


WITTGENSTEIN E A LINGUAGEM RELIGIOSA

Christiano Pereira de Almeida¹

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

 <https://orcid.org/0000-0003-2673-3440>

E-mail: christiano.almeida@ufjf.br

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo analisar o modo como a linguagem religiosa é tratada por Wittgenstein, recorrendo, para isso, a alguns dos seus escritos que tangenciam esse tema. Inicialmente, será feita a exposição de alguns aspectos importantes de sua filosofia, em especial aqueles que abordam as relações entre linguagem e realidade, seja nos seus escritos iniciais, como no *Tractatus Logico-Philosophicus*, seja em sua filosofia tardia, que tem as *Investigações Filosóficas* como sua obra mais emblemática. Após a exposição e a análise do modo como a linguagem religiosa é tratada nos diferentes momentos de sua filosofia, será feita uma avaliação crítica de suas propostas.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem Religiosa; Crença; Filosofia; Wittgenstein; Análise.

Wittgenstein and the religious language

ABSTRACT:

This paper aims to analyze how Wittgenstein deals with religious language, resorting to some of his writings concerned with this subject. Initially, some important aspects of his philosophy will be exposed, especially those that address the relations between language and reality, whether in his early writings, as the *Tractatus Logico-Philosophicus*, or in his late philosophy, which has the *Philosophical Investigations* as its most emblematic work. After exposing and analyzing how religious language is addressed at different times in his philosophy, a critical evaluation of his proposals will be made.

KEYWORDS: Religious Language; Belief; Philosophy; Wittgenstein; Analysis.

¹Doutor(a) em Linguística pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora - MG.

I – A linguagem religiosa no *Tractatus*

Não raramente, as seções finais do *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, são utilizadas para evidenciar a existência daquilo que seria indizível, inefável, místico ou simplesmente a experiência religiosa, sugerindo a limitação da linguagem para abarcar tais fenômenos. Afinal, se mesmo um filósofo preocupado com questões de lógica matemática e que influenciou o Círculo de Viena reconhece em sua obra a importância do inefável, do místico, parece haver bons motivos para se considerar seriamente algo que esteja para além do que pode ser dito ou mesmo concebido. Uma vez assumida essa perspectiva, o tratamento dado à linguagem religiosa no *Tractatus* pode não parecer tão distante de alguns discursos que apontam para as imperfeições da criatura humana que busca algo para além de si, e tendem a assumir que a religião não poderia ser definida e vivida em termos completamente racionais, pois haveria nela algo muito peculiar, cuja vivência extrapolaria os enunciados e definições racionais: trata-se do *sagrado*, algo inefável, indizível, inapreensível conceitualmente, embora se apresente em todas as manifestações religiosas, podendo ser compreendido, em sua exclusividade na experiência humana, enquanto uma categoria de valoração e interpretação, um estado psíquico denominado *numinoso*, algo como uma percepção/intelecção do divino (OTTO, 2014, p. 38). Contudo, no *Tractatus*, o recurso ao inefável surge no âmbito de uma concepção muito peculiar (e radical) das relações estabelecidas entre linguagem, pensamento e mundo, pois, quando faz afirmações como “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico²” (TLP: 6.522), Wittgenstein está apenas explorando uma das consequências que surgem em decorrência de suas propostas elaboradas no seu primeiro livro, onde postula a tese segundo a qual o que pode ser dito com sentido corresponde somente a frases que são construídas de acordo com uma sintaxe lógica que espelha as relações possíveis entre objetos nos estados de coisas no mundo. A linguagem, nesse modelo, funciona em termos de uma figuração do que há no mundo, com cada nome de uma frase³ sendo ligado a um objeto, e essas ligações entre nomes refletem as ligações entre os objetos por eles denominados. Assim, nomes só têm significado a partir do momento em que são vinculados a um determinado objeto. Esse objeto, por sua vez, traz em si todas as possibilidades de conexão que ele pode manter com os demais (TLP: 2.0123), e os agrupamentos de objetos em estados de coisas obedecem a essas determinações de ligação. Uma vez que um nome é ligado a um objeto, ele passa a assumir as possibilidades combinatórias daquilo a que está vinculado, e se há regras de conexão que regem os objetos no espaço lógico, essas mesmas regras determinam a ligação de nomes em frases e das próprias frases entre si: trata-se da sintaxe lógica. Dessa maneira, há uma coincidência entre as regras do espaço lógico e as da sintaxe, e é justamente isso que torna possível falar com sentido sobre o mundo, pois, novamnte, os nomes de uma língua têm significado somente quando vinculados a objetos no mundo, e frases (*Satz*) têm sentido quando figuram estados de coisas, que são combinações de objetos de acordo com a sintaxe lógica: é por isso que nomes têm significado (*Bedeutung*) e frases têm sentido (*Sinn*). Nesse modelo, é importante notar que as relações lógicas entre frases, dadas na representação formal pelos conectivos, não são objetos no mundo, pois elas apenas mostram, na linguagem, os vínculos que se estabelecem entre objetos no espaço lógico. Por consequência, os conectivos lógicos não são coisas no mundo e, portanto, não têm referência, mas constituem relações que se *mostram*, evidenciado, assim, as ligações tanto entre objetos/estados de coisas quanto de constituintes das frases. Logo, não existe algo como um conectivo no mundo,

² Utilizaremos a edição bilíngue do *Tractatus*, traduzida por Luiz Henrique Lopes dos Santos.

³ Optei por traduzir *Satz* por *frase*, ainda que já seja recorrente verter esse termo por *proposição*. Faço essa escolha com a finalidade de evitar confusões entre a noção de frase adotada no *Tractatus*, que é uma combinação de nomes segundo a sintaxe lógica, com as teorias proposicionais do significado, que entendem a proposição como uma entidade abstrata ligada às sentenças da linguagem (LYCAN, 2022, p. 130)

mas a relação que ele representa é mostrada pelo arranjo entre as diferentes frases; por isso, eles não podem ser referidos pela linguagem, visto que não são dizíveis. Assim, somente as frases que descrevem o que pode haver no mundo têm sentido, pois expressam possibilidades de combinações de objetos. Se essa concatenação, quando projetada sobre o mundo, coincide com os fatos existentes, tem-se uma frase verdadeira; caso contrário, ela é falsa (TLP: 2.222). Disso, pode-se inferir que o fato de uma frase ter sentido, figurando um estado de coisas possível, antecede e é condição para a sua comparação com o mundo, sendo sua projeção sobre a realidade o que permite avaliar o seu valor de verdade. Logo, tudo o que não pode ser formulado segundo essas condições carece de sentido, não podendo ser *dito* ou formulado na linguagem. Essas mesmas condições aplicam-se, também, ao que pode ser pensado, pois “o pensamento é a proposição com sentido” (TLP: 4), devendo conter, ele próprio, a possibilidade da situação que é pensada (TLP: 3.02), já que as regras da sintaxe lógica determinam não somente a linguagem, mas também o pensamento, que, por sua vez, tem sua expressão por meios linguísticos. Com isso, é possível vislumbrar um quadro cujo esboço é apresentado já na introdução do *Tractatus*, quando são feitas as seguintes observações:

Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar. O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

A ideia de limite, mencionada nessa passagem, esclarece o projeto apresentado nessa primeira obra do filósofo austríaco, pois é ao traçar essa demarcação entre o que pode ser dito e pensado que as consequências dessa proposta se mostram: se as frases que têm sentido e, portanto, podem ser pensadas, são as que descrevem o que existe no mundo, então, somente os enunciados da ciência natural teriam sentido (TLP: 6.53). Tudo que está para além do limite do mundo – que, lembremos, é composto de objetos simples que mantêm relações entre si – não pode sequer ser pensado ou dito. Logo, o inefável compreende aquilo que está além das margens que extrapolam os limites do mundo: a ética, a estética e a religião, juntamente com as leis da lógica, pois estas não são objetos contidos no mundo. Desse modo, as sentenças que pretendem expressar valor, por não designarem coisas na realidade, também não seriam descritivas, constituindo, assim, tentativas fracassadas de dizer o que não pode ser dito (MOUNCE, 1981, p. 94). Como se pode notar nesse tipo de concepção, não haveria o que dizer sobre o místico ou a ética, pois tentar fazê-lo resultaria em uma violação dos limites do mundo e, portanto, do que pode ser dito com sentido, e disso resulta que os princípios éticos ou religiosos não podem ser justificados, já que, por estarem para além do que pode ser pensado, são transcendentais, e sobre tais temas resta o silêncio, que vem acompanhado da recomendação de que se evite procurar por formulações filosóficas que busquem falar sobre o que não pode ser dito. É desse modelo que resulta, então, a afirmação enigmática que encerra o *Tractatus*: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP: 7).

Como é possível observar, trata-se de um projeto extremamente ambicioso, principalmente quando retornamos à afirmação, feita no prefácio da obra, que anuncia ter resolvido de vez os problemas da filosofia, ainda que, logo em seguida, Wittgenstein reconheça a insignificância de sua realização, pois, a seu ver, mesmo após ter resolvido esses problemas, as questões mais importantes teriam permanecido intactas: “sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (TLP: 6.52); esses “problemas de vida” diriam respeito justamente ao que extrapola os limites do mundo:

os valores para além dos fatos, a ética, a estética e o místico, todos colocados, como consequência da armadura do *Tractatus*, no domínio do indizível.

Não é uma tarefa das mais fáceis percorrer as sentenças oraculares que compõem esse primeiro livro de Wittgenstein; pode-se mesmo dizer que essa dificuldade é, de certo modo, sedutora, pois não seria absurdo reconhecer que as declarações de efeito que constituem as suas seções – como a que enuncia o inefável – provocam uma espécie de encantamento, mas que, por outro lado, podem desviar a atenção do leitor da rigidez do modelo ali esboçado. Entretanto, após extrair as linhas gerais dessa proposta, as comparações com o que geralmente se entende como místico ou sagrado parecem pouco promissoras, pois aceitar a proposta do *Tractatus* equivale a comprometer-se com uma concepção de linguagem e de pensamento altamente restritiva, em que só possuem sentido sentenças que, ao serem analisadas, expressariam possibilidades de combinações de objetos no mundo, e tudo o que excedesse os limites da linguagem, como o místico, Deus, valores éticos e estéticos, não poderia sequer ser enunciado, pois estaria para além do limite traçado. É somente ao aceitar esse limite que se pode assumir a possibilidade do inefável na perspectiva filosófica exposta no *Tractatus*. Além disso, é interessante notar que, ao traçar o limite entre o que pode ou não ser dito com sentido, tudo aquilo que ultrapassa essa delimitação pertence a um domínio amorfo cujas características ou propriedades sequer podem ser pensadas ou analisadas, tendo em vista a impossibilidade de abarcar tais regiões, o que conduz, em última análise, à indistinção entre tudo aquilo que ali é colocado, pois não haveria meios para diferenciar o místico do estético ou este último dos valores éticos. Por outro lado, isso não equivale a dizer que tais valores, ou vivências, sejam todos indiscerníveis, pois o sujeito metafísico tractariano, por não estar no mundo, mas ocupar o seu limite (TLP: 5.641), seria, talvez, capaz de vivenciá-los de modo distinto, mas como esse sujeito não é empírico, objeto da psicologia, mas metafísico, a possível distinção desses domínios seria também indizível e, portanto, escaparia a qualquer tipo de formulação ou justificativa:

Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.

O eu entra na filosofia pela via de que “o meu mundo é meu mundo”.

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).

A figura utilizada para explicar o papel desse *eu* metafísico é a do olho que contempla o seu campo visual, não sendo, contudo, parte dele; por não compor o mundo, esse *eu* não pode ser objeto de descrição e, portanto, exprimido em frases que o expliquem ou justifiquem. Resta a ele, portanto, apenas contemplar o limite do mundo, do ponto de vista da eternidade: “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): à ciência cabe descrever o mundo como ele é, as suas combinações de objetos etc., mas o sujeito metafísico não tem essa função, pois o mundo em sua totalidade não é objeto de descrição, mas de algo como uma intuição do que há, e se essa totalidade não pode ser descrita, também não pode ser dita, mas apenas mostrada. Novamente, tentar dizê-la, assim como ocorre com a ética, a estética e a religião, equivale a transgredir os limites do que pode ser pensado e dito, e a respeito do que permanece além desse limite, resta o silêncio.

Esse tipo de proposta, quando aplicada especificamente ao campo da religião, pode parecer, inicialmente, interessante, como foi mostrado acima, principalmente quando, em uma associação apressada, ela é relacionada a abordagens que buscam atribuir propriedades tais como *infinito*, *absoluto* e *sagrado* ao objeto da vivência religiosa, mas, nos moldes do que é proposto no *Tractatus*, não se poderia falar desses entes, uma vez que eles não pertencem ao mundo, não sendo

objetos nele presentes, e se estão para além dos limites do mundo, também não podem ser concebidos, ainda que Wittgenstein os mencione, o que constitui o paradoxo do seu livro, pois ele reconhece que as frases/proposições ali registradas são contrassensos, na medida em que tentam dizer o que não pode ser dito. Para explicar essa dificuldade, ele compara as frases do seu livro a uma escada, que deve ser utilizada para escalar níveis mais elevados, mas que precisa ser jogada fora após cumprir sua função de permitir “ver o mundo corretamente” (TLP: 6.54). Assim, as suas frases que ultrapassam os limites da linguagem apenas *sugerem* o que não pode ser dito e nem pensado, e deixam de ser úteis logo após ser possível vislumbrar o mundo de maneira adequada, ainda que essa própria visão correta do mundo, por sua vez, não possa ser exprimida na linguagem e nem pensada. O indizível, portanto, não faz menção a entidades de qualquer natureza, pois ele não descreve nada, e frases que tomam o sagrado como um de seus constituintes são simplesmente sem sentido, pois o sagrado não é um *objeto* no mundo.

