

O silêncio e a experiência do inefável em Wittgenstein

Luigi Perissinotto analisa a relação entre narrativas de Deus e linguagem tomando a obra de Ludwig Wittgenstein como ponto de partida

Por: Márcia Junges | Tradução: Benno Dischinger

As narrativas de Deus e as questões de linguagem a partir de Wittgenstein é o tema que o Prof. Dr. **Luigi Perissinotto**, da Università Ca'Foscari di Venezia, Itália, tratará em sua conferência em 15 de setembro, no **X Simpósio Internacional IHU: Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades**. Questionado sobre a propriedade da afirmação da existência de um “primeiro” e “segundo” Wittgenstein, ele definiu que seria “amplamente favorável à hipótese da continuidade, sobretudo quando se considera que Wittgenstein, na substância, jamais modificou sua concepção da filosofia, insistindo que esta é “crítica da linguagem” e é, em princípio, diversa da ciência. Em particular, parece-me que duas atitudes tenham caracterizado, do início ao fim, seu filosofar: o antidogmatismo e o anti-reducionismo”. Sobre a questão de Deus e o silêncio na obra desse autor, Perissinotto aponta: “O que Wittgenstein gostaria de fazer-se reconhecer não é que haja algo que não se pode dizer, algo que excede e ultrapassa infinitamente a expressividade de qualquer língua (entendê-lo equivaleria a deificá-lo: o inefável seria então uma supercoisa, mas em suma sempre uma coisa), quanto, ao contrário, que no final, uma vez que se disse tudo o que se pode dizer, não há propriamente mais nada a dizer”.

Perissinotto é graduado em Filosofia pela Universidade Cá Foscari de Veneza. 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 nexa linguagem-interpretação.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Como as questões de linguagem se relacionam com as narrações de Deus a partir de Wittgenstein ? Quais os limites e as possibilidades da linguagem natural e da lógica na narração do inefável?

Luigi Perissinotto - A pergunta que você coloca é muito complexa. Poderei sair-me dela observando que, pelo menos no que se refere ao *Tractatus logico-philosophicus*, aquilo que podemos chamar de “inefável” – no *Tractatus*, Wittgenstein usa a expressão “*Unaussprechliches*” [inexprimível] – é precisamente o que não pode ser narrado (no sentido geral de dito, expresso ou

descrito). Ao menos uma coisa seja, todavia, acrescentada, para não deixar de todo ignorada sua pergunta e sua referência ao tema da narração. No *Tractatus*, o inefável é, como se sabe, o místico, e o místico não se refere a “como o mundo é, mas que isso é”; neste sentido, ele diz respeito ao que o *Tractatus* numa passagem chama “Deus”: “Como o mundo é, é de todo indiferente para aquilo que é mais alto. Deus não se revela no mundo”. Mais do que em outras passagens, aqui Wittgenstein parece falar, segundo uma expressão que ele usará na subsequente Conferência sobre a ética de 1929, “em primeira pessoa”. Dito de maneira diversa: de proposições como estas não somos impelidos a questionar-nos, como talvez pudesse fazer um teólogo, se Deus verdadeiramente não se revela no mundo, quanto, ao invés disso, de que vida se trata, ou seja, que aspecto pode ter a vida de alguém que vive tudo o que lhe acontece sabendo-o “de todo indiferente para o que é mais alto”. É antes a si mesmo que Wittgenstein dirige, acima de tudo, a pergunta: é minha vida verdadeiramente livre de toda idolatria, ou seja, de qualquer pretensão de encontrar Deus em qualquer parte do mundo ou de minha vida? Da pretensão de considerar qualquer parte do mundo mais próxima de Deus do que qualquer outra? É somente neste sentido que, na perspectiva do *Tractatus*, o inefável pode mostrar-se, ou seja, ser narrado. De resto, Wittgenstein talvez pareça considerar que o inefável se mostre melhor num conto de Leon Tolstói, como, por exemplo, nos Três eremitas, ou de Gottfried Keller, como, por exemplo, em Julieta e Romeu na aldeia, do que num texto filosófico ou teológico.

IHU On-Line - Tomando em consideração o legado deste filósofo, quais são os limites que as narrações de Deus e da filosofia continuam encontrando em função da linguagem?

