

OBSERVAÇÕES SOBRE DEUS E ÉTICA EM WITTGENSTEIN

OBSERVATIONS ON GOD AND ETHICS IN WITTGENSTEIN

MARCIANO ADILIO SPICA
(UNICENTRO - Brasil)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo fazer algumas observações a respeito da ligação entre o divino e o moral em Wittgenstein, apresentando e discutindo possíveis implicações desta ligação. Para que se possa entender a profundidade da relação entre ética e religião no filósofo em questão, partiremos de uma caracterização das idéias a respeito da ética e da religião à época do *Tractatus*, depois caracterizaremos a religião no período pós-*Tractatus*. De posse destas idéias, mostraremos que a ligação entre ética e religião não pressupõe uma idéia de que tudo é permitido à religiosidade em termos éticos.

Palavras chave: Wittgenstein, religião, mandamento divino, ética.

ABSTRACT

This paper aims to make some observations about the connection between the divine and moral in Wittgenstein, presenting and discussing possible implications of this connection. To be able to understand the depth of the relationship between ethics and religion in the philosopher in question, we depart from a characterization of the ideas about ethics and religion at the time of the *Tractatus*, then characterize religion in the post-*Tractatus*. In possession of these ideas, we show that the connection between ethics and religion does not presuppose an idea that everything is permitted to religiosity in ethical terms.

Keywords: Wittgenstein, religion, command divine, ethics.

“Se você *tem* o amor de uma pessoa você não pode pagá-lo com nenhum sacrifício; porém qualquer sacrifício é grande demais para *comprá-lo* para si.”

L. Wittgenstein

Há várias formas de se refletir sobre uma possível relação entre ética e religião e também existem inúmeras controvérsias acerca deste tema. Muitos têm sugerido que se a religião desaparecesse levaria com ela toda a moralidade, ou seja, haveria um aniquilamento da ética. É neste contexto, por exemplo, que a frase de Dostoiévski “Se Deus não existir, tudo é permitido” ganha sentido. Por outro lado, não faltam vozes a afirmar que a ligação entre ética e religião não é importante e que é bem possível pensar uma moralidade totalmente desvincilhada da religiosidade. É possível dizer, sem medo de exagero, que este debate é tão antigo quanto a história da filosofia e para justificarmos essa afirmação precisamos apenas utilizar como exemplo o diálogo *Eutífron* de Platão. É nele que aparece um dos mais importantes dilemas acerca deste tema. No diálogo, Sócrates apresenta a Eutífron a seguinte questão: “Reflete acerca disto: o que é piedoso é aprovado pelos deuses pelo fato de ser piedoso, ou é piedoso por ser aprovado pelos deuses?”¹

O dilema de *Eutífron* reflete bem o terreno espinhoso em que acontece o debate sobre uma possível ligação entre ética e religião. Tal dilema fica mais espinhoso ainda quando transferido para as religiões monoteístas, principalmente, as que pregam a onipotência divina. Neste caso, se optarmos pela primeira parte do dilema (o que é piedoso ou bom é aprovado por Deus pelo fato de ser piedoso ou bom) estaremos aceitando que o bom é, de certa forma, anterior à vontade de Deus e Este quer o bom simplesmente pelo fato de ser bom, sendo sua vontade determinada por ele. Jonathan Berg, em seu artigo *How Could Ethics Depend on Religion?* apresenta a principal objeção a uma defesa da primeira parte do dilema de *Eutífron*.

A principal objeção formulada contra a primeira teoria, que explica a vontade de Deus em termos do bom, é que parece infringir a soberania ou onipotência subordinando-o a uma norma moral independente. Semelhantes limitações à liberdade e poder de Deus seriam objetáveis para quem mantém que não pode haver limite algum ao que Deus pode querer ou mandar.²

Se defendermos a primeira parte do dilema apresentado acima, estaremos confrontando com uma das mais difundidas teorias a respeito de Deus, a saber, que ele é onipotente e todo poderoso. Mas as dificuldades não são menores se optarmos por uma defesa da segunda parte do dilema (algo é bom por ser aprovado pelos deuses ou numa versão monoteísta, por Deus). Aqui, estaríamos, ao menos num primeiro momento, dando plenos poderes a Deus e à religião, o que parece ser extremamente perigoso, já que o bom seria algo dependente de uma vontade alheia (mesmo que divina). Se o bom não é outra coisa que aquilo que Deus quer e Ele, sendo todo poderoso, pode querer qualquer coisa, poderíamos pensar de forma plausível que qualquer coisa é boa, desde que seja vontade de Deus. Estaríamos, assim, aceitando que mesmo atos considerados por nós como imorais ou antiéticos seriam bons desde que sejam da vontade divina. Ainda, é preciso lembrar o fato de que existem muitas pessoas que dizem não ter crença religiosa alguma, os chamados ateus, e que conseqüentemente não concordariam com a idéia de que algo é bom porque é divino. Como coloca Berg, “parece não haver poucos ateus e agnósticos que, apesar de não crerem em Deus, não sofrem da falta de crenças morais”.³

