

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO**

**MAURICIO SILVA ALVES**

**LUDWIG WITTGENSTEIN:  
A Religião que dá sentido à vida**

**São Leopoldo-RS  
2024**

MAURICIO SILVA ALVES

**LUDWIG WITTGENSTEIN:  
A Religião que dá sentido à vida**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore

São Leopoldo-RS

2024

A474I Alves, Mauricio Silva.  
Ludwig Wittgenstein : a religião que dá sentido à  
vida / por Mauricio Silva Alves. – 2024.  
173 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
São Leopoldo, RS, 2024.

“Orientador: Dr. Nicola Claudio Salvatore”.

1. Evidencialismo. 2. Crença. 3. Hinges.  
4. Religião. 5. Sentido da vida. 6. Wittgenstein,  
Ludwig, 1889-1951. I. Título.

CDU: 1:24

MAURICIO SILVA ALVES

**LUDWIG WITTGENSTEIN:**

**A Religião que dá sentido à vida**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Aprovado em: 29 de agosto de 2024

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore – Orientador UNISINOS

---

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva -UNISINOS

---

Prof. Dr. Eduardo Chagas Oliveira – UEFS

---

Dr. Bortolo Valle -PUC-PR

---

Aos meus pais, por me inspirarem a prosseguir!

## AGRADECIMENTOS

Uma alegação que será recorrente nesse estudo é que a religião pode ser vista como a prática da reiteração, da réplica ou da imitação pela imitação do contar e recontar, do convocar pelo evocar, é o familiar invadido por outro familiar. Felizmente, essa prática, ao longo desses quatro anos, foi sedimentando-se cujo resultado é o presente texto. Devo isso ao incomensurável apoio e compreensão de um significativo número de pessoas.

Entretanto, dada as limitações de minha memória, só serei capaz de recordar um pequeno subconjunto de nomes aqui, por isso peço às pessoas mencionadas abaixo que representem as demais.

Assim, faço questão de começar expressando a minha gratidão pelo inestimável apoio do mestre, amigo e orientador, Nicola Claudio Salvatore, que tem sido exemplo não apenas de professor e filósofo, mas também em outras esferas (extra-acadêmicas) da existência. No que tange mais especificamente ao papel fundamental para a realização do presente estudo, gostaria de agradecer pelas observações e pela paciência com ideias embrionárias ou subdesenvolvidas – que, por muitas vezes, ele foi o primeiro a ler e/ou ouvir, e que jamais teriam florescido sem as suas considerações – pela crítica sempre certa, aberta e construtiva, pelas preciosas indicações bibliográficas e pelos significativos e cuidadosos comentários às várias versões do material que originou as seções e capítulos deste texto.

Ademais, sou grato, também, ao professor Agnaldo Cuoco Portugal (UnB) pela participação na banca de qualificação, por ter aceitado o convite para ler uma versão prévia desta Tese, assim como pela análise cuidadosa – feita em um curto espaço de tempo – e pelas críticas apresentadas no dia da qualificação. Certamente, fiz o possível para levar em conta os vossos comentários na revisão final deste texto, mas, dada a circunstância, tive que deixar algumas discordâncias de fundo simplesmente intocadas. Elas permanecerão na minha agenda de reflexões futuras.

Agradeço à direção da Faculdade Católica pelo apoio e empreitada valorosa na realização do Doutorado interinstitucional entre Unisinos-RS e Faculdade Católica de Feira-Bahia.

Além disso, direciono meus agradecimentos aos gentis e valorosos amigos do DINTER-Faculdade Católica/ Unisinos. Aos amigos que me acolheram nos momentos de desilusão intelectual.

Enfim, aos meus pais, que tanto amo, e aos meus irmãos Murilo e Marcelo, por terem me apoiado, incondicionalmente, durante estes anos e por me acolherem e ouvirem quando eu precisava.

Muito obrigado!

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida? Sei que o mundo existe. Que estou nele como o meu olho no seu campo visual. Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido. Que este sentido não reside nele, mas fora dele. Que a vida é o mundo. Que a minha vontade penetra o mundo. Que a minha vontade é boa ou má. Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo. Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus. E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada. Orar é pensar no sentido da vida. Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente. Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos (WITTGENSTEIN, 1998, p.108).



## RESUMO

O desenvolvimento da pesquisa doutoral intitulada: “Ludwig Wittgenstein: A Religião que dá sentido à vida” teve como objetivo a tentativa de dissolver o problema do evidencialismo e suas repercussões da Filosofia da Religião contemporânea. Perpassamos pelo princípio de Clifford, que é conhecido como uma crítica à justificação da crença religiosa. Mesmo sem fazer referência direta, o texto de Clifford está repleto de alusões bíblicas e, segundo Hick (1983), tem sido um lastro para a chamada Filosofia Analítica da Religião. Assim, entram, nesta pesquisa, a consideração a respeito do uso específico dos termos nos enunciados religiosos e das relações lógicas entre as asserções religiosas, e entre estas e outros tipos de asserções; da legitimidade de interpretá-las como factuais ou, pelo contrário, da possibilidade de reinterpretá-las como puramente expressões de atitudes místicas, estéticas ou morais. A avaliação dos limites e da própria complexidade da forma de vida na qual os conceitos de crença religiosa e sentido da vida encontram sua aplicação. Nesse viés, a metodologia utilizada nesta investigação teve o enfoque bibliográfico. No primeiro capítulo, procuramos mostrar que, na dinamicidade da filosofia analítica, há possibilidade de se poder falar de uma filosofia analítica da religião e, nesta seara, referir-se à tendência filosófica de Wittgenstein, na qual podemos localizar as nuances do seu pensamento religioso em cada uma das fases do seu desenvolvimento filosófico e de seu complexo relacionamento com uma epistemologia da religião. No capítulo dois, o objetivo foi apresentar a concepção de religião pós-*Tractatus*, por meio da demonstração de como as ideias do Wittgenstein foram desenvolvidas pelos comentadores: Micheletti (1972; 2007; 2002), Child (2011; 2013) D.Z. Phillips (1970; 1976; 1981; 1993; 1995. 2001; 2006; 2013), Nielsen (1967; 2001; 2005), Duncan Pritchard (2012; 2016; 2017; 2018) que defendeu um "fideísmo moderado" inspirado em Wittgenstein. No capítulo terceiro, desta tese, objetivamos especificar como o conceito de “crenças religiosas”, em Wittgenstein, pode deslocar os sujeitos da linguagem do polo de suas certezas epistemológicas para uma fundamentação do sentido da vida. A fim de ver por que, no entanto, há outra peça do quebra-cabeça que precisamos colocar em prática, sobre a natureza de nossas crenças religiosas. Nesta senda, enveredamos no quarto capítulo para a fundamentação da concepção de vida vivida *sub specie aeterni*, Wittgenstein aponta para o homem que pode, até mesmo, sentir o sofrimento, a angústia da vida, mas o

desejo de eternidade não pode ser explicado por nenhuma teoria. Dessa forma, a pesquisa apontou para as limitações dos discursos da teologia, da ciência e da própria filosofia para fundamentação do discurso religioso. Mas, qual seria o fundamento filosófico para pensarmos a espiritualidade laica e dissolver o problema do evidencialismo? Abordamos da seguinte maneira: a resposta de Wittgenstein é que seria a Boa Vida, a vida feliz, a saber: a vida vivida *sub specie aeterni*. Quando mencionamos a expressão: Vida vivida sob a perspectiva *specie aeterni*, indicamos que a vida deve ser vivida com aceitação da nossa existência, ou seja, viver de acordo com a facticidade do mundo. Wittgenstein no *Tractatus* afirma: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada” (TLP, 6.45). Mais adiante ele aponta: “O sentido do mundo deve estar fora dele.”