Luigi Perissinoto - Muitos filósofos que se referem ao pensamento de Wittgenstein mostraram grande interesse, tanto pessoal quanto filosófico, pela experiência religiosa e pela linguagem da religião. Parece-me que sejam pelo menos três os aspectos mais relevantes do legado wittgensteiniano neste campo: 1) o reconhecimento, - para dizê-lo com um filósofo que Wittgenstein admirava, William James, - de que o que chamamos de “experiência religiosa” é algo variado e múltiplo que não pode ser reduzido a um único traço ou aspecto; 2) a desconfiança radical, no confronto com toda filosofia ou teologia, do que faça de Deus e de sua existência, ou, mais em geral, das crenças religiosas (um dos exemplos preferidos por Wittgenstein é a crença num Juízo Final) uma questão de hipóteses, provas, probabilidades; uma questão, em suma, de conhecimento. Segundo Wittgenstein, num discurso religioso, uma expressão como “Eu creio...” sempre é usada “de modo diverso do que na ciência” e, se não é assim, ou seja, se é usada como na ciência, a religião se torna uma forma de superstição. Mas, como Wittgenstein contesta, “fê e superstição são coisas de todo diversas. Esta última brota do temor e é uma forma de falsa ciência. A outra é um confiar”; 3) o sublinhar da dimensão prático-vital das crenças religiosas. Perguntar-se o que significa para alguém crer em Deus ou no Juízo Final significa perguntar como estas suas crenças são “incorporadas na vida humana, em todas as situações e reações das quais é constituída a vida humana”; examinar “qual a diferença [...] que fazem em lugares diferentes da vida”. Quem afirma “Haverá um Juízo Final” não faz uma conjectura ou uma previsão análoga àquelas que se fazem na ciência, mas exprime uma crença cuja indestrutibilidade se manifesta não “no raciocínio ou no apelo a motivos normais de credibilidade, mas antes em orientar a ela toda a sua vida”.

IHU On-Line - Quais são as principais diferenças que apontaria entre o “Primeiro” e o “Segundo” Wittgenstein? Há uma unidade de pensamento que perpassa as suas obras?

Luigi Perissinoto - A pergunta que você coloca remete a um ponto que sempre esteve no centro do debate crítico sobre Wittgenstein: entre o Wittgenstein do *Tractatus* e aquele subsequente há uma clara ruptura ou prevalecem elementos de continuidade mais ou menos fortes e evidentes? Como se sabe, durante anos dominou quase incontestada a primeira alternativa. Que houvesse “dois” Wittgenstein, diversos senão opostos por estilo, conteúdos e interesses filosóficos, é a ideia que

dominou, por exemplo, quase incontestada a literatura sobre Wittgenstein dos anos 1960 e 1970 do século passado. Desde então, muitas coisas mudaram, até radicalmente. Após 1953, ano da edição póstuma das Investigações filosóficas, muitos outros textos wittgensteinianos foram progressivamente publicados e atualmente quase todos os manuscritos e datiloescritos que formam o seu legado literário estão à disposição do estudioso. Tudo isto teve um forte, embora não unívoco, impacto sobre a interpretação da filosofia de Wittgenstein e sobre o sentido das suas transformações internas. Hoje, toda reconstrução crítica da filosofia wittgensteiniana tende a organizar-se pelo menos em torno de quatro grandes fases: (1) o Tractatus e os escritos que precedem e acompanham sua redação (1912-1922); (2) uma fase intermediária entre o fim dos anos 1920 e os primeiros anos de 1930; (3) os anos centrais das Investigações filosóficas, entre a metade dos anos 1930 e 1945; (4) a última fase, após 1945, em relação à qual se falou recentemente de um “terceiro Wittgenstein”. Obviamente, isto não basta para resolver a questão que você levantou. Para alguns, Wittgenstein continua sendo ainda hoje um filósofo das rupturas e das viradas radicais. O que muda é o número dessas rupturas e o momento dessas viradas: os Wittgenstein’s não são somente dois, e sim três ou até mesmo quatro, ou talvez, olhando bem, ainda mais. Para outros, ao contrário, a continuidade prevalece na filosofia de Wittgenstein e há somente um só e único Wittgenstein, do início ao fim. Esta é uma posição defendida hoje radicalmente por intérpretes como Cora Diamond e James Conant. De minha parte, sempre considere que o problema não teria em si grande relevância. É, em todo caso, bastante óbvio que a resposta depende, de fato, dos critérios e das perspectivas que se adotem. Mas, se eu realmente devesse emitir um veredicto, este seria amplamente favorável à hipótese da continuidade, sobretudo quando se considera que Wittgenstein, na substância, jamais modificou sua concepção da filosofia, insistindo que esta é “crítica da linguagem” e é, em princípio, diversa da ciência. Em particular, parece-me que duas atitudes tenham caracterizado, do início ao fim, seu filosofar: o antidogmatismo e o anti-reducionismo. Wittgenstein sempre manteve a convicção que duas das tentações mais fortes da filosofia sejam, de um lado, a tendência de intercambiar as imagens e os modelos que servem para representar-nos e dar forma à realidade pela própria realidade (é isto que ele chama “dogmatismo”); e, de outro lado, “o desejo de generalidade” que a impele a adotar um método afim daquele que segue a ciência, quando se propõe “reduzir a explicação dos fenômenos ao menor número possível de leis naturais primitivas” (o que podemos chamar de “reducionismo”). Repito: trata-se de duas posições já fortemente presentes no Tractatus, mesmo se nesta obra Wittgenstein descole em seguida algumas cedências dogmáticas e certa propensão ao reducionismo.