Apesar de a opção pelo mandamento divino (algo é bom porque Deus manda) parecer estranha, Ludwig Wittgenstein, em pleno século XX, fez esta escolha. Em 17 de dezembro de 1930, ao falar sobre a ética de Schlick, ele faz a seguinte afirmação:

Schlick diz que na ética teológica existem dois conceitos sobre a essência do bem: segundo a interpretação mais superficial, o bem o é porque Deus assim o quer; segundo a mais profunda, Deus quer o bem porque o é. Entendo que o primeiro conceito é o mais profundo: é bom o que Deus manda. Este conceito embasa o caminho de qualquer outra explicação

que se queira dar sobre ‘porque’ o bem o é; enquanto que o segundo conceito é o superficial e racionalista, porque procede ‘como se’ aquilo que é o bem se pudesse fundamentar. O primeiro conceito nos diz claramente que o ser do bem não tem que ver com os fatos e que, por fim, não se pode clarificar mediante proposição alguma. Se alguma proposição clarifica justamente o que quero indicar é esta: É bom o que Deus manda.⁴

Ainda que Wittgenstein tenha feito esta afirmação em 1930 sob forte influência das idéias tractatianas, tentaremos esclarecer, sem nos prendermos às idéias de sua juventude, como seria possível optar por uma noção do mandamento divino sem incorrer numa permissividade da religião e um total domínio desta esfera sobre a ética.

A justificativa de Wittgenstein para optar pelo mandamento de Deus é de que esta é a forma mais profunda de compreender a ética. Tal profundidade nos leva a compreender que o bem não está sujeito ao mundo dos fatos (uma idéia tipicamente tractatiana). Os fatos para o *Tractatus*⁵ não possuem valor algum, pois no mundo tudo é contingente. A ética, ao contrário, trabalha com aquilo que possui valor, aquilo que está para além do mundo factual. Ela trata de coisas relacionadas ao bem e ao mal, conceitos absolutos que não são capazes de serem figurados. Da mesma forma, Deus é um conceito absoluto e como tal não pode ser entendido como um fato do mundo. Fatos são as únicas coisas que a linguagem significativa consegue figurar; Deus e ética, por outro lado, estão fora desta esfera capaz de ser representada pela linguagem factual. Optar pelo mandamento divino é optar pelo fim de tentativas equivocadas do racionalismo de compreender conceitos éticos e religiosos como se fossem fatos capazes de serem figurados por uma linguagem significativa.

Se o que é bom é divino e tudo o que é divino não é alcançado pela explicação da linguagem factual, esta linguagem nunca poderá compreender o que é o bom do ponto de vista factual. Schlick entende a ética como ciência dos fatos, coisa que Wittgenstein jamais vai aceitar e por isso seu ataque à idéia daquele. A ética ocupa-se com algo que é mais alto, com o que possui valor. Se algum valor pertencesse ao mundo factual, ele seria contingente e não absoluto, ele perderia, assim, a sua natureza de valor. No mundo não há “nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor”⁶. A ética “é a investigação geral sobre o que é o bom”⁷. Não sobre o bom no sentido psicológico do termo, mas sobre o bom no sentido pleno, no sentido valorativo.

Ao defender o mandamento divino e justificar tal escolha por esta colocar um limite a uma tentativa de explicação racional para o ser do bem, Wittgenstein ressalta o fato de que ética e religião são indizíveis, mas mais do que isso quer mostrar que elas são algo mais profundo do que os fatos do mundo e esta profundidade não pode jamais ser alcançada através da razão ou da ciência. Optar pelo bom enquanto divino é uma maneira de dar um basta a uma ética enquanto fato. Já que Deus não é um fato e está relacionado com o que há de mais alto e mais profundo na vida humana, deixaremos a Deus o que pertence a Deus. Não nos preocuparemos em entender a ética de um ponto de vista factual, pois não cabe a nós tentarmos encontrar a natureza do bom no mundo dos fatos⁸. O

único ser que saberia o que é o bom é Deus e como não temos acesso a Deus não podemos especular sobre o *que* da bondade. Essa é uma saída para todas as tentativas de dar respostas científicas ou filosóficas para a natureza do bom. Se aceitamos essa saída começamos a perceber que a filosofia nada pode dizer sobre Ética, pois nada do que disser alcançará a profundidade dela. Mas esta não seria uma saída perigosa? Não estaria Wittgenstein deixando tudo na mão da religião? E se Deus achasse bom, por exemplo, ordenar uma crueldade, teríamos que o seguir simplesmente porque Ele acha bom? Essas são questões que surgem sempre que optamos pelo bom como divino e não podemos nos eximir de tentar compreender como Wittgenstein lidaria com esses problemas. Para isso, precisamos analisar a visão que o filósofo tinha de Deus e da religião.

