



A POSIÇÃO ANTISSISTEMÁTICA, ANTIEÓRICA E DIRETA DE L. WITTGENSTEIN COMO ENFOQUE INADEQUADO DA QUESTÃO DE DEUS

<https://periodicos.uerr.edu.br/index.php/ambiente/article/view/843>

A L. WITTGENSTEIN'S ANTI SYSTEMATIC, ANTI THEORETICAL AND DIRECT POSITION AS AN INADEQUATE FOCUS ON THE QUESTION OF GOD

Marcos Silveira Aranguiz - Roraima State University/UERR (<https://orcid.org/0000-0002-8888-7376>)

RESUMO: O presente trabalho está inserido em uma discussão bastante difundida e diversamente formulada em âmbito filosófico e teológico, usualmente apresentada como “questão de Deus”. Buscamos apresentar a análise de uma das posições deste questionamento, especificamente a de L. Wittgenstein, a partir da perspectiva filosófico-sistemática empreendida por Lorenz B. Puntel em sua obra *Ser e Deus*. Para este propósito será necessária a apresentação da problemática questão a partir de um enfoque considerado inadequado por Puntel: a abordagem totalmente antissistemática, antiteórica e direta de Wittgenstein a partir da crítica de John Hyman. Após a exposição dos conceitos básicos da filosofia sistemática enquanto teoria geral do Ser de Puntel, a discussão dos enfoques inadequados da questão de Deus, da teoria da figuração, do conceito de “místico” e da perspectiva pautada pelos “jogos de linguagem”, buscamos apontar as supostas insuficiências da posição de Wittgenstein em contraste com o a filosofia sistemático-estrutural.

Palavras-chave: Filosofia Sistemática, Questão de Deus, Puntel, Wittgenstein.

ABSTRACT: This present work is part of a very widespread and diverse discussion formulated in a philosophical and theological scope, usually presented as a “question of God”. We seek to present the analysis of one of the positions of this questioning, specifically that of L. Wittgenstein, from the philosophical-systematic perspective undertaken by Lorenz B. Puntel in his work *Being and God*. For this purpose, it will be necessary to present the problematic issue from an approach considered inadequate by Puntel: Wittgenstein's totally anti-systematic, anti-theoretical and direct approach based on John Hyman's criticism. After exposing the basic concepts of systematic philosophy as a general theory of Puntel's Being, the discussion of inadequate approaches to the question of God, the theory of figuration, the concept of "mystic" and the perspective guided by "language games", we seek to point out the supposed weaknesses of Wittgenstein's position in contrast to the systematic-structural philosophy.

Keywords: Systematic Philosophy, Question of God, Puntel, Wittgenstein.

A QUESTÃO DE DEUS A PARTIR DA FILOSOFIA COMO DISCURSO SISTEMÁTICO

Em sua obra intitulada *Ser e Deus* (2011), Puntel não tem como objetivo a elaboração de uma “teoria sobre Deus” (doutrina de Deus), busca-se antes disso, a elaboração de um quadro filosófico para a possibilidade de uma teoria desse tipo. A crítica ao estatuto dessa questão na história da filosofia, clarifica a necessidade de elaboração de tal teoria em um quadro de uma concepção compreensiva da realidade ou do ser, um quadro abrangente que serve de base para elaboração e tentativa de resolução da questão de Deus. Mas como entra Deus na filosofia? Segundo Heidegger (em sua obra *Identidade e Diferença*) em contraposição a Hegel (*Ciência da Lógica* -1812), isso se dá desde que há o questionamento pelo ser:

Isto implica em dizer que, além do começo ser um resultado, Hegel também admitiria como ponto de partida das ciências o ente Deus, sem prejuízo aparente. Se Deus, sob alguma hipótese, pode ser posto como começo da ciência, esta por sua vez, só pode ser enquanto Teologia. Recordo o nosso filósofo ainda que a metafísica para os gregos possuía um duplo sentido: ontologia e teologia³⁸, o que séculos mais tarde favoreceu a entrada de Deus na filosofia, justificando, ademais, a atitude hegeliana de possibilitar a Deus como começo. (MARQUES, 2011, p.190)

Desse trecho extraímos a relação entre ontologia e teologia, que surge do questionamento do ente. A metafísica, tal como tem sido expressa na história da filosofia, não é somente um conhecimento do ente enquanto ente (Ontologia), é também, e sobretudo, um tipo de conhecimento da região suprema do ente, onde se determina o ente em totalidade (Teologia) (HEIDEGGER, 2012). Sendo assim, a pergunta pelo ser é considerada por Heidegger, segunda a designação onto-teo-logia.