**Palavras-chave:** evidencialismo; crença; hinges; religião; sentido da vida.

## ABSTRACT

The development of the doctoral research entitled: "Ludwig Wittgenstein: The Religion that gives meaning to life" aimed to try to dissolve the problem of evidentialism and its repercussions on the contemporary philosophy of religion. Clifford's principle is known as a critique of the justification of religious belief. Even without making direct reference, Clifford's text is full of biblical allusions, and according to Hick 1983 has been a ballast for the so-called Analytic Philosophy of Religion. This research includes consideration of the specific use of terms in religious statements and the logical relations between religious assertions and between these and other types of assertions; the legitimacy of interpreting them as factual or, on the contrary, the possibility of reinterpreting them as purely expressions of mystical, aesthetic or moral attitudes. The evaluation of the limits and the very complexity of the way of life in which the concepts of religious belief and meaning of life find their application. The methodology used in this research had a bibliographic focus. In the first chapter we try to show that in the dynamics of analytic philosophy, there is the possibility of being able to speak of an analytic philosophy of religion and, in this field, to refer to Wittgenstein's philosophical tendency where we can locate the nuances of his religious thought in each of the phases of his philosophical development and his complex relationship with an epistemology of religion. In chapter two, our aim was to present the post-Tractatus conception of religion through the demonstration of how Wittgenstein's ideas were developed by the commentators: Micheletti (1972; 2007;2002), Child (2011; 2013) D.Z. Phillips (1970; 1976; 1981; 1993; 1995. 2001; 2006; 2013), Nielsen (1967; 2001; 2005), Duncan Pritchard (2012;2016;2017; 2018) who defended a "moderat fideism" inspired by Wittgenstein. In the third chapter of this thesis, we aim to specify how Wittgenstein's concept of "religious beliefs" can shift the subjects of language from the pole of their epistemological certainties to a grounding of the meaning of life. In order to see why, however, there is another piece of the puzzle that we need to put in place, about the nature of our religious beliefs. On this path, we embark in the fourth chapter on the foundation of the conception of life lived *sub specie aeterni*, Wittgenstein points to the man who can even feel the suffering, the anguish of life, but the desire for eternity cannot be explained by any theory. The research pointed to the limitations of the discourses of theology, science and philosophy itself for the foundation of religious discourse. But what would be the philosophical basis for thinking

about secular spirituality and dissolving the problem of evidentialism? Wittgenstein's answer is that it would be the Good Life, the happy life, namely: the life lived sub specie aeterni. When we mention the expression: Life lived from the perspective specie aeterni, we indicate that life must be lived with acceptance of our existence, that is, to live according to the facticity of the world. Wittgenstein in the Tractatus states: "The intuition of the world sub specie aeterni is its intuition as totality – limited" (TLP, 6.45). Further on he points out: "The sense of the world must be outside of it."

**Key-words:** evidentialism; belief; hinges; religion; meaning of life.

## LISTA DE SIGLAS

AFR	Aulas e Conversas sobre a Fé Religiosa
BB	Livro Azul
CN	Cadernos e Notas
CSE	Conferência Sobre Ética
CV	Cultura e Valor
DS	Diários Secretos
LFM	<i>Lectures on the Foundations of Mathematics</i>
LRB	<i>Lectures on Religious of Belief</i>
MP	Movimentos de Pensamento 1930-32/1936-37
NB	Notebooks/Cadernos 1914-1916
OC	Da certeza
ORDF	Observações Sobre o Ramo Dourado de Frazer
PG	<i>Philosophical Gramar.</i>
PI	<i>Philosophical Investigations</i>
RB	On Religion Belief
RFM	<i>Remarques sur les fondements des mathématiques</i>
RPP I	<i>Remarks on the Philosophy of Psychology 1945-1947</i>
TLP	<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>
Z	<i>Zettel</i>

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>10</b>
<b>1 A QUESTÃO DA RELIGIÃO NO TRACTATUS.....</b>	<b>24</b>
1.1 Considerações Iniciais .....	24
1.2 O indizível e o místico como estratégia interpretativa.....	25
1.3 O Mundo .....	33
1.4 Deus .....	36
1.5 Clifford: a necessidade de investigar uma crença .....	42
<b>2 A RELIGIÃO PÓS-TRACTATUS .....</b>	<b>50</b>
2.1 O conceito de <i>Hinges</i> .....	86
2.1.1 Dos jogos de Linguagem ao fideísmo wittgensteiniano.....	55
2.2 Os jogos de linguagem religiosos: possibilidades e desafios.....	63
2.3 O Caso Kai Nielsen e Phillips .....	75
2.4 O Caso Duncan Pritchard: o Fideísmo moderado ou quase-fideísmo .....	97
<b>3 DAS CRENÇAS RELIGIOSAS .....</b>	<b>106</b>
3.1 A Natureza da crença religiosa.....	107
3.2 A crença e <i>práxis</i> religiosa .....	111
3.3 Justificação do discurso religioso: destilando possibilidades.....	119
<b>4 A RELIGIÃO QUE DÁ SENTIDO A VIDA.....</b>	<b>126</b>
4.1 Notas sobre o sentido da vida e espiritualidade laica .....	130
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>148</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>161</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As ideias de Ludwig Wittgenstein, um dos mais influentes filósofos do século XX, continuam repercutindo em muitas áreas da Filosofia e, além delas, durante o século XXI. Apesar de ser conhecido por boa parte de sua obra ser voltada ao que chamamos de Filosofia da Linguagem, ele também se destacou em áreas como: Filosofia da Psicologia, Filosofia da Matemática, Epistemologia, Lógica, além de anotações significativas sobre Ética, Estética e Religião. Esta última é o assunto principal deste trabalho.

Nesse ínterim, na tese que se segue, nos propusemos a ilustrar a tendência um tanto instigante no âmbito da Filosofia da Religião: o pano de fundo conceitual de Ludwig Wittgenstein, do qual filosoficamente ela emergiu. Além disso, mantivemo-nos no interior dessa perspectiva, pois preferimos dar espaço ao desenvolvimento conceitual, aos problemas críticos discutidos nas obras *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Investigações Filosóficas* e *Da Certeza*, imbricadas com a biografia do autor, o que, certamente, seria necessário ocupar-se em uma história completa da Filosofia da Religião, mas não é esse o nosso intuito. O problema central desta tese foi a tentativa de dissolver o problema do evidencialismo e suas repercussões da Filosofia da Religião contemporânea. Desse modo, perpassamos pelo princípio de Clifford que é conhecido como uma crítica à justificação da crença religiosa. Mesmo sem fazer referência direta, o texto de Clifford está repleto de alusões bíblicas e, segundo Hick (1983), tem sido um lastro para a chamada Filosofia Analítica da Religião.

Nessa perspectiva, a estrutura deste trabalho e a articulação dos capítulos são consequência da chave de leitura que escolhemos, por razões tanto históricas quanto sistemáticas, privilegia algumas tendências em relação a outras, neste caso, a Filosofia da Religião de Wittgenstein que serve de aporte para um tipo de epistemologia religiosa desenvolvida, especialmente, por teóricos como D.Z. Phillips, Clifford e Duncan Pritchard, que se inspiram em precisas tendências filosófico-teológicas amadurecidas no interior de uma tradição reformada, bem como no singular florescimento, em vários contextos analíticos de discussões racionais sobre argumentos teístas e ateístas, como aporte para um entendimento da crença religiosa.

Assim, o simples fato de que seja difícil encontrar uma concepção partilhada da Filosofia da Religião, mesmo entre essas poucas, podem nos ajudar a entender o

motivo de como a perspectiva de Wittgenstein seja capaz de dar conta da religião no interior de uma tradição analítica. Wittgenstein é, sem dúvida, uma figura emblemática em qualquer perspectiva referente à Filosofia Analítica, seja por uma construção histórica sob a ótica de Hacker (1972;2001), como mencionamos no capítulo primeiro deste trabalho, que interpreta a Filosofia Analítica de forma dinâmica<sup>1</sup>, isto é, em referência ao fenômeno histórico, em que o sujeito está em constante mudança e desenvolvimento, embora não seja de uma simples forma linear, se caracteriza por uma sincronia e diacronia. Assim, é nesse alicerce que este trabalho tenta se erigir: na dinamicidade da Filosofia Analítica<sup>2</sup>, na possibilidade de se poder falar de uma Filosofia Analítica da religião e, nessa seara, se referir à tendência filosófica de Wittgenstein, na qual podemos localizar as nuances do seu pensamento religioso em cada uma das fases do seu desenvolvimento filosófico e de seu complexo relacionamento com uma epistemologia da religião.

Sob esse viés, no quesito problema religioso, este trabalho intenta em apontar como a filosofia de Wittgenstein se manifesta, acima de tudo, numa caracterização da sua Filosofia da Religião, como uma possibilidade de os enunciados exprimirem a crença religiosa e sobre a lógica do discurso, na qual a crença religiosa encontra sua expressão. Dessa maneira, entram, nesta pesquisa, a consideração a respeito do uso específico dos termos nos enunciados religiosos e das relações lógicas entre as asserções religiosas, e entre estas e outros tipos de asserções; da legitimidade de interpretá-las como factuais ou, pelo contrário, da possibilidade de reinterpretá-las como puramente expressões de atitudes místicas, estéticas ou morais. A avaliação dos limites e da própria complexidade da forma de vida, na qual os conceitos de crença religiosa e de sentido da vida encontram sua aplicação.