Desde sua juventude, Wittgenstein é reverente à religião e nutre por ela um profundo respeito. Esse respeito se dá muito pela influência da leitura de *The Gospel in Brief* de Tolstoi, uma obra que apresenta os evangelhos livres de toda e qualquer metafísica, dando ênfase aos ensinamentos de Jesus para uma vida feliz⁹, ensinamentos estes que são, para Tolstoi, a mais alta luz que a mente humana pode alcançar e também o mais puro tratado moral.¹⁰ Wittgenstein, seguindo o caminho de Tolstoi, vê a religião e Deus como algo ligado ao sentido da vida e à moralidade. Em 11/06/1916, ele faz as seguintes anotações em seu *Diário Filosófico*:

Que sei eu sobre Deus e a finalidade da vida?
 Sei que este mundo existe.
 Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual.
 Que há nele algo de problemático que chamamos seu sentido.
 Que este sentido não se radica nele, mas fora dele.
 Que a vida é o mundo.
 Que minha vontade penetra o mundo.
 Que **bem e mal dependem**, portanto, de algum **modo do sentido da vida**.
 Que podemos **chamar Deus ao sentido da vida**, isto é, ao sentido do mundo.
 E conectar com isto **a comparação de Deus com um pai**. (grifos nossos)¹¹

Vemos claramente que o bem e o mal dependem do sentido que damos a nossa vida e que ao sentido da vida podemos chamar Deus. A moralidade é dependente do modo como encaramos a vida e o mundo que nos cerca. Mesmo que o mundo seja apenas e tão somente um conjunto de fatos totalmente contingentes que poderiam ser diferentes, o sujeito volitivo dá e precisa dar um sentido a este mundo e a sua vida factual. É desse sentido dado à vida e ao mundo que emergirão atitudes frente aos fatos capazes de serem atitudes boas ou más. Deus é uma forma de dar sentido à vida, ou melhor, Deus é o sentido para a vida, logo a bondade necessariamente dependerá Dele. Não é do interesse de Wittgenstein mostrar quais são os atributos divinos, ou o que compõe tal ser, mas elucidar que independentemente dele existir como Deus cristão, muçulmano ou judeu, a divindade é uma forma de dar sentido à vida e este sentido à vida molda a forma de viver e agir do crente religioso, sendo como que sua consciência¹².

A religião, para o jovem Wittgenstein, não é simplesmente um conjunto de orações ou ritos, mas uma maneira de viver e de encarar o mundo. Ao adquirir a fé, o sujeito transforma sua maneira de encarar a vida e passa a viver de forma diferente. A religião está ligada a uma prática que guia o sujeito em suas ações e à ideia de que a consciência é a voz de Deus, de que o bom se compara ao divino mostra justamente que a conversão somente por palavras não muda nada na vida do sujeito. O que deve mudar é a atitude deste diante do mundo. Tal atitude apresenta justamente o caminho a seguir e muda as ações práticas do sujeito em seu dia-a-dia.

Essa ideia de Deus como o sentido para a vida e de que a religião está ligada a uma prática moral está presente em toda obra de Wittgenstein, porém, com sua mudança na concepção de linguagem, este sentido para a vida não é mais indizível, mesmo que permaneça impossível de ser figurado¹³. Ou seja, Deus como o sentido da vida permanece incompreensível sob a ótica da ciência e do racionalismo, mas continua tendo um papel primordial na vida humana.

Em 1947, muito tempo depois de suas anotações nos *Diários* e da publicação do *Tractatus*, o filósofo afirma que a crença religiosa é um apaixonar-se por um sistema de referências e que embora sendo fé “ela é de fato um modo de vida ou um modo de julgar a vida.”¹⁴ A religião é um conjunto de conceitos e ideias capazes de guiar a vida do crente. “Uma crença religiosa é algo que o crente tem em mente enquanto ele age, algo que está regulando sua conduta. Mostrando que a sua crença religiosa expressa seu modo de vida.”¹⁵ Ao tornar-se religioso, o ser humano modifica-se por completo, assume o sistema de referência religioso a ponto de ser impossível caracterizar a pessoa sem citar sua crença religiosa. Quando atentamos para uma conversa que Wittgenstein teve com Drury, na qual comentava a conversão de um amigo seu ao catolicismo, vemos isso de forma bem clara. Ele afirma: “Se alguém me conta que comprou um traje de equilibrista, isso não me impressiona até ter visto o que faz com ele”¹⁶. Não basta dizer que crê, é necessário que a crença mude a vida. É nesse sentido que, em outra ocasião, ele dirá a seu amigo:

Mas recordemos que a religião cristã não consiste em dizer muitas orações, de fato nos ordena que façamos justamente o contrário. Se você e eu vivemos vidas religiosas, *não se trata tão somente de que falemos muito acerca de religião, mas que, de alguma maneira, nossas vidas sejam diferentes*¹⁷.