A pergunta pelo ser é, enquanto pergunta pelo ser do ente, dupla. Ela pergunta primeiramente: o que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no âmbito desta questão têm lugar no decorrer da história da filosofia sob a rubrica ontologia. A pergunta o que é o ente? Interroga ainda qual é e como é o ente? No sentido do ente supremo. É a pergunta pelo divino e por Deus. O domínio desta pergunta tem o nome de teologia. As duas formas da pergunta pelo ser do ente

deixam-se agrupar sob a designação de onto-teologia. (BLANC, 1984, p. 22)

Para Puntel, a questão proposta por Heidegger na obra *Identidade e diferença* (como entra Deus na filosofia?) foi bem colocada, porém, assim como diversos outros grandes pensadores, parte de um enfoque inadequado, pois não pressupõe a articulação de um quadro teórico-filosófico apropriado para tal elaboração. Falta, portanto, “uma concepção abrangente da realidade, ou seja, do ser enquanto tal e em seu todo” (OLIVEIRA, 2011, p.13), justamente o que constitui o objeto de discussão da obra *Ser e Deus*.

A filosofia Heideggeriana é um dos fundamentos filosóficos do quadro teórico de Puntel, principalmente pela singularidade de sua reelaboração da questão mais originária da filosofia, a questão do ser, e por sua relação necessária com os demais autores amplamente criticados do livro, É. Lévinas e J.-L. Marion, não somente com estes, mas por sua ampla relevância nas discussões filosóficas a partir de *Ser e Tempo* (1927) e suas demais obras. Apesar de sua extrema relevância, a nova proposta sobre o ser se mostrou inadequada:

[...] no seu discurso mais amplo, Heidegger de nenhum modo explicitou de modo coerente a dimensão abrangente primordial do Ser por ele elaborada em princípio; bem pelo contrário, ele se deslocou para um plano em boa medida literário de pouco valor filosófico. O livro *Ser e Deus* contém uma crítica abrangente ao desenvolvimento ulterior de Heidegger. (PUNTEL, 2015, p. 26)

A relação de Heidegger com a filosofia sistemática é exaustivamente abordada no segundo capítulo da obra *Ser e Deus*, assim como as supostas limitações de seu pensamento. Hegel¹ com sua visão sistêmica e Heidegger, com sua nova abordagem no questionamento do ser, segundo Puntel, não obtiveram sucesso ao tematizar o ser. Ambos são extremamente relevantes para a história da filosofia e para a própria filosofia enquanto discurso sistemático, porém, lhes faltou, entre outros fatores, um certo rigor semântico que seria propiciado posteriormente pelo “giro ou reviravolta

1 Durante a minha formação filosófica e no início da minha carreira como professor de filosofia, ocupei-me intensivamente com a metafísica clássica e, em seguida, voltei-me gradativamente para a filosofia alemã clássica, muito especialmente para Hegel. Dediquei cerca de dezesseis anos ao estudo de Hegel. (PUNTEL, 2015, p. 13)

linguística” da filosofia, que em resumo, possui a seguinte tese central: “O real experimentado, enfrentado e vivido no curso da existência humana, individual e coletiva, é ele mesmo estruturado pela consciência, que sempre já é perpassada e constituída pela linguagem” (BRAIDA, 2013, p. 76). A partir dessa abordagem, em linhas gerais, filosofar é filosofia da linguagem, porém, o que interessa ao empreendimento teórico de Puntel, juntamente com a abordagem sistemática do questionamento do ser, é o método ou a articulação teórica que surge a partir daí:

O método se configura como análise conceitual, e o objeto próprio é a estrutura lógico-gramatical de nossos conceitos mais centrais. Essa nova articulação de uma teoria filosófica se efetivou em duas formas básicas: a) crítica da linguagem, com o objetivo fundamental de mostrar as falhas dos argumentos filosóficos; b) análise da linguagem: trata-se aqui de oferecer uma sinopse da estrutura gramatical dos conceitos mais fundamentais de nossa linguagem. (OLIVEIRA, 2014, p. 190)

Puntel se coloca como filósofo analítico, mesmo que não seja situado diretamente no que ele considera ser o *mainstream* da filosofia analítica, absorvendo algumas características pontuais que foram resultados dessa virada linguística da filosofia, mais especificamente: “clareza, rigor teórico e centralidade da linguagem. [...] Esses fatores, porém, não fazem de mim um filósofo “não-analítico”, mas *caracterizam minha forma especial de praticar filosofia analítica*” (PUNTEL, 2015, p. 15). Vemos ainda, em sua introdução de *Estrutura e ser*: “A concepção sistemática a ser exposta neste livro compartilha a tese de que na filosofia, deve ser atribuído à linguagem um papel não só importante, mas também fundamental” (PUNTEL, 2008, p. 7).