A preeminência do enfoque lógico-epistemológico e o interesse primário pelas questões que dizem respeito à significância e à justificabilidade da linguagem religiosa, em Wittgenstein, explicam a concentração dos nossos esforços no primeiro capítulo, como tentativa de uma dimensão assertiva de compreensão da linguagem

---

<sup>1</sup> (DUMMETT, 2001, p.9) e (MICHELETTI, 2007, p.13) compreendem a filosofia analítica do século XX como um tipo de filosofia histórica. Também sublinham o fato de que é difícil dar uma definição precisa de “Filosofia Analítica” já que esta não é um tipo de doutrina específica ou mesmo um modo de concatenar ideias e afrontar problemas.

<sup>2</sup> Nesse sentido amplo e dinâmico de filosofia analítica, pode se falar também de filosofia analítica da religião por se referir a tendências filosóficas que no pensamento contemporâneo aplicam técnicas e instrumentos analíticos ao discurso religioso em cada uma das várias fases do desenvolvimento da análise filosófica e seu complexo relacionamento com a pesquisa epistemológica. (MICHELETTI, 2007, pp. 12-13).



religiosa (tal como é empregada no culto, na oração, na vida etc.) e, particularmente, nas asserções referentes ao místico, mundo, vida e Deus, a partir do *Tractatus Logico-Philosophicus*, em que, possivelmente, a centralidade das asserções religiosas deva confrontar-se com o papel de toda rede de atividades lógicas, ligando-as ao campo religioso na determinação de sua inteligibilidade, e na própria epistemologia advirta-se uma descrição acurada entre as diversas funções linguísticas, conectas entre si, e potencializadas pelos enunciados religiosos.

Dessa forma, no referido capítulo primeiro, esforçamo-nos para demonstrar como, na argumentação do *Tractatus*, a questão religiosa se insere no quadro de discussões no qual o místico, o mundo, a vida e Deus, desempenham um papel importante para se poder falar de religião e de sentido da vida – derivados não só de Wittgenstein, mas também comentadores como Hacker(1972;2001), e Glock, nos quais se insere um quadro de discussões importantes, no qual desempenham um importante papel para a distinção do que vem a ser a perfeição da linguagem, que é o alicerce do *Tractatus*, em que “o filosofar está engajado numa atividade de clarificação conceitual que resulta, não em novos conhecimentos, mas em uma classe específica de entendimento.” Assim, esse entendimento é o que pode oportunizar o bom funcionamento da linguagem e pode nos livrar do que Wittgenstein chama no (TLP, 4.002): “Traje que disfarça o pensamento.” Nesse viés, baseando, também, em Diamond, o quadro de discussão aponta para a tentativa de justificar o lugar do filosofar fora da lógica: “Quando nós filosofamos, nós tentamos ocupar um lugar fora da lógica.” (DIAMOND,1991, p.185), essas ideias servem de aporte para definir a tênue linha de demarcação entre o dizível e o pensável. No entanto, ocorre-nos os seguintes questionamentos: qual a intenção de Wittgenstein ao mencionar sobre o dizível e indizível? Estaria ele apontando-nos para a afirmação de que existem coisas que necessitam ser silenciadas por completo? Por fim, para adentrar a essa seara, intentamos na diferença entre dizer, mostrar e, conseqüentemente, falarmos do estatuto do que se deve calar.

Nessa perspectiva, o objetivo do capítulo primeiro, desta tese, continua com o quadro a partir das ideias de Dall’Agnol (2005a;2005b, Hadot (2014) e Adílio Spica, os quais nos apontam ‘novas ideias filosóficas’, desenvolvidas por Wittgenstein para pensarmos a religião imbricada ao sentido de vida. Assim, em Dall’Agnol trilhamos o caminho do indizível ou calar lógico-filosófico; é o que Wittgenstein perseguira no *Tractatus*, com o objetivo de resguardar as outras áreas do conhecimento. Nesse

sentido, deve-se calar sob uma perspectiva de salvaguardar a ética, estética e religião. Na senda de Pierre Hadot, buscamos a questão da valoração de Deus. Afirma Hadot: à medida em que se aproxima do final do *Tractatus*, a entonação de Wittgenstein se aproxima de um tipo de intuição inexprimível, não mais como uma ideia abstrata, mas como um sentimento dos limites que é experimentado por ele. “Seja como for, o *Tractatus* se conclui no “místico”. Esse “místico” parece ter três componentes: o sentimento de existência, o sentimento de todo limitado e o sentimento do inexprimível” (2014, pp. 38-39). Adílio Spica, autor brasileiro, buscamos a justificativa da religião mesmo numa hierarquia da linguagem aparentemente voltada ao absurdo. Nesse viés, para Spica (2011), essa construção de uma hierarquia para a linguagem é extremamente abominável para Wittgenstein. Logo, se adotarmos esse tipo de hierarquia, não poderemos dar conta de uma metalinguagem, pois, sendo assim, teríamos de usar uma linguagem exterior à própria linguagem. Dessa maneira, para tentar solucionar esse dilema, Wittgenstein recorre à lógica do absurdo/contrassenso (*usininng*)<sup>3</sup>.

Então, podemos imaginar um discurso com sentido sobre a religião? Se podemos imaginar, poderemos jogar fora a escada que nos levou a esse sentido?

Nessa perspectiva, a intenção é apontar o posicionamento de Ludwig Wittgenstein sobre sua distinção central entre dizer e mostrar, o qual nos leva a uma familiaridade com a linguagem e nos convida a uma apreciação ao que não pode ser dito, principalmente no quesito discurso religioso que é melhor não ser proposicional; no *Tractatus* 6.522, lê-se: “Há, de fato, coisas que não podem ser colocadas em palavras. Eles se manifestam. São o que é místico”. Como resultado, aqui, temos o método de Wittgenstein para abordar e transmitir ideias religiosas. Através dos dados biográficos fornecidos por Ray Monk, consideramos a análise extremamente importante para a elaboração da justificativa de que a religião tem um significado na vida de Wittgenstein, de tal modo que não podemos considerar uma simples variante logico-positivista. Assim, acentuamos o que o próprio Ray Monk escreveu uma vez,

---

<sup>3</sup> Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como *unsinnig*, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP,6.54).

Posso imaginar uma religião na qual não há proposições doutrinárias, nas quais não há, portanto, conversa. Obviamente, a essência da religião não pode ter nada a ver com o fato de que há conversas, ou melhor: quando as pessoas falam, então isso em si faz parte de um ato religioso e não de uma teoria. Assim, também não importa se as palavras usadas são verdadeiras ou falsas ou sem sentido. Na religião falar também não é metafórico; pois caso contrário, teria que ser possível dizer as mesmas coisas em prosa. (MONK, 1991, p.305).

Nesse viés, encontramos nesse acento, uma justificativa da abordagem anti-teórica de Wittgenstein, defendida pelos neopragmáticos para demolir quaisquer coisas associadas ao pensamento sem palavras, além disso, aparenta uma insinuação ao empobrecimento da religião quando calcada em palavras.

Em nossa discussão, detemo-nos em evidenciar o argumento de Wittgenstein a favor de uma fé purificada dos absurdos metafísicos, como observa Brian Clack: “Essa implicação da doutrina de Wittgenstein, que a filosofia e suas proposições são elas próprias absurdas, não lhe escapou. Ele afirma isso explicitamente no final do *Tractatus*” (2001, p.2). Assim, podemos falar nesse sentido, concordando com Arley Moreno: a vida e a obra é um percurso ético de Wittgenstein, sucedendo a resolução dos problemas filosóficos; percursos sonoramente anunciados pelo último aforismo do *Tractatus*: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (2000, pp. 36-40).

Nesse ínterim, Genia Scönbaumsfeld (2007), nos leva pela trilha da análise prudente, de que uma filosofia como a de Wittgenstein, não pode ser desconectada da biografia do filósofo, principalmente no que se refere aos aspectos que apontam para a religião. Além disso, nos pautamos, também, em Luigi Perissinoto que nos leva a concordar com essa perspectiva da religião conectada à vida:

Trata-se de uma conclusão que, mesmo não sendo tratada abertamente, apesar de ser a base de muitas reconstruções da filosofia wittgensteiniana e, mesmo que digam algo sobre as leituras religiosas de Wittgenstein e sobre o seu espírito religioso, acontece somente e exclusivamente quando são reconstruídos, em algum capítulo breve de introdução, os aspectos, os fatos biográficos e as características gerais da sua personalidade”. (2011, p.6).