Nesse sentido, restaria à filosofia o papel de elucidar as frases da linguagem, e “sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições” (TLP: 6.53). A metafísica e as sentenças que exprimem valor, como os enunciados sobre ética, estética e religião, habitariam uma espécie de massa amorfa e indistinta que estaria além dos limites de qualquer possibilidade de sentido ou justificação.

O radicalismo desse tipo de proposta, por sua vez, colapsa com os seus resultados obtidos, já que o limite traçado compreende uma esfera cuja importância é reduzida, como o autor reconhece na sua introdução: o seu projeto é extremamente ambicioso, mas, quando concluído, deixa escapar o que ele julga haver de mais valoroso: “sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida terão sido sequer tocados” (TLP: 6.52). Dessa afirmação, pode-se concluir que os problemas científicos, que descrevem o mundo, não correspondem aos problemas da vida, e estes, por sua vez, por não serem objetos abarcáveis pelo pensamento, devendo ser relegados ao território do indizível, intocável pela linguagem ou pelo pensamento.

As dificuldades com esse tipo de abordagem logo ficariam evidentes para Wittgenstein, principalmente após tomar conhecimento das críticas de alguns dos seus leitores, em especial as que foram feitas por Frank Ramsey. Considerando especificamente o modo como a obra tangencia o tema da religião, é curioso constatar certo obscurantismo do filósofo austríaco, que mesmo estabelecendo um limite de fronteiras extremamente restritas, ambicionando, com isso, resolver de vez os problemas da filosofia, se presta a postular uma esfera de grande importância que sequer pode ser pensada: se não pode ser pensada, dita ou justificada, como poderia ser postulada? Se cabe à filosofia somente esclarecer proposições, o que permitiria a ele especular sobre tudo o que habita o reino amorfo para além da linguagem dotada de sentido e que pode descrever o mundo? Qual a razão ou justificativa para levar a sério essas elucubrações, ainda que tímidas e apenas insinuadas na forma de sugestões indiretas, em sentenças oraculares? Essas questões parecem apontar para um quadro no qual a crença religiosa e os demais temas que abarcam valores são considerados como o que há de mais importante, mas não podem ser tema da filosofia e nem objeto de justificação, permanecendo, assim, na esfera de uma convicção muda, resguardados de qualquer reflexão que os justifique ou fundamente.

II - A filosofia posterior ao *Tractatus* e suas implicações para o tratamento da linguagem religiosa

Após abandonar a filosofia por alguns anos, Wittgenstein teve a oportunidade de revisar algumas das teses defendidas no seu primeiro livro, principalmente após analisar algumas críticas que colocavam em xeque alguns pontos determinantes na construção daquela obra, sendo a principal delas a que fazia referência ao problema da exclusão das cores. Em uma resenha do

Tractatus, baseada não somente na leitura daquela obra, mas também em conversas com o seu autor (MONK, 1995; ENGELMANN, 2017), o problema foi apontado por Ramsey, um matemático que viria a supervisionar Wittgenstein no período do seu retorno a Cambridge, em 1929:

O Sr. Wittgenstein admite que um ponto no campo visual *não pode* ser, ao mesmo tempo, amarelo e azul; e, de fato, de outro modo, visto que ele considera que a indução não tem base lógica, não teríamos razão para pensar que não podemos achar que um ponto no campo visual seja, ao mesmo tempo, vermelho e azul. Com isso, ele diz que “Isto é, ao mesmo tempo, vermelho e azul” é uma contradição. Isso implica que os conceitos aparentemente simples como vermelho, azul (supondo que queremos designar com aquelas palavras sombras absolutamente específicas) são realmente complexos e formalmente incompatíveis. Ele tenta mostrar como isso poderia ser por analisá-los em termos de vibrações. Mas, mesmo supondo que o físico, então, ofereça uma análise do que queremos dizer com “vermelho”, o Sr. Wittgenstein está somente reduzindo a dificuldade àquelas propriedades necessárias de espaço, tempo, matéria, ou o éter. Ele explicitamente faz isso depender da *impossibilidade* de uma partícula estar em dois lugares ao mesmo tempo (RAMSEY, 1923, p. 473).

Ciente da questão, Wittgenstein parte em busca de algum modo de lidar com o problema. É nesse cenário que elabora a conferência *Some Remarks on Logical Form*, escrita para ser proferida no encontro *Proceedings of the Aristotelian Society*, no ano de 1929. Contudo, no momento de sua apresentação, ele mudou o tema da sua fala, discorrendo sobre o conceito de infinito na matemática (MONK, 1995, p. 250). Como a apresentação já havia sido enviada com antecedência, ela acabou sendo publicada nas atas do evento. Nesse texto, Wittgenstein reconhece a insuficiência de sua notação simbólica para lidar com enunciados que envolvem gradação, como no caso dos que se ocupam, por exemplo, da altura de um tom musical e do brilho ou da intensidade de uma cor⁴. No caso da análise dessas proposições, a situação se complica, pois conduz ao problema da exclusão mútua de proposições elementares, ameaçando um dos principais pressupostos do *Tractatus*, que era justamente a assunção de independência entre as proposições atômicas (TLF: 6.3751), baseada no princípio de que só existe necessidade lógica.

Data desse mesmo período uma outra conferência, dessa vez proferida em Cambridge para um público mais amplo e “mais voltado para a ciência” (MONK, 1995, p. 253). Nela, Wittgenstein escolheu falar sobre Ética, tema que já havia sido tangenciado no *Tractatus*. O texto dessa palestra é um documento que permite compreender, de maneira mais evidente, o desenvolvimento de sua abordagem de problemas relacionados aos campos da ética, da estética e da religião.

Já foi mencionado o papel exercido pelo sujeito transcendental tractariano, situado no limite do mundo e indispensável para a figuração da realidade. Afinal, um lago que reflete as árvores que o circundam não o faz de maneira *intencional*: ele não estabelece uma relação afiguradora (*abbildende Beziehung*) (TLP, 2.1514), não cria uma *coordenação* entre a figuração e o afigurado, indo até a realidade para representá-la, pois essas funções estariam a cargo de um sujeito (CUTER, 2006) que tem nos limites de sua linguagem os limites do seu mundo e, justamente por isso, só pode dizer aquilo que é permitido pelas regras de combinação que regem tanto os estados de coisas quanto o que pode ser pensado.