Mas no que consiste a filosofia sistemático-estrutural e qual o lugar de Deus nesse sistema? Para Puntel, a filosofia sistemático-estrutural

Origina-se da concepção fundamental de que filosofia é uma atividade humana que se diferencia de outras atividades em virtude e seu propósito básico que consiste na elaboração e na apresentação de teorias. Teoria é a forma de discurso metódico e rigorosamente ordenado e se compõe de sentenças puramente declarativas. Nessa perspectiva, a filosofia emerge, então como um empreendimento estritamente teórico.

Essa atividade” e seu “produto” têm a ver com o “mundo”, entendido como a totalidade ilimitada dos “objetos”, “campos” ou “âmbitos”, a totalidade do que é dado na linguagem. (OLIVEIRA, 2014, p. 192)

A filosofia sistemático-estrutural consiste, de acordo com uma “quase” definição proposta pelo próprio autor: “(Q-DEF) A filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo ilimitado do discurso (= *universe of discourse*)” (PUNTEL, 2008, p. 33).

A filosofia adquire uma nova forma de teoricidade enquanto discurso metódico e rigorosamente ordenado, uma renovação na relação sujeito/objeto. No que diz respeito às “estruturas universais”, temos uma espécie de fator ou conceito originário, o conceito de estrutura abarca todos os elementos e as relações de qualquer domínio ou processo:

Tudo gira em torno das três espécies fundamentais de estruturas fundamentais: as estruturas fundamentais formais (lógicas e matemáticas), as semânticas e as ontológicas. Essa dimensão é chamada de dimensão estrutural; ela abrange todo o âmbito do sujeito, do conhecimento, dos conceitos, das teorias. (PUNTEL, 2015, p. 22)

Já o chamado universo ilimitado do discurso é entendido na filosofia sistemático-estrutural no sentido absolutamente abrangente, isto é, como afirma OLIVEIRA “pode ser explicitado por conceitos mais determinados do ponto de vista do conteúdo como ‘mundo’, ‘universo’, ‘realidade’ e em última instância ‘ser’” (2014, p. 193). É o que Puntel chama de “totalidade dos dados”, o que seria o material para as estruturas.

Temos a dimensão das estruturas, e a dimensão onde se encontram os dados em sentido mais abrangente, ou o universo ilimitado do discurso, e a relação entre ambos é algo inovador, uma nova forma de se estabelecer o que é amplamente estabelecido na história da filosofia como a relação sujeito/objeto:

A aplicação das estruturas ao ilimitado universe of discourse permite caracterizar mais precisamente essa relação, a saber, primeiramente como “mundo” ou então “Ser objetivo”. Neste ponto, portanto, a expressão

“Ser [Sein]” é introduzida pela primeira vez de modo relevante, mas, num primeiro momento, só em sentido limitado, a saber, como Ser objetivo. (PUNTEL, 2015, p. 23)

Esses são conceitos centrais e básicos da filosofia sistemático-estrutural. De um lado temos as estruturas universais (mais gerais) e por outro o universo ilimitado do discurso (= *universe of discourse*). Diante desta inter-relacionalidade que acabamos de citar, surge a questão: Como é possível o estabelecimento de uma relação entre tais polos? A resposta de Puntel para este questionamento é: “essa inter-relação é possibilitada por uma dimensão que abrange os dois elementos ou polos” (PUNTEL, 2015, p. 23). Essa dimensão maior, que nesse caso é entendida sem qualquer limitação ou restrição é o Ser.

A metafísica é portanto, “Teoria do Ser”, nesse sentido mencionado. O Ser, entendido nestes parâmetros é o que Puntel considera “Ser primordial”, aquele que possui como característica abranger tudo, todos os entes e suas relações. Como resultado, este empreendimento teórico desemboca na noção de que a dimensão do Ser é determinada em si mesma como uma bidimensionalidade: enquanto dimensão absolutamente necessária e dimensão contingente (OLIVEIRA, 2011). A filosofia estrutural sistemática é muito mais abrangente e rigorosa em seu empreendimento teórico, a própria noção de teoria está em seu cerne conceitual, porém, a partir desses passos teóricos que abordamos, já temos o suficiente para voltarmos ao tema central deste trabalho: o enfoque da questão de Deus, que surge a partir da relação destas duas dimensões do Ser:

[...] da relação entre essas duas dimensões, o que se efetiva em primeiro lugar na demonstração de que a dimensão do ser necessária absolutamente deve ser concebida como ser espiritual necessário absolutamente, ou seja, como ser dotado de inteligência, vontade e liberdade. A consequência que daqui se segue é que a dependência total da dimensão contingente do ser em relação ao ser absoluto se radica na decisão livre do ser absoluto de pôr no ser a dimensão contingente a partir do não ser. (OLIVEIRA, 2011, p. 17)

Nestes termos, podemos inserir a palavra Deus, em um âmbito que seria uma “teoria integral de Deus”, na relação entre Deus e o mundo, Puntel afirma a “autoimanência total do Ser pessoal

necessário absolutamente enquanto criador absoluto, ou seja, ocorre em Deus mesmo” (OLIVEIRA, 2011, p. 17). Ao passo que Deus transcende como absoluto, temos uma radical imanência ocorrendo simultaneamente.