Dessa maneira, decidimos apresentar alguns aspectos biográficos de Wittgenstein para melhor analisar a perspectiva da religião com aquilo que identificamos como clarificação da busca pelo sentido da vida. Esse itinerário serve de aporte para nosso caminho investigativo, contemplando alguns dados biográficos, com o intento de mapear aspectos da vida do autor que revelem a experiência religiosa imbricada com sentido da vida. Nesse sentido, para Margutti Pinto (1998),

isso equivale a dizer que há uma articulação entre a experiência mística, as questões lógicas e as questões da ética.

E Deus? Se podemos falar de místico, vida, mundo e religião no *Tractatus*, a nossa questão no capítulo primeiro perpassa sobre: qual é o lugar de Deus no *Tractatus*? Conforme explicita Hyman, se nos comprometermos com a concepção ostensiva da linguagem de Wittgenstein e com seus resultados de que os aspectos éticos, estéticos e religiosos da vida, a que ele chama de "o místico", não podem ser colocados em palavras, podemos nos sentir tentados a concluir que a importância que atribuímos à experiência estética, à ética e à religião (e não menos importante, a questão de Deus) é o resultado de uma ilusão. (2001, p.4)

Sob essa perspectiva, ainda concordando com Hyman, alternativamente, podemos concluir que o que pode ser posto em palavras é insignificante em comparação com o que não pode. Dessa forma, não resta alternativa, a não ser aquela de que Wittgenstein pretende tirar a última conclusão. E, em uma carta escrita, em 1919, a um futuro editor, ele diz que o *Tractatus* "consiste em duas partes: do que está em consideração aqui e de tudo o que eu não escrevi. E é precisamente essa segunda parte que é a mais importante."<sup>4</sup> Isso não pode ter sido um incentivo, mas é uma observação pertinente para nossa pesquisa.

Outrossim, perpassamos pela senda aberta por teóricos como Arrigton (2001), Hyman (2001), Child (2011;2013) e o autor brasileiro Urbano Zilles (2001), que apresentam o argumento de que é difícil saber que lugar, se houver, para Deus no *Tractatus*. A partir dessas abordagens, percebemos que os autores apontam para a insalubre menção de Deus no *Tractatus*, apenas quatro vezes. A saber: Deus é identificado como sentido (*sinn*) da vida. TLP 6.521.

Através da senda aberta por Clifford, em um texto chamado "The Ethics of Belief" (A ética da crença), fez uma defesa do que hoje conhecemos como evidencialismo. Segundo ele, "é errado sempre, em todo lugar e para qualquer pessoa acreditar em algo sem evidência suficiente" (CLIFFORD, 2012, p.186). Além disso, segundo Clifford, a crença é portadora de um componente moral, isto é, é imoral para o sujeito crê em algo sem evidências suficientes para sustentação dessa crença. Logo, o que nos parece, é que se um sujeito deve escolher entre crenças conflitantes, ele deve ter a capacidade de escolher no que crer. Dessa forma, Clifford nos fornece

---

<sup>4</sup> Essa perspectiva é afirmada em *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ed. C.G.Luckhardt (Hassocks: Harvester, 1979), p. 94.

aporte para sua noção de que existem deveres epistêmicos a serem seguidos por aquele que crê.

Sob esse viés, o princípio de Clifford é conhecido como uma crítica à justificação da crença religiosa. Mesmo sem fazer referência direta, o texto de Clifford está repleto de alusões bíblicas e, segundo Hick (1983), tem sido um lastro para a chamada Filosofia Analítica da Religião. Para Piter Van Inwagen: “todos que eu conheço que escreveram sobre a Ética da crença o fizeram pressupondo que Clifford propôs o evidencialismo com um alvo em mente, e tal alvo era a crença religiosa” (1996, p.15). Desse modo, o fato é que há diversos filósofos do século XX que adentraram a senda aberta por Clifford ao classificarem a crença teísta como irracional, visto que seu lastro epistêmico seria a ausência de provas suficientes, ela teria um padrão razoável e nem seria uma crença responsável.

Na nossa tese, a hipótese é até que ponto Wittgenstein e os wittgensteinianos conseguem enfrentar o desafio evidencialista. Wittgenstein, em sua obra *Investigações Filosóficas §109*, defendeu que não devemos produzir nenhuma espécie de teoria. Desse modo, nesta investigação não deve haver nada de hipotético, pois toda a explicação tem de acabar e ser substituída apenas pela descrição. E essa descrição recebe a sua luz, isto é, a sua finalidade, dos problemas filosóficos. É claro que esses não são problemas empíricos, a sua solução estará antes no conhecimento do modo como a linguagem funciona, de maneira a que de facto este modo seja reconhecido – apesar de um instinto para o não compreender. Assim, esses problemas serão resolvidos não pela adoção de novas experiências, mas pela compilação do que é há muito conhecido. A filosofia é um combate contra embruxamento do intelecto pelos meios da linguagem.

Em resumo, a proposta de Wittgenstein é de que devemos compreender a linguagem, a proposta de Clifford abordava a questão de só é justificável e moralmente aceitável crer em algo com base em evidências. Quem estaria correto, Clifford ou Wittgenstein? O que funciona é a concepção de que é imoral para o sujeito crer em algo sem evidências suficientes para sustentação dessa crença, conforme a ideia de Clifford ou a concepção de Wittgenstein de que não devemos produzir nenhuma espécie de teoria. Portanto, na nossa investigação não deve haver nada de hipotético. Toda a explicação tem de acabar e ser substituída apenas pela descrição? Eis o nosso desafio.

No capítulo dois desta tese, o objetivo é apresentar a concepção de religião pós-*Tractatus*, através da demonstração de como as ideias do Wittgenstein foram desenvolvidas pelos comentadores: Micheletti (1972; 2007; 2002), Child (2011; 2012; 2013), D.Z. Phillips (1970; 1976; 1981; 1993; 1995. 2001; 2006; 2013)., Nielsen (1967; 2001; 2005), Duncan Pritchard, (2012;2016;2017; 2018) que defendeu um "fideísmo moderado" inspirado em Wittgenstein.

Nesse viés, com as ideias de Micheletti, chegamos ao consenso de que há uma estreita conectividade entre os *Notebooks (NB 1914-1916)* e o *Tractatus Logico-Philosophicus (1921)* que Wittgenstein apresenta a questão da religião e ética, (além da conexão entre ética e estética). A isso podemos perceber, conforme nos aponta Engelmann: "Wittgenstein declara que o sentido do *Tractatus Logico-Philosophicus* é ético" (1967, p.144), é oportuna a equivalência, pois esta obra tem um caráter profundamente religioso. Além disso, encontramos nos *Notebooks*: "Crer num Deus quer dizer compreender o sentido da vida. Crer num Deus quer dizer que os fatos do mundo não são, no fim das contas, tudo. Crer em Deus quer dizer que a vida tem sentido" (NB, p.73).

Assim, na senda aberta por Child, conseguimos adentrar e perceber suas considerações sobre a visão religiosa de Wittgenstein sobre a religião, e entendemos que não podemos perder de vista a evidência de que ele "considerava suas próprias atitudes e a maneira de pensar como sendo, em certo sentido, religiosas – ou talvez, como tendo alguma coisa relevantemente comum com a crença religiosa" (2013, p.221).

A partir do exposto, concordamos com Child de que Wittgenstein fora afetado, poderosamente, pelo Cristianismo de Tolstói; principalmente no que se refere a explicação do que vem a ser a vida verdadeira, o entendimento da religião, como o significado da vida, pode ser encontrado na doutrina dos Evangelhos, a qual pode ser dividida em doze capítulos, ligados entre si de dois a dois numa relação causal. Após as considerações de Child, temos as concepções de Malcom e Engelmann, os quais têm o mesmo entendimento de que Wittgenstein não se interessava, de maneira alguma, na ideia de Deus como criador do mundo, mas o seu interesse residia, antes, nas ideias de culpa, pecado, redenção, o que abre a porta para a compreensão da religião como imbricada no sentido da vida. Tal afirmativa pode ser colocada em dúvida pelas pessoas não religiosas. Para tentar salvaguardar essa afirmativa, recorreremos ao conceito de *Hinges como disposto no Da Certeza*.

Nessa perspectiva, a questão que se levanta, ainda neste capítulo, sobre a possibilidade de abertura e de fechamento da porta, se dá no cotidiano, e a possibilidade de se passar por elas é a dobradiça (*Hinges*) – nós as utilizamos sem ponderações prévias. Nós apenas passamos pela porta. Se pensarmos com a seguinte afirmação: “Esta é uma porta, você pode abrir e passar”, seria minimamente esquisito, seria um retorno ao estranhamento do cotidiano, onde as coisas, soariam meio fora do lugar.