Diante disso, podemos afirmar que o filósofo utiliza o ter fé não como uma crença qualquer, mas como uma crença absoluta que modifica a vida daquele que a possui e guia suas ações cotidianas. É nessa perspectiva que não há uma separação entre a fé e a vida. A vida guia-se pelo sistema de referência da doutrina em que se acredita. Um homem de fé é reconhecido não pelas palavras que ele fala, mas pela vida que ele leva. A fé religiosa, assim, mostra-se como uma prática de vida, uma maneira de viver e compreender a vida, ela é extremamente prática e guia nossas ações e atitudes diárias.

Mesmo em sua assim chamada “segunda filosofia”, Wittgenstein quer livrar a religião de todos os aparatos metafísicos e científicos. Eles de nada ajudam na compreensão da verdadeira função da religião na vida humana. O mais importante é a vida feliz que ela pode proporcionar. Para ele, a religião é aprendida e vivida com amor, por isso aquilo que é bom é divino. A religião só cumprirá com seu papel se der sentido à vida. A vida vem em primeiro lugar, por isso de sua predileção ao cristianismo tolstoiano.¹⁸ Tolstoi nos dois últimos capítulos de *The Gospel in Brief* mostra que a vida feliz é aquela que é vivida no amor, em comunhão com todos os homens. Um amor que é capaz até mesmo de amar o estrangeiro e o inimigo.

Wittgenstein demonstra intenso interesse numa religião que não seja meramente uma crença em doutrinas, mas que apresente uma maneira de viver que ligue todos os homens pelo amor. Ao tornar-se religioso, o não-crente precisa passar pelo ato de humilhação na conversão, tornando-se igual a todos os outros seres humanos.

Quem abre assim seu coração a Deus em confissão arrependida, abre-o também aos outros. Perde com isso sua dignidade como ser humano distinto e torna-se por conseguinte como uma criança. A saber, sem posição oficial, dignidade e distância em relação aos outros. *Só podemos nos abrir diante dos outros através de um tipo particular de amor.* Aquele que, por assim dizer, reconhece que nós somos todos crianças malvadas.

Poderíamos também dizer: *o ódio entre as pessoas provém do fato de que nós nos isolamos uns dos outros.* Porque nós não queremos que o outro nos veja interiormente, já que lá dentro não é bonito. Na verdade, deveríamos continuar a nos envergonhar do nosso interior, mas não perante o próximo.

Mesmo a maior necessidade não pode ser sentida como aquela que sente um único ser humano. Pois quando um ser humano se sente perdido, então esta é a mais alta das necessidades.¹⁹

A religião é um ensinamento de como viver juntos e o ódio entre as pessoas é atribuído ao fato de nos isolarmos uns dos outros e não nos darmos a conhecer. O cristianismo de Tolstoi exige justamente uma renúncia total de todos os bens e uma igualdade entre todos os seres humanos.²⁰ As ideias a respeito do amor entre as pessoas e do ajudar ao máximo os outros é visto também numa conversa que Wittgenstein teve com Drury. Ele diz a este: “É minha crença que somente se alguém trata de ser útil aos demais poderá encontrar finalmente o caminho até Deus”²¹. Ser útil ao outro é viver no amor, numa vida desprovida de bens materiais e dando sentido a ela. Wittgenstein não concorda que qualquer coisa possa ser considerada um ato religioso, porque a religião é guiada pelo amor e tem a ver com uma vida feliz. A salvação se dá justamente onde sou capaz de viver pacificamente e feliz.

E a fé é a fé naquilo que necessita meu *coração*, minha *alma*, não meu entendimento especulativo. Pois é minha alma, com suas paixões e com sua carne e sangue por assim dizer, que deve ser salva, não meu espírito abstrato. Podemos talvez dizer: somente o *amor*

pode crer na ressurreição. Ou: é o *amor* que crê na ressurreição. Poderíamos dizer: o amor redentor crê igualmente na ressurreição; persevera firmemente na ressurreição. O que de alguma forma combate a dúvida é a *salvação*. A perseverança *nela* deve ser a perseverança nesta fé. Isto significa, portanto: primeiro seja salvo e persevere em sua salvação (mantenha sua salvação) – e então você verá que você persevera nesta fé. Isso só pode acontecer, portanto, quando você já não se apoiar sobre a terra mas pender do céu. E então *tudo* é diferente, e ‘não é de se admirar’ que você possa fazer o que agora não é capaz. **(Aquele que pende tem certamente o mesmo aspecto que aquele que está de pé, mas o jogo de forças é nele totalmente diferente, e é por isso que ele pode agir de forma também totalmente diferente do que aquele que está de pé.)**²²