Em linhas gerais fizemos a exposição do caminho empreendido por Puntel. Nessa linha de pensamento, vimos que a noção de Ser só pode ser estabelecida como uma espécie de “coroamento” da concepção global de um sistema filosófico, sua teoria não começa com a questão do Ser, muito menos como uma busca pela explicitação do conceito de Deus (PUNTEL, 2015). Isso é o próprio resultado de seu empreendimento teórico. Portanto, existem diversos enfoques inadequados a questão de Deus na história da filosofia, e estes enfoques possuem características específicas, mapeadas por este pensador:

Um caráter inadequado no tratamento da questão de Deus, que se manifesta de dois modos: em primeiro lugar, pela ausência parcial ou total de explicitação de todo o largo espectro de pressuposições de uma fala direta sobre Deus em segundo lugar, através de uma postura explicitada, sobretudo, pela teologia filosófica da tradição metafísica em que as provas da existência de Deus, o seu cerne, com exceção da prova ontológica sob certo aspecto, consideram pontos singulares da realidade total para chegar a outro ponto, o ponto primeiro ou supremo que, então, é logo denominado Deus. (OLIVEIRA, 2010, p. 14).

Essa breve exposição de pontos centrais da teoria sistemático-estrutural nos serve como contraste com estes modos citados, a ausência parcial ou total de explicitação de todo o largo espectro de pressuposições de uma fala direta sobre Deus e consideração de pontos singulares da realidade total para se chegar a outro ponto, que seria o supremo, “Desta forma se atingem diferentes pontos supremos e, posteriormente, de maneira claramente artificial e insuficiente, se tanta juntar esses diferentes pontos” (OLIVEIRA, 2010, p.14). Para Puntel, sua abordagem sistemática dá conta de não cair no erro de tais enfoques. Na obra *Ser e Deus*, o autor parte da exposição de uma série de enfoques inadequados da questão de Deus. Um destes enfoques é o que trabalharemos a seguir, mais especificamente a posição antissistemática, antieórica e direta de L. Wittgenstein.

OS ENFOQUES INADEQUADOS DA QUESTÃO DE DEUS

Na obra que mencionamos, Puntel destaca a inadequação de algumas vias filosóficas tradicionais de acesso ao tema “Deus”. O primeiro capítulo, intitulado “enfoques inadequados”, traz uma séria de posições que são descritas e criticadas por meio de sua insuficiência, que se dá por meio de dois aspectos principais. O primeiro aspecto é “a não elucidação ou a não explicitação total ou parcial de todo o amplo espectro dos pressupostos em que se baseia o discurso sobre Deus que caracteriza esses enfoques” (PUNTEL, 2011, p. 33). Daí resulta um questionamento onde o estatuto filosófico se mantém indeterminado. Já o segundo aspecto

é de natureza totalmente distinta, antes atinente ao conteúdo. Ele significa que esses enfoques (ou pelo menos alguns deles) tomam como ponto de partida uma faceta ou um fenômeno individual isolado “no mundo”, como, por exemplo, um determinado conceito, um determinado fenômeno (como movimento, causalidade etc). (PUNTEL, 2011, p. 33)

Neste outro pressuposto, a concepção de Deus não se mostra como uma dimensão que abrange o mundo como um todo, é apenas um aspecto limitado do mundo, o que impossibilita Seu pensamento de modo coerente, sua legitimação. Como já mencionamos, o capítulo aborda exemplos de enfoques considerados inadequados, sendo estes organizados de acordo com suas principais características relacionadas ao tema central na discussão da obra, podendo ser: assistemáticos, antissistemáticos, semissistemáticos, diretos e indiretos. Em relação aos primeiros três tipos:

Assistemático refere-se à não explicitação fática das interconexões filosóficas essenciais, nas quais estão envolvidos um enunciado, uma teoria, um tema, ou seja, todo e qualquer elemento teórico e, desse modo, também o discurso sobre “Deus”. [...] Antissistemático refere-se aqui à negação explícita tanto da possibilidade quanto da significância e, mais ainda, da irrenunciabilidade de uma explicitação das interconexões, pressuposições e implicações essenciais dos enunciados filosóficos. Semissistemático caracteriza um discurso que tematiza apenas parcial e insuficientemente as referidas interconexões, pressuposições e implicações. (PUNTEL, 2011, p. 4)

Como podemos perceber neste trecho citado, *a*, *anti* e *semi* sistemáticos, são denominações referentes ao nível de explicitação das interconexões filosóficas essenciais. Um enfoque assistemático, por exemplo, “refere-se à não explicitação *fática* das interconexões filosóficas essenciais”, onde espera-se encontrar um enunciado, teoria, tema e todo elemento teórico envolvido.

