à inutilidade prática, levam o filósofo a concluir que a “doutrina paulina da predestinação” é “um disparate repulsivo, irreligiosidade”. Por este motivo, continua, a doutrina “não é conveniente para mim, visto que *o único uso que poderia fazer da imagem que me é oferecida seria um uso errado*” (CV, p.54. *Grifo nosso*).

Grande parte das críticas de Wittgenstein à predestinação se devem ao fato de que, segundo ele, a doutrina não é ética ou religiosa, mas trata de uma suposta espécie de necessidade natural. Finalizando nossas discussões sobre o tema, vamos analisar um conjunto de passagens nas quais o filósofo considera as tentativas de adequar conceitos éticos ao discurso predestinacionista. O foco agora está em termos como “bondade”, “castigo”, “punição” e outros semelhantes. Enfatizar estes conceitos daria significatividade prática à doutrina? Será que o destaque aos termos valorativos tornará possível reinterpretar a predestinação em uma chave prática positiva? Tomemos a seguinte citação:

“Deus assim o ordenou, por conseguinte, deve ser possível fazê-lo.” Isso não significa nada. Não há nisso qualquer “por conseguinte”. Quando muito, as duas expressões poderiam significar o mesmo. Neste contexto, “Ele assim o ordenou” significa aproximadamente: “Ele punirá quem o não fizer”. E nada daí se segue sobre o que alguém pode ou não fazer. E esse é o significado da “predestinação”. (CV, p.113)

E também esta:

“Ele escolheu-os, na sua bondade, e punir-te-á” não faz sentido. As duas partes da proposição correspondem a duas maneiras diferentes de olhar para as coisas. A segunda parte é ética, a primeira não. Tomada em conjunto com a primeira, a segunda é absurda. (CV, p.119)

A sentença analisada por Wittgenstein na primeira citação é mais ou menos a que segue: “Deus deu certas ordens e punirá quem não as cumprir, logo, deve ser possível cumpri-las”. *Prima facie* seria possível tornar essa sentença significativa do ponto de vista valorativo, dado que esta formulação tem relações diretas com a aceitação de determinadas regras de conduta e assim por diante. Além do mais, o conceito de

“punição” possui contornos valorativos. Alguém é punido, por exemplo, não fazendo o que *devia* ou fazendo o que *não devia*. Contudo, no contexto da predestinação, a sentença analisada por Wittgenstein é absurda. É impossível a frase implicar alguma regra que possa ser livremente seguida, dado que tudo aquilo que se faça ou se deixe de fazer é, neste contexto, predeterminado por Deus. Ora, não faz nenhum sentido ser castigado por não fazer o que não se pode fazer ou por fazer o que – nestas circunstâncias – é impossível não fazer (cf. BARRET, 1994, p.290). A mesma absurdidade está contida na frase analisada na segunda citação, a saber, “Deus escolheu-os, na sua bondade, e punir-te-á”. O filósofo diz que as duas partes da sentença não podem ser conectadas de forma consistente. A primeira parte da frase não tem implicações éticas, pois fazer uma escolha, ao menos à primeira vista, não tem nada de valorativo. A decisão de punir alguém, por outro lado, pertence à um contexto ético. Não faz sentido unir as duas sentenças, a menos que se queira dizer que o indivíduo foi arbitrariamente escolhido pra ser punido, como se estivesse sendo dito: “Deus pune-te, embora não possas fazer as coisas de outra maneira”. Nesta hipótese, porém, o que “bondade” poderia significar? Seguindo Barret, poderíamos dizer que a frase “Deus escolheu-os na sua bondade” soaria “irônica, blasfema ou misteriosa” (*Idem*, p.291).

Wittgenstein concede ainda mais um passo ao defensor da predestinação, considerando o seguinte ponto. Talvez, no contexto desta doutrina, só seja possível falar de “punição” em circunstâncias nas quais não seria lícito que esta fosse infligida por seres humanos. Em outras palavras, mesmo que os humanos considerassem o castigo injusto, Deus estaria justificado ao aplica-lo. Mas vejam que ao se fazer isso, “o conceito de “punição” muda inteiramente” (CV, p.114). O filósofo questiona:

Poderia explicar-se o conceito das punições do inferno, sem utilizar o conceito de punição? Ou de bondade divina, sem utilizar o conceito de bondade? Se quiseres obter o efeito exacto com as tuas palavras, certamente que não. (CV, p.118)

Dizer que, no contexto da predestinação, são idiossincráticas ao nível de “misteriosas” as significações dos termos valorativos, implica dizer que, no fim das contas, a predestinação é algo que os seres humanos não vinculariam ao escopo dos valores. Os conceitos de “punição”, “bondade”, “castigo” e outros similares, são de tal modo distorcidos que perdem sua conotação moral e religiosa. Não há, neste contexto, nada a

se fazer com eles. É por isso que Wittgenstein insistia em dizer que o ensino da predestinação não acarreta educação moral. Insistir na ideia de que a punição divina é justa, mesmo que não compreendamos as razões, não passa de uma manobra vazia. Ou melhor, tal insistência revela que a doutrina da predestinação é semanticamente confusa e praticamente inútil, logo, apenas um discurso sem sentido. Doutrinas religiosas que não possuam *nenhuma* influencia vivencial devem ser rejeitadas, mesmo que demande esforço e desapego por parte do indivíduo. Ora, “se pretendes ficar na esfera religiosa, tens de lutar!”, adverte o filósofo (CV, p.126). Tal luta diz respeito também ao fato de que é preciso discernir quais tipos de discursos influenciam positivamente na significância da vida. Quanto a isso, e finalizando nossa discussão sobre a predestinação, consideremos o que nos diz Martínez:

Ora, numa situação de extrema dor ou numa decisão extrema, talvez pensar que o seu destino estava marcado, resulte um alívio [...]. Nessa situação já não há luta, o homem se entrega à fatalidade do momento; Wittgenstein reivindicava para si mesmo a oportunidade de escolher (segundo o seu grau de fé) o que aceitava e o que não, do seu credo. Lutar dentro da esfera do religioso significaria, então, não aceitar sem mais qualquer doutrina ou forma de devoção. Lutar é conquistar essa convicção que não pode nunca ser objetiva. (MARTÍNEZ, 2009, p.321-322)

4.4 Considerações finais.

Os três estudos de caso discutidos acima exemplificam a segunda ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein, isto é, a ideia segundo a qual a significância do discurso valorativo está necessariamente ligada à vida do sujeito. Neste âmbito as sentenças não podem ser – e nem devem ser, tratadas como figurações dos fatos do mundo. Pressupor que exista descrição da realidade factual é, neste contexto, não compreender os limites semânticos da linguagem e também não considerar os critérios apropriados que fazem com que o discurso religioso tenha sentido. Vimos que no caso da vida-eterna, a sugestão de Wittgenstein foi a reinterpretção do conceito “eternidade”. Ao invés de “fluxo temporal sem fim” o conceito é entendido como “vida no presente”. Esse rephraseamento visa deslocar a doutrina do âmbito teórico ao prático, dando ênfase ao tipo de vivência que a ideia de “vida no presente” propõe. Em um segundo momento discutimos o conceito de “milagre” e

concluimos que o discurso relacionado a este conceito só é significativo *a posteriori*. Com isso quero dizer que, sob a abordagem wittgensteiniana, só faz sentido dizermos que ocorreu um milagre se o fato considerado milagroso torna possível a adoção de novas regras de conduta, o fortalecimento das já adotadas, ou, no mínimo, algo que poderíamos chamar de *peso na consciência* se as regras não forem seguidas. Por fim, quanto a predestinação, o julgamento de Wittgenstein é a da sua não significância, justamente por sua inutilidade prática.

É interessante notarmos, neste ponto, a existência de uma sequencia lógica relacionada àquilo que identificamos como a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein e também, por isso, relacionada ao esclarecimento lógico/místico que a filosofia tractatiana pretende conceder. Vejam, como dissemos, a metáfora da escada sugere que os aforismos do TLP vão tornando o leitor cada vez mais consciente das características essenciais da realidade. Como representamos a realidade na linguagem, em um primeiro momento se esclarece a forma do mundo, depois a forma da linguagem, na sequencia como esta representa aquela e assim por diante. Após o esclarecimento lógico/semântico, passando pelos “degraus intermediários” que tratam do sujeito metafísico, há também o esclarecimento em relação ao âmbito místico/valorativo. A projeção da vontade na totalidade gera diferentes tipos de “experiências” místicas, mas, dada a essência descritiva da linguagem e a não facticidade do Místico, todas elas impõem ao sujeito uma contemplação silenciosa. De tal modo, o místico tractatiano pode escolher *não usar* a linguagem e isto será compatível com a forma de vida escolhida, no caso, primordialmente contemplativa. Por outro lado, ele pode escolher utilizar a linguagem, porém, como temos visto, ele precisa fazer isso consciente das características e limitações semânticas deste âmbito. Neste momento, utilizar Ayer como contraponto nos será útil. Segundo ele:

Se alguém admite que é impossível definir “Deus” em termos inteligíveis, então está admitindo que é impossível uma frase ser simultaneamente significativa e sobre Deus. Se um místico admitir que o objeto de sua visão é algo que não pode ser descrito, então também tem de admitir que estará forçosamente a formular frases sem sentido quando o descreve. (AYER, 1946, p.104)

Ora, o místico tractatiano pode concordar com Ayer. Eu diria que, neste ponto em particular, ele deve concordar. Contudo, existem dois

tipos de frases sem sentido neste contexto: por um lado, temos aquelas que visam descrever, teorizar, provar ou qualquer outro uso que suponha a possibilidade de *proposições* religiosas (ou éticas). Esta suposição implica um comprometimento com a existência de objetos metafísicos e por isso ultrapassa os limites da linguagem. Utilizar as sentenças desta maneira não gera mais do que confusões semânticas, ocasionadas pelo desconhecimento da essência da representação simbólica esclarecida no TLP. Por outro lado, temos as frases que, apesar de não serem significativas sob os critérios lógico/semânticos tractatianos, são elucidativas de algum modo. Estas de alguma maneira ligam a forma de vida do sujeito à esfera não factual que dá sentido à vida. No fim das contas, então, a significância do discurso religioso e ético se dá no momento em que ocorrem duas coisas: primeiro, as sentenças não fundamentam sua significância pressupondo objetos metafísicos e, ainda mais, mostram de alguma maneira que a esfera Mística é, em si mesma, indizível. Segundo, que as sentenças possam ser decodificadas em regras que regem a forma de vida do falante.

