

Cadernos Teologia Pública

Wittgenstein e a religião

A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição

Luigi Perissinotto



Wittgenstein e a religião

A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição

Luigi Perissinotto

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano VIII – Nº 62 – 2011

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Tradução

Sandra Dall'Onder

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Fomeck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Prof. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Wittgenstein e a religião

A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição

Luigi Perissinotto

A fé começa com a fé
Ludwig Wittgenstein

Contamos hoje com uma vasta literatura relativa à posição de Wittgenstein em relação à religião¹, ao impacto que a sua filosofia teve – e eventualmente ainda tem – sobre a filosofia da religião e sobre a teologia.² Em ambos os casos sobram problemas e pontos críticos. Em relação ao primeiro aspecto, ou seja, à posição de Wittgenstein

relativa à religião, deve-se lembrar que as suas declarações em mérito são poucas e às vezes de segunda mão, ou seja, referências de conhecidos, amigos ou alunos, e que raramente aparecem em contextos filosoficamente explícitos.³ Poder-se-ia concluir que o interesse é quase exclusivamente biográfico e que, como consequência, a

¹ Devemos observar que grande parte das anotações e observações de Wittgenstein se refere ao cristianismo e, em geral, à tradição judaico-cristã.

² Entre os trabalhos mais recentes sobre Wittgenstein e a teologia, cf. LABRON, Tim. *Wittgenstein and Theology*. London/New York: T & T Clark, 2009. Os limites e o significado da concepção de Wittgenstein em relação à teologia são discutidos em KERR, Fergus. *The reception of Wittgenstein's philosophy by theologians* (que considera que, em geral, a teologia não soube aproveitar a lição filosófica de Wittgenstein); e DALFERTH, Ingolf. U. *Wittgenstein: The Theological Reception* (que dá um juízo menos negativo sobre a influência de Wittgenstein em âmbito teológico). Ambos os ensaios estão em *Religion and Wittgenstein Legacy*. PHILLIPS, D. Z.; VON DER RUHR, Mario (org.). Aldershot: Ashgate, 2005, respectivamente p. 253-272 e 273-301.

³ Com essa expressão me refiro às anotações que Wittgenstein desejava tornar públicas.

sua importância é muito escassa, para não dizer nula. Trata-se de uma conclusão que mesmo não sendo tratada abertamente, apesar de ser a base de muitas reconstruções da filosofia wittgensteiniana e, mesmo que digam algo sobre as leituras religiosas de Wittgenstein e sobre o seu espírito religioso, acontece somente e exclusivamente quando são reconstruídos, em algum capítulo breve de introdução, os aspectos, os fatos biográficos e as características gerais da sua personalidade. Certamente, poder-se-ia objetar que uma filosofia como aquela de Wittgenstein, diferentemente de muitos outros tipos de filosofia, não pode ser facilmente separada da biografia do filósofo⁴ e, ainda menos, dos aspectos biográficos que o ligam de várias formas à religião. Não me refiro somente às questões como o respeito que Wittgenstein sempre manifestou, mesmo declarando-se

um “homem não religioso”; o interesse manifestado por ritos e pelas cerimônias religiosas, em particular, mas não somente isto, pela ritualidade católica; a atração pelos Evangelhos, especialmente pelos Sinóticos, entre eles, o Evangelho de Mateus e de forma geral o Novo Testamento⁵; a leitura persistente de escritos religiosos ou impregnados de religiosidade como, por exemplo, as obras de Agostinho, Angelus Silesius, John Bunyan, Kierkegaard, Dostoievsky, Tolstoi. Deve ser enfatizado como algumas presumidas considerações pessoais de Wittgenstein sobre a religião estão ligadas às suas anotações menos privadas,⁶ ou seja, aquelas destinadas à publicação, e como, ao menos em alguns casos, podem ajudar a entendê-lo melhor. Isto equivale, para dar somente um exemplo, à ligação que claramente subsiste, e sobre a qual falarei durante este ensaio, entre as muitas anotações pessoais so-

⁴ Sobre as relações entre filosofia e biografia, seja em geral, seja em relação a Wittgenstein, cf. os ensaios reunidos em KLAGGE, James C. (org.). *Wittgenstein. Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Segundo Genia Scönbaumsfeld, por exemplo, é muito difícil “separar as reflexões ‘pessoais’ de Wittgenstein (sobre filosofia e religião) das suas reflexões ‘filosóficas’ (sobre os mesmos temas)”. Esta ligação entre “pessoal” e “filosófico” é um aspecto que, segundo Scönbaumsfeld, Wittgenstein sempre compartilha com Sören Kierkegaard (SCHÖNBAUMSFELD, Genia. *A Confusion of Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 36).

⁵ Cf., por exemplo, esta anotação do dia 15-2-1937: “Como o inseto zuni em volta da luz, eu zuno em volta do Novo Testamento” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*. SOMAVILLA, Inge (Ed.). Innsbruck: Haymon, 1997, v. I, p. 78. Sobre este aspecto indico PERISSINOTTO, Luigi. “Jesus, o cristianismo e o sentido da vida – Ludwig Wittgenstein”. In: ZUCAL, Silvano (org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea*. v. II: O século XX. São Paulo: Paulus, 2006, p. 433-458.

⁶ A referência, ênfase mais uma vez, é a todas as anotações que fazem parte do trabalho filosófico que levaria, nas intenções de Wittgenstein, à redação daquele livro para o qual, a certa altura, foi escolhido o título de *Philosophische Unters.*

bre a sua fé (ou não fé) e as muitas observações filosóficas sobre a crença (também sobre a crença religiosa) agora coletadas em *Über Gewißheit*.⁷ Em síntese, gostaria de defender que uma clara separação entre pessoal e filosófico parece, em relação a Wittgenstein, implausível, também e, sobretudo no caso da religião, mesmo que com isto não se ceda à tentação oposta de fazer da religião a base da sua filosofia, como foi feito até agora, apoiando-se talvez em uma famosa e sem dúvida significativa declaração citada pelo seu aluno Drury:

Não sou um homem religioso, mas não posso deixar de analisar qualquer problema de um ponto de vista religioso.⁸

Em relação ao segundo aspecto – o impacto sobre a filosofia da religião e à teologia – os problemas não são menores e tampouco menos complexos. A mesma expressão “filosofia wittgensteiniana da religião” soa, problemática; por exemplo, até agora se chamou assim a concepção segundo a qual as crenças religiosas nada mais são que a expressão de comportamentos emocionais e morais⁹. Porém, desta forma, atribui-se a Wittgenstein, não somente uma intenção teórica, que lhe é, conforme ele mesmo, estranha¹⁰, mas também uma forma de reducionismo que ele sempre combateu com tenacidade. Se Wittgenstein desejasse nos *explicar* a religião, dizendo-nos na realidade o que ela é, teria violado de forma

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Über Gewißheit/On Certainty*. ANSCOMBE, G. Elizabeth. M; VON WRIGHT, Georg Henrik (Eds.). Oxford: Blackwell, 1969.

⁸ DRURY O'CONNOR, Maurice. “Some notes on conversations with Wittgenstein.” In: IDEM. *The Danger of words and writings on Wittgenstein*. BERMAN, David; FITZGERALD, Michael; HAYES, John (eds). Bristol: Thoemmes Press, p. 79. Para ver o comentário e a interpretação desta famosa afirmação, cf. MALCOLM, Norman. *Wittgenstein. A Religious Point of View?* WINCH, Peter (Ed.). London: Routledge, 1993. Aqui Malcolm assume que, na passagem citada, Wittgenstein está se referindo aos problemas da filosofia e procura mostrar que esse filósofo não queria afirmar que os problemas filosóficos são problemas religiosos, mas que “there was a similarity, or similarities, between his conception of philosophy and something that is characteristic of religious thinking” [havia uma similaridade, ou similaridades, entre sua concepção de filosofia e algo que é característico do pensamento religioso] (Ibidem, p. 24). Peter Winch, na longa resposta contida no volume (*Discussion of Malcolm's essay*, p. 95-135), discute criticamente tanto a afirmação de Malcolm que, segundo ele, os problemas aos quais Wittgenstein se refere seriam os problemas da filosofia, quanto a intenção de Wittgenstein de analisar a similaridade suscitada entre a sua filosofia e o pensamento religioso.