Além disso, os enfoques podem ser diretos ou indiretos. Puntel aponta que o discurso direto “referente à questão de Deus não leva em consideração nenhum ‘estágio prévio ou intermediário’ no que se refere ao modo como a expressão ou conceito de ‘Deus’ devem ser introduzidos ou entendidos” (2011, p. 34). Portanto, o sentido de Deus já é tomado como conhecido de forma prévia, sempre “já se sabe do que está falando”, “geralmente está implícita uma pré-compreensão. O discurso indireto, por sua vez, é caracterizado por dois fatores:

Primeiramente o discurso sobre Deus é introduzido e reforçado por explicações teóricas prévias e passos argumentativos; em segundo lugar, o resultado dessa argumentação, concretamente: a conclusão de uma “prova de Deus” é corretamente formulada num primeiro momento para, em seguida, ser designado inopinadamente de “Deus”. (PUNTEL, 2011, p. 34)

Esta segunda perspectiva trata a questão de Deus explicitando primeiro a sua prova, posteriormente tratando os demais aspectos. O exemplo bastante comum deste tratamento indireto, são as provas de Deus em Tomás de Aquino, base da tradição metafísica cristã, que Puntel (2011, p. 34) extrai um trecho da Suma Teológica: “a ‘primeira via (prima via)’, ou seja, a ‘primeira prova de Deus’ de Tomás de Aquino chega à conclusão de que há um ‘Primeiro Movente’. Contudo, então ele imediatamente acrescenta: ‘e todos entendem isso como Deus’².

O autor cita alguns exemplos de enfoques que estão situados de acordo com essas classificações citadas. É importante lembrarmos que enfoques assistemáticos são necessariamente diretos, enquanto que enfoques semissistemáticos e

² “Et hoc omnes intelligunt Deum.” (ST I q 2. a. 3 c.).

indiretos podem assumir diversas formas. Os enfoques semissistemáticos também são ao mesmo tempo indiretos (PUNTEL, 2011). O exemplo bastante aprofundado no texto, o pensamento de Tomás de Aquino, é considerado uma forma de enfoque semissistemático e indireto, assim como os enfoques de R. Spaemann e R. Swinburne. A aposta de Pascal, o enfoque de H. Küng e de A. Plantinga, são considerados, enfoques diretos totalmente assistemáticos, em suma, as perspectivas se encaixam simultaneamente em mais de uma destas classificações.

O enfoque que buscamos explicitar neste artigo, o de L. Wittgenstein, é um enfoque totalmente antissistemático, antiteórico e direto. Portanto, em relação ao primeiro termo, trata-se por definição, de uma concepção que pressupõe a negação de possibilidade e significância sistemática, ou seja, a explicitação das interconexões, pressuposições e implicações dos enunciados filosóficos enquanto “sistema”. Por ser antiteórico, compreendemos que não faz parte de uma teoria geral do ser, como propõe o autor. E por fim, de caráter direto, não existem estágios prévios de clarificação do conceito de Deus.

O PENSAMENTO L. WITTGENSTEIN

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nasceu em Viena, a 26 de abril de 1889 (CIVITA, 1972). Entre suas principais influências encontramos o pensamento de Frege (o mundo como a soma dos objetos e dimensão de referência) o atomismo lógico de Russell, assim como os impactos da reconfiguração da matemática e da lógica simbólica em seu contexto. O conjunto de sua obra é comumente dividido por seus intérpretes “em duas fases bem distintas, de tal forma que se pode falar de um ‘primeiro Wittgenstein’ e de um ‘segundo Wittgenstein’”. O ‘primeiro’ corresponde ao *Tractatus*, e o ‘segundo’ encontra-se nas demais obras” (CIVITA, 1972, p. 910).

Apesar de sua relevância para a história da filosofia, e por também ter abordado mesmo que de maneira indireta a religião, não encontramos em sua obra uma concepção profunda de Deus ou alguma abordagem aprofundada do tema. Puntel

considerou relevante sua consideração no primeiro capítulo de *Ser e Deus* por dois motivos:

Exerce uma influência enorme sobre amplas partes do pensamento filosófico e teológico atual, e isto também no tocante à filosofia da religião. Trata-se, no seu caso, de uma orientação totalmente nova nesse domínio, que, entre outras coisas, tem por consequência que a questão de Deus seja abordada de modo diametralmente oposto ao da concepção sustentada nesse livro. (PUNTEL, 2011, p.67)

Puntel ressalta que esta posição é antissistemática, antieórica e direta, justamente o oposto de sua proposta. Um problema que surge da abordagem desse enfoque, é a abordagem em “filosofia da religião” deste pensador, que é bastante controversa e compreendida de diversas formas por seus intérpretes, principalmente no que diz respeito aos dois períodos de seu pensamento.