Nesta conjuntura, o místico tractatiano poderia conceder a Ayer que as frases que ele utiliza não possuem sentido (no sentido lógico/semântico). Contudo, tais frases sem sentido podem ser, digamos, pedagógicas ou, com os termos de Hacker, as sentenças são absurdas porém esclarecedoras (cf. p.ex. HACKER, 1986, p.25-ss). A finalidade do discurso não é (não deve ser) descrever, mas motivar (ou manter) determinada forma de viver. Transformar meras confusões em sentenças pedagógicas não é tarefa fácil. Como questão de fato, há muita confusão nos meios teológicos e éticos. Quero dizer com isto que existem muitas *teorias* relacionadas a estes temas, ultrapassando os limites semânticos e não atingindo os fins práticos inerentes à esfera do valor. Aqui entra a importante ideia do refraseamento prático, ilustrada nos três estudos de caso que discutimos acima, nos quais há um esforço da parte de Wittgenstein visando deslocar o discurso do escopo teórico ao prático. E é exatamente aqui que temos a segunda ideia do ponto de vista religioso do filósofo. Diferentemente da estratégia de Malcolm, não traçamos apenas analogias, mas mostramos ligações diretas entre as ideias religiosas e filosóficas. Na primeira ideia, vimos que o esclarecimento lógico/semântico proporcionado pelos aforismos tractatianos desembocou em experiências místico/valorativas indizíveis. Neste segundo momento, mostramos que as ideias de “contexto” e “uso”, importantes para o âmbito semântico, são também imprescindíveis ao âmbito valorativo, porém, neste último, o contexto é a própria vida.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa partiu dos problemas exegéticos (mas não só exegéticos) gerados pela frase (que chamamos de frase-W): “*Eu não sou um homem religioso, mas não consigo deixar de ver todo problema a partir de um ponto de vista religioso*”, dita por Wittgenstein em uma conversa com o amigo e ex-aluno Maurice Drury. Julgou-se que a forma mais coerente e filosoficamente produtiva de interpretar a frase é parafraseando-a da seguinte maneira: “*Eu não sou um homem religioso, mas sei que minhas ideias filosóficas implicam algumas ideias relevantes de um ponto de vista teológico*” ou “*sei que um ponto de vista religioso com determinadas características é consistente com minhas ideias filosóficas*”. Argumentamos que tais características teologicamente relevantes seriam as seguintes:

1. Há uma esfera religiosa na realidade, contudo, tal esfera, (que inclui os valores em geral), não pode ser expressa proposicionalmente. O âmbito teológico não pode ser afigurado através de sentenças descritivas, porém é possível apreendê-lo de algum modo. Com os termos de Wittgenstein, a esfera religiosa não pode ser *dita*, mas apenas *mostrada* e apreendida através de uma “experiência” mística. Tal ideia possibilita uma vivência na qual a ênfase está em um silêncio respeitoso, contemplativo e esclarecido, diante daquilo que é valioso mas não pode ser colocado em palavras.
2. Para que as sentenças teológicas (e valorativas em geral) tenham algum sentido, elas precisam ser fraseadas de uma forma que auxilie um certo tipo de vivência que dê sentido à vida. Em outras palavras, o discurso teológico só é significativo na medida em que tem alguma relação com a vida ou a conduta daqueles que o utilizam. Essa ideia, essencial àquilo que chamamos de “teologia prática wittgensteiniana”, faz com que seja possível a utilização da linguagem no contexto religioso, porém, como não existem fatos teológicos para serem descritos, as palavras neste contexto devem ter algum papel nas performances das quais fazem parte.

As duas ideias supracitadas pertencem ao “ponto de vista religioso” de Wittgenstein e, no decorrer da tese, foram derivadas, além de mostrarem-se o cume, de pontos nucleares da filosofia

wittgensteiniana. Dessa forma, a pesquisa desenvolveu-se a partir de uma análise cuidadosa, tanto das ideias filosóficas de Wittgenstein quanto das suas anotações sobre temas teológico-religiosos. Mostrou-se em que medida as últimas se seguem das primeiras e quais os pressupostos comuns de ambas as esferas. Em suma, nosso objetivo principal foi apresentar uma interpretação da frase-W, discutindo detalhadamente os pontos 1 e 2, mostrando que tais ideias, relevantes de um ponto de vista teológico/religioso, são a consequência e culminação de pontos centrais da primeira filosofia wittgensteiniana. Dividimos a pesquisa em quatro capítulos que serão brevemente retomados neste momento. Fazemos isso para que os resultados, o plano geral da tese e a estratégia de trabalho possam ser melhor observados.

O primeiro e o segundo capítulo podem ser considerados, por assim dizer, a parte negativa da pesquisa. Neles discutimos aquilo que o “ponto de vista religioso” de Wittgenstein não é. Mais especificamente, no capítulo 1, apresentamos e refutamos a interpretação da frase-W, proposta por Norman Malcolm no influente e seminal ensaio “Wittgenstein: a Religious Point of View?”. Malcolm argumenta que é possível traçarmos quatro analogias entre “a concepção de Wittgenstein da gramática da linguagem e sua visão do que é importante em uma vida religiosa”. Em resumo, as quatro analogias são as que seguem. 1. Tanto na filosofia de Wittgenstein quanto em uma perspectiva religiosa existiria um limite para as explicações; 2. Ambas proporcionariam a possibilidade de uma experiência de “assombro”, de “profunda admiração”, relacionada à existência de algo; 3. Em ambas existiria a ideia de uma “enfermidade”: confusões filosóficas seriam *doenças do pensamento*, e “pecados” e “tormentos” seriam *doenças do espírito*; 4. Em ambas ações e reações humanas teriam prioridade sobre a compreensão intelectual e o raciocínio. Em um primeiro momento expomos as quatro analogias com detalhes e, depois disso, apresentamos algumas objeções. As críticas à estratégia de Malcolm foram pontuais, atingindo as analogias uma a uma, e também globais, visando a estratégia analógica como um todo. Vimos que Malcolm estava impressionado com as semelhanças, mas não suficientemente consciente das significativas diferenças presentes em cada caso. Além disso, mostramos que analogizar sem o estabelecimento de um critério mais claro, gera consequências que dificilmente seriam acatadas por Malcolm. Ora, como vimos, nada impede que continuemos traçando analogias, por mais abstrusas que pareçam. No final do capítulo retomamos nosso objetivo geral, reapresentando, sob a luz do debate realizado, nossa proposta de interpretação da frase-W. Diferente de Malcolm, nossa estratégia não visou somente traçar uma analogia entre

as ideias filosóficas e religiosas de Wittgenstein, mas, de forma mais precisa, derivar de sua filosofia duas ideias essencialmente ligadas ao âmbito teológico/religioso.