Conforme Wittgenstein, “Há casos em que a dúvida é despropositada, mas há casos em que ela parece ser logicamente impossível. E entre eles não parece haver fronteira precisa” (OC, 454). No caso das pessoas religiosas, podem ter, inconscientemente, derivações de dobradiças de seus dogmas religiosos, as pessoas munidas cientificamente serão orientadas, em alguma parte, de suas ações em dobradiças científicas, mas nenhuma estará ciente dos detalhes das suas dobradiças, pois elas não são conhecidas ou justificadas, “a dificuldade é conhecer a não fundamentação da nossa crença.” (OC, §166).

Ademais, antes de enveredarmos pelo que se convencionou por fideísmo wittgensteiniano, perpassamos pelo conceito de jogos de linguagem e seus desdobramentos no que se convencionou como jogos de linguagem religiosos. Tais jogos de linguagem (*Sprachspiel*), Wittgenstein, a partir de 1932, passa a comparar na *Gramática Filosófica* no aforismo 62, citada como primeira ocorrência, o termo é utilizado como equivalente ao termo cálculo.

De acordo com Spica, quando Wittgenstein retorna à filosofia, se dá conta de que cometeu alguns erros na sua primeira obra, e, talvez, o mais importante dos erros é o da limitação do sentido da linguagem. Com tal limitação, muitas das expressões propriamente da linguagem humana ficariam de fora, recaindo no campo do sem sentido ou absurdas. “Seu foco é mostrar que não se pode prender a linguagem a uma única forma, que ela é variada e pode ser comparada a jogos” (2011, p.99).

Desse modo, concordamos com Adílio Spica de que não nos faltam nos dias de hoje, a tentativa de ler a fé religiosa à luz do método e das descobertas científicas, como tentativa de validar as crenças a partir da experiência empírica, como também o inverso, a tentativa de refutação das crenças a partir da metodologia científica.

Esse problema aparece, de forma muito explícita, na obra lida e comentada por Wittgenstein. *La Rama Dourada* de Frazer (ORDF,2007), um grande antropólogo que estuda a religião primitiva e aponta os equívocos cometidos por esta. A névoa que se

estabelece sobre isso é a da comparação dos costumes das religiões primitivas e a ciência europeia de sua época, essa é a grande crítica erigida por Wittgenstein, cujo intento é demonstrar a importância de compreender os jogos de linguagem e a essencialidade de pensar a linguagem religiosa, apesar de nos debatermos com o estranhamento de conceitos e crenças, esse estranhamento pode ser um jogo de linguagem. Assim, o que Wittgenstein nos aponta é o erro cometido por Frazer por este ter compreendido a religião primitiva como um equívoco. Esse problema surgiu do fato das observações de Frazer ter como parâmetro os ritos do cristianismo inglês.

No caso Phillips, apresentamos as questões relativas ao fideísmo e sua constituição. Para Phillips, é necessária a diferenciação entre os jogos de linguagem da religião, da ciência, porém, não podemos justificar nenhum deles. Embora Phillips argumente contrariamente, parece haver certo fundamentalismo. Isso porque uma interessante discussão sobre essa particularidade dos jogos de linguagem é abordada por William H. Austin, em *The Relevance of Natural Science to Theology*, em que é discutido sobre o caso da teologia e a ciência não poderem dizer nada uma sobre a outra, ainda que tenha um ponto de discussão em comum, que seja importante a discussão entre as duas comunidades.

Nesse ínterim, para melhor apresentar o que se convencionou como fideísmo wittgensteiniano, nos propusemos a uma breve incursão ao debate acalorado entre Kai Nielsen e Phillips. Assim, Kai Nielsen sugere que uma aposta num suposto fideísmo em Wittgenstein pode sugerir uma deturpação, não propriamente por seus escritos, mas por seus seguidores, e isso sugere Nielsen em *Wittgensteinian Fideism* "Wittgenstein poderia muito bem querer dizer dos wittgensteinianos o que Freud disse dos freudianos" (2005, p.194). Dessa forma, direciona suas críticas ao próprio Wittgenstein, mas também aos wittgensteinianos como Phillips.

Nessa senda, o longo debate entre Phillips e Nielsen é, muitas vezes, retratado como a disputa entre fé e razão, porém, Phillips não via dessa perspectiva. Além disso, Alice Crary (2005), afirma que, enquanto Nielsen trata a abordagem contemplativa de Phillips da Filosofia da Religião como uma apologética da fé, Phillips afirmou que seu objetivo era "lançar luz à libertadora, tanto da crença quanto ao ateísmo, porém, ambos são resgatados da distorção filosófica". (2005, p.75). Nessa perspectiva, no próximo tópico deste capítulo, apresentamos a visão de Clifford chamada de evidencialismo.



Considerado como evidencialista, Willian Kingdon Clifford, matemático de Cambridge, em um ensaio publicado em 1877, apresenta a *locus classicus* do acalorado debate sobre ética da crença. É, sem dúvida, o ensaio que o batizou. Na parte inicial do ensaio, Clifford apresenta a defesa de um princípio rigoroso de que somos todos obrigados a ter provas suficientes e plausíveis para cada uma de nossas crenças. “É errado, em toda e qualquer circunstância e seja para quem for acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes” (CLIFFORD, 2010, p. 107).

Logo, é este o ponto extremo que diferencia Clifford dos fideístas, porque entra em conflito com a posse das crenças religiosas, nesse sentido, torna-se muito pior para a constituição de uma epistemologia da religião. Desse modo, a nossa discussão visa a consideração dos debates sobre a religião, na perspectiva de encontrar uma justificativa para a fé que dá sentido à vida, é uma perspectiva mais ou menos adequada aos desafios apresentados pelos críticos.

Na nossa abordagem sobre Duncan Pritchard, apontamo-nos como ele compreende que, na falta de fundamentação da nossa crença, e isso se justifica segundo a perspectiva de Wittgenstein, não é um problema para que possamos abandonar a religião, podemos aderir a uma posição *fideísta moderada* da epistemologia da crença religiosa, isto é, poderemos levar em conta a estrutura das razões oferecidas por Wittgenstein em *Da certeza*. Essa concepção diverge das formas padrão de fideísmo como a de Phillips, Kay Nielsen e Clifford, que sustentam que a crença do teísta na existência de Deus carece de apoio racional. Assim, Pritchard nos apresenta o chamado Fideísmo Moderado, como diferencial das formas padrão de fideísmo, no entanto, essa posição também sustenta que a maioria das crenças religiosas pode desfrutar ou não de apoio racional. Para Pritchard, as crenças religiosas, para sua avaliação, dependem apenas de compromissos a-rationais, segundo ele, são múltiplos compromissos, tal posição é denominada como quase-fideísmo.

No capítulo terceiro desta tese, temos como objetivo, especificar como o conceito de “crenças religiosas” em Wittgenstein pode deslocar os sujeitos da linguagem do polo de suas certezas epistemológicas para uma fundamentação do sentido da vida. No entanto, a fim de ver por que há outra peça do quebra-cabeça que precisamos colocar em prática, sobre a natureza de nossas crenças religiosas que conforme Wittgenstein:

Parece-me que uma crença religiosa só poderia ser algo como um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Portanto, embora seja crença, é realmente uma maneira de viver, ou uma maneira de avaliar a vida. Ela se apodera apaixonadamente dessa interpretação (CV, 64e).

Acerca de como a concepção de crença religiosa pode servir de aporte para a questão do sentido da vida, será a nossa ocupação no quarto capítulo desta tese. Na concepção de Wittgenstein, principalmente nas Investigações Filosóficas e seus últimos escritos, a busca por uma imagem perfeita *a priori* do mundo (a imagem como representação) é substituída pelo seguir regras, pois o importante não é a representação, mas a prática. Esta última é determinante para delimitação do significado de toda e qualquer ação, o que podemos associar ao sentido das proposições religiosas, que podem ser determinadas pelo uso da linguagem no cotidiano, através da prática dos jogos de linguagem, os quais estão inseridos em determinada forma de vida.

Dessa maneira, o sentido de vida associado às proposições religiosas é expresso na forma de vida, é o resultado do que é produzido pelo rompimento do senso comum, das proposições metafísicas, obrigando uma nova significação do possível como entendido por Staley Cavell: O cotidiano como acontecimento<sup>5</sup>; abre a história, sugando tudo para girar em torno de si, ou seja, a questão agora é saber por quais critérios uma conduta (também os juízos) devem seguir uma regra. Nesse ponto, a tentação metafísica seria uma representação deslocada da prática. Porém, isso não está permitido, pois, com a ideia de uma imagem como-representação, nesse sentido seria o equivalente a representação da própria relação significativa – uma representação da regra que funcione sem os sujeitos que a utilizam.