Mas há, no *Tractatus*, o imperativo ao silêncio, recomendando não dizer nada que ultrapasse o limite do dizível, do pensável, das possibilidades de concatenação regidas pela lógica

⁴ Como a exposição dos problemas que ocuparam Wittgenstein no período intermediário de sua filosofia está muito além dos objetivos deste texto, recomendamos a leitura do livro *Fenomenologia, Análise e Gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein* (CARVALHO; CUTER, ENGELMANN & PRADO NETO, 2017), no qual é possível ter acesso a estudos que permitem o aprofundamento na compreensão dos motivos que o levaram a reformular suas concepções filosóficas.

dos fatos. Essa imposição, contudo, presume a possibilidade de não ser obedecida, como faz o próprio autor da obra ao reconhecer suas proposições como contrassensos (*unsinn*) que apenas auxiliam o leitor que já tenha “alguma vez pensado por si próprio⁵” sobre as questões ali esboçadas. A esse sujeito que pensa dentro das possibilidades do que pode ser concebido logicamente não cabe somente a mera concatenação de sentenças dotadas de sentido, pois ele também tem uma intuição/perspectiva do mundo (*Anschauung der Welt*) como totalidade limitada, *sub specie aeterni*.

Essa oposição entre os enunciados descritivos e uma espécie de contemplação silenciosa do mundo é retomada na *Conferência sobre ética (A Lecture on Ethics)*⁶, cujo tema é explorado, novamente, em conjunto com a Estética e a Religião. Embora seja basicamente uma aplicação mais detalhada da perspectiva do *Tractatus* à Ética, à Religião e às demais vivências indizíveis, é possível perceber, na conferência, o recurso a expedientes que seriam determinantes no método filosófico adotado na filosofia tardia de Wittgenstein, como o uso de exemplos no lugar da busca por uma definição geral a ser atingida como pré-requisito para qualquer investigação. Isso fica evidente quando, ao adotar o que seria a definição de Ética para Moore (“A Ética é a investigação geral a respeito do que é bom”, LE, p. 4), Wittgenstein recorre a exemplos, ou *expressões sinônimas*, que corresponderiam, mais ou menos, à formulação de Moore. Ao empregar esse expediente, ele argumenta que todos os exemplos utilizados, basicamente, concebiam *Ética* em dois sentidos muito distintos, sendo um deles o *sentido trivial/relativo*, e o outro, o *sentido absoluto* (LE p. 39). O primeiro está relacionado a enunciados que relatam fatos, como jogar *bem* um jogo, ou a observações como constatação de que uma cadeira é *boa*. O sentido ético, e também o religioso, não poderia ser concebido dessa mesma maneira, mas apenas em termos de *sentido absoluto*, não descritivo. Assim, um *juízo de valor relativo* apenas faria a declaração de fatos, enquanto o *juízo de valor absoluto* não poderia ser expresso dessa mesma forma, como uma mera descrição, pois ele indica uma valoração, como no caso de quando uma pessoa diz para a outra que ela não *deveria* mentir, e esta, então, tende a sentir *vergonha*. Por isso, a postura ética não pode ser expressa na linguagem, mas apenas contemplada por quem a vivencia:

Nossas palavras, usadas como as usamos na ciência, são vasos capazes somente de conter e transmitir significado e sentido, significado natural e sentido. A ética, se ela é algo, é sobrenatural, e nossas palavras expressarão somente fatos; como um copo de chá só pode reter um copo de chá cheio de água [mesmo] se eu derramasse um galão sobre ele (LE, p. 40).

Assim como o copo é, por sua própria natureza, um limite intransponível do volume de água que ele suporta, a linguagem dotada de sentido não poderia jamais expressar o sentimento ético, estético ou religioso, pois esses são apenas contemplados por quem os vivencia, e isso não é o mesmo que *descrever* essas vivências (culpa, tristeza, prazer) como quem descreve as características de um objeto qualquer. Essa experiência contemplativa, uma espécie de espanto, não é da mesma natureza que as surpresas corriqueiras da vida comum, como espantar-se com o fato de um cachorro ser muito grande, ou de uma tempestade ser terrivelmente forte. Nesses casos, é estabelecida a comparação entre o que acontece como algo inesperado e o que é corriqueiro, pois a visão de um cachorro enorme só pode causar algum tipo de surpresa quando sua grandeza é referida em comparação com o tamanho que é normalmente esperado para aquele tipo de animal. O sentimento do sublime/absoluto não pode ser descrito, mesmo que por meio de analogias, pois estas distorcem aquela vivência, criam *símiles*, usos inadequados da linguagem: “quando dizemos

⁵ Prefácio do *Tractatus*.

⁶ Daqui em diante, designaremos a conferência por LE.

‘a vida desse homem foi valiosa’ não dizemos isso no mesmo sentido no qual falaríamos de alguma jóia valiosa, mas parece haver algum tipo de analogia” (LE., p. 42). Esses símiles surgem como tentativas de expressar, pela linguagem, aquilo que Wittgenstein denomina como sentido absoluto:

Na linguagem ética e religiosa, parecemos usar símiles constantemente. Mas um símile deve ser um símile de *algo*). E se eu posso descrever um fato por meio de um símile, eu devo também ser capaz de deixar cair (*to drop*) o símile e descrever os fatos sem ele. Agora, no nosso caso, logo que tentamos deixar cair o símile e simplesmente declarar os fatos que estão por trás dele, nós notamos que não existiam tais fatos (L.E. 43).

O recurso ao símile, como pode ser observado nessa passagem, é inicialmente aplicado como uma tentativa de tangenciar algo que não pode ser abarcado com a mesma linguagem utilizada para descrever fatos triviais. É interessante notar o uso que Wittgenstein faz, ainda nessa conferência, de um exemplo bastante elucidativo para distinguir o modo científico/descritivo daquilo que ele chama de sentido absoluto. Ele imagina um acontecimento extraordinário, como alguém ter, subitamente, sua cabeça transformada na cabeça de um leão. Na perspectiva científica, caberia a investigação do fato, a dissecação daquele corpo, o seu estudo minucioso etc., mas isso, por outro lado, pode ser visto como um milagre, cuja vivência ocorreria em termos de sentido absoluto, algo impossível de ser colocado na linguagem, mas apenas contemplado e vivido pelo homem religioso, com uma atitude de espanto, não exprimível pela linguagem, e tentar verbalizar essa vivência, assim como a experiência religiosa, equivale a correr contra os limites da linguagem. Ele finaliza sua conferência ao dizer que a tendência de tentar falar sobre ética, estética e religião não acrescenta nada ao nosso conhecimento, mas essas vivências, pelas quais ele mantém um profundo respeito, e jamais as ridicularizaria (LE. 44), por sua vez, são uma documentação da mente humana.

A tentativa de recorrer a símiles e analogias para expressar o que até então, no *Tractatus*, sequer poderia ser concebido, mostra-se, novamente, frustrada, pois o recurso a esses expedientes revela que ao deixar de lado as analogias que tangenciam o que estaria, de certo modo, subjacente a esse recurso, nada restaria, pois não haveria um *algo* anterior do qual a linguagem religiosa seria uma expressão.