IHU On-Line - Mudam suas concepções sobre Deus de uma à outra obra? Em que sentido?

Luigi Perissinoto - É difícil atribuir a Wittgenstein determinada concepção de Deus, se com esta expressão se entende a elaboração explícita de uma resposta àquelas perguntas que filósofos e teólogos se puseram há tempos imemorráveis, a iniciar pela pergunta sobre a existência de Deus e sobre a eventual possibilidade – ou impossibilidade – de prová-la. Como se sabe, nos textos mais explicitamente filosóficos e teológicos de Wittgenstein, subsequentes ao Tractatus, os temas e as questões habitualmente atribuídos à filosofia da religião são praticamente ausentes. As referências a Deus no Tractatus e nos Cadernos preparatórios não são, além disso, tais que produzam algo que se possa com qualquer plausibilidade chamar “a concepção wittgensteiniana de Deus”. Reconhecendo tudo isto, é possível, em todo caso, indicar alguns pontos a respeito dos quais o posicionamento de Wittgenstein não conhece, quanto ao que se pode julgar, significativas mudanças. Já encontramos o primeiro ponto: trata-se da oposição entre religião e superstição e da convicção de que, quem procura uma prova da existência de Deus, não seja um homem de fé, mas um supersticioso que troca por fé uma forma de falsa ciência. Neste sentido – é este o segundo ponto – a relação com Deus é sempre uma relação radicalmente pessoal: um confiar Nele, um confiar-se a Ele. Ora, Wittgenstein reconhece que ele não é, neste sentido, um homem de fé; um homem religioso. Por exemplo, citando São Paulo, que observa que para ele (Wittgenstein) é impossível chamar Jesus de

“Senhor”: “Poderei chamá-lo ‘o exemplo’, até mesmo ‘Deus’ [...], mas não posso pronunciar sensatamente a palavra ‘Senhor’. Porque eu não creio que ele virá julgar-me, porque isto não me diz nada. E só poderia dizer-me algo se eu vivesse de maneira de todo diversa”. “Não me diz nada” aqui quer dizer: não encontra lugar na minha vida; não a perpassa e orienta, como acontece a quem pode chamar Jesus de “Senhor”. Em todo caso, ser um homem religioso não é algo que se possa querer ou projetar; talvez se possa, num certo sentido, desejar, como algumas vezes parece fazer Wittgenstein. Mas, se a religião é sempre algo radicalmente pessoal (como escreve Wittgenstein numa passagem pouco conhecida: “Não podes sentir Deus que fala com um outro, podes senti-lo somente quando é a ti que fala”), nem por isso ele retém que sua dimensão ritual ou cerimonial seja subvalorizada ou acantonada. E é este o nosso terceiro ponto: mesmo no caso da religião, Wittgenstein parece desconfiar da pretensão de que aquilo que é realmente importante para nós seja fechado e, por assim dizer, sigilado no nosso superprivado interno.