Nessa senda, adentraremos no quarto capítulo a concepção de vida vivida *sub specie aeterni*, em que Wittgenstein aponta para o homem que pode, até mesmo, sentir o sofrimento, a angústia da vida, mas o desejo de eternidade não pode ser explicado por nenhuma teoria, por nenhuma teologia ou filosofia. Mesmo que possamos descrever o sofrimento, ainda há algo aí que permanece oculto a uma simples descrição e que precisa de uma resposta mais imperativa. Assim, a ciência pode explicar os processos químicos, biológicos e físicos que nos levam à morte, mas

---

<sup>5</sup> O cotidiano assim como o acontecimento, aqui deve ser entendido como uma reflexão profunda e encarnada na vida, uma reflexão contextualizada que: “não é algo separado de nossas vidas”. (CAVELL, 1997, p.40)

não pode explicar porque justamente a pessoa que amamos sofre, enquanto outra que merecia sofrer está a sorrir por aí.

Para Wittgenstein, a religião parece estar ligada às coisas do homem do que às coisas divinas, afirmamos isso no sentido de o homem tentar conhecer as coisas divinas. O que é divino deve ser assunto de Deus, o que importa realmente é o modo como vivemos, o modo como ensinamos a viver o amor. Dessa forma, a Filosofia da Religião, proposta por Wittgenstein, se aproxima de uma espiritualidade laica do que propriamente de uma teoria filosófica sobre Deus. No entanto, sem dúvida, a religião é para o filósofo austríaco um meio para a salvação da vida que está sem sentido, e essa salvação não se dá pela especulação racional ou por meio de doutrinas teológicas ou filosóficas.

Nessa perspectiva, concordamos com Spica (2011), Phillips (2005) e Arrington (2001), os quais apontam que a teologia, nos moldes de justificativa para a vida religiosa, nada tem a dizer, e é como a filosofia tradicional, um andar nas nuvens, ou conceitos sem referências, ou melhor, é pura confusão gramatical, pois em cada prova que apresenta, há sempre uma contraprova também válida. Então, qual seria o futuro da teologia? Está relegada ao mesmo futuro da filosofia, a saber: a de ser gramática.

Portanto, a mudança que ocorre é a forma pela qual agora se 'vê' o mundo, onde a vida humana aparece nele como um todo, corporificada. A explicação filosófica, nessa nova perspectiva, é apenas um dentre os "jogos de linguagem", a partir dos quais se assentam as proposições religiosas, as relações e o exercício da vida. Sob a perspectiva da religião e sentido de vida na filosofia de Wittgenstein, a proposta em tela é uma preocupação com um contexto de pesquisas na área, precisamente da linha de pesquisa Linguagem Racionalidade e Discurso da Ciência do Doutorado em Filosofia da Unisinos, a tese em curso se sustém por um "modo de ver", perspectivado pelo "olhar" da pragmática da linguagem de Wittgenstein. Sua relevância ganha sentido quando vista, então, em conjunto com a noção de "Hinges", por trazer à discussão o tema da Crença religiosa, a partir da discussão sobre o fideísmo de Wittgenstein, como entendido por Phillips, Kay Nielsen e Clifford, usando também autores como Duncan Pritchard, que defendeu um "fideísmo moderado" inspirado em Wittgenstein.



## 1 A QUESTÃO DA RELIGIÃO NO *TRACTATUS*

### 1.1 Considerações Iniciais

O *Tractatus* é uma obra com objetivo bem definido pelo próprio Wittgenstein. Não é um livro sobre pseudoproblemas, mas tenta elucidar os problemas da filosofia a partir dos próprios problemas filosóficos; “a maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem”. (TLP 4.003).

Nesse sentido, é que podemos afirmar: “toda filosofia é a crítica da linguagem.” (TLP 4.0031). De acordo com Spica (2011, p.15):

Cabe a ela a tarefa de nos dizer o que pode e o que não pode ser dito, o que faz e o que não faz sentido. Assim, o objetivo inicial do *Tractatus*, que é o de delimitar o campo do exprimível, é concretizado a partir da filosofia. É a ela que cabe a tarefa de nos mostrar o que pode ser pensado claramente.

Nesse viés, a filosofia, segundo a obra em questão, não deve ser entendida como um conjunto de doutrinas que se propõem a dizer verdades inquestionáveis sobre o mundo e sobre a vida. O *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), não é uma obra na qual podemos encontrar a absolutização de doutrinas e verdades. O *Tractatus* deve ser entendido como uma obra que nos permite compreender a filosofia de Wittgenstein. O filosofar, dessa maneira, deixa de ser uma composição de doutrinas e passa a ser uma atividade de elucidação do pensamento. Sobre isso, Hacker (2001, p.327) comenta: “o filosofar está engajado numa atividade de clarificação conceitual que resulta, não em novos conhecimentos, mas em uma classe específica de entendimento.” Esse entendimento é o que pode oportunizar o bom funcionamento da linguagem e pode nos livrar do que Wittgenstein chama, no (TLP, 4.002): “Traje que disfarça o pensamento.”

Neste capítulo, discutiremos sobre a religião no *Tractatus*<sup>6</sup>. Para fazermos isso, temos que partir das noções de indizível, místico, vida, mundo e Deus. Noções essas de capital importância para compreendermos a religião no sentido tractatiano. Em seguida, apresentaremos o evidencialismo em Clifford, o qual afirma que uma crença

---

<sup>6</sup> É bem conhecida a influência decisiva exercida por Wittgenstein sobre a filosofia contemporânea, que também pode ser observada na perspectiva específica da filosofia da religião. Ao afrontar o tema da filosofia da religião em Wittgenstein, é preciso distinguir pelo menos três níveis de investigação: a consideração da atitude pessoal de Wittgenstein tal como dela se podem ter notícias particularmente, graças a documentos referentes à sua biografia; o estudo das observações sobre crença religiosa, que podem ser encontradas nos seus escritos; a análise da influência exercida por sua metodologia sobre os filósofos da religião que inspiraram seu pensamento. (MICHELETTI, 2007, p.63).

só se sustenta se tiver apoiada em evidências. Feito isso, estaremos na seara do discurso religioso de Wittgenstein no *Tractatus*, para, em seguida, apresentar a possibilidade de enfrentar a querela de Clifford sobre a crença religiosa. Tudo isso com objetivo de apresentar uma religião que não está sentenciada ao silêncio por completo.

## 1.2 O indizível e o místico como estratégia interpretativa

No prefácio do *Tractatus Logico-Philosophicus* – *TLP*, é asseverado por Wittgenstein: “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (TLP, p.131). Assim, a maior demanda do *Tractatus* é definir a tênue linha de demarcação entre o dizível e o pensável. Entretanto, nos ocorre o seguinte: qual a intenção de Wittgenstein ao mencionar sobre o dizível e indizível? Estaria ele nos apontando para afirmação de que existem coisas que necessitam ser silenciadas por completo? Para adentrar a essa seara, é necessário compreendermos a diferença entre dizer e mostrar e, conseqüentemente, falarmos do estatuto do que se deve calar.

Nesse viés, a estrutura lógica da linguagem, segundo Wittgenstein no *Tractatus*, tem o poder de criar possibilidades sobre o mundo. No entanto, essas possibilidades estão sujeitas às leis da lógica.

O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável é também possível.  
 Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente.  
 Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de dizer um mundo ‘ilógico. (TLP, 3.02 – 3.031).

Nesse sentido, criticar a linguagem abre condições de possibilidade para que a toda a linguagem tenha um sentido. Por conta disso, Hacker entende que a linguagem deve ser perfeita: “o que Wittgenstein estava fazendo era especificar as condições de possibilidade que devem ser satisfeitas por qualquer linguagem, pois qualquer linguagem é e deve ser logicamente perfeita.” (HACKER, 1972, p.14).

Entretanto, Wittgenstein aponta, no *Tractatus*, não ser possível descrever as condições de possibilidade da própria linguagem. Tais possibilidades se mostram no uso que fazemos desta. Diamond comenta: “Quando nós filosofamos, nós tentamos

ocupar um lugar fora da lógica” (1991, p.185). Assim, não cabe à filosofia provar que há algum objeto, ou mesmo o que há no mundo, que existe uma essência para as coisas do mundo, estas coisas se mostram através do uso que fazemos da linguagem. Essa ideia pode ser fortalecida quando Mounce:

...não pode haver prova, somente clarificação em filosofia. Problemas filosóficos surgem quando filósofos estão confusos sobre relações lógicas. Eles são removidos quando estas relações são exibidas. [...] A lógica fala por si. Não é provada, mas mostrada (2001, p.55).