A fé religiosa não é algo que surge de especulação ou sabedoria, mas de uma necessidade do espírito humano que se vê abandonado neste mundo. Somente com amor é possível adotar este sistema de referência como absoluto e então viver fielmente a ele. Se assim se fizer, toda a vida se modifica e os atos também. Não basta apenas crer, mas é preciso agir de forma totalmente diferente. Agir com amor, pois “A maior felicidade do ser humano é o amor”²³

Deus e religião são para Wittgenstein maneiras de dar sentido para a vida ou uma forma de compreender a existência humana dentro de um mundo contingente. Tanto na época do *Tractatus* quando Deus é tratado como o sentido para a vida, quanto na época das *Investigações* quando a religião é um sistema de referências, vemos que a crença religiosa assume um caráter ético de guia para a vida e é justamente aí que podemos encontrar a solução para os questionamentos expostos acima sobre o fato de que o mandamento divino assumiria o risco de até atos antiéticos serem tomados como éticos já que Deus é todo poderoso.

Adams no artigo *Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral* defende que, aplicado à tradição judaico-cristã, o mandamento divino pode ser assumido sem ser necessário assumir com ele a possibilidade de Deus poder fazer atos maus. Ele apresenta duas razões para sua idéia. A primeira razão se dá pelo fato de Deus ser um Deus de amor²⁴ e a noção de certo e errado estarem ligado a essa característica divina. Nesta concepção:

Posso dizer que por ‘X’ é eticamente errado’ quero dizer ‘X’ é contrário às ordens de um Deus de *amor*’ (i.e. ‘Existe um Deus de amor e ‘X’ é eticamente contrário às suas ordens’). Nesta análise podemos seguir o seguinte raciocínio: Se apenas existe um Deus e Ele manda a crueldade pela crueldade, então presumivelmente, não existe um Deus de amor. Se não existe um Deus de amor, então nem ‘X’ é eticamente errado’ nem ‘X’ é eticamente permitido’ são verdadeiros.²⁵

Uma segunda razão (a que mais nos interessa) é a de que a idéia de Deus ordenar a maldade por ela mesma não existe no sistema religioso judaico-cristão. Mesmo que o crente entenda ser possível do ponto de vista lógico que Deus ordene a crueldade, parece ser impensável tal ato por parte de Deus, porque quando o crente aprendeu sua fé, aprendeu que os conceitos de maldade e crueldade não pertenciam a Deus, mas que, ao contrário, Deus ama a humanidade, logo, se ele

ordenasse a maldade todo um sistema de crenças viria abaixo.²⁶

Entendemos que essa segunda idéia pode ser muito bem aplicada para compreendermos a defesa de Wittgenstein do mandamento divino já que ele parece concordar com a noção judaico-cristã de que Deus ama a humanidade. Além disso, para ele, “A palavra ‘Deus’ é das palavras aprendidas mais cedo – imagens e catecismos, etc.”²⁷ A educação religiosa se dá através de um treinamento que nos mostra como devemos usar determinadas palavras, somos treinados a usá-la da forma religiosa, com uma conotação absoluta e com um conjunto de conceitos com os quais tais palavras vem interligada. Por exemplo, junto com a palavra Deus, o cristão aprende que Ele é amor, que cuida dos seres humanos e, que se for solicitado com fé, auxiliará as pessoas. Todo esse conjunto de conceitos está interligado também com conceitos morais que geram determinadas atitudes frente à vida. Nunca aprendemos uma palavra ou proposição isoladamente, sempre que aprendemos algo, aprendemos dentro de um sistema de crenças.²⁸

As imagens e os conceitos religiosos nos são ensinados de uma determinada maneira e aprendemos a usá-los dessa maneira. Não podemos nos esquecer que ao buscarmos uma religião somos iniciados nela. A iniciação é um tipo de educação. Nela nos são ensinadas técnicas de como usar o discurso religioso e de como nos comportarmos religiosamente.

A instrução em uma fé religiosa deveria, pois, ser a caracterização, a descrição deste sistema de referências e, ao mesmo tempo, um apelo à consciência. Por fim, ambos deveriam ter como efeito que o instruído apreendesse apaixonadamente por ele mesmo este sistema de referências. Seria como se por um lado alguém me deixasse ver a minha situação desesperançada e, por outro, me apresentasse o instrumento de salvação até que eu, por conta própria, ou em todo caso já não mais guiado pela mão do *instrutor*, me lançasse sobre ele e o apreendesse.²⁹