⁹ A posição de que esta leitura seja um mal entendido de Wittgenstein é defendida, por exemplo, por SCHÖNBAUMSFELD, Genia. “Worlds or words apart? Wittgenstein on Understanding Religious Language.” In: PRESTON, John (Org.). *Wittgenstein and Reason*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 65-84.

¹⁰ Eu não pretendo declarar isto, mas naturalmente poder-se-ia dizer, como alguns o fizeram, que a prática filosófica de Wittgenstein neste caso não teria sido coerente com a sua metafilosofia.

clara uma das suas principais indicações de método: “Quero dizer que aqui [no âmbito do modo de fazer filosofia que ele auspicia] a nossa tarefa não pode ser aquela de reduzir algo a algo ou de explicar algo”¹¹.

Obviamente, devemos entender como esta indicação de método é operada; e, em especial, o que nos interessa aqui, como opera, e se realmente opera¹², onde Wittgenstein reflete sobre a religião. Por exemplo, em uma das suas anotações coletada em *Vermischte Bemerkungen*, pode-se ler a seguinte afirmação peremptória: “Fé religiosa e superstição são coisas completamente diferentes. Esta nasce do temor e de um tipo de falsa ciência. A outra é a confiança”¹³.

Considerada em si, uma afirmação do gênero parece exatamente o tipo de afirmação que se faz somente quando se sabe realmente o que é, na realidade, a reli-

gião e como esta se diferencia da superstição. Mas é exatamente assim que é entendida? A seguir espero poder fornecer ao menos algumas indicações sobre o porquê desta resposta ser para mim, negativa.

Neste ensaio, gostaria de me deter sobre dois temas estritamente ligados que parecem ter interessado Wittgenstein de forma especial, e, em relação aos quais a distinção entre considerações pessoais (particulares) e filosóficas (públicas) parecem ter pouca importância.

O primeiro é aquele da crença religiosa, que pode ser resumido na seguinte pergunta: “O que faz de uma crença, uma crença *religiosa*, diferente das nossas crenças comuns e daquelas científicas?”; o segundo tema é aquele do milagre, que pode ser expresso em duas perguntas: (a) “A ciência provou que não existem milagres?”; (b) “O que faz de um fato extraordinário um milagre?”

¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. “Blue book.” In: IDEM. *The blue and brown books*. Oxford: Blackwell, 2nd ed., 1969, p. 18. Segundo Schroeder, o objetivo de Wittgenstein não era de fato estabelecer o que é, em geral, a religião. Ao contrário, “[h]e was trying to describe the kind of religious belief that he personally found appealing: comprehensible, intellectually respectable and morally attractive. The kind of faith, in fact, that he would have liked to have; that he so often felt in need of; without ever being able to attain it” [ele estava tentando descrever a espécie de crença religiosa que ele pessoalmente achava apelativa: compreensiva, respeitável intelectualmente e moralmente atrativa. A espécie de crença que, de fato, ele teria gostado de ter; aquela de que ele tão frequente sentiu falta; sem nunca estando capaz de alcançar] (SCHROEDER, Severin. “The Tightrope Walker.” In: PRESTON, John (Org.). *Wittgenstein and reason*. Op. cit., p. 65-84.

¹² A dúvida é levantada por RICHTER, Duncan. “Missing the entire point: Wittgenstein and religion.” *Religious Studies*. Cambridge, n. 37, p. 161-175, 2001.

¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*. VON WRIGHT, Geog Henrik (Ed.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, p. 136.

I

Nas anotações, nas aulas e nas conversas de Wittgenstein encontram-se diferentes referências às crenças religiosas. Um exemplo típico de crença religiosa é segundo Wittgenstein, a crença de que existe o Juízo Final; outra é a crença de que Jesus Cristo ressuscitou. A pergunta que deve ser feita é o que faz de uma crença, uma crença religiosa. Uma possível e ampla resposta, que, porém não é como veremos, a resposta de Wittgenstein, é que as crenças religiosas se diferenciam de todas as outras pelo seu conteúdo. Se eu acredito que amanhã será um dia chuvoso, a minha crença é relativa ao tempo que fará amanhã; se eu acredito que o primeiro europeu a descobrir o continente americano foi Erik, o Vermelho, a minha crença é relativa ao continente americano e a identidade do europeu que colocou os seus pés neste continente; se eu acredito que Deus criou o mundo, a minha crença é relativa ao mundo e ao seu criador divino. Em suma, todos os três são casos de crença; o que muda é o seu conteúdo e, eventualmente, a importância que a crença naquele conteúdo pode ter para mim e as suas consequências, mais ou menos previsíveis, na minha conduta. Provavelmente, a segunda crença – aquela sobre Erik,

o Vermelho – terá para mim poucas consequências práticas, enquanto a primeira incidirá, muito provavelmente, sobre a minha escolha em fazer um longo passeio no campo programado para o dia seguinte.

Ora, conforme o posicionamento que estamos tomando, o que nivela todas estas crenças, diferentes em conteúdo e prováveis consequências, é que sobre cada uma delas podemos – ou melhor, deveríamos – nos perguntar se é ou não justificável. Nesta perspectiva, será declarada injustificada aquela crença que não conseguimos explicar. Se os meteorologistas prevêem que amanhã choverá, se eu acreditar que apesar de tudo será um dia ensolarado, esta é uma crença que não se justifica. Talvez possa ser explicada pelo meu grande desejo de que não chova no dia seguinte, para não arruinar o meu tão esperado passeio, mas esta é, e continua sendo, independente desta explicação psicológica, injustificada. Podemos então chamar de “irracional”, em relação a uma crença ou a um conjunto de crenças, aquele que afirma acreditar sem dar – ou sem saber dar – razões do porque crê naquilo em que afirma crer.

Obviamente, será justificada aquela crença pela qual se tenha e se possa dar boas explicações. É evidente que aqui a pergunta crucial é o que faz de uma razão uma

boa razão. Voltamos, para poder entender melhor o ponto, à crença sobre o tempo que fará no dia seguinte. É evidente que aqui as explicações que o meteorologista pode dar são boas explicações, até porque são as explicações que um meteorologista dá, ou que são dadas pelo mesmo enquanto meteorologista.

É ao meteorologista, homens racionais, que devemos perguntar que tempo fará no dia seguinte. Obviamente, a previsão poderá resultar errada e não se exclui que as previsões de vários meteorologistas divirjam entre si. Mas apesar dos erros e das divergências, uma coisa é perguntar ao meteorologista como será o tempo amanhã, outra, e completamente diferente, é perguntar a uma cartomante. Pode acontecer que a cartomante adivinhe onde o meteorologista erra, mas isto não torna menos irracional aquele que se entrega a uma cartomante para saber que tempo fará amanhã. Neste sentido é irracional, não somente aquele que não sabe explicar as suas crenças, mas também, e, sobretudo, aquele, que, por assim dizer, acredita serem explicações aquelas que não são. Desta forma, não resta dúvida de que hoje, para nós, boas explicações são, antes de tudo, se não essencial-

mente, as explicações de tipo científico, ou seja, todas aquelas explicações que provêm das diferentes ciências ou que nestas se baseiam. Para nós, mesmo quando não nos sentimos cientistas ou, como se diz ainda hoje, naturalistas, a ciência parece ou se impõe, usando as palavras de Sellars que parafraseia Protágoras, como “a medida de todas as coisas, daquilo enquanto é; daquilo que não é, enquanto não é”¹⁴. Desta surge a inevitável pergunta: isto vale também para as “coisas” religiosas? Estas também têm, querendo ou não, a sua medida na ciência? É verdade que Sellars define cuidadosamente que a ciência vale como medida “na dimensão da descrição e da explicação”, mas a limitação vale pouco se, e quando, se assume que também as crenças religiosas pertencem, em algum grau e forma, à “dimensão da descrição e da explicação”.