Desse modo, proposições filosóficas não figuram o mundo, porque não têm sentido. O que pode ser dito, cai no campo figurativo da linguagem. Tendo sentido somente as proposições que representam o mundo. Logo, o mesmo ocorre com as proposições da ética, da estética e as proposições religiosas, pois não podem figurar o mundo, uma vez que são parte do campo do indizível. Elas estão no campo valorativo, e, no mundo, não há nada que tenha valor. “É, por isso, que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP, 6.42). Nos aforismos 6.4 e 6.41, do *Tractatus*, Wittgenstein justifica a valoração das proposições: “Todas as proposições têm igual valor”, em seguida, “tudo o que acontece como acontece; não há nele nenhum valor”. Assim, não há explicações sobre o mundo que sejam respostas vindas do mundo, não há uma superioridade sobre as perguntas e as respostas da vida e seu sentido, e nem sobre o mundo que se encontrem no mundo. Dessa maneira, no mundo, as coisas se organizam conforme as leis da lógica, não possuindo, assim, nenhum valor. Simplesmente elas acontecem. Nessa seara, o que podemos afirmar é o seguinte: a ética, a estética e a religião estão no campo do indizível.

No entanto, ao apontarmos que Wittgenstein defende a indizibilidade da ética, da estética e da religião, não significa que essas devem ser deixadas de lado. Defendemos que estes saberes sejam salvaguardados do hiato entre o que pode ser dito e o que pode ser mostrado, principalmente, a questão religiosa que deve ser blindada de todo e qualquer discurso cientificista. Nesse viés, quando apontamos para a impossibilidade de dizer as proposições religiosas, não estamos apontando para a inexistência desta, mas para o campo do místico<sup>7</sup>. “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico.” (TLP, 6.421). Essa concepção aponta para um Wittgenstein que

---

<sup>7</sup> À primeira vista, a palavra místico em Wittgenstein se apresenta como sinônimo de “aquilo que não se pode exprimir, aquilo que é indizível,” como se vê claramente na proposição 6.522: “Em todo caso, há o indizível. Ele se mostra; é o místico. (HADOT, 2004, p. 13).

não coloca o discurso da moral, da arte e da religião como refutáveis, mas aponta simplesmente que sobre elas não se pode falar com vistas a uma pretensa validade. Salientamos, aqui, a importância da existência do místico em Wittgenstein através de sua concepção de linguagem. Segundo Spica:

Seria impossível a ele, através de sua linguagem, logicamente articulada, provar a inexistência da esfera religiosa, por exemplo. Da mesma forma que não podemos provar a existência de Deus, também não podemos provar o contrário. Isso leva-o a fazer uma crítica ao ceticismo (2011, p.42).

Nessa perspectiva, sobre o ceticismo, aponta Wittgenstein: “O ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contrassenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.” (TLP, 6.51). Essa crítica ao ceticismo se evidencia quando, no *Tractatus*, a concepção de linguagem ostensiva, não permite que uma figuração não tenha sentido. Por exemplo: a proposição *Deus existe*, por não ser uma proposição bipolar, não há como saber se é verdadeira ou falsa. Contudo, não há como negar que pode ser usada na linguagem cotidiana. Essa ideia será mais aprofundada mais adiante.

Nesse momento, o que nos importa é apontar o que Wittgenstein nos popôs sobre o dizer, o mostrar e o calar. Assim, o dizer, na concepção do *Tractatus*, está num campo restrito. Só se diz aquilo que pode ser dito claramente. No entanto, não há como negligenciar que a linguagem comum, que usamos no dia a dia, não pode figurar o mundo, um exemplo é o pedido de perdão e a linguagem poética. Desse modo, fica a questão: Será que o *Tractatus*, em sua concepção de linguagem, realmente nos solicita o silêncio para todas essas coisas? O silêncio deve ser o caminho trilhado por nós quando não podemos figurar o mundo por meio da linguagem? No nosso entendimento, não.

Tal ideia é defendida por Dall’Agnol, que divide o calar em duas categorias: o calar filosófico e o calar trivial. O calar lógico-filosófico é o que Wittgenstein perseguira no *Tractatus*, com o objetivo de resguardar as outras áreas do conhecimento. Nesse sentido, deve-se calar sob uma perspectiva de salvaguardar a ética, a estética e a religião. Essas não devem ser teorizadas sob a ótica da filosofia tradicional nem das ciências naturais. Dessarte, o silêncio filosófico<sup>8</sup> serve de indicação para não

---

<sup>8</sup> O silêncio de que falamos aqui não é uma ausência de sons ou palavras. Trata-se do silêncio fundador, ou fundante, princípio de toda significação. A hipótese de que partimos é que o silêncio é a própria condição da produção de sentido. [...] O silêncio não é o vazio, ou o sem sentido; ao contrário, ele é o indício de uma instância significativa. Isso nos leva à compreensão do vazio da linguagem como um horizonte e não como uma falta. Evidentemente, não é do silêncio em sua qualidade física



tomarmos o que não tem sentido como se portador de sentido. No entendimento de Dall'Agnol:

Como já salientei, dizer significa figurar proposicionalmente um estado de coisas. Falar, ao contrário, é expressar algo sem pretensões derivativas. Quando proferimos absurdos, tautologias, estamos falando, mas nada dizemos. A partir disso, podemos, então, diferenciar um modo de calar corriqueiro que significa silenciar nada falando, ficando quieto, mudo, e outro modo de calar é o de não tentar dizer aquilo que não pode ser dito. Resumindo:  
 Calar lógico-filosófico: não dizer calar trivial: não falar. O primeiro modo de calar não implica que não possamos falar sobre o que é indizível. Trata-se apenas de respeitar uma impossibilidade lógica. (,2005, pp.139-140)

Como abordaremos a seguir, a religião no *Tractatus* pode ser falada, mas não pode ser dita. A religião, assim como o sentido da vida, se mostra. Contudo, isso será uma discussão para os próximos capítulos. Antes, porém, precisamos nos debruçar, ainda mais um pouco, sob a concepção do dizer e mostrar, e como se desembocam no campo do místico questões referentes ao sentido da vida e do mundo.

Nesse viés, quando nos aventuramos no caminho explicativo dessas questões, nos posicionamos de fora da lógica, ultrapassamos os limites da linguagem e intentamos erigir uma metalinguagem. No entanto, no *Tractatus*, essa separação é estilhaçada pelas proposições, pois Wittgenstein disserta sobre o sentido da linguagem, da ética, do sentido da vida e do mundo. Desse modo, nos resta questionar: seria essa uma tentativa de ultrapassar os limites do que ele aponta com indizível? Qual é a especificidade das proposições? Assim, faremos, aqui, uma breve incursão sobre esse tema.

Nessa lógica, a diferença estabelecida por Wittgenstein, entre dizer e mostrar, parece ultrapassar a barreira de sentido erigida por ele mesmo no *Tractatus*. Até mesmo Russel fica confuso sobre a questão, quando escreve na introdução da obra:

O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito, sugerindo, assim, a um leitor cético que possivelmente haja escapatória, através de uma hierarquia de linguagens ou alguma outra saída. (RUSSELL, 1993, p.127)

Conforme Spica (2011), essa construção de uma hierarquia para a linguagem é extremamente abominável para Wittgenstein. Se adotarmos esse tipo de hierarquia, não poderemos dar conta de uma metalinguagem, pois, sendo assim, teríamos de

---

de que falamos aqui, mas do silêncio com sentido [...]. O silêncio de que falamos é o que instala o limiar do sentido. (ORLANDI, 2007, p. 68)

usar uma linguagem exterior à própria linguagem. Para tentar solucionar esse dilema, segundo Spica, Wittgenstein recorre à lógica do absurdo/contrassenso (*usininnig*).

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como *unsinnig*, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP,6.54).

Nesse sentido, Wittgenstein mesmo utiliza a questão do absurdo como conveniente, desde que se utilize o termo no lugar certo. Reconhece, também, que, mesmo as experimentações científicas ou poéticas, são formulações que procedem, de algum modo, dos chamados contrassensos. Glock defende que:

O *Tractatus* pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados do limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente absurdo. (1998, p.40).