Quanto ao chamado primeiro Wittgenstein, temos uma fase onde o autor formula sua teoria figurativa da linguagem. A principal obra deste período é o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Este escrito é de extrema importância para a filosofia, por ter alterado diversos paradigmas da atividade filosófica, além disso, o filósofo “obteve o doutoramento com o *Tractatus*. Seus examinadores foram Russell e G. E. Moore (1873-1958), a quem, aliás, é devido o título latino da tradução inglesa de 1922” (CIVITA, 1972, p. 909), sendo estes, dois dos maiores pensadores de Cambridge em seu tempo.

De acordo com a teoria figurativa da linguagem, o mundo é apontado como a totalidade dos fatos, enquanto tudo que ocorre ou pode ocorrer, o subsistir dos estados de coisas, sendo que a lógica marca o caráter não acidental disso, como podemos ver já nas duas primeiras sentenças do *Tractatus*:

1(*) O mundo é tudo o que ocorre. 1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas. 1.11 O mundo é determinado pelos fatos e por isto consistir em todos os fatos. 1.12 A totalidade dos fatos determina, pois, o que ocorre e também tudo que não ocorre. 1.13 Os fatos, no espaço lógico, são o mundo. 1.2 O mundo se resolve em fatos. 1.21 Algo pode ocorrer ou não ocorrer e todo o resto permanecer na mesma. •2 O que ocorre, o fato, é o subsistir dos estados de coisas. (WITTGENSTEIN, 1968, p.55)

Portanto, ao contrário da perspectiva de Frege, não se toma a soma das coisas, mas sim, sua relação lógica (necessária). Os objetos do mundo possuem substância em seu sentido de possibilidade de aparecer, a regra de aparecimento dos objetos enquanto fatos é a forma lógica. A figuração, que é a representação da subsistência e não-subsistência das coisas, introduzida no aforismo 2.1³, funciona como um modelo da realidade (sendo ela mesma um fato também). Esta figuração possui uma forma, que é a vinculação dos elementos da figuração, ou seja, em sua estrutura e possibilidade. A figuração e o afigurado possuem algo de certo modo idêntico, que é justamente a forma da afiguração:

2.18 O que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder afigurá-la em geral — correta ou falsamente — é a forma lógica, isto é, a forma da realidade. 2.181 Se a forma da afiguração é a forma lógica, a figuração chama-se lógica. 2.182 Toda figuração também é lógica. (No entanto, nem toda figuração é, por exemplo, espacial.) 2.19 A figuração lógica pode afigurar o mundo. 2.2 A figuração tem em comum com o afigurado a forma lógica da afiguração. 2.201 A figuração afigura a realidade, pois representa uma possibilidade da subsistência e da não-subsistência de estados de coisas. 2.202 A figuração representa uma situação possível no espaço lógico. (WITTGENSTEIN, 1968, p. 60)

Esta forma lógica da realidade, análoga à figuração da realidade é o ponto alto do pensamento do primeiro Wittgenstein, pois ele demonstra que esta forma é o que garante a possibilidade de se figurar o mundo. Nesta perspectiva, mundo e linguagem possuem a forma lógica como algo em comum.

Existe um isomorfismo entre linguagem e mundo, proposição que foi capaz de alterar os ditames do questionamento filosófico, base que foi revisada pelo segundo Wittgenstein. Na parte final do *Tractatus*, Wittgenstein cita o domínio do místico:

6.44 O que é místico não é como o mundo é, mas que ele seja. 6.45 A intuição do mundo sub specie aeterni é a intuição dele como um todo limitado. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado. [...] 6.522 Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico. (WITTGENSTEIN, 1968, p. 128-129)

Este domínio abarca, “a saber, o domínio da

ética, da estética e bem especialmente da religião” (PUNTEL, 2011, p. 67). É nesse conceito que repousa a relação do primeiro Wittgenstein com o tardio. No *Tractatus*, a ideia central consiste na impossibilidade da “pronúncia do místico”, “6.5 Para uma resposta inexprimível é inexprimível a pergunta. O enigma não existe. Se uma questão pode ser colocada, poderá também ser respondida” (1968, p. 128), ou seja, o místico é algo que não pode ser expresso, sendo assim ele conclui: “7* O que não se pode falar, deve-se calar” (1968, p. 129). Além dessa abordagem, podemos lembrar a única passagem que o autor cita de forma relevante Deus: “6.432 Como é o mundo é perfeitamente indiferente para o que está além. Deus não se manifesta no mundo” (1968, p. 128). Deus não se revela de nenhuma forma no mundo, porém, o místico, essa dimensão não expressável, “não é como o mundo é, mas que ele é” (1968, p. 128).