No capítulo 2 nós apresentamos e mostramos os equívocos das interpretações panteístas da filosofia wittgensteiniana. Percebam que o objetivo geral destas interpretações é muito similar ao nosso, isto é, buscam mostrar que as ideias filosóficas de Wittgenstein são consistentes ou implicam logicamente, determinadas ideias teológico/religiosas. Esta similaridade, somada à grande recorrência bibliográfica desta abordagem panteísta, tornou inevitável nossa discussão do tema. Ora, se tais exegeses estivessem corretas, teríamos que, no mínimo, rever vários pontos de nossa interpretação. O problema que motiva as interpretações panteístas, como vimos, é uma (suposta) inconsistência entre a (suposta) imanência da divindade dos *Notebooks* e a transcendência da divindade do TLP. Garver tentou solucionar a inconsistência utilizando uma espécie de argumento abduativo. Segundo ele, o TLP deve ser lido como um tratado panteísta, pois isso faz com que aspectos enigmáticos do texto sejam melhor compreendidos. Mais especificamente, acha que existem no TLP duas ontologias, uma de fatos e uma de objetos, e a explicação mais provável para isto seria um panteísmo de fundo. Não precisamos nos deter, novamente, nos detalhes de sua argumentação. Apresentamos dois argumentos contra a proposta de Garver. No primeiro, mostramos que a interpretação do comentarista implicou uma ideia inaceitável, segundo a qual o Deus panteísta seria *fundamentado* ao invés de ser o *fundamento*, como é comumente entendido nas tradições panteístas. No segundo, mostramos que é possível explicar de forma plausível a ‘ontologia’ de fatos e de objetos, presente no TLP, sem apelar ao panteísmo.

Em um segundo momento do capítulo 2 discutimos o famoso artigo “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”, no qual Zemach polemicamente equipara Deus e a forma proposicional geral. O panteísmo do comentarista, poderíamos dizer, é um panteísmo formal. Zemach chega às suas conclusões refletindo sobre a teoria figurativa e sobre algumas passagens dos *Notebooks*, em especial esta: “Deus é o sentido do mundo”. Argumenta que se “mundo” é compreendido como a “totalidade dos fatos” e se “sentido” é entendido da forma que a teoria figurativa nos ensina, então, com o termo “Deus”, Wittgenstein só pode estar se referindo às características formais do mundo e da linguagem. Em suma, Deus e a forma proposicional geral seriam o mesmo. Apresentamos várias objeções ao artigo de Zemach. Destacamos aqui dois pontos centrais destas objeções. Em primeiro lugar, vimos que Zemach comete um *non sequitur* ao concluir que Deus e a forma proposicional geral *são o mesmo*.

O que se segue das suas premissas é, no máximo, que Deus e a forma proposicional geral pertencem a um domínio comum ou que ambos não são fatos do mundo. Tais consequências não implicam panteísmo e são compatíveis com nossa interpretação. Em segundo lugar, vimos que Zemach erroneamente toma os conceitos de “sentido”, “mundo”, “Deus”, sem os devidos contornos valorativos que estes possuem. Em outras palavras, erra ao confundir discussões relacionadas à determinabilidade *semântica* do sentido, com discussões relacionadas à determinabilidade *valorativa* do sentido. Por exemplo, *mundo*, neste contexto, não é exclusivamente o mundo do aforismo 1.1, isto é, uma totalidade de fatos. Certamente (em um sentido) o mundo é uma totalidade de fatos, porém, é também algo dado a um sujeito que precisa nele viver. Em suma, o mundo é também algo que se relaciona de alguma maneira com a *vontade* do sujeito. Essa confusão entre as esferas semântica e valorativa está na base de várias interpretações panteístas. Por fim, mostramos que a posição teológica dos *Notebooks* não é panteísta e pode ser compatibilizada com a ideia da transcendência de Deus contida no TLP. Não há imanência da divindade nos *Notebooks* dado que o mundo, conforme argumentamos, não é Deus, mas sim um espaço no qual é possível nos harmonizarmos com aquela vontade alheia que configurou os fatos da maneira que estão. Em outras palavras, nos *Notebooks* o mundo é o *ambiente em que a vontade de Deus se manifesta e não o próprio Deus*. Além do mais, mesmo se restar algum resquício de inconsistência, a transcendência do TLP deve ser prioritária.

Terminada a parte “negativa”, levada a cabo nos dois primeiros capítulos, iniciamos a discussão positiva. Assim, no capítulo 3, discutimos aquilo que chamamos de “a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein”. Tratamos de questões relacionadas à existência e indizibilidade da esfera místico/religiosa, como esta se mostra, de que forma o sujeito a apreende e como ela implica uma vivência contemplativa, esclarecida e silenciosa. Após algumas considerações iniciais, expomos o “desafio de Anscombe”, que decreta, nas palavras da comentarista, “a morte da teologia”. Segundo ela, o TLP impediria os empreendimentos da filosofia da religião e da teologia, devido aos limites que a obra impõe sobre a linguagem. Contudo, contra Anscombe, argumentamos que mesmo sendo impossível *dizer* algo sobre o âmbito místico/valorativo, nada impede que este seja *mostrado*. Ora, como já dissemos, indizibilidade não implica inexistência ou inutilidade. Com este fim em vista, nossa estratégia inicial foi traçar um paralelo entre a lógica e o Deus de Wittgenstein. Vimos que este paralelo mostrou um notável espelhamento entre ideias pertencentes ao âmbito