Mas devemos verdadeiramente fazer ou satisfazer esta pressuposição? Esta é a pergunta, não formulada desta forma, obviamente, de onde Wittgenstein parte. Tentemos então nos perguntar sobre o que acontece quando se assimilam as crenças religiosas a todas as outras crenças, comuns ou científicas, diferenciando-as des-

¹⁴ SELLARS, Willard. “Empiricism and the philosophy of mind.” In: IDEM. *Science, perception and reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 127-196; a nossa citação é do § 41.

tas últimas pelo seu conteúdo. Pois bem, se a crença de que amanhã não choverá pode ser considerada uma crença, a pergunta a ser feita é se estas crenças são ou não justificadas. Por exemplo, é justificada a crença na ressurreição de Jesus Cristo? Quem crê tem razões que sustentam esta crença? E se afirma que as tem, trata-se de boas razões, ou seja, de razões cientificamente respeitáveis? Porque se não é assim, este seria totalmente irracional e o que podemos eventualmente fazer é procurar explicar a sua irracionalidade, recorrendo a alguma ciência, por exemplo, à psicologia.

Pois bem, aquele que trata desta forma as crenças religiosas faz destas “uma questão de ciência”¹⁵. A crença na ressurreição de Jesus Cristo não parece aqui muito diferente da crença na derrota de Napoleão em Waterloo, com a diferença que temos muito mais documentos sobre a derrota de Napoleão do que sobre a ressurreição de Jesus Cristo e que uma derrota militar é um evento comum, enquanto que a ressurreição é, sem dúvida, algo de extraordinário. Enfim, temos pouquíssimos e incertos

documentos justamente aonde a extraordinariedade do evento necessitaria de muitos, de fontes diferentes, concordantes e independentes, etc. Certo, quem assimila as crenças religiosas às científicas o faz porque quer que estas pareçam razoáveis; o efeito que obtém é, porém, segundo Wittgenstein, exatamente o oposto, ou seja, aquele que faz o crente parecer “irracional” e “ridículo”¹⁶. A prova de que Jesus Cristo ressuscitou parece, se comparada às provas históricas normalmente solicitadas, frágeis, ou melhor, “excessivamente frágeis” e mesmo assim muitos homens “[b]aseiam nesta crença coisas enormes”¹⁷, muitos homens baseiam, poderemos dizer, toda a sua vida.

Duas coisas devem ser enfatizadas para evitar mal entendidos. Neste contexto Wittgenstein não traz os efeitos de uma teoria qualquer ou doutrina da religião. A sua relação é mais simples, mas também mais profunda. Ele nos faz ver que certa maneira de olhar a crença religiosa (como uma “hipótese” ou uma “opinião”¹⁸) torna ridículo algo que para ele não é. Pois bem, se não é nem para

¹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. BARRETT, Cyril (Ed.). Oxford: Blackwell, 1966, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 57.

¹⁸ *Ibidem*.

nós, somos convidados a olhar novamente; a mudar o ponto de vista; a reorientar o nosso olhar. Como consequência – e este é o segundo ponto que deve ser enfatizado – a intenção de Wittgenstein não é de forma alguma ridicularizar a crença religiosa porque desta forma estaria baseando muitas coisas sobre provas muito frágeis e insuficientes.

Ao contrário, a sua é uma crítica àquele crente que, querendo parecer cientificamente racional, “engana a si mesmo”. É deste crente que se deve dizer que é ridículo, “porque crê e baseia a sua crença em justificativas frágeis”¹⁹. O crente que quer parecer racional termina por parecer um ingênuo.

Mas existe ainda um terceiro ponto que deve ser lembrado, que constitui um dos centros das considerações de Wittgenstein. Suponhamos que as razões para crer não sejam tão frágeis como pensamos até aqui. Suponhamos, por exemplo, que para a ressurreição de Jesus Cristo tenhamos “tantas provas quanto para Napoleão”,²⁰ a ponto de fazer crer que a sua ressurreição possa ser considerada ao menos possível, do ponto de

vista histórico, assim como a derrota de Napoleão em Waterloo. Pois bem, segundo Wittgenstein, engana a si mesmo aquele que afirma que a sua fé é inabalável porque para a mesma existem justificativas históricas indubitáveis, ou seja, a ressurreição de Jesus Cristo foi por fim, provada. Para exemplificar a questão, imaginemos um historiador sem fé que, após o crivo atento, escrupuloso e sistemático de todas as fontes e provas, tenha chegado à conclusão que foi comprovado, ou seja, que não existem mais dúvidas históricas plausíveis de que Jesus Cristo realmente ressuscitou. Pois bem, a sua vida poderia continuar a ser exatamente como era antes da sua comprovação. E isto pode valer para qualquer vida, certamente Wittgenstein acredita que vale também para a sua vida:

[A]indubitabilidade, neste caso, não basta. Mesmo que tenhamos tantas provas quanto para Napoleão. Porque a indubitabilidade não seria suficiente para que eu mudasse toda a minha vida.²¹ / Nada daquilo que chamo de prova, teria a mínima influência sobre mim.²²

¹⁹ Ibidem, p. 59.

²⁰ Ibidem, p. 57.

²¹ Ibidem. Segundo Wittgenstein, trata-se de algo que “[foi] dito mil vezes por pessoas inteligentes”.

²² Ibidem, p. 56.

Se no início parecia que estava em jogo a fragilidade das provas nas quais o crente tanto confia, ou seja, a irracionalidade do crente que se considera racional, passa a ser muito mais significativo o ponto em que a fé religiosa não é uma questão de justificativas, frágeis ou não. É neste sentido que Wittgenstein ultrapassa a oposição entre racional e irracional. Ele observa que os homens de fé “certamente não são *racionais*”, ao contrário, quando querem sê-lo parecem ser irracionais, mas não serão por causa disto. Enfim, são irracionais quando fazem da sua crença “uma questão de racionalidade”.²³

Devemos lembrar que para Wittgenstein, as crenças religiosas não são, por este ponto de vista, algo absolutamente único. Nas já citadas anotações coletadas em *Über Gewißheit*, Wittgenstein de fato emprega uma forma similar: “apesar do justificado e do injustificado”²⁴ para

caracterizar algumas das nossas proposições, como “A terra existia muito antes do meu nascimento”²⁵ e “O meu corpo nunca desapareceu para depois voltar a aparecer”²⁶ são somente dois exemplos possíveis, que têm sim “a forma de proposição empírica”, assim como “as hipóteses que são consideradas falsas, são substituídas por outras”.²⁷ Se de fato uma hipótese é uma proposição controlada com a experiência, as primeiras constituem “o substrato (*Substrat*) de toda a minha busca e de toda a minha certificação”.²⁸ Obviamente, com isto não são apagadas as diferenças entre “Jesus Cristo ressuscitou” e “A terra existia muito antes do meu nascimento”²⁹. O que se quer sugerir é que a última é, em relação à primeira proposição, um termo de comparação melhor do que parece, por exemplo, a proposição “Erik o Vermelho foi o primeiro europeu a desembarcar no continente americano”.

²³ Ibidem, p. 58.

²⁴ *Über Gewißheit*. Op. Cit., § 359.

²⁵ Ibidem, § 301.