IHU On-Line - De que forma filosofia e religião dialogam na obra deste filósofo?

Luigi Perissinoto - Seja imediatamente realçado que filosofia e religião não estão, segundo Wittgenstein, no mesmo plano. Neste sentido, elas não competem entre si (como poderiam competir duas teorias) nem convergem (como poderiam convergir duas teorias). Isso porque nem uma e nem a outra são teorias. Talvez se pudesse dizer que, segundo Wittgenstein, a religião é acima de tudo uma experiência, e a filosofia, um método. De resto, Wittgenstein é claro sobre um ponto: se fosse um homem religioso, não o seria enquanto filósofo; ao mesmo tempo, não é enquanto filósofo que ele não é religioso, embora em alguma anotação pareça sugerir que a filosofia pode ser obstáculo àquele pleno confiar no qual consiste, para ele, a fé. Gostaria aqui de limitar-me a contestar uma forma de caráter reducionista em que talvez seja entendida, numa ótica erradamente considerada wittgensteiniana, a relação da filosofia com a religião. Wittgenstein indica, em diversos lugares, algumas atitudes e experiências que ele considera afins ou análogas a certas atitudes e experiências a que parecem apelar os homens religiosos. Pois bem, sobre esta base se concluiu que a religião não seria para Wittgenstein senão a expressão figurada, ou em imagens, dessas diversas experiências e atitudes. Até se falou, a este respeito, de concepção “expressivista” da religião. Nada justifica, no entanto, esta conclusão, a qual está, entre outros aspectos, em contradição com o anti-reducionismo que, como eu já disse, caracteriza o seu inteiro filosofar. Há uma passagem das Lições sobre a crença religiosa, hoje muito citadas e estudadas, que confirma nossa ideia. A um aluno seu que observava que a frase “Podemos ver-nos novamente após a morte”, dita a um amigo por alguém que temesse não retornar de sua longa viagem, podia ser entendida como a expressão figurada de certo comportamento, Wittgenstein replicava que falar assim não é o mesmo que dizer: “Me agradas muito”, “e poderia não ser o mesmo que dizer qualquer outra coisa. Diz aquele que diz. Porque deverias estar em condições de substituir-lhe qualquer outra coisa”. “Diz aquele que diz”: creio que aqui esteja uma das chaves para entender o modo com que Wittgenstein se relacionava com a experiência religiosa e com sua linguagem.

IHU On-Line - Como podemos compreender o “silêncio” e a palavra em Wittgenstein? Seria o silêncio a experiência do inefável? Por quê?

Luigi Perissinoto - O tema do silêncio aparece na proposição final do Tractatus (a famosíssima sentença: “Daquilo que não se pode falar, se deve calar”), mas está presente também em outros lugares, por exemplo, onde se observa que o método correto da filosofia consideraria em “nada dizer senão aquilo que se pode dizer”. A coisa que imediatamente viria a ser perguntada é de que coisa se deve calar, ou seja, que coisa diríamos propriamente se quiséssemos falar daquilo de que não se pode falar. Ora, eu concordo com os intérpretes que tendem a sublinhar que estas perguntas subentendem o silêncio final do Tractatus. O que Wittgenstein gostaria de fazer-se reconhecer não é que haja algo que não se pode dizer, algo que excede e ultrapassa infinitamente a expressividade de

qualquer língua (entendê-lo equivaleria a deificá-lo: o inefável seria então uma supercoisa, mas em suma sempre uma coisa), quanto, ao contrário, que no final, uma vez que se disse tudo o que se pode dizer, não há propriamente mais nada a dizer. Diversas proposições do Tractatus confirmam esta leitura. Por exemplo, aquela em que se observa que “a solução do problema da vida se capta no desaparecimento da mesma”. Que ele (o problema) desapareça não significa que ele seja confiado ao inefável, mas precisamente que a vida cessa de ser vista e vivida como um problema. É aquela condição na qual nada mudou nos fatos do mundo, e, não obstante, tudo mudou: “O mundo do feliz é um mundo diverso daquele do infeliz”, embora os fatos do mundo continuem sendo exatamente os mesmos. É esta felicidade, que quase poderíamos chamar de “transcendental”, que é, para o Tractatus, inefável.