lógico/semântico e místico/valorativo. Há uma espécie de similaridade entre estas esferas, já anunciada por Wittgenstein ao dizer que a lógica e a Ética são condições do mundo. Julgamos que este esclarecimento é uma boa chave de leitura para o TLP. Primeiramente, vimos que não existem fatos lógicos e nem fatos teológicos para serem descritos. De tal modo, Deus e a lógica não podem ser afigurados em proposições dotadas de significado. Em segundo lugar, mostramos que Deus e a lógica não têm relação com a maneira com que os objetos estão configurados, isto é, eles não possuem ligação com estados de coisas contingentes. Em suma, não se relacionam com o *como*, mas sim com o *que* do mundo. Em terceiro lugar, vimos que se tentarmos, *per impossible*, representar a lógica ou Deus proposicionalmente, geramos um regresso ao infinito, além de, obviamente, sentenças sem sentido. No caso da lógica, é gerado um regresso de formas lógicas e no caso de Deus um regresso de condições que dariam sentido à vida. Por fim, vimos que a impossibilidade de expressão proposicional não implica a inexistência ou a inutilidade de Deus ou da lógica. Aliás, muito pelo contrário. Ambos se *mostram*, justamente, quando percebemos que são condições necessárias à determinabilidade do sentido. A lógica é condição de possibilidade do sentido, no sentido semântico do termo; Deus é condição de possibilidade do sentido, no sentido valorativo do termo. Dito de outro modo: enquanto a primeira determina o sentido proposicional o segundo determina o sentido da vida.

Depois disso, ainda no capítulo 3, discutimos a “metáfora da escada”, e vimos de que modo os aforismos do TLP proporcionam ao leitor um esclarecimento progressivo, tanto lógico quanto valorativo. No topo da escada, passando pelos degraus intermediários que tratam do sujeito metafísico, é possível “ver o mundo corretamente”: a essência da representação simbólica é mostrada e o âmbito valorativo, no qual está contida a esfera religiosa, também é mostrado. Neste tópico, discutimos a “experiência” lógica e a “experiência” mística, suas similaridades e diferenças. Vimos que, em última instância, a diferença entre as duas é a forma com que o sujeito volitivo projeta a sua vontade sobre o mundo. No primeiro caso, o sujeito apreende a substância do mundo e percebe que a existência de objetos é condição necessária da determinabilidade do sentido. Projetar a vontade *nas partes* da substância, para nomear os objetos, isto é, ligar o campo ontológico ao simbólico por meio de uma subjetividade transcendental, é condição *sine qua non* da representação proposicional. No segundo caso, temos a mesma tríade abstrata, mundo/linguagem/sujeito, porém, a vontade deste último é projetada na *totalidade* e não nas partes da substância. Essa projeção da vontade na

totalidade gera a experiência mística e faz com que o sujeito contemple o mundo *sub specie aeterni*. É exatamente aqui que vemos de forma clara a ligação entre a filosofia de Wittgenstein e a primeira ideia de seu ponto de vista religioso. Quando a vontade, por assim dizer, flui do sujeito metafísico, ela pode ser projetada tanto nas partes da substância do mundo quanto na totalidade. O primeiro caso se relaciona com as condições de possibilidade da afiguração e com a “experiência” lógica; o segundo se relaciona com o sentido da vida e com o Místico. Na experiência mística todo o espaço lógico é apreendido e assim a indizibilidade se segue necessariamente. Não é possível dizer nada, mas é possível contemplar, vivenciar, experimentar. Aqui teríamos, nas palavras de Klein, o *ponto de contato* entre Deus o mundo e o sujeito. Há uma espécie de teologia em Wittgenstein, porém, essencialmente negativa, apofática.

Como vimos, de acordo com o filósofo, são múltiplas as formas pelas quais essa experiência se manifesta na superfície empírica. Na última parte deste terceiro capítulo discutimos quatro destas formas, as quais chamamos: assombro, anseio, segurança e culpa. Na base de todas elas ou, dito de outra maneira, quando estas são analisadas, temos a estrutura mostrada acima, na qual um sujeito volitivo projeta sua vontade na totalidade. Porém, independente desta essência comum, a manifestação na vida ordinária daqueles que a vivenciam pode ser diferente. Isso não foi um problema, pois é o mesmo que ocorre no âmbito semântico. Ora, existem muitas diferenças entre o inglês o russo e o chinês, por exemplo. Contudo, de acordo com o TLP, todas essas linguagens, após análise, mostrariam a mesma essência. No final do capítulo, concluímos que todas as tentativas de expressar tais experiências linguisticamente geram proposições sem sentido. A inexpressabilidade da esfera valorativa, a dessemelhança radical entre Deus e mundo e a transcendência extrema da divindade, justificam a primeira ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein, isto é, uma postura esclarecidamente silenciosa e contemplativa frente a esfera valorativa indizível.

No quarto e último capítulo discutimos a segunda ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein. Ora, a percepção de que a religião e os valores estão fora do âmbito dizível faz com que o silêncio contemplativo seja uma forçosa consequência. No entanto, tal percepção implica também determinada forma de vida. De tal modo, a despeito da indizibilidade, este campo prático possibilita um discurso teológico-valorativo significativo, porém, com critérios de significância diferentes daqueles apresentados pela teoria pictórica. O sentido das sentenças religiosas (e valorativas em geral) não é ligado à descrição de fatos, mas

liga-se às vidas e às condutas daqueles que o utilizam. Dito de outro modo, as sentenças devem implicar regras que motivam e regulam certas performances centrais aos contextos vivenciais religiosos/valorativos. Não cumprir esse critério prático torna o discurso inútil e duplamente sem sentido. Não possui (e nem poderia) ter sentido de um ponto de vista lógico e não possui sentido valorativo, dada a inutilidade prática. Em suma, aquele que utiliza a linguagem neste contexto precisa formatar o discurso de uma maneira que motive e implique determinado tipo de vivência que dê algum sentido à vida.