²⁶ Ibidem, § 101.

²⁷ Ibidem, § §401-402.

²⁸ Ibidem, § 162.

²⁹ Sobre a similaridade entre crenças religiosas e as proposições de forma empírica da qual fala *Über Gewißheit* insistiu VASILIOU, Iakovos. “Wittgenstein, religious belief” e “On certainty”. In: ARRINGTON, Robert L.; ADDIS, Mark (Orgs.). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge, 2001, p. 29-50.

Voltemos à crença religiosa. Muitas vezes nas suas anotações Wittgenstein traz a afirmação de que o cristianismo repousa “sobre uma base histórica”³⁰ e se pergunta o que isto realmente significa e comporta. Em uma anotação de 1937 encontramos a seguinte consideração:

Por mais estranho que possa parecer: os relatos dos Evangelhos poderiam ser entendidos no sentido da história como demonstravelmente falsos, e, todavia a fé não perderia nada: não porque ela se refira às “verdades universais de racionalidade”! Mas porque a demonstração histórica (o jogo que consiste na demonstração histórica) não tem nada a ver com a fé. Esta informação (os Evangelhos) será abraçada pelo homem com fé (ou seja, com amor). *Esta é a certeza do “considerar verdadeiro”, nada mais.* Com estas informações o crente não tem a relação que se tem com a verdade histórica (verossimilhança) nem aquilo que se tem com a teoria das verdades racionais. Isto acontece (*Das gibt’s*).³¹

O andamento é tudo menos linear, rico como é de referências implícitas, talvez a Kant e certamente a Lessing e Kierkegaard. A primeira coisa que se nota é que aqui Wittgenstein fala de relatos evangélicos que poderiam ser falsos “no sentido da história”, como ele esclarece entre parênteses; até ou baseado no “jogo que consiste a demonstração histórica”; até ou baseados nos métodos historiográficos atualmente reconhecidos. Isto nos sugere que, para Wittgenstein, falso “no sentido da história” não equivale necessariamente a falso como tal. O que é falso num primeiro sentido poderia ser considerado, em outra perspectiva, nem verdadeiro, nem falso. Por exemplo, se aceitamos que a verdade, “no sentido da história”, é “aquilo que concorda [...] com os dados de fato”³² e falso, sempre “no sentido da história”, aquilo que não está de acordo, se torna, então, natural, segundo Wittgenstein, reconhecer que aquele “substrato” é “a

³⁰ *Lectures and Conversations*. Op. cit., p. 57.

³¹ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 68. Uma anotação anterior muito significativa: “O cristianismo se baseia em uma verdade histórica e nos dá uma informação (histórica), dizendo: agora acredite! Mas não nos diz: acredite nesta informação como se fosse uma informação histórica, mas acredite, além de qualquer obstáculo, e isto acontece somente como resultado de uma vida. *Eis uma informação, mas não te comportes em relação a ela como se fosse outra informação histórica!* Faça com que ela ocupe na tua vida um lugar completamente diferente. – Não existe nada de *paradoxal* nisto!” (ibidem, p. 67). Enfim, o cristianismo se baseia tão pouco nas verdades históricas que, como fala a anotação do corpo do texto, “os resumos dos Evangelhos poderiam [...] se demonstrar falsos, e, todavia a fé não perderia nada”. A afirmação “Não existe nada de *paradoxal* nisto!” é provavelmente um distanciamento de Kierkegaard.

³² *Über Gewißheit*. Op. cit., § 191.

base [...] sobre a qual distingo o verdadeiro do falso”³³, não é, então, a rigor, nem verdadeiro nem falso.

Se a verdade é aquilo que está fundamentado [como é fundamentada a proposição “Napoleão foi derrotado em Waterloo”, então – diz ele – a fundamentação não é nem verdadeira, nem falsa.³⁴

O que a anotação sugere é que uma proposição como “Jesus ressuscitou” pode ser tratada – nada impede – como uma proposição empírica a ser fundamentada, ou seja, a ser controlada como experiência com o objetivo de estabelecer se é verdadeira ou falsa, ou ainda, como parte e manifestação daquilo que Wittgenstein a um certo ponto chamará de uma “escolha apaixonada” (*leidenschaftliche Sich-entscheiden*) por um sistema de referência (*Bezugssystem*)”.³⁵ Em todo o caso, aquela que trato da primeira forma, ou seja, como uma proposição a ser controlada historicamente, não é exatamente a mesma proposição que escolhi de forma apaixonada. Certo, se uma prova histórica pode fazer de mim um cristão, uma prova histórica contrária pode fazer de mim um

não-cristão; mas se não é uma prova histórica que pode fazer de mim um cristão, então nenhuma prova histórica poderá fazer de mim um não-cristão. Neste sentido Wittgenstein pode afirmar que após uma prova histórica contrária, “a fé não perderia nada”. Obviamente, aquela de Wittgenstein não é uma previsão psico-sociológica sobre o que poderia acontecer se fosse provado historicamente que os relatos evangélicos não são simplesmente pouco confiáveis, são falsos. Poderiam acontecer, evidentemente, muitas coisas diferentes. Talvez alguém deixe de acreditar. Mas quem continuará acreditando – não o fará – este é o ponto sobre o qual Wittgenstein parece insistir – apesar de saber que as suas crenças religiosas são falsas. Enfim, nenhuma prova histórica pode transformar a fé religiosa em superstição, a superstição que consiste, conforme Wittgenstein, exatamente na ideia de que uma prova histórica possa provar que a nossa fé não é superstição.

Mas qual formação filosófica ou teológica, Wittgenstein tem para chamar uma coisa de “fé religiosa” e outra de “superstição”? A resposta que podemos dar é que, de um lado, Wittgenstein foi atraído por aquela fé

³³ Ibidem, § 94. Isto porque é o substrato ou o pano de fundo que determina aqui o que significa *concordar* e o que significa um *dado de fato*.

³⁴ Ibidem, § 205.

³⁵ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 122. A citação completa é: “Fico pensando que uma fé religiosa é algo tão apaixonante quanto a escolha de um sistema de referência”.

religiosa que não está ligada a “motivos normais de credibilidade”;³⁶ daquela fé que crê “além de qualquer obstáculo”, ou seja, também além de qualquer verossimilhança histórica. Uma fé que se fosse uma questão de ciência não lhe interessaria. Por outro lado ele desconfia de qualquer orientação que reduza, ou até mesmo, elimine a diferença entre aquele que crê e aquele que não crê. Entre o primeiro e o segundo existe, ao menos ele sente desta forma, “um abismo”; quem crê se encontra em “um plano totalmente diferente” daquele que não crê:

Suponham que uma pessoa crente dissesse: Eu acredito no Juízo Final, e eu dissesse, “Bem, eu não tenho tanta certeza. Pode ser”. Vocês diriam que existe um abismo (*an enormous gulf*) entre nós. Se ele dissesse: “Pode ser, não tenho tanta certeza, diria que existe pouca distância entre nós dois”. Mas não se trata de estar mais ou menos próximo, mas de estar em um plano totalmente diferente (*on an entirely different plane*).³⁷

De qualquer forma podemos afirmar que a Wittgenstein interessa aquela fé religiosa que ele não

entende ou aquele crente “que não lhe diz absolutamente nada”.

Como enfatizado anteriormente, se fosse uma questão de ciência ele entenderia, mas não lhe interessaria. É neste sentido que ele cita positivamente uma famosa passagem da primeira epístola de São Paulo aos Coríntios:

Leio: “E ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo”.³⁸ – E isto é verdade: eu não posso chamá-lo de Senhor, porque isto não me diz absolutamente nada (*weil mir das gar nichts sagt*). Poderia chamá-lo até mesmo de “Deus” – posso entender se é chamado assim; mas não posso pronunciar sensatamente (*mit Sinn*) a palavra “Senhor”. *Porque eu não acredito que ele me julgará; por isto não me diz nada. E me diria algo somente se eu vivesse de forma completamente diferente.*³⁹

Observe-se que Wittgenstein não afirma que não tem sentido chamar Jesus de “Senhor”, mas que *ele*, Wittgenstein, não pode pronunciar a palavra “Senhor”

³⁶ *Lectures and conversations*. Op.cit., p. 54.