Chama a atenção o fato de sua conferência ser encerrada com uma declaração de respeito profundo por essas vivências, logo após, novamente, relegá-las ao terreno do indizível. Sua exigência de clareza, baseada na construção de um simbolismo que, quando aplicado corretamente, seria capaz de dizer tudo o que há para ser dito claramente, o conduz, ainda nos tempos iniciais do seu retorno ao trabalho filosófico, a uma atitude que parece reforçar o isolamento e reverência ao místico, relacionado por ele a um valor absoluto, pelo qual confessa o seu grande respeito. Tal atitude tem como consequência isolar o discurso religioso em um campo que não pode ser alvo de investigação ou submetido a qualquer tipo de justificativa, pois, em sua concepção, daquilo que não se pode falar, deve-se manter um respeito profundo. Sua reivindicação de clareza e precisão resulta, por fim, em uma convicção profunda por algo que está em um território inacessível aos domínios do que pode ser pensado. Seu grau de exigência foi tão elevado que acabou por conduzi-lo, talvez inesperadamente, a formulações bastante obscuras, porque embora não reconheça a possibilidade de conceber ou de falar sobre o objeto do discurso religioso, ele, ainda assim, o toma como tema de suas reflexões, declarando por ele um profundo respeito.

As dificuldades trazidas pelas teses do *Tractatus* pareciam, portanto, insuperáveis, e isso resultou em uma reformulação bastante significativa de sua filosofia. A ideia segundo a qual um nome, para ter significado, precisa estar vinculado a um objeto simples e determinado (e é interessante notar que não há nenhum exemplo de objetos simples no *Tractatus*) mostrou-se tão

exigente quanto problemática, afinal, como chegar aos tais objetos simples? E será mesmo que somente após atingi-los que seria possível elaborar frases compostas de nomes significativos e, portanto, dotadas de sentido? Essa busca pela definição geral de um nome, a ser utilizada em todas as suas aplicações, passou a ser questionada pelo próprio Wittgenstein, que, no início do *The Blue Book* (BB), aborda o problema da busca por uma definição geral como condição para aplicação e uso dos conceitos:

As questões “O que é o comprimento?” “O que é o significado?”, “O que é o número um?” etc. produzem em nós uma câimbra mental. Nós sentimos que não podemos apontar para nada em resposta a elas e, ainda assim, devemos apontar para algo. (Estamos diante de uma das maiores fontes de confusão filosófica (*philosophical bewilderment*): um substantivo nos faz procurar por uma coisa que corresponda a ele (BB, 1).

Se tomarmos como exemplo da mencionada *confusão filosófica* os enunciados religiosos, que falam sobre deuses, o sagrado e coisas desse tipo, podemos compreender melhor o problema que está em jogo: de acordo com a filosofia do *Tractatus*, esses enunciados são simplesmente sem sentido, pois, quando devidamente analisados, não constituem proposições formadas por nomes que apontam para objetos simples e determinados, mas, ainda assim, tais enunciados continuam a ser empregados na linguagem cotidiana, e mesmo por filósofos. Estes últimos – reproduzindo uma compulsão que remonta a Sócrates e à sua busca por definições, os elementos primitivos que atuariam como condição para o conhecimento e o uso adequado da linguagem, conforme o próprio Wittgenstein menciona nas *Investigações Filosóficas* (IF §46) – tendem a tratar todas as palavras como se fossem substantivos, como se buscassem apontar para os seus referentes todas as vezes que as utilizassem, dando, assim, origem a questões embaraçosas que sempre pressupõem a busca por uma definição geral, necessária e suficiente, como “O que é a mente?”, “O que é Deus?”. Tal postura conduziria esses filósofos a buscar os referentes de tais nomes a partir dos mesmos critérios que utilizam quando apontam para uma cadeira ou outro objeto qualquer, e uma das consequências dessa atitude seria tratar esses conceitos do mesmo modo que tratam os objetos públicos designáveis, mas isso, por sua vez, leva à formulação de questões que geram disputas intermináveis, como as que procuram desvendar as relações causais entre mente e cérebro, ou as que fazem perguntas como “o que é a substância divina” etc.

Em um conjunto de aulas sobre ética, estética e religião (LC), do qual só temos registro por intermédio das anotações de alguns dos alunos que as assistiram, Wittgenstein aplica essas questões às suas reflexões sobre religião:

A palavra “Deus” está entre as que são aprendidas mais cedo – por meio de imagens e catecismo etc. Mas não [tem] as mesmas consequências das figuras de formigas. Não fui apresentado [ao que a imagem retrata].

A palavra é usada como uma palavra representando uma pessoa. Deus vê, recompensa etc.

“Ao ser apresentado a todas essas coisas, você compreende o que essa palavra significa?” Eu diria: “Sim e não. Eu aprendi o que ela não significa. Eu me fiz compreender. Eu poderia responder perguntas, compreender perguntas quando elas fossem feitas de maneiras diferentes – e, naquele sentido, poderia ser dito que eu compreendi.”

Se a questão surge como a existência de deus ou de Deus, ela desempenha um papel completamente diferente daquele a respeito da existência de qualquer pessoa ou objeto dos quais eu já ouvi falar. Alguém disse, tinha a dizer, que alguém *acreditava* na existência, e se alguém não acreditasse, isso seria visto como algo ruim. Normalmente, se eu não acreditasse na existência de algo ninguém pensaria haver nada de errado com isso (LC, p. 59).

O exemplo da existência de Deus é bastante elucidativo, pois faz a comparação do uso desse conceito a outros mais corriqueiros, como o de formiga, por exemplo. O uso de uma palavra como “Deus” não parece obedecer aos mesmos critérios que são aplicados, em uma determinada situação específica de emprego da linguagem, quando falamos de formigas, uma vez que é possível apontar para esses insetos, falar dos seus tamanhos, cores, seus hábitos, dissecá-los e assim por diante, e se alguém perguntar pelo que é uma formiga, pode-se, simplesmente, mostrar um exemplar daquele animal. O mesmo não acontece com o exemplo de Deus: diante de uma pergunta do tipo “O que é Deus?”, deveríamos apontar para o objeto que está relacionado àquela palavra que o denomina? Como fazer isso? Como o próprio Wittgenstein menciona nas notas dessas aulas, é, sim, possível falar de uma imagem de Deus, como a que foi pintada por Michelangelo, mas para relacionar aquela pintura de um homem envolvido em um cobertor esquisito ao que normalmente é entendido como a divindade, é preciso estar atento ao *uso* que é feito daquela imagem (LC, p. 63).