A religião, como todos os outros sistemas de crenças da forma de vida humana, dá-se por uma instrução. O próprio fato de apresentar o sistema religioso já pressupõe uma arte, uma técnica de apresentação. Wittgenstein entende que “Aquilo que acreditamos depende daquilo que aprendemos”³⁰ e isso é muito importante na compreensão da religião, principalmente na compreensão de uma religião baseada no amor. No caso do cristianismo e, principalmente, do cristianismo defendido por Tolstoi (e admirado por Wittgenstein) o amor está na base de todas as crenças que guiam o sujeito. Neste sentido não cabe no sistema de referências a idéia de que Deus possa mandar a maldade. Mas não é simplesmente porque Deus é amor, mas pelo fato de que quando um sujeito ‘X’ aprendeu a utilizar a palavra Deus não aprendeu que este era capaz de maldade, mais do que isso, sempre aprendeu ao contrário. Como a crença em Deus é uma forma de dar sentido à vida ou um sistema de referências na vida do crente, sistema este que molda também sua personalidade moral e o faz viver de determinada maneira ou tomar certas atitudes, todos os conceitos de certo e errado serão desenvolvidos de acordo com este sistema que dá sentido às suas ações diárias. Se este sistema

ensina que Deus é amor, certas atitudes e conceitos sobre certo e errado dependem desta idéia ou derivam dessa noção. Logo, se Deus for capaz de maldades, todas as atitudes e conceitos antes aceitos não têm mais sentido. Adams explica bem essa idéia ao dizer que:

O conceito da vontade ou das ordens de Deus tem uma determinada função na vida do crente e o uso das palavras 'certo' (no sentido de 'eticamente permitido') e 'errado' está ligado a essa função deste conceito. Mas uma das razões porque o conceito de vontade de Deus pode funcionar dessa maneira é o fato de o amor que se acredita que Deus tem em relação aos humanos provoca no crente determinadas atitudes de amor a Deus e devoção à Sua vontade. Se o crente pensa na situação impensável mas logicamente possível em que Deus ordenasse a crueldade pela crueldade, descobre que na relação com esse tipo de ordem de Deus não pode ter a mesma atitude e que o conceito da vontade ou das ordens de Deus não poderia então ter a mesma função na sua vida.³¹

Ou seja, se Deus ordenasse a maldade pela maldade, o crente não regularia mais sua idéia de certo e errado pela idéia de vontade de Deus. Pois a vontade de Deus não condiz com aquilo que Deus era para ele (idéia esta que guiava sua vida). Neste caso não haveria problema em recusar a possível vontade de Deus já que tal recusa não teria a mesma conotação que tinha anteriormente ao fato de Deus mandar a maldade (não seria nem certo nem errado, já que certo e errado está baseado numa idéia de amor divino, idéia quebrada no momento em que Deus, possivelmente, faz maldades).³²

Todas as crenças que temos sobre Deus formam um conjunto de imagens que temos do mundo e da vida e delas decorrem ações e atitudes. Nossas imagens de mundo não são, para o filósofo em questão, fundamentadas através da filosofia, mas são herdadas do jogo de linguagem no qual participamos, ou mais precisamente, do quadro de referência do qual participamos.³³ Elas desempenham um papel totalmente diverso das sentenças empíricas, servindo para nos mostrar o caminho a seguir, a maneira como devemos agir dentro do jogo em que estamos inseridos. Se estas imagens forem postas em dúvida, todo o sistema terá de ser posto em dúvida.

Dessa forma, aplicado a uma idéia de Deus como sentido da vida e sistema de referência a teoria do mandamento divino não oferece tantos riscos. Mesmo assim, alguém poderia questionar: Como ficam os que não crêem? Como o crente religioso poderia compartilhar de uma vida comunitária com os não crentes? Teriam eles sistemas éticos totalmente diferentes e irreconciliáveis e que por isso mesmo teriam que manter o duelo teórico sobre a natureza do bom? Para responder estes questionamentos, precisamos ressaltar que mesmo fazendo parte de um jogo de linguagem específico e com características peculiares, os conceitos religiosos não estão isolados do resto da vida do crente. É preciso lembrar que além de crer em Deus, o religioso é uma pessoa que faz parte de uma comunidade maior que é a comunidade humana. "O nosso saber forma um sistema enorme. E só no interior deste sistema é que o singular tem o valor que lhe damos."³⁴ O saber que o crente possui não é somente o saber singular da vida religiosa, mas uma complexa rede de saberes que

vai desde informações científicas até idéias artísticas e práticas cotidianas. Compartilhar diferentes jogos de linguagem com os seres humanos em geral torna possível ao crente compartilhar conceitos que não pertencem à esfera religiosa. Como explica Barrett,

Os jogos de linguagem não são tão díspares para que não possam compartilhar algumas atividades e regras. Do mesmo modo que não há um jogo que não tenha regras em comum com outros [...], assim tampouco há algum jogo de linguagem que não comporte algumas atividades e regras com outros jogos de linguagem.³⁵

Assim, muitos dos termos éticos utilizados pelos crentes na esfera religiosa e que são a base de sua moralidade, como por exemplo, “bom”, “mau”, “certo”, “errado” são termos também utilizados pelos não crentes em suas vidas cotidianas, com um conteúdo prescritivo muito parecido³⁶. Adams, por exemplo, acredita que o discurso moral entre os crentes e os não crentes é possível e enumera um conjunto de razões que justificam o que temos defendido neste trabalho. Para ele, tanto crentes quanto não crentes:

- (1) Utilizam muitos dos mesmos termos éticos, como “errado”. (2) Tratam esses termos como se tivessem o mesmo estatuto básico gramatical e lógico e muitas das mesmas conexões lógicas com outras expressões. (3) Concordam, em larga medida, sobre que tipos de ação devem ser chamados “errados”. Dizer que uma ação é “errada” é, entre outras coisas, classificá-la juntamente com determinadas outras e existe uma concordância bastante grande entre crentes e não crentes sobre o que são essas ações. (4) As atitudes emocionais e volitivas, normalmente expressas por crentes e não crentes ao dizerem que qualquer coisa está “errada” são semelhantes e (5) dizer que alguma coisa está “errada” tem praticamente a mesma função social para crentes e não crentes.³⁷

Por fim, resta lembrar que Wittgenstein não está preocupado em compreender a religião como uma verdade absoluta, mas como algo que guia a vida do crente em aspectos práticos de dar sentido à vida e gerar atitudes frente ao mundo que se apresenta ao ser humano. Por isso mesmo, o diálogo entre o crente e não-crente é possível. A religião com a qual Wittgenstein simpatizava não é uma religião de verdades, mas de rumos, de indicações de como viver bem e feliz. Numa religião como essa não é possível o fanatismo, nem a crueldade, somente o amor a um Deus que ama e serve de norte para nossa vida, por isso, por exemplo, que o mais importante na religião cristã não são as teorias, mas o exemplo de amor e vida de Jesus.³⁸ Num sistema religioso como esse, a maldade divina não faria sentido e se poderia facilmente dizer que se Deus existir nem tudo é permitido à religião.

NOTAS

¹ PLATÃO. *Eutífron*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (OS PENSADORES). p. 44.

² BERG, J. How Could ethics depend on religion? In.: SINGER, P. *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. pp. 525- 533. p. 527.

³ BERG, J. How Could ethics depend on religion? In.: SINGER, P. *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. pp. 525- 533. p. 526.

⁴ WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y El círculo de Viena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

⁵ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993. Doravante citado como TLP.

⁶ TLP, 6.41.

⁷ WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. In.: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995. p. 208. Tal conceito ele atribui a Moore, autor do livro *Principia Ethica*. É importante aqui salientar que a atribuição deste conceito a tal filósofo não quer dizer que Wittgenstein concorde com o todo da obra deste autor. Moore, por exemplo, buscava desenvolver a possibilidade da Ética como ciência e a obra acima citada tem por objetivo realizar esta tarefa. Certamente, Wittgenstein rejeita essa possibilidade. Porém Wittgenstein concordaria com a idéia de Moore que a Ética deve preocupar-se com a definição do que seja o bom, mas que tal definição é impossível. Tal autor sustenta que o bom seja indefinível e o *Tractatus* também ao dizer que a ética não pode ser dizível.

⁸ Para maior aprofundamento da natureza da ética e de suas sentenças veja-se: SPICA, M. A. Entre o mostrar e o imaginar: Reflexões sobre o *Tractatus* e a natureza dos juízos morais. In.: *Kalagatos* (UECE), V. 4, n. 7, 2007. Também: DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

⁹ Tolstoi não entendia o cristianismo como “uma pura revelação nem como uma fase da história”, mas “como a única doutrina que dá um sentido à vida.” (TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.p. 22.). Para ele, A coisa essencial é: não prove que Jesus não foi Deus, e Sua doutrina não é divina, [...]: mas conheça o que são essencialmente Seus ensinamentos” (idem, p. 27).

¹⁰ Cf. TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. p. 32.

¹¹ WITTGENSTEIN, L., *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982. 11/06/1916

¹² WITTGENSTEIN, L., *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982. 8/07/1916.

¹³ A linguagem religiosa continua não tendo a capacidade e representar fatos do mundo com critérios de verdade e falsidade.

¹⁴ Wittgenstein, L. *Observações esparsas sobre Cultura e Valor*. Trad. Janyne Sattler; Revisão Darlei Dall'Agno. Texto não publicado, 1947. Doravante citado CV.

¹⁵ VASILIOU, I. Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty. In.: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Ed). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge, 2001. p. 35.

¹⁶ DRURY, M. O' C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 157.

¹⁷ DRURY, M. O' C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 166. (grifo nosso).

¹⁸ Não temos tempo de aprofundar aqui a influência das idéias de Tolstoi sobre Wittgenstein, mas cabe apontar que inúmeras vezes, em seus diários, Wittgenstein faz referências a Tolstoi e muitas de suas anotações se aproximam da visão do romancista russo.

¹⁹ CV, 1944.