³⁷ *Ibidem*, p. 52.

³⁸ 1 Coríntios 12.

³⁹ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 68.

com sentido. Pronunciada por ele, a palavra “Senhor” seria vazia e ele estaria só, usando a famosa imagem de Paulo, “um címbalo que retine”⁴⁰. Na sua vida ela seria uma roda que gira sem sentido⁴¹. A conclusão que tiramos é ao mesmo tempo pessoal e filosófica: para pronunciar com sentido a palavra “Senhor” ele deveria viver “*de forma completamente diferente*”. De fato, como não se cansará de reafirmar, é “[s]omente no fluxo [...] da vida que as palavras tem significado”⁴². Observe-se que, ao menos aparentemente, Wittgenstein parece contradizer em uma passagem aquilo que havia afirmado anteriormente. Ele parece sugerir que não pode chamar com sentido Jesus de “Senhor” pelo fato de não crer que ele virá julgá-lo. Porém deve-se acrescentar que a explicação ou paráfrase de “*eu não acredito que...*” oferecida por Wittgenstein é: “isto não me diz nada”; ou seja, a questão não é que ele tenha motivos para acreditar que isto acontecerá, mas que esta crença não tem nenhum lugar

na sua vida; que a sua não é a vida de alguém que pode chamar Jesus de “Senhor”.

Ora, a tudo isto se poderia objetar que “uma crença é aquilo que é, seja para quem pratique ou não”⁴³. A resposta de Wittgenstein é que somente a prática faz de uma crença o que ela é.

Neste sentido, não existem crenças que não sejam, por assim dizer, intrinsecamente religiosas, ou seja, crenças que o sejam “somente pelo seu conteúdo”. O que conta é por assim dizer, o ambiente de uma crença, as suas conexões. Ou seja, “[c]onexões completamente diferentes [...] se transformariam [crenças científicas] em crenças religiosas, e [que] podemos facilmente imaginar passagens através das quais nunca saberemos se devemos considerá-las crenças religiosas ou crenças científicas.”⁴⁴

O ponto pode ser ilustrado com um exemplo não-wittgensteiniano. Quase no final de *Two Dogmas of Empiricism* Quine faz a seguinte observação:

⁴⁰ “Ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine” (1 Coríntios 13, 1-7).

⁴¹ A imagem se encontra em WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Bemerkungen*. RHEES, Rush (Ed.). Oxford: Blackwell, 1964, § 1.

⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. ANSCOMBE, G. Elizabeth M.; VON WRIGHT, Georg Henrik (eds.). Oxford: Blackwell, 1967, § 173.

⁴³ *Über Gewißheit*. Op. cit., § 89.

⁴⁴ *Lectures and conversations*. Op. cit., p. 58.

Como empirista eu continuo a considerar o esquema conceitual da ciência como um meio, em última análise, que serve para anunciar a experiência futura à luz da experiência passada. Os objetos físicos são introduzidos conceitualmente na situação como convenientes intermediários – não os definindo em termos de experiência, mas como simples postulados irreduzíveis, comparáveis, de um posto de vista etimológico, aos deuses de Homero. Eu, que de física tenho apenas as noções básicas, acredito nos objetos físicos e não nos deuses de Homero; e considero um engano científico acreditar em outra coisa. Mas enquanto fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem somente em grau e não pela natureza. Tanto um tipo de identidade quanto o outro começam a fazer parte da nossa concepção somente como postulados culturais.⁴⁵

Ora, imaginemos alguém que, diferentemente de Quine, afirme acreditar não nos objetos físicos, mas nos deuses de Homero, e que o faça porque, a seu ver, os deuses de Homero são, epistemologicamente, intermediários mais convenientes do que os objetos físicos. Pois bem, creio que dificilmente este tipo de crença nos deuses de Homero seria considerada uma crença religiosa. E

mesmo assim, quem acredita nos deuses de Homero usará, para manifestar a sua crença, exatamente as mesmas palavras que alguém usaria aos deuses quando fizesse promessas e súplicas.

Wittgenstein através de uma antiga anotação refaz um questionamento: “Como posso saber que duas pessoas querem a mesma coisa quando ambas dizem acreditar em Deus?”⁴⁶

A resposta de Wittgenstein é que certamente não posso saber, seja observando as palavras que são pronunciadas – estas podem ser exatamente as mesmas, como no nosso exemplo anterior – seja o pensamento que expressa. Na realidade, afirmar que se duas pessoas dizem a mesma coisa significa que elas querem a mesma coisa não é uma resposta, mas a repetição, de outra forma, da pergunta inicial. Como Wittgenstein esclarece, “aqui também”, ou seja, aqui como em todos os casos em que está em jogo o pensamento, o entendimento, a compreensão, etc, aquilo que conta não são as palavras nem os presumíveis processos mentais que os acompanham, mas como são usados; as várias maneiras como são incorporados “na vida humana,

⁴⁵ QUINE, Willard Van Orman. “Two dogmas of Empiricism”. In: IDEM. *From a logical point of view. Nine logico-philosophical essays*. Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press, 1980 (2nd ed.), p. 44.

⁴⁶ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 161.

em todas as situações e reações que a constituem”;⁴⁷, a diferença que fazem “nas diferentes situações da vida”⁴⁸. Não é por acaso que no final de uma anotação surja a pergunta: como se faz para saber a mesma coisa, se ambas dizem crer em Deus? Encontramos então, aquela fórmula que já utilizamos antes para enunciar a indicação básica de Wittgenstein: é “[a] *práxis* [que] dá sentido as palavras”.⁴⁹

II

Como falei anteriormente o segundo tema do meu ensaio é relativo ao milagre e ao seu eventual significado religioso. Início as minhas considerações fazendo uma referência a Hume. Como sabemos na segunda parte do seu famoso capítulo sobre os milagres de *An Enquiry concerning Human Understanding*, Hume chega à conclusão, através de um princípio, segundo o qual “ne-

nhum testemunho humano é suficiente para provar um milagre, e tampouco faz dele uma prova segura (*a just foundation*) em qualquer sistema de religião.”⁵⁰ Do ponto de vista de Wittgenstein, a questão interessante parece ser outra: se, apesar do princípio de Hume, se um milagre fosse provado, teríamos com isto encontrado aquele fundamento seguro que, conforme Hume, não nos pode ser dado?

Mas o que é um milagre? Para a grande maioria dos autores da era moderna, um milagre é geralmente entendido, usando as palavras de um destes autores, Thomas Hobbes, como um evento com o qual “os homens se surpreendem” porque é estranho e não conseguem explicá-lo com “meios naturais”. Hobbes ainda observa que “a mesma coisa pode ser um milagre para um, e para outro não”, isto porque “a surpresa e o estu- por são consequentes (relativos) ao grau de conhecimento e de experiência que os homens têm”.⁵¹ Por exemplo: “os eclipses do sol e da lua foram entendidos

⁴⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. VON WRIGHT, Georg Henrik; NYMAN, Heikki (Eds.). Oxford: Blackwell, 1989, v. II, § 16.

⁴⁸ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 161.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Citação do texto contido no apêndice em FOGELIN, Robert. *A defense of Hume on miracles*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 81.

⁵¹ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. TUCK, Richard (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991, cap. XXXVII.

pelo povo como eventos sobrenaturais, enquanto outros, conhecendo as causas naturais, puderam prever a hora exata em que aconteceriam”⁵².