A noção de uso é empregada por Wittgenstein em contraposição à compulsão por generalizações como condição para o uso satisfatório da linguagem. É assim que, a seu ver, Sócrates sempre parte em direção à pergunta pelo “o que é?” como requisito para se conhecer e, assim, definir conceitos e usá-los adequadamente na linguagem. Nos tempos do *Tractatus*, uma vez definido o objeto ao qual o nome estava ligado, as suas possibilidades de combinação em uma frase obedeceriam às regras da lógica dos fatos no mundo; por isso, tendo o nome sido definido e as regras de combinação trazidas à tona por meio da análise lógica da linguagem, não restariam sentenças sem sentido, mas apenas aquelas que diriam o que pode ser dito. Nessa perspectiva, a noção de regra equivaleria à regra lógica, ao espelhamento entre a lógica dos fatos e a da linguagem. Esse tipo de concepção, por sua vez, mostrou-se ineficiente, e é justamente a busca por definições e por regras fixas que parece estar no cerne dos problemas insolúveis da filosofia, como Wittgenstein sinaliza em passagens como a seguinte:

O apaziguamento peculiar, no qual entramos quando podemos colocar um caso próximo a outros casos similares àquele que pensávamos ser único, acontece todas as vezes quando mostramos, em nossas investigações, que uma palavra não tem somente um significado (ou, nem dois), mas é usada (*gebraucht*) com cinco ou seis (significados) diferentes. (BT, 416).

Esse novo modo de lidar com a linguagem já não pressupõe um significado único para uma palavra, estabelecido quando ela é associada a um objeto, mas admite a existência de usos nos quais ela pode assumir diferentes acepções, mesmo que, de algum modo, elas sejam enumeráveis ou previsíveis⁷. É no contexto dessa mudança de perspectiva que Wittgenstein recorre à analogia dos jogos de linguagem (*Sprachspiel*), atividades cujas regras são determinantes em sua realização, mas essas regras, por sua vez, não são fixas, podendo ser criadas ao longo do próprio desenrolar de um jogo ou atividade lúdica, como, por exemplo, uma brincadeira de lançar a bola contra a parede. A amplitude das atividades englobadas pela noção de jogos é imensa, principalmente quando consideramos que a palavra *Spiel*, que normalmente é traduzida por *jogo*, compreende não só os jogos em si, mas também atividades lúdicas, performances artísticas e assim por diante (HOYNINGEN-HUENE, 2015). Tal amplitude semântica oferece um esboço do modo como a noção de regra, na filosofia tardia de Wittgenstein, assume contornos muito amplos, a ponto de

⁷ Sobre a passagem da concepção de linguagem vinculada a um modelo de regras fixas à concepção de regras como jogos de linguagem, o texto “Linguagem sem Regras Fixas: a normalidade da linguagem e a recusa do modelo de cálculo nas Investigações Filosóficas” de Marcelo Carvalho (2014) é bastante esclarecedor, principalmente por explorar alguns aspectos das formulações presentes em obras do período intermediário dos escritos de Wittgenstein.

não ser possível apontar um núcleo comum de significação que abarque todas as suas possibilidades de aplicação:

Alguém poderia objetar: “Você facilita as coisas! Fala de todos os jogos de linguagem possíveis, mas não disse em nenhum lugar qual é, então, a essência do jogo de linguagem, e, portanto, da linguagem. O que todos esses processos têm em comum e que os torna em linguagem ou parte da linguagem. Você se deu de presente, portanto, justamente a parte da investigação que lhe deu nesse tempo a maior das dores de cabeça, a saber, aquilo que concerne à *forma geral da proposição* e da linguagem.”

E isso é verdade. – Em vez de mencionar algo que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que essas manifestações não têm uma coisa em comum pela qual empregamos para todos eles a mesma palavra, – mas que eles estão mutuamente *aparentados* de muitas formas diferentes. E é devido a esse parentesco, ou a esses parentescos, que nós chamamos a todos eles de “linguagem”⁸ (IF §66).

À noção de *forma geral da proposição*, uma das ideias chaves na construção do *Tractatus*, Wittgenstein passa a contrapor as semelhanças de família (*Familienähnlichkeiten*), que torna possível abandonar a busca por uma forma geral que estaria presente em todas as proposições bem formuladas da linguagem, partindo, agora, para a noção de sobreposições entre os jogos de linguagem aparentados: um jogo de damas pode manter algum tipo de semelhança com o de xadrez, mas dificilmente poderia compartilhar alguma propriedade comum com uma dança constituída de improvisos. Do mesmo modo, o uso da linguagem aconteceria de acordo com as regras particulares de certa prática linguística localizada em um contexto, estando a linguagem, portanto, entrelaçada a essa situação específica, em uma forma de vida (*Lebensform*), pois “imaginar uma linguagem significa imaginar uma *forma de vida*” (IF § 19). Não há mais a busca por generalização, mas as aplicações e usos da linguagem devem obedecer a regras particulares, sendo essas regras estabelecidas concomitantemente às suas infundáveis aplicações; e como as atividades linguísticas e as práticas humanas estão em constante processo de expansão, com novos usos surgindo ao longo do tempo e nos mais variados contextos de aplicação, não é possível, e nem desejável, encontrar um núcleo comum a todos os significados de um mesmo termo ou expressão linguística.

Esse modo de conceber as práticas linguísticas tem consequências no mínimo interessantes para as reflexões que envolvem a linguagem religiosa, pois, se a significação é dada nas situações de uso, os enunciados religiosos deveriam ser compreendidos somente no interior dessas práticas, sem que haja um núcleo comum de significação a ser associado a sentenças, por exemplo, a respeito do sagrado, de Deus etc. Alguns desses usos podem, de fato, manter certa semelhança uns com os outros, mas isso aconteceria apenas em casos mais próximos, mas não em todos. Além disso, é interessante notar que não há, nessa proposta, uma hierarquia entre as diversas aplicações da linguagem, pois não existe um jogo de linguagem que funcione como referência para os demais; assim, os enunciados da ciência, por exemplo, não possuem qualquer prioridade sobre os outros, pois eles são apenas mais um tipo de jogo de linguagem. Nesse ponto, é importante retomar a distinção, feita na “Conferência sobre ética”, entre o *sentido trivial* e o *sentido absoluto*: Wittgenstein relacionava o sentido trivial aos enunciados que tratavam de fatos no mundo, como comparações de tamanho, descrições etc., mas os enunciados de valor conteriam um sentido absoluto, não podendo ser comparados aos da ciência, ou triviais. Assim, em sua filosofia tardia, há uma infinidade de usos distintos para a linguagem, e a descrição é somente mais um deles, do mesmo modo que o são os enunciados que indicam uma ordem, uma exclamação, uma sensação

⁸ Utilizamos a edição bilíngue das *Investigações Filosóficas*, traduzida por João José R. L. de Almeida (2020), com eventuais alterações, quando julgarmos necessário.

de dor, uma vivência religiosa e assim por diante. Entretanto, se a significação só pode ser compreendida quando olhamos para a maneira como as palavras são empregadas em práticas específicas de uso, não havendo modos de avaliar, por exemplo, a veracidade dos diferentes enunciados, a linguagem religiosa, por sua vez, não poderia ser avaliada com os critérios empregados nas sentenças da ciência, por exemplo. Na verdade, isso parece conduzir a uma situação de incomensurabilidade entre a linguagem religiosa e a empírica, mas, na verdade, o que existe nesses casos são formas muito diferentes de empregar esses enunciados (PUTNAM, p. 213, 1999), pois a simples possibilidade de comparar as sentenças proferidas por alguém que crê no dia do juízo final e alguém que não crê constituiria uma tentativa de equiparar coisas distintas, já que, para Wittgenstein, “não falamos sobre hipóteses ou sobre alta probabilidade. Nem sobre saber. Num discurso religioso, nós usamos tais expressões como: ‘Eu acredito que isso e isso irá acontecer’, e as usamos diferentemente do modo no qual as usamos na ciência” (LC, 57).