²⁰ Não podemos nos esquecer aqui, que no final da I Guerra, ao voltar para casa, já sob forte influência das leituras de Tolstoi, Wittgenstein renuncia todos os seus bens, porque deseja ao máximo tornar-se um homem decente. Para Malcolm, o ato de renunciar a todos os seus bens, pode ser considerado um ato religioso. (Cf. MALCOM, N. *Wittgenstein: a religious point view*. London: Routledge, 1993. p. 21.)

²¹ DRURY, M. O' C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 193.

²² CV, 1937. Grifo nosso.

²³ CV, 1948.

²⁴ As observações de Adams se fazem pertinentes neste trabalho, pois Wittgenstein em suas anotações sobre Deus, refere-se a um Deus de amor ou cristão. Diante disso, torna-se evidente a influência judaico-cristã nas concepções de Wittgenstein sobre a religião.

²⁵ ADAMS, R. M. *Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral*. In.: TALIAFERRO, C.;

- GRIFFITHS, P. J. (orgs). *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. Pp. 637-656. p. 640.
- ²⁶ ADAMS, R. M. *Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral*. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. (orgs). *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. Pp. 637-656. p. 641.
- ²⁷ WITTGENSTEIN, L. Aulas sobre Fé Religiosa. In.: WITTGENSTEIN, L. *Aulas e Conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Lisboa: Cotovia, 1991. p. 114.
- ²⁸ “Quando começamos a acreditar em qualquer coisa, aquilo em que acreditamos não é uma proposição isolada, é um sistema completo de proposições.” (WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: edições 70, 1990. p. 53.)
- ²⁹ CV, 1947.
- ³⁰ WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: edições 70, 1990. p. 85.
- ³¹ ADAMS, R. M. *Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral*. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. (orgs). *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. Pp. 637-656. p. 648.
- ³² Parece restar, assim, uma certa autonomia do sujeito diante da religião, mas não nos ateremos aqui à idéia de autonomia do sujeito diante da religião. Porém é necessário ressaltar que uma discussão sobre este tema é feito por Horácio Luján Martínez, em seu artigo *Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências*. In.: *Revista de Filosofia Aurora (PUCPR)*. V 21 n 29, pp. 313-328.
- ³³ WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: edições 70, 1990. p. 94.
- ³⁴ WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: edições 70, 1990. p. 115.
- ³⁵ BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994. p. 167.
- ³⁶ É bem possível que se colocássemos um grupo de crentes e um de não crentes em uma sala e enumerássemos um conjunto de ações, pedindo para que eles as julgassem eticamente, haveria muitas semelhanças entre suas respostas. É claro que algumas, sem dúvida, iriam variar, mas, provavelmente, no essencial as respostas coincidiriam.
- ³⁷ ADAMS, R. M. *Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral*. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. (orgs). *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. Pp. 637-656. p. 654.
- ³⁸ “Nos Evangelhos - assim me parece - tudo é *menos pretensioso*, mais humilde, mais simples. Lá, há cabanas; em Paulo, uma igreja. Lá, todos os seres humanos são iguais e Deus ele mesmo um humano; em Paulo, já há algo como uma hierarquia; dignidades e cargos.” (CV, 1937).

REFERÊNCIAS

- ADAMS, R. M. Uma teoria do mandamento divino modificado da maldade moral. In: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. (orgs). *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006. Pp. 637-656.
- BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994.
- BERG, J. How Could ethics depend on religion? In.: SINGER, P. *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. pp. 525- 533. p. 527.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- DRURY, M. O'C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgesntein. In: RHEES, R. *Recuerdos Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- MALCOM, N. *Wittgenstein: a religious point view*. London: Routledge, 1993.
- MARTINEZ, H. L. Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências. In: *Revista de Filosofia Aurora (PUCPR)*. V 21 n 29, pp. 313-328.
- PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005.
- PLATÃO. *Eutífron*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (OS PENSADORES).
- SPICA, M. A. Entre o mostrar e o imaginar: Reflexões sobre o *Tractatus* e a natureza dos juízos morais. In: *Kalagatos (UECE)*, V. 4, n. 7, 2007.
- SPICA, M. A. *Wittgenstein: a religião para além do silêncio*. Florianópolis: UFSC, 2009. (tese de doutorado).
- TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- VASILIOU, I. Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty. In: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Ed). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge, 2001.
- WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y El circulo de Viena*. México: Fondo de Cultura Economica, 1973.
- WITTGENSTEIN, L. Aulas sobre Fé Religiosa. In: WITTGENSTEIN, L. *Aulas e Conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Lisboa: Cotovia, 1991.
- Wittgenstein, L. *Observações esparsas sobre Cultura e Valor*. Trad. Janyne Sattler; Revisão Darlei Dall'Agnol. Texto não publicado.
- WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: edições 70, 1990.
- WITTGENSTEIN, L., *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 2005.