Wittgenstein, em *Lecture on Ethics* de 1929.⁵³, um dos seus textos mais importantes, faz considerações similares. Ele começa perguntando-se o que poderia ser chamado de um “milagre” na vida comum. A sua resposta é: “um evento nunca visto”.⁵⁴ Um evento do gênero poderia ser, exemplifica Wittgenstein, o seguinte: em uma das pessoas presentes cresce de forma imprevista uma cabeça de leão e esta começa a rugir. É óbvio que um fato tão extraordinário nos surpreenderia totalmente; de fato, seria difícil imaginar algo tão fora do comum. Mas como reagiríamos? A atitude imaginada por Wittgenstein é a de chamar um médico: “uma vez refeitos da surpresa, a primeira coisa que eu sugeriria seria chamar um médico e examinar o caso de forma científica e, se não lhe machucasse, gostaria que ele fosse seccionado”⁵⁵.

Esta talvez fosse a nossa reação; em todo caso seria a reação dos homens habituados a procurar na ciência – neste caso na ciência médica- uma explicação dos fatos – mesmo naqueles de aparência mais estranha e surpreendente. Obviamente em circunstâncias diferentes poderíamos reagir diversamente. Por exemplo, se o fato acontecesse no circo, durante o espetáculo de um ótimo ilusionista não pensaríamos em chamar um médico.⁵⁶ Conforme Wittgenstein, o ponto essencial aqui é outro: se, nas circunstâncias lembradas, decidimos chamar um médico para saber o que poderia ter acontecido, então, e *por isto mesmo*, aquele fato permanece como extraordinário, mas rapidamente deixa de ser um milagre para nós: “É claro que se observamos as coisas deste modo, tudo aquilo que tem de milagroso desaparece, desde que não entendamos por milagroso somente aquilo que a ciência ainda não explicou”⁵⁷.

⁵² Ibidem.

⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecture on ethics*. ZAMUNER, Edoardo; DI LASCIO, E. Valentina; LEVY, David (Eds.). Macerata: Quodlibet/Verbarium, 2007.

⁵⁴ Ibidem, p. 237.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Se nestas circunstâncias quiséssemos chamar um médico, provavelmente pensariam que somos nós que precisamos de ajuda médica.

⁵⁷ Ibidem.

Ou seja, desde que não entendamos “milagre”, em sentido “relativo”, segundo Wittgenstein. Neste sentido, “relativo”, um milagre é de fato um evento que não conseguimos “juntar a outros em um sistema científico”.⁵⁸

Pois bem, poderíamos concluir que não é indubitavelmente esta reação a única reação razoável? A ciência já não provou que não existem milagres? De qualquer forma Wittgenstein não interpreta deste modo. Não é que a ciência tenha provado que não existem milagres; a questão é que para a ciência milagres não existem.

“A verdade é que a forma científica de olhar um fato não é a forma de olhá-lo como um milagre”⁵⁹.

Para a ciência, um evento extraordinário não é um milagre, é um evento inexplicado; para ela não existe nenhum milagre segundo o sentido de “milagre” que Wittgenstein chama de “absoluto”. Deste ponto de vista, o diagnóstico de Wittgenstein converge através da mediação de Tolstói,⁶⁰ com a de Max Weber segundo a qual o que caracteriza a idade “da ciência e da técnica da

ciência” não é o crescente conhecimento das condições de vida ao qual estamos sujeitos, mas algo muito diferente: a consciência ou a fé (*den Glauben*), que *somente se quiséssemos, poderíamos conhecê-la*, ou seja, em linha de princípio não estão em jogo forças misteriosas e irracionais, ao contrário, todas as coisas podem – em linha de princípio – ser *dominadas pela razão*. Isto – conclui Max Weber – nada mais é do que o desencantamento do mundo (*die Entzauberung der Welt*).⁶¹

Que seja uma questão de fé e não de prova é posteriormente enfatizado por Wittgenstein quando, alguns anos após a *Lecture on Ethics*, observará que semelhante redução do inexplicável ao que ainda não foi explicado não é, de fato, “evidente por si só”. Por isto ele percebe como estranha a típica tomada de posição dos homens de ciência perante um evento que não sabem explicar: “Isto ainda não sabemos; mas sabê-lo é possível, é somente uma questão de tempo, para que saibamos!”⁶².

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Deve ser observado que Max Weber tinha ficado profundamente supreso com as reflexões de Tolstói sobre a questão do significado da vida na idade, como diz Max Weber, “da técnica guiada pela ciência”.

⁶¹ WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf*. In: IDEM. *Gesamtausgabe*. MOMMSEN W. J.; SCHLUCHTER, W. (Eds.). Tübingen: Mohr, 1992, v. 1/17, p. 87.

⁶² *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 81.

O espírito destas considerações não deve ser mal entendido supondo que aqui, contra a ciência, Wittgenstein queira defender que existe algo que não se pode, em linha de princípio explicar. Mas se a ciência não provou que não existe o inexplicável, nem por isto Wittgenstein quer provar que exista. Uma breve menção em *Tractatus logico-philosophicus*, a primeira grande obra de Wittgenstein, pode dissipar o equívoco. De fato, em *Tractatus* junto à conclusão, era declarado que para a ciência, aqui identificada como a linguagem em quanto tal, nada é enigmático. Um enigma (*Rätsel*) seria uma pergunta que não pode ter, em linha de princípio, uma resposta. Mas para o *Tractatus* “[s]e uma resposta não pode ser dada, não pode ser formulada nem a pergunta”; inversamente, “[s]e uma pergunta pode ser feita, pode ser também respondida”. Neste sentido “[n]ão existe o enigma”.⁶³

Apesar de, em linha de princípio, ser difícil responder a estas perguntas, as respostas sempre serão encontradas. Suponhamos, por exemplo, que tudo seja expli-

cável, ou seja, “que todas as perguntas científicas possíveis tenham tido uma resposta”.⁶⁴ Neste sentido não existiriam mais, usando a terminologia da *Lecture on Ethics*, milagres em sentido relativo, ou seja, fatos extraordinários ainda inexplicados. Pelo fato de Wittgenstein não considerar insensata esta hipótese, ou seja, a hipótese de que tudo pode ter uma resposta, mostra que ele não pretende se contrapor à ciência, defendendo que nem tudo pode ser respondido. O ponto é que, para Wittgenstein, o que ele chama de “a experiência de ver o mundo como um milagre”⁶⁵ não tem nada a ver com a falta de explicação ou com o estado primitivo do nosso conhecimento e experiência. Ao contrário, primitivo é aquele que “acredita que a explicação científica pode eliminar o estupor”,⁶⁶ submetendo desta forma ao que ele define como a “obtusa superstição da nossa época.”

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 (a obtusa supersti-

⁶³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, prop. 6.5.

⁶⁴ *Ibidem*, prop. 6.52.

⁶⁵ *Lecture on Ethics*. Op. cit., p. 237.

⁶⁶ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 19.