O segundo Wittgenstein inicia a partir de uma crítica à concepção agostiniana de linguagem. Esta teoria, denominada “designativa”, possui a mesma linha (o mesmo sentido, mas de maneira diversa) do *Tractatus* do próprio autor. Nesta teoria designativa, as palavras possuem o papel de demonstrar “essências” comuns à muitas coisas, e a teoria da afiguração aponta a correspondência estrutural entre frases e estados de coisas. Em ambos, a linguagem é um reflexo do mundo. Nesta fase, Wittgenstein aponta uma nova possibilidade, pressupondo que a linguagem faz muito mais do que designar, ou seja, possui uma inalienável multiplicidade em sua estrutura. O novo centro da discussão é o que ele definiu como “jogos de linguagem”:

43. Para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significado” – se bem que não para todos os casos da sua utilização – pode-se explicar assim essa palavra: o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem. E o significado de um nome explica-se às vezes apontando-se para o seu portador. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 42)

O que define a linguagem como forma de vida, que varia diante dos infinitos contextos possíveis,

3 “2.1 Fazemo-nos figuração dos fatos.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 59)

a linguagem, em geral, e cada elemento dela só fazem ‘sentido’ no contexto de um jogo de linguagem; em consequência, perguntar pelo sentido significa perguntar como a linguagem, tanto em seu todo quanto em cada um das expressões linguísticas é usada. (PUNTEL, 2011, p. 67)

Portanto, nesta nova fase, o pensamento deste filósofo trata de abandonar uma teoria da linguagem ideal e de lançar-se nos contextos em que a linguagem é colocada em uso, a chamada linguagem ordinária.

A POSIÇÃO ANTISSISTEMÁTICA, ANTITEÓRICA E DIRETA DE L. WITTGENSTEIN

A posição de John Hyman sobre a “filosofia da religião” de Wittgenstein é utilizado por Puntel no que diz respeito ao ponto anteriormente citado. Hyman cita “duas doutrinas” principais, que podem ser extraídas de Wittgenstein em meio a um cenário filosófico que pouco cita Deus e a religião. A primeira, está relacionada com a problemática semântica que acabamos de citar, “a expressão de convicções religiosas em palavras não é, segundo Wittgenstein, nenhum enunciado em sentido próprio (isto é, ela não expressa nenhum estado de coisas ou fato), nenhum prenúncio nem hipótese (PUNTEL, 2011, p. 68):

Parece-me que uma fé religiosa só pode ser algo como o decidir-se apaixonadamente por um sistema de referência. É, portanto, ainda que se trate de fé, uma maneira de viver ou uma maneira de julgar a vida. Um apropriar-se apaixonadamente dessa concepção. E a instrução numa fé religiosa deveria ser, portanto, a exposição, a descrição daquele sistema de referência e, ao mesmo tempo, um falar-à-consciência. E essas duas coisas, no final, deveriam resultar em que o próprio instruído abrace apaixonadamente aquele sistema de referência por si mesmo. (WITTGENSTEIN apud PUNTEL, 2011, p.68)

Esta citação revela uma grave contradição, pois, no primeiro momento, Wittgenstein coloca a “instrução” da fé religiosa enquanto sistema de referência, ao passo que termina com a ideia de que o instruído deve “abraçar apaixonadamente” o sistema de referência, o que “parece excluir totalmente tal dimensão teórico-descritiva” (PUNTEL, 2011, p. 69).

Temos esta abordagem da multiplicidade de contextos que emerge da teoria dos jogos de linguagem, configura uma nova forma de se interpretar as sentenças de caráter religioso:

Segundo ele, enunciados religiosos são aqueles que só podem ser entendidos e interpretados, no contexto de uma forma de vida religiosa e um jogo de linguagem religiosa. O ponto principal, nesse tocante, é que sentenças religiosas que expressam convicções religiosas não são descritivas, isto é, não expressam nenhum estado de coisas ou fato. (PUNTEL, 2011, p. 68)

Esse é o “pano de fundo” daquilo que podemos compreender da perspectiva de Wittgenstein sobre religião. Como afirma Puntel, “por conseguinte sentenças religiosas ou convicções religiosas não são nem verdadeiras nem falsas, nem racionais nem irracionais” (2011, p. 68). Isto é a “segunda doutrina” de Hyman, um ponto de natureza epistemológica, “convicções religiosas – e, conseqüentemente, enunciados religiosos – são imunes contra falsificação e verificação” (PUNTEL, 2011, p. 69). Segundo Puntel, existe um trecho que Wittgenstein que é capaz de esclarecer este ponto:

O cristianismo não se funda sobre uma verdade histórica, mas nos dá uma notícia (histórica) e diz agora crê! Porém, não [diz:], crê nessa notícia com a fé que se requer para uma notícia histórica, - mas: crê, em bons e maus momentos, e isso tu só podes como resultado de uma vida. Aqui tens uma notícia – não te comportes para com ela como para com qualquer outra notícia histórica! Permite que ela ocupe um lugar bem diferente em tua vida. – Não há nenhum paradoxo nisso!