Nossa estratégia para esclarecer esta teologia prática wittgensteiniana foi, inicialmente, contrasta-la com o emotivismo de Ayer. *Prima facie*, concedemos que a abordagem wittgensteiniana e emotivista pareciam similares. Contudo, ao aprofundarmos a análise, vimos que são muito diferentes. A conclusão de que as sentenças valorativas são, do ponto de vista lógico-semântico, absurdas, segue-se de diferentes premissas nos escritos de Wittgenstein e Ayer. No caso de Wittgenstein, a absurdidade de tais sentenças fundamenta-se na ideia de que se quer, com elas, atingir de alguma forma a esfera valorativa existente, porém indizível. Ayer, no entanto, conclui a absurdidade pelo simples fato de que tais sentenças não expressam proposições, como fazem, segundo ele, as sentenças científicas. Ora, vimos que isso é um reducionismo proposicionalístico. Ayer pressupõem que a linguagem, para que seja significativa, deva ser utilizada da mesma maneira, tanto na ciência quanto nos contextos valorativos. Dito de outro modo, o positivista não leva em consideração o contexto de uso, supondo que em todos os casos as frases devam exprimir proposições. Vimos que, sendo diferentes em cada caso, os contextos de uso tornam os enunciados significantes de maneiras distintas. A partir disso, discutimos a importância dos conceitos de “uso” e “contexto” na economia da primeira filosofia wittgensteiniana. Vimos que também neste ponto é possível manter o paralelo entre os âmbitos lógico/semântico e místico/valorativo. Enquanto que no primeiro caso está em questão o sentido proposicional, o contexto é o contexto da forma lógica. No segundo caso, o contexto é a própria vida do indivíduo. Sendo assim, é possível tornar significativos os enunciados religiosos, mas a significação no campo valorativo é uma espécie de concordância entre as palavras e as performances. Aquele que utiliza a linguagem neste contexto deve estar consciente de que não existem fatos para serem descritos e, de tal modo, deve rephrasear o discurso de uma maneira que possua relação necessária com as práticas em questão. Em suma, as palavras devem ser retiradas do âmbito descritivo, teórico, e devem ser levadas ao âmbito prático.

Depois que esclarecemos a ideia de que a vida é o contexto relevante para significação das sentenças valorativas, nós discutimos três estudos de caso. Estes ilustraram a metodologia da teologia prática wittgensteiniana e exemplificaram a segunda ideia do ponto de vista religioso de Wittgenstein. De forma direta, podemos dizer que o filósofo busca reinterpretar em chave prática as doutrinas religiosas. Os estudos de caso discutidos foram: 1. Imortalidade e vida eterna; 2. Ocorrência de milagres; 3. Doutrina da predestinação. No que diz respeito à vida eterna, Wittgenstein sugeriu que interpretássemos o termo “eternidade” como “vida no presente” e não como “fluxo temporal sem fim”. Esse rephraseamento enfatiza um determinado tipo de vivência, compreendida como “vida no presente” e, por isso, retira a doutrina do âmbito teórico, dando-lhe utilidade prática. Depois disso, tratamos do conceito de “milagre”, concluindo que o discurso relacionado ao conceito só tem significação *a posteriori*. Mostramos que, novamente, o que está em jogo é a ligação com a vida do indivíduo. Ora, só faz sentido dizermos que ocorreu um milagre se o evento que se considera milagroso possibilita a adoção de novas regras de conduta, o fortalecimento das já adotadas, ou, no mínimo, algum tipo de *peso na consciência* caso as regras não sejam seguidas. A inutilidade prática da doutrina da predestinação, último estudo de caso discutido, mostra que o discurso relacionado a ela é completamente absurdo e precisa ser rejeitado. É absurdo do ponto de vista semântico, pois no contexto valorativo não existem fatos para serem descritos; é absurdo do ponto de vista religioso, pois não se segue da doutrina nenhuma performance valorativamente relevante. A discussão destes três exemplos possibilitou ilustrarmos a ideia central da teologia prática wittgensteiniana, segundo a qual a significância do discurso religioso (e valorativo em geral) deve ter relação necessária com determinadas performances e condutas relevantes ao contexto vivencial do indivíduo.

Para encerrar vamos voltar, brevemente, ao nosso ponto de partida. Percebam que minha estratégia de interpretação da frase-W é bem diferente daquela apresentada por Norman Malcolm. Não foram traçadas apenas analogias entre os âmbitos filosófico e religioso da obra de Wittgenstein. O que fizemos foi mostrar que a filosofia wittgensteiniana implica logicamente determinadas ideias extremamente relevantes de um ponto de vista teológico/religioso. Vimos que inúmeros fragmentos sobre temas religiosos espalhados pela obra do filósofo são compatíveis com estas ideias que se seguiram da filosofia wittgensteiniana. De tal modo, é muito mais coerente compreendermos a frase-W assim: “*Eu não sou um homem religioso, mas sei que minhas ideias filosóficas implicam algumas*

ideias relevantes de um ponto de vista teológico” ou assim *“sei que um ponto de vista religioso com determinadas características é consistente com minhas ideias filosóficas”* do que, como Malcolm, assim: *“sei que existem analogias entre meu pensamento filosófico e um ponto de vista religioso”*. Claro que saber exatamente o que Wittgenstein tinha em mente ao pronunciar a frase-W é uma tarefa complexa, talvez impossível. Porém, julgamos que o mais importante ao se abordar este assunto é buscar a forma filosoficamente mais interessante de articular a frase-W com a filosofia de Wittgenstein. Somos da opinião que isto foi feito nesta tese. Poder-se-ia perguntar também, qual é, no fim das contas, o ponto de vista religioso de Wittgenstein. Não nos ocupamos diretamente desta questão, no entanto, demos os fundamentos para que ela possa ser respondida. Deve ser um ponto de vista religioso que contenha as ideias discutidas nesta pesquisa. Provavelmente é uma espécie de cristianismo tolstoiano somado a alguns pressupostos teológicos apofáticos. Concluo, por fim, com um trecho já citado, contudo digno de repetirmos neste momento final de nosso texto. O trecho é importante pois sintetiza as duas ideias do ponto de vista religioso de Wittgenstein, isto é, a essência valorativa indizível e o papel prático das sentenças nos casos em que a linguagem é utilizada de forma valorativamente significativa:

É essencial o discurso para a religião? Posso imaginar uma religião em que não existam dogmas e na qual, portanto, não se fale. A natureza da religião pode não ter nada a ver com o que se fale; ou melhor: Se se fala é porque se trata de um componente da ação religiosa e não de teorias, independentemente das palavras serem verdadeiras, falsas ou carentes de sentido. (WCV, p. 104)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO, S. *Confissões*. 17ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. 2nd edn. New York: Harper & Row, 1965.

ANSELMO, S. *Proslogion*. In: Os pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ATKINSON, J. R. *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. New York: Routledge, 2009.

AYER, A.J. *Linguagem, Verdade e Lógica*. 2ª Ed. Tradução de Anabela Mirante. Lisboa: Editorial Presença, 1991 [1946].

BAKER, G. P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning Part I - Essays*. Oxford: Blackwell, 2005a.

_____. *Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II - Exegesis*. Oxford: Blackwell, 2005b.

BARRET, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid. Alianza Editorial, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia do Peregrino, Edição de estudo*. Comentários por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University, 1964.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. (orgs). *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARNAP, R. 'Intellectual Autobiography'. In: SCHLIPP, P.A. (edit.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*. The Library of Living Philosophers series. LaSalle, IL: Open Court, 1963.

CHILD, W. *Wittgenstein*. New York: Routledge, 2011.

CLACK, B. R. *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University, 1999.

COPI, I.; BEARD, R. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge, Kegan Paul. 1966.

CRARY, A; READ, R. (eds). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

CUTER, J.V.G. Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental?. *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v.3, n.1, p.171-192, abril, 2006.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. (3.ed.). Florianópolis, São Leopoldo: ed. da UFSC, ed. Unisinos, 2005.

_____. 'Practical Cognitivism'. In.: *ethic@*. Florianópolis. v7, n2, dez. 2008.

_____. *Seguir Regras*. Uma introdução às *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Pelotas: Ed. UFPel, 2011.

_____. 'Sobre aquilo de que não se pode dizer, deve-se falar'. In.: DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Pelotas: Dissertatio, 2011.

DEANGELIS, W.J. *Ludwig Wittgenstein - a cultural point of view: philosophy in the darkness of this time*. Boston: Ashgate Wittgensteinian studies, 2007.

_____. 'Wittgenstein and Spengler', *Dialogue*, vol. xxxiii, 1994.

_____. 'Ludwig Wittgenstein - A Religious Point of View?: Thoughts On Norman Malcolm's Last Philosophical Project'. *Dialogue*, volume xxxii, Spring, 1997.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Os pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DONNELLY, J. (edit). *Language, Metaphysics, and Death*. 2.ed. New York: Fordham University Press, 1994.

DRURY, M.O'C. 'Conversations with Wittgenstein'. In: RHEES, R (ed). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

EMMANUEL, S.M. (edit). *A Companion to Buddhist Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.

ENGELMANN, P. *Lettere di Ludwig Wittgenstein. Con Ricordi*. Firenze: La nuova Italia, 1970.

FERREIRA, J.M. 'The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion', *Religious Studies*, n.30, p. 29-44: 1994.

FOGELIN, R. J. *Wittgenstein* (second edition). London: Routledge, 1987.

FRIEDLANDER, E. *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

FRONDA, E. S. B. *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*. Boston: Brill, 2010.

GARVER, N. *This complicated form of life*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1994.

GAYTÁN, F. P.; MELÉNDEZ, V. C.; GARCÍA, J.P.; LEDEZMA, E. M. (orgs.). *Concepto y problema de Dios: Una reflexión filosófica*. México, D.F.: Plaza y Valdes editores, 2001.

GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (Revised Edition). Oxford: Oxford University Press, 1986.

HERTZ, H. (1894) *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhänge dargestellt*; Trad. JONES, D. E.; WALLEY, J. T. 'The Principles of Mechanics Presented in a New Form'. New York: Dover, 1956.

HICK, J. *Death and Eternal Life*. London: Fontana, 1976.

HOLLAND, R.F. 1967, 'The Miraculous'. In.: PHILLIPS, D.Z. (edit). *Religion and Understanding*. New York: Macmillan Company, 1967, p.155-170.

HUME, D. (DM) 'Dos Milagres'. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 783-794.

JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*. London: Routledge, 2002 [1902].

KLEIN, T.W. *How Things Are in the World: Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

_____. *Wittgenstein and the Metaphysics of Grace*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KREMER, M. 'The Purpose of Tractarian Nonsense'. *Noûs*, v. 35, 2001, pp. 39-73.

LABRON, T. *Wittgenstein's Religious Point of View*. London: Continuum, 2006.

LAZENBY, J.M. *The early Wittgenstein on religion*. London: Continuum, 2006.

LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. Revised 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. 'Os argumentos ontológicos de Anselmo'. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 373-387.

_____. *Wittgenstein: a Religious Point of View?* (Edited with a response by Peter Winch). London: Routledge, 1993.

MANDELI, A.V. *Wittgenstein Sobre as Crenças Religiosas*. 2012, 102f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Londrina, 2012.