ção da nossa época): “talvez as coisas se tornem menos impressionantes após a sua explicação”?⁶⁷

O que, segundo Wittgenstein, torna a nossa época obtusa e supersticiosa não é tanto a pretensão infundada de que tudo pode ser explicado, quanto à convicção que o estupor é somente efeito da falta de explicação. A pergunta a ser feita é se na época do “desencantamento do mundo”, existe ainda algo do tipo “ver o mundo como um milagre”; ou seja, se podemos ainda nos surpreender com o mundo, por exemplo,

temê-lo⁶⁸, ou alegrarmo-nos⁶⁹, mesmo após a hipotética explicação de tudo. Não se trata, evidentemente, de retornar aquelas “forças misteriosas e irracionais” das quais fala Max Weber. Ao contrário, se trata de reconhecer que “nenhum véu [...] cobre” as coisas e⁷⁰ que o milagroso não tem nada a dividir com o misterioso ou com o enigmático em relação às coisas que “estão imediatamente de frente aos nossos olhos”.⁷¹

Pois bem, é na filosofia que pode acontecer algo como “ver o mundo como um milagre”, mesmo que isso

⁶⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. “Remarks on Frazer’s Golden Bough”. In: IDEM. *Philosophical Occasions 1912-1951*. KLAGGE, James C.; NORDMANN, Alfred (eds.). Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993, p. 129. Note-se que com isto Wittgenstein não quer dizer “que deve ser exatamente o fogo a impressionar alguém. O fogo não tem nada de diferente de qualquer outro fenômeno, surpreende alguns e outros fenômenos surpreendem outros. Nenhum fenômeno é por si só particularmente misterioso, mas qualquer um pode se tornar para nós “significante” (ibidem). Esta consideração pode ser relacionada a uma famosa anotação dos *Notebooks 1914-1916*: “Qualquer coisa entre as coisas, toda coisa é igualmente insignificante; dependendo do mundo, cada uma é igualmente significativa” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. ANSCOMBE, G. Elizabeth M.; VON WRIGHT, Georg Henrik von Wright (Eds.). Oxford: Blackwell, 1979 (2nd ed.), anotação de 8-10-1916). Na mesma linha ver também, entre as tantas citáveis, a seguinte passagem: “Como se o raio hoje tivesse se tornado [por causa da sua explicação científica] uma coisa do cotidiano ou menos digna de surpresa do que era há dois mil anos atrás” (*Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 19).

⁶⁸ “[O] espírito com o qual a ciência é praticada hoje não pode conciliar semelhante temor [o temor em relação aos fenômenos naturais]”. “Porém, isto não quer dizer que povos *altamente* civilizados não sofrerão novamente aquele mesmo temor [o temor de certas tribos primitivas de frente aos fenômenos naturais], e a sua cultura e o conhecimento científico os protegerão disto” (*Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 19). Aqui o ponto decisivo é a ênfase de que o temor não é relativo ao estado da cultura e do conhecimento científico. Podemos imaginar que se manifestam tanto em tribos primitivas quanto em povos altamente civilizados.

⁶⁹ É aquela felicidade não condicionada pelos fatos a que se refere o *Tractatus*: “O mundo do feliz é um mundo diferente do infeliz” (*Tractatus logico-philosophicus*. Op. cit., prop. 6.43c).

⁷⁰ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 20.

⁷¹ Ibidem.

não signifique subavaliar ou até mesmo negar as diferenças entre aquelas que Hegel considerava os três momentos do Espírito Absoluto.⁷²

Na filosofia, antes de tudo.⁷³ No *Blue Book*, por exemplo, Wittgenstein indica que o “desejo da generalidade” (*craving for generality*) é o que torna difícil a pesquisa filosófica.⁷⁴ Por sua vez, este desejo é o resultado de numerosas fontes e tendências, entre as quais existe:

O valor que damos ao método da ciência [...] o método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais primitivas. [...] Os filósofos – de fato – têm sempre diante de si o método da ciência, e têm a irresistível tentação de fazer perguntas, de responder as perguntas, no mesmo modo como se faz com a ciência.⁷⁵

É evidente que para esta filosofia que, por assim dizer, segue a ciência, independente daquilo que vale

para a ciência, ou seja, “qualquer fato que vocês possam imaginar” nunca será “milagroso por si só, no sentido absoluto do termo”.⁷⁶ O que nós sempre temos, são fatos já transformados pelas leis naturais e assim explicados, e fatos a serem explicados porque ainda não foram transformados. É por isto, ou seja, por esta insistência em relação às leis, que o “desejo da generalidade” pode também ser chamado “a expressão do desprezo para o caso em particular”.⁷⁷ Para a ciência – e para a filosofia que a segue – o caso específico, enquanto específico, é somente um caso ainda não explicado (ainda não transformado). A postura filosófica que Wittgenstein auspicia é radicalmente diferente e se resume em um questionamento claramente retórico: porque aquilo que os diversos casos “têm em comum deveria ser mais interessante para nós, do que aquilo que os distingue?”⁷⁸ Pois bem, olhar algo na sua particularidade, sem desprezo, não significa deixá-lo

⁷² Na passagem citada na nota anterior, Wittgenstein, após ter observado que para a sua filosofia vale isto: “As coisas estão na frente dos olhos, nenhum véu as cobre”, acrescenta que “[aqui] [ou seja, eu entendo que no modo de ter as coisas na frente dos olhos] são separadas a religião e a arte”. Talvez Wittgenstein faça alusão à dificuldade de separar no caso da religião o milagroso do misterioso.

⁷³ A ordem da exposição não constitui de forma alguma a hierarquia de importância ou de valor.

⁷⁴ Entenda-se filosofar segundo o espírito ou no sentido que Wittgenstein dá à filosofia.

⁷⁵ *Blue book*. Op. cit., p. 18.

⁷⁶ *Lecture on ethics*. Op. cit., p. 237.

⁷⁷ *Blue book*. Op. cit., p. 18.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 19.

inexplicado, por incapacidade ou até mesmo descuido; significa surpreender-se, não porque não sabemos explicá-lo, usando uma fórmula de tipo fenomenológico, mas sim olhá-lo como ele é, aquilo que representa. Um parágrafo de *Philosophische Untersuchungen* ilustra bem a questão. Wittgenstein escreve:

Não olhar de forma óbvia, ao contrário, olhar como se olha um fato fora do normal (*ein merkwürdiges Faktum*), assim como os quadros e as narrações fantásticas⁷⁹ que nos dão prazer e mantém a nossa mente ocupada. / (“Não olhar de forma óbvia” – quer dizer: Surpreendam-se (*Wundere dich darüber*), do mesmo modo que fazes com as coisas que te perturbam. Então aquilo que é problemático desaparecerá, porque aceitas este fato da mesma forma que aceitas os outros.⁸⁰)

Pelo menos duas coisas devem ser enfatizadas. Antes de tudo, que o contexto sugere que olhar algo de

forma óbvia significa considerá-lo um óbvio (indiferente) objeto de explicação.

Em segundo lugar, que o gesto de Wittgenstein consiste em inverter aquela relação entre problemático e surpreendente a qual estamos habituados. A surpresa a qual ele se refere não é a surpresa “relativa” provocada por aquilo que é problemático, ou seja, ainda inexplicado; isto na filosofia deve nos surpreender; na filosofia não é a ausência de explicação, mas o fato em si. Talvez seja melhor dizer: somente se nos surpreendemos, o fato deixa de ser um óbvio (indiferente) objeto de explicação. Sobre isto Wittgenstein retorna várias vezes. Eis um exemplo significativo: “Obviamente, o matemático também pode admirar os fenômenos (o cristal) da natureza; mas se o faz, o que olhará quando isto tiver se tornado um problema?”⁸¹

⁷⁹ Em um parágrafo anterior Wittgenstein havia observado que, “[s]e comparamos a proposição com uma imagem, devemos levar em conta se a comparamos com um retrato (uma exposição histórica) ou com um quadro de gênero. E ambas as comparações tem sentido. / Se olho um quadro de gênero, este me ‘diz’ algo, mesmo que eu não acredite (me vejo) nem por um momento, que os homens que vejo representados existem realmente, ou que os homens em carne e osso estejam realmente naquela situação. Mas, e se perguntasse: ‘Então, o que me diz?’” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. ANSCOMBE, G. Elizabeth M; VON WRIGHT, Georg Henrik; RHEES, Rush (Eds.). Oxford: Blackwell, 1953, I, I, § 522). No § 524 que cito no corpo do texto Wittgenstein retoma a pergunta com a qual este se fecha § 522.

⁸⁰ *Ibidem*, I, § 524.