As proposições da ciência tendem a descrever ou a fazer previsões sobre fatos no mundo, e essa referência pode ser parte do conjunto de regras empregadas nesse jogo, mas apontar para algo exterior à linguagem não é mais, como nos tempos do *Tractatus*, uma condição de significação para a linguagem, seja esse algo um fato no mundo ou certa vivência interior, e disso é possível depreender que a significação da linguagem não mais depende de qualquer referência ao que lhe é exterior, uma vez que o sentido dos enunciados emerge no sistema de regras do qual eles fazem parte, e agir adequadamente nesses contextos é como dar um lance correto em um jogo, o que exige treinamento/adestramento (*Abriichten*) naquela atividade específica (IF § 206). Logo, retomando o caso da linguagem religiosa, ela pode ser tão significativa quanto qualquer outro tipo de discurso, mesmo o científico, mas, por sua vez, ela permanece vinculada a um determinado sistema particular de regras.

Ainda que tal perspectiva traga contribuições interessantes para as reflexões sobre a linguagem religiosa, não deixa de ser curioso observar que Wittgenstein parece isolar as crenças e o discurso religioso de qualquer possibilidade de justificativa ou crítica filosófica (NIELSEN, p. 484, 2013), pois como não há hierarquia entre os diferentes jogos de linguagem, o discurso religioso seria somente mais um dentre os vários existentes, não podendo ser avaliado com critérios diferentes dos seus, como os que são empregados nas atividades científicas, por exemplo. Desse modo, os critérios de avaliação dos discursos dizem respeito a certa atividade específica, não podendo servir como referência para outras. Isso, por sua vez, parece apontar para o insulamento dos diferentes jogos de linguagem, o que se aplica, também, ao discurso e ao credo religioso, pois eles só podem ser avaliados ou mesmo compreendidos dentro do sistema de regras que os define. Além disso, como a linguagem parece ser encarada como um sistema autocontido, é possível que haja algum tipo de sobreposição entre as diferentes atividades ou jogos de linguagem, as semelhanças de família, mas isso não equivale a dizer que as regras de um jogo podem ser empregadas em outro. O cenário que surge, então, é de uma espécie de incomensurabilidade, em que cada atividade só pode obedecer aos seus próprios critérios, e extrapolá-los seria fonte de mal-entendidos. Contudo, há, na “Conferência sobre a crença religiosa”, uma passagem que parece sugerir algo um pouco diferente do que temos chamado de incomensurabilidade:

Suponha que alguém tenha adotado esta orientação para sua vida: acreditar no Juízo Final. Sempre que ele faz alguma coisa, isso está em sua mente. De certo modo, como saberemos dizer se ele acredita que isso irá ou não acontecer?

Perguntá-lo não é o suficiente. Ele provavelmente dirá que tem provas.

Mas ele tem o que você chamaria de uma crença inabalável (*unshakeable belief*). Isso será mostrado não por raciocínio ou por apelo aos fundamentos ordinários para a crença, mas sim por regular toda a sua vida (LC, p. 53-54).

Uma crença inabalável, nesse sentido, não pode ser fundamentada ou justificada por um raciocínio do tipo que é utilizado para justificar as demais crenças, mais comuns. Isso parece retomar, de certo modo, algo próximo do que, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein chamou de sentido absoluto (o Místico, inefável), pois aponta para alguma coisa que não pode ser avaliada com o mesmo tipo de linguagem ou razões empregadas para falar sobre fatos corriqueiros, pois não faria sentido pedir provas de validade das crenças religiosas, aos moldes do que é feito pela ciência (PHILLIPS, 2021, p. 111). Na verdade, isso corresponderia a aplicar as regras da ciência a outro tipo de atividade totalmente distinta dela, pois “no discurso religioso, nós usamos tais expressões como: ‘Eu acredito que isso e isso irá acontecer’ e as usamos diferentemente do modo que as empregamos na ciência” (LC, p. 57). Não há, nesses casos, hipóteses a serem testadas, como acontece na ciência, mas apenas uma convicção inabalável que regula toda a vida da pessoa.

III – Apontamentos sobre as reflexões de Wittgenstein a respeito da linguagem religiosa

Como já foi delineado nas seções anteriores, a noção de inefável, como é mencionada no *Tractatus*, só pode fazer algum sentido dentro do arcabouço lógico estruturado naquela obra, que pressupõe um espelhamento entre a lógica da linguagem e a lógica dos fatos no mundo, com nomes devendo ser ligados a objetos para que tenham significado. Tudo que escapa a essa concepção de linguagem, como, por exemplo, os problemas da vida, permanece intocável pela solução ali apresentada para os problemas da filosofia, cujas sentenças só podem descrever o que há no mundo. O que está além dos limites da linguagem, como é o caso do inefável, do Místico, não pode ser dito ou pensado, sendo relegado à mesma região do indizível, onde também foram colocadas as sentenças da ética, da estética, o sentimento do mundo e tudo o mais que não pode ser dito. Tais domínios são, por assim dizer, inalcançáveis pelo pensamento, ainda que sejam tratados como algo de grande importância. Não há justificativa que os alcance ou afirme a sua plausibilidade; estão, portanto, insulados e para além da abrangência da razão. Como dissemos, essa perspectiva não se assemelha a abordagens que também pretendem falar de coisas como *O Sagrado* (OTTO, 2014) em termos de algo que existe para além do discurso como um objeto que se pode sentir, perceber e, de alguma maneira, acessar. Entretanto, não deixa de ser curioso o modo como Deus aparece no *Tractatus*, como podemos observar nos exemplos abaixo:

Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo “ilógico” (TLP: 3.031);
Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo (TLP: 6.432).

Em 3.031, embora mencione a divindade de modo indireto (“já foi dito”), ele justifica sua afirmação oferecendo uma explicação para o fato de que as leis lógicas incidiriam também sobre Deus, pois, se não fosse assim, não poderíamos conceber ou falar sobre um mundo cuja lógica não coincidiria com a da nossa linguagem. Para quem postula um limite para o que pode ser dito, recomendando o silêncio sobre o que ultrapassa essa fronteira, parece bastante temerário estender as regras desse limite, reconhecidamente restritivo, aos domínios daquilo que está do outro lado, no campo do indizível, pois, se disso não se pode falar, como seria possível atribuir algum tipo de propósito ou mesmo de limitação ao inconcebível (que pode ser pensado)? Essa possível incoerência também aparece na segunda passagem mostrada acima, já que é feita uma outra afirmação a respeito de Deus, que, segundo Wittgenstein, seria indiferente a *como* o mundo é; além de acrescentar que Ele não se revela no mundo. Se não é possível pensar o que está além dos limites da linguagem, o que permitiria ao autor fazer tais afirmações? Uma convicção inabalável?