[...]Por mais insólito que soe: as narrativas históricas dos evangelhos poderiam ser comprovadamente falsas no sentido histórico e, não obstante, a fé nada perderia com isso: não por estar talvez relacionada talvez com “verdades racionais universais”!, mas porque a prova histórica (o jogo da prova histórica) não diz respeito à fé. É crendo (isto é, amando) que o ser humano apreende essa notícia (os evangelhos). Esta é a segurança desse considerar-verdadeiro, não outra coisa. (WITTGENSTEIN apud PUNTEL, 2011, p. 69)

Este trecho nos mostra um Wittgenstein que mais parece um teólogo tradicional, “para a fé religiosa não basta o conhecimento de uma verdade histórica; esta é uma condição necessária, mas não suficiente para a fé” (PUNTEL, 2011, p. 69). Já no segundo parágrafo, ele descarta a verdade histórica como condição necessária e em nenhum sentido

para a fé, sem a verdade histórica, o cristianismo, por exemplo, não teria sua fé afetada de nenhuma forma, o que é bastante estranho dado a perspectiva geral de sua filosofia. Hyman aponta o erro dessa perspectiva:

Como evidência e argumento não são propriedade exclusiva da ciência, Wittgenstein não pode ter razão quando insiste em que já nos enredamos em confusão ao tentar provar ou reforçar o enunciado de que Deus existe, porque estaríamos tratando a religião como ciência. Penso que seria insano afirmar que Anselmo [de Canterbury] e [Tomás de] Aquino difundiram representações supersticiosas ou que a apostasia [da fé cristã] não possa estar baseada em razões. Certamente é impossível escudar a religião totalmente contra a crítica racional. (HYMEL apud PUNTEL, 2011, p. 70)

A crítica de Hymel expressa essa imprecisão dos apontamentos de Wittgenstein acerca da perspectiva religiosa. A redução do fenômeno religioso em um âmbito específico com seus jogos de linguagem, reduz demais o alcance da religião e suas relações com os demais âmbitos. Não existe filosofia cristã que não tenha como pano de fundo uma visão global de toda realidade, assim como a o fenômeno religioso faz parte da realidade humana enquanto indivíduo integral, em todos os domínios da vida. Essa perspectiva de Wittgenstein acaba deformando o ser “humano crente” (PUNTEL, 2011).

Os avanços gerados pelas correntes de pensamento fundamentadas pelo *Tractatus* foram imensos, assim como, podemos apontar mais uma possível “morte da filosofia” enquanto metafísica a partir dessa discussão. Ao trazer o debate filosófico para um novo campo, a perspectiva do *Tractatus* prende o pensamento e a criação em um campo delimitado e preciso, calando tudo que outrora poderia ser expresso.

O segundo Wittgenstein, apesar de largar o campo de possibilidades, ainda permanece preso à linguagem e à lógica, porém, realça a possibilidade da multiplicidade nos diferentes contextos da vida humana. Essa multiplicidade, como acabamos de citar, afasta completamente as sentenças religiosas das sentenças de fato e deforma o ser humano caindo em contradição epistemológica. Sua perspectiva é diametralmente oposta à perspectiva

apresentada em “*Ser e Deus*”, é antissistemática, antiteórica e direta. Mesmo que não apontando uma concepção significativa de Deus, foi extremamente relevante para o pensamento filosófico e teológico, direcionando em muitos aspectos a filosofia da religião atual. Segundo Puntel, Wittgenstein possui um enfoque inadequado, carece de um quadro referencial teórico claro, de uma concepção suficientemente compreensiva da realidade ou do ser que sirva para a elaboração e tentativa de resolução da questão de Deus.

REFERÊNCIAS

- BLANC, Mafalda Faria. **O Fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.
- BRAIDA, C. R. **A Filosofia da Linguagem como disciplina filosófica fundamental**. In: Filosofia da Linguagem. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013.
- CIVITA, Victor. **Os pensadores** (História das grandes ideias do mundo ocidental IV. Abril S. A. Cultural e Industrial, São Paulo: 1972.
- HEIDEGGER, Martin. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos)
- OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Filosofia)
- PUNTEL, Lorenz Bruno. **A filosofia como discurso sistemático: diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto**. Trad. Nélio Scheneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2015.
- PUNTEL, Lorenz Bruno. **Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008. (Coleção Ideias)
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1953]. (Coleção Os Pensadores)
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad. José Arthur Gianotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968. (Biblioteca universitária, série 1a: Filosofia, v.10).