⁸¹ *Vermischte Bemerkungen*. Op. cit., p. 109.

“Se a natureza se torna um problema, ou seja, um objeto de explicação, na sua surpresa se produzirá “uma ruptura, que será sanada.”⁸²

Em segundo lugar, na arte. Já em *Tagebücher 1914-1916* Wittgenstein havia anotado que “para a arte ([d]as künstlerische Wunder)[o] milagre é que existe o mundo. Que o aquilo que existe, existe”.⁸³ E é neste – ou também neste – sentido que “[a] boa obra de arte” é aqui definida como “a completa expressão (*der vollendete Ausdruck*)”.⁸⁴ Estas e outras considerações de Wittgenstein sobre a arte certamente mereceriam mais atenção. Limito-me a citar, com mero objetivo ilustrativo, as anotações citadas a respeito em *Blue Book* nas quais Wittgenstein observa que “[o] desprezo daquilo que [...] parece o caso menos geral, nasce da ideia que o caso menos geral seja incompleto (*incomplete*)”, quase como se trouxesse consigo “um estigma de incompletude”.⁸⁵ Neste sentido arte e filosofia são olhares que, por assim dizer, restituem a completude às coisas. Para o olhar ci-

entífico, uma coisa – uma estufa no exemplo de Wittgenstein – é somente uma “entre as muitas, muitas coisas do mundo”; para o olhar artístico (e talvez para o olhar filosófico que Wittgenstein auspicia) esta é o mundo inteiro, contra o qual “todo o resto todo o mundo se move”.⁸⁶

Enfim, na religião. Aqui a questão pode ser esclarecida recorrendo a uma longa anotação de Wittgenstein dedicada ao milagre das Bodas de Caná.⁸⁷ Nesta passagem evangélica, ele observa que “o fato maravilhoso” não pode ser a transformação da água em vinho. Certamente, uma transformação do gênero é um fato extraordinário; ela é “totalmente surpreendente” e obviamente “nós olharíamos quem fosse capaz de fazer isso de forma desconcertada, mas nada mais”. Mas porque “nada mais”? O que quer sugerir é que, o que conta – isto é, o que faz daquele evento, um evento extraordinário – não é o seu caráter inesperado ou extraordinário, mas o “espírito com o qual é feito”. É este espírito que é milagroso, não o evento em si. Para este espírito “a transformação

⁸² Ibidem.

⁸³ *Tagebücher 1914-1916*. Op. cit., anotação de 20-10-1916.

⁸⁴ Ibidem, anotação de 19-9-1916.

⁸⁵ *Blue book*. Op. cit., p. 19.

⁸⁶ *Tagebücher 1914-1916*. Op. cit., anotação de 8-10-1916.

⁸⁷ *Denkbewegungen*. Op. cit., p. 45-46.

da água em vinho é somente um símbolo (por assim dizer), um gesto. [...] O milagre deve ser entendido como gesto, como expressão, se dirigido a nós”. A conclusão não poderia ser mais clara:

Poderia dizer somente isto: é um milagre, somente se quem o faz está imbuído de um espírito milagroso, Sem este espírito é somente um fato extraordinariamente estranho. Desta forma eu devo já conhecer o homem para poder dizer que é um milagre. Eu devo fazer uma leitura de tudo com o espírito justo para poder perceber neste evento um milagre.

Por este ponto de vista, mesmo o evento mais comum – um carinho; um sorriso – pode ser um milagre se feito com “espírito milagroso”.

Volto então ao início e a Hume, com a sua crítica aos milagres. Na minha conclusão gostaria de falar novamente das Bodas de Caná, através do exemplo dado por Wittgenstein. É evidente que, seguindo o relato evangélico, o que teria acontecido nas bodas de Caná na Galileia, seria chamado de “milagre”: a água não pode se trans-

formar em vinho, muito menos em um ótimo vinho.⁸⁸ E mais, para dar razão ao nosso “não pode”, apelaremos ao nosso conhecimento e experiência, à ciência, pois não sabemos explicar porque a água não pode se transformar em vinho; até porque muitos de nós não saberíamos explicar como o vinho se transforma em vinagre. E ainda, se o evento de Caná não fosse tão estranho e excepcional porque João o teria citado no seu evangelho? Analisemos ao pé da letra o relato de João. As jarras que haviam sido enchidas de água um pouco antes, agora continham vinho. O que teriam dito os serventes que as encheram vendo que destas servia-se vinho? Estes, diferentemente do Mestre sala, sabiam “de onde vinha”⁸⁹ aquele vinho, porque Jesus havia lhes pedido que enchessem as jarras de água. Porém João não descreve a reação dos serventes. Nos fala somente da reação dos discípulos com os quais tinha ido ao casamento: com aquele milagre “Jesus [...] manifestou a sua glória e os seus discípulos acreditaram nele”.⁹⁰ O que merece ser enfatizado é que os serventes viram tudo o que tinha para ser visto, mas somen-

⁸⁸ O mestre-sala provou que se tratava de um ótimo vinho e, surpreso pelo fato de que o serviriam no final, diz ao noivo, não se sabe se o parabenizando ou enfatizando a sua ingenuidade: “Todos servem primeiro o vinho bom e quando já estão embriagados servem o de qualidade inferior; tu, ao contrário, guardaste até agora o melhor vinho” (João 2, 9-10).

⁸⁹ João 2, 9.

⁹⁰ João 2, 11.

te os discípulos acreditaram. Talvez entre os serventes alguém possa ter pensado que fosse uma mentira, um belo truque combinado entre Jesus e o noivo; outros em um ato de magia; outros talvez não tenham pensado em nada. De toda forma, os serventes não acreditaram,⁹¹ mesmo sabendo e tendo visto; somente os discípulos acreditaram; mas não porque já acreditavam. A questão é que diferentemente de Hume, o que Wittgenstein consi-

dera essencial está aqui: mesmo sabendo poderíamos não acreditar. Nenhuma transformação “milagrosa” pode por si só transformar milagrosamente a nossa vida. O milagre não transforma os serventes em discípulos. Neste sentido nenhum milagre, nem aquele provado pela prova mais forte pode constituir “a base segura [...] em nenhum sistema religioso”.

⁹¹ “Não acreditaram” obviamente não significa que se negaram a acreditar.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Girauda, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel



Luigi Perissinotto é graduado em Filosofia pela Universidade Cá Foscari de Veneza, Itália. Doutor de Pesquisa em Filosofia, foi primeiro pesquisador de Filosofia Teorética e depois professor associado, sempre no setor científico-disciplinar de Filosofia Teorética junto ao Departamento de Filosofia e Teoria das Ciências da Universidade Cá Foscari de Veneza. Atualmente é professor ordinário de Filosofia da Linguagem e Filosofia da Comunicação. É membro da Sociedade Filosófica Italiana, da Sociedade Italiana de Filosofia Analítica e da Wittgenstein Gesellschaft (Áustria). É redator da revista *Filosofia e Teologia* e diretor da Máster de II nível em Consulta Filosófica. Sua atividade de pesquisa se concentrou sobre dois temas fundamentais, os quais têm como ponto de referência comum a questão filosófica da linguagem e o problema do nexu linguagem-interpretação.

Algumas publicações do autor

Wittgenstein. Una guida. Feltrinelli, 2008.

La nozione di interpretazione nel pensiero contemporaneo. Laterza, 2002.

“Voci Linguaggio e Linguistica”, in N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET 1998 (nuova edizione a cura di G. Fornero).

“Alcune note su tempo e grammatica in Wittgenstein”, in AA.VV., *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di Luigi Ruggiu, Guerini e Associati, Milano, 1997, p. 331-340.

“Wittgenstein e la filosofia continentale”, in *Guida a Wittgenstein*, a cura di Diego Marconi, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 319-343.