Tal atitude também parece se manifestar em sua filosofia tardia (COTTINGHAM, 2017, p. 646), pois, como vimos, mesmo quando passa a entender a linguagem em termos de jogos, tratando os enunciados religiosos sempre em relação à prática e à forma de vida a que pertencem, gera, com isso, críticas segundo as quais estaria isolando esses enunciados e crenças de qualquer necessidade de justificativa ou análise crítica. Essas crenças, por sua vez, não exerceriam um papel restrito às práticas em que acontecem, já que, como ele afirma em sua conferência sobre religião, elas regulariam toda a vida daqueles que a tomam para si (LC, p. 54). Portanto, tal insulamento parece entrar em jogo somente quando essas crenças e enunciados são alvo de alguma crítica ou de algum pedido de justificativa; por outro lado, a crença inabalável exerceria um papel determinante em todos os domínios da vida. Quando consideramos esses dois modos como a crença religiosa tende a ser tratada nos escritos de Wittgenstein, parece ser inevitável vislumbrar um cenário em que elas não atuam como “jogos esotéricos independentes”, como se fossem apenas hobbies de finais de semana (PHILLIPS, p. 90, 2021), pois, na verdade, elas estariam mais próximas de algo como uma convicção inabalável que permearia todas as dimensões e práticas da vida. Desse modo, essa crença inabalável parece percorrer toda a filosofia de Wittgenstein, permanecendo intocada por todas as críticas que ele atribui à tradição filosófica como um todo, incluindo as formulações do seu primeiro livro. Essa sua atitude, contudo, carece de qualquer justificativa ou provas, baseando-se inteiramente em uma profunda convicção. Como o próprio Wittgenstein comenta em uma de suas anotações pessoais de 1947, publicada no conjunto de notas que recebeu o nome de *Cultura e Valor*: “me assusta que uma crença religiosa seja algo como um comprometimento passional a um sistema de referência. Assim, embora seja *crença*, ela é, de fato, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida” (CV, 64). Quando fala da vida, ele não parece concebê-la de modo restrito a uma prática localizada, mas como um todo, algo que permeia todas as vivências:

Para Wittgenstein, quando temos fé, ou seja, quando jogamos um jogo religioso, somos capazes de arriscar nossas próprias vidas, estamos apaixonadamente agarrados a um sistema de referência e esse sistema guia toda a nossa vida, apesar de não termos nenhuma explicação razoável para ele (SPICA, 2009, p. 414).

Ao sugerir que a crença religiosa seja um “comprometimento passional a um sistema de referências”, ou algo cujo valor seja absoluto e que carece de qualquer justificativa, constituindo uma orientação que orientaria toda a vida daquele que crê, Wittgenstein parece aceitar uma dimensão da vivência humana que permeia *todas* as demais práticas, ainda que de modo passional, carente de qualquer justificativa. Isso, por sua vez, parece entrar em conflito, ainda que indireto, com suas críticas à busca por generalizações na filosofia tradicional: sua recomendação é que os usos da linguagem sejam sempre entendidos dentro de práticas particulares. Por outro lado, ele aceita, de bom grado, um comprometimento passional que permeia a vida como um todo, sem carecer de qualquer justificativa: assim como no *Tractatus*, os problemas da vida, justamente os mais importantes, permanecem intocados por qualquer possibilidade de teorização ou justificativa: no lugar do seu imperativo ao silêncio, agora há o recurso ao comprometimento passional, carente de justificativa, e aceito de modo irrefletido, imune à reflexão filosófica e fundamentado em uma convicção profunda. No lugar da filosofia e da teorização, coloca-se algo como a fé.

Referências

- COTTINGHAM, J. Wittgenstein and Philosophy of Religion. In: GLOCK, H. & HYMAN, J. *A companion to Wittgenstein*. Oxford: Wiley Blackwell, 2017.
- CARVALHO, M. Linguagem sem Regras Fixas: a normalidade da linguagem e a recusa do modelo de cálculo nas Investigações Filosóficas. In: Smith, P; Silva Filho, W.J.; Santos, P.. (Org.). *Crença, Verdade e Racionalidade*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- CARVALHO, M.; ENGELMANN, M.; CUTER, J. V; NETO, B. P. (Orgs.). *Fenomenologia, análise e gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1)*. São Paulo: Mundaréu, 2017a, p.13-36.
- CUTER, J. V. G. Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental? In: *Dois pontos*, v.3, n.1, 2006.
- ENGELMANN, Mauro Luiz. *Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- HOYNINGEN-HUENE, P. A Note on the Concept of Game (or rather *Spiel*) In: Anna Wehofsits, David Löwenstein, Dirk Koppelberg & Gregor Betz (eds.), *Weiter Denken - Über Philosophie, Wissenschaft Und Religion*. De Gruyter, 2015.
- LYCAN, W. *Filosofia da Linguagem: uma introdução contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 2022.
- MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio* (trad. C. A. Malferrari). São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- MOUNCE, H. O. *Wittgenstein's Tractatus: an introduction*. Oxford: University of Chicago Press, 1981.
- OTTO, R. *O sagrado*. Os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2014.
- PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein e Religião*. Tradução: Marciano Adilio Spica. Editora Reflexão/ABFR, 2021.
- PUTNAM, H. Wittgenstein e a Crença Religiosa. In: *Renovar a Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- PUTNAM, H. Wittgenstein sobre a Referência e o Relativismo. In: *Renovar a Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- RAMSEY, Frank. Critical Notice of the Tractatus. *Mind*. 32, 1923. p. 465-478.
- SPICA, M. A. Jogos de linguagem religiosos? Reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religiosidade. In: *Revista Filosófica*. Curitiba, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas/Philosophische Untersuchungen*. Edição bilingue. Tradução de João José R.L. de Almeida, 2020. Disponível em <http://www.psicanalisefilosofia.com.br/textos/InvestigacoesFilosoficas-Original.pdf>.
- WITTGENSTEIN, L. A lecture on ethics. In: *Philosophical Occasions*. Hackett Publishing Company. Cambridge, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. Some Remarks on Logical Form. In: *Philosophical Occasions*. Hackett Publishing Company. Cambridge, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief* (edited by Cyril Barrett). Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript*. TS 213. Tradução e edição de C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. USA: Blackwell Publishing, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *The blue and brown books*. New York: Harper & Row, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Edição bilíngue. Tradução e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017 [1994].
- WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen*. Editado por G.H. Von Wright. Oxford: Blackwell, 1989.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Christiano Pereira de Almeida. christiano.almeida@ufjf.br