_____. 'Notas wittgensteinianas sobre o conceito de milagre'. *Fundamento - Revista de Pesquisa em Filosofia*. Ouro Preto, n.7, jul-dez, 2013.

MANDER, W. 'Pantheism'. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013, ed.), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/pantheism/>>. Acesso em: 18-jun-2014.

MARQUES, E. Sobre a distinção entre *Tatsache* e *Sachverhalt* no *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro. Cadernos do departamento de filosofia da Puc-Rj, v.2, p.54-61, jan. 1990.

MARQUES, J. O. A ontologia do *Tractatus* e o problema dos *Sachverhalte* não-subsistentes. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro. Cadernos do departamento de filosofia da Puc-Rj, v.5, p.51-66, nov. 1991.

MARTÍNEZ, H. L. 'Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências'. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 313-328, jul./dez. 2009

MCFARLAND, I.A.; FERGUSSON, D.S.; KILBY, K.; TORRANCE, I. (Edit). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University, 2011.

MEJIA, S. 'Wittgenstein y la creencia religiosa'. *Ideas y Valores*. Bogotá, Colômbia, nº 132, pp. 03-29, 2006.

METZ, T. "The Meaning of Life", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2013, Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>>.

McGINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.

McGUINNESS, B. *Approaches to Wittgenstein: Collected papers*. London and New York: Routledge, 2002.

_____. 'The Mysticism of the *Tractatus*'. In: McGUINNESS, B. *Approaches to Wittgenstein: Collected papers*. London and New York: Routledge, [1966], 2002.

MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*; tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1990.

MORENO, A. Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade. *Natureza Humana*. Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise. v3 (2): 233-288, jul.-dez. 2001.

MORRIS, M. *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge, 2008.

MULHALL, S. 'Wittgenstein and the Philosophy of Religion'. In: PHILLIPS, D.Z. (ed.) *Philosophy of religion in the 21st century*. London: Macmillan, 2001.

NIELI, R. 1987. *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*. Albany: State University of New York Press.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 1981.

OTTO, R. *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traductor: Fernando Vela. Madrid. Alianza Editorial, 2005, [1917].

PANDEY, K.C. *Religious Beliefs, Superstitions and Wittgenstein*. New Delhi: Readworthy, 2009.

PASCAL, B. *Pensamentos*. trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PERISSINOTO, L. 'Wittgenstein e a Religião: Crença religiosa e Milagres entre fé e superstição'. In: Instituto Humanitas Unisinos. *Cadernos de Teologia Pública*. Ano VIII – Nº 62 – pp.05-28, 2011.

PHILLIPS, D.Z. (ed.) *Philosophy of religion in the 21st century*. London: Macmillan, 2001.

_____. (ed.) *Religion and Understanding*. New York: Macmillan Company, 1967.

_____. *Wittgenstein and Religion*. London: Macmillan, 1993.

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

RHEES, R (ed). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

RUSSELL, B. *'Mysticism and Logic' and other essays*. Eighth Impression. London: George Allen & Unwin Ltd, 1949.

SCHÖNBAUMSFELD, G. *A confusion of the spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy of religion*. New York: Oxford, 2007.

_____. 'Objectively there is no truth: Wittgenstein and Kierkegaard on religious belief'. In.: ARNSWALD, U. (org.). *In search of meaning: Ludwig Wittgenstein on ethics, mysticism and religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, p.131-148, 2009.

SHIELDS, Phillips. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993.

SILVA, E. D. *Darstellungen nos Princípios da Mecânica e no Tractatus: a representação dos objetos e a figuração do mundo em Hertz e em Wittgenstein*. 2012. 176f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos, 2012.

SPICA, M.A. *Wittgenstein: a religião para além do silêncio*. 2009. 243f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2009.

TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

TEJEDOR, C. *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Routledge: New York, 2015.

TILGHMAN, B. R. *Introdução à filosofia da religião*. São Paulo. Edições Loyola, 1996.

VILLORO, L. *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido*. In: GAYTÁN, F. P.; MELÉNDEZ, V. C.; GARCÍA, J.P.; LEDEZMA, E. M. (orgs.). *Concepto y problema de Dios: Una reflexión filosófica*. México, D.F.: Plaza y Valdes editores, 2001, p. 233-241.

WAISMANN, F. (WCV), *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Edición preparada por B. F. McGuinness. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WILLIAMS, B. 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality'. In: DONNELLY, J. (edit). *Language, Metaphysics, and Death*. 2.ed. New York: Fordham University Press, p.170-187, 1994.

WINCH, P. 'Discussion of Malcolm's Essay'. In: MALCOLM, N. *Wittgenstein: a Religious Point of View?* (Edited with a response by Peter Winch). London: Routledge, 1993.

WITTGENSTEIN, L. (CSE) 'Conferência Sobre Ética'. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

_____. (CV) *Cultura e Valor*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. (DC) *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. (DS) *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. (IF) *Investigações Filosóficas*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. (LC) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología e creencia religiosa*. Traducción y introducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

_____. (MP) *Movimentos de Pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Tradução de Edgar da Costa Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. (NB) *Cadernos 1914-1916*. Tradução: João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. (NB) *Notebooks 1914-1916*. Edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Edição bilingüe (alemão-inglês). Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____. (ORF) *Observações sobre o ramo dourado de Frazer*. Tradução e notas comentadas João José Almeida. In: Suplemento à Revista Digital AdVerbum 2 (2): Jul a Dez 2007: pp. 186-231

_____. (RFM) ‘Remarks on the foundations of mathematics’. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. (TLP) *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. (LD) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Ed. Brian McGuinness. Oxford: Blackwell, 2008.

_____. (Z) ‘Zettel’. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

ZEMACH, E. ‘Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical’. In.: COPI, I.; BEARD, R. (eds.). *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London: Routledge, Kegan Paul. 1966.