A filosofia, segundo essa afirmação de Glock, é uma atividade de demarcação de limites do pensamento, limites estes que não podem ser traçados por proposições referentes aos dois lados, mas para o discurso dotado de significado, principalmente, o discurso da ciência: “A filosofia deve tornar claros e delimitar rigorosamente os pensamentos, que doutro modo, são como turvos e vagos.” (TLP4.112). Dessa maneira, apontamos, que as proposições religiosas não precisam ser equiparadas às proposições científicas, mas demarcadas em sua possibilidade de serem pensadas: “Tudo o que pode de todo ser pensado, pode ser pensado com clareza. Tudo o que se pode exprimir, se pode exprimir com clareza.” (TLP, 4.116); mesmo sendo classificadas como absurdas ou sem sentido, podem levar o leitor a perceber os limites da linguagem. Nessa concepção, quando lemos no *Tractatus* que: “não podemos pensar nada de ilógico, porque ao contrário deveríamos pensar illogicamente” (TLP,3.03), podemos nos referir à possibilidade de pensar o discurso sobre a religião, pois qualquer tentativa de excluir a possibilidade de algo assim, seria ela própria um contrassenso.

Nessa compreensão, a detecção da lógica do contrassenso na filosofia de Wittgenstein é abandonada como um cânone de regras a serem descobertas e seguidas por uma análise lógica, como, por exemplo, a proposição 6.53 do *Tractatus*:

O método correto da filosofia seria este: nada dizer exceto o que pode ser dito, isto é, as proposições da ciência natural, isto é, algo que não tem nada a ver com a filosofia: e então sempre, quando alguém desejasse dizer algo

metafísico, demonstrar para ele que não havia dado nenhum significado a certos signos em suas proposições. Esse método seria insatisfatório para o outro - ele não teria a sensação de que estávamos lhe ensinando filosofia - mas seria o único método estritamente correto.

Nesse viés, a análise lógica<sup>9</sup> deve ser feita de maneira mais crítica, por meio de um diálogo que Wittgenstein, mais tarde, na segunda parte das *Investigações Filosóficas* (PI) como jogo de linguagem cotidiano<sup>10</sup>, que pode ser interpretado como um “procedimento não dogmático”.

Corremos aqui o enorme perigo de querer fazer distinções sutis – passa-se o mesmo quando queremos explicar o conceito de um corpo físico a partir da “percepção visual real”. – E antes de aceitar o jogo de linguagem cotidiano e de designar falsas as teorias falsas. O jogo de linguagem primitivo, que é ensinado às crianças, não precisa de justificação; as tentativas de justificação precisam de ser rejeitadas (PI, §54).

Em que pesem as diversas interpretações equivocadas, Wittgenstein evita, a todo custo, criticar as posições filosóficas que se empenham em usar palavras diversas do modo que empregam no ordinário. “Usar uma palavra sem justificação, não é usá-la injustamente” (PI, §289). Desse jeito, a menção das *Investigações Filosóficas* é para demonstrar que, mais tarde, Wittgenstein adota uma posição filosófica mais madura. Não nos debruçaremos por hora, nessa obra, entretanto, nos serve para demonstrar como Wittgenstein enfatizou que não devemos fazer interpretações equivocadas das proposições cotidianas.

Podemos imaginar um discurso com sentido sobre a religião? Se podemos imaginar, poderemos jogar fora a escada que nos levou a esse sentido?

Como mencionado anteriormente, o posicionamento de Ludwig Wittgenstein, sobre sua distinção central entre dizer e mostrar, nos leva a uma familiaridade com a linguagem e nos convida a uma apreciação ao que não pode ser dito, principalmente no quesito discurso religioso, que é melhor não ser proposicional. No *Tractatus* 6.522, lê-se: “Há, de fato, coisas que não podem ser colocadas em palavras. Eles se

---

<sup>9</sup> Wittgenstein argumentou que Frege e Russell subestimaram a diferença entre as proposições da lógica e proposições empíricas, porque concordaram em pensar, ou assumindo, que por mais diferentes que esses tipos de posições proposições possam ser, por mais diferentes que sejam os tipos de coisas que eles dizem, eles ainda têm tanto em comum, que eles dizem algo. A própria visão de Wittgenstein era que as proposições da lógica não dizem nada; eles não contêm qualquer informação; são simplesmente tautologias: "Por exemplo, eu não sei nada sobre o tempo quando sei que está chovendo ou não chovendo"; "todas as proposições da lógica dizem a mesma coisa, para não saber nada" (TLP 4.461, 5.43). (HYMAN, 2001, p.1).

<sup>10</sup> O cotidiano, assim como o acontecimento, aqui, deve ser entendido como uma reflexão profunda e encarnada na vida, uma reflexão contextualizada que: “não é algo separado de nossas vidas”. (CAVELL, 1997, p.40).

manifestam. São o que é místico". Aqui, temos o método de Wittgenstein para abordar e transmitir ideias religiosas. Como ele escreveu uma vez,

Posso imaginar uma religião na qual não há proposições doutrinárias, nas quais não há, portanto, conversa. Obviamente, a essência da religião não pode ter nada a ver com o fato de que há conversas, ou melhor: quando as pessoas falam, então isso em si faz parte de um ato religioso e não de uma teoria. Assim, também não importa se as palavras usadas são verdadeiras ou falsas ou sem sentido.

Na religião, falar também não é metafórico; pois caso contrário, teria que ser possível dizer as mesmas coisas em prosa. (MONK, 1991, p.305).

Encontramos, na citação acima, uma justificativa da abordagem anti-teórica de Wittgenstein, defendida pelos neopragmáticos para demolir quaisquer coisas associadas ao pensamento sem palavras, e mais, aparenta uma insinuação ao empobrecimento da religião quando calcada em palavras. Nessa lógica, o que está em evidência é o argumento de Wittgenstein a favor de uma fé purificada dos absurdos metafísicos como observa Brian Clack: "Essa implicação da doutrina de Wittgenstein, que a filosofia proposições são elas próprias absurdas, não lhe escapou. Ele afirma isso explicitamente no final do *Tractatus*" (2001, p.2). Além disso, colocamos, também, em evidência a especulação ociosa, não pelo erigir de um novo sistema metafísico, dogmático, "mas "fechando as fontes de erro", como o *Tractatus* de Wittgenstein e seu subsequente alargamento, as *Investigações Filosóficas* mais tarde tentaram fazer" (VENTIS, 2015, p.218).

Nessa senda, com todas as regras abstratas da religião, o que Wittgenstein está nos dizendo é que as proposições religiosas e suas crescentes elaborações são totalitárias e violentam a simplicidade da vida comum, pois, enquanto as proposições teológicas das religiões se vangloriam de fornecer respostas definitivas, na verdade, suas elaborações doutrinárias são comprovadamente indefesas e sem fluidez para a simples espontaneidade da vida.

Dessa maneira, Wittgenstein está tão empenhado com a tarefa de preservar a fluidez da vida comum que chega a sugerir, nas *Investigações Filosóficas*: "Sentimos como se tivéssemos que *penetrar* fenômenos: nossa investida, no entanto, não é direcionada para fenômenos, mas, como se poderia dizer, para as '*possibilidades*' dos fenômenos" (PI 90). E mais adiante, estilhaça o ataque parasita de explicações profundas: "Devemos acabar com todas as *explicações*, e só a descrição deve tomar seu lugar" (PI 109). Ao mesmo tempo, ele parece proteger o sentido do místico e do extraordinário: "A filosofia não pode de forma alguma interferir no uso real da

linguagem; ele pode, no final, apenas descrevê-lo. Porque também não pode dar fundamento. Deixa tudo como está" (PI 124); "A filosofia simplesmente coloca tudo diante de nós, e nem explica nem deduz nada. – Como tudo está aberto para ver não há nada para explicar" (PI 126). Essa proteção do místico e do extraordinário versa sobre a intenção de Wittgenstein de salvaguardar o místico de todas as tentativas desesperadas e insolentes para se apropriarem e falarem sobre ele em nome de um sentido real. Assim, a ausência de qualquer argumentação usurpadora do místico, gritando qualquer revelação filosófica ou científica, somos convocados a abster-nos de qualquer pronunciamento: "O que não podemos falar deve passar em silêncio" (TLP, 7).

Nessa perspectiva, a questão do valor do místico<sup>11</sup> é tradicionalmente definida como uma experiência unitiva entre o homem com Deus ou com o Universo. A tentativa que tivemos acima, em distinguir a diferença entre dizer e mostrar, nos encaminhou para a esfera do místico como uma experiência que está além do discurso da metafísica ou da ciência, mas está no domínio de uma experiência superior, equiparada segundo Hacker: "a esfera dos valores como a Ética, Estética e Religião" (1998, p.254). Desse jeito, o Místico está no campo do arquétipo tradicional do inefável, que não precisa ser posto em palavras, mas "mostra-se a si mesmo." (TLP, 6.522). Visto desse modo, o místico é preservado, assim como a esfera dos valores, como algo livre das discussões intromissoras da filosofia e das demais ciências, ainda que sejamos convocados a pagar o preço de não nos pronunciarmos optando, assim, pelo inefável.

Nessa compreensão, o posicionamento de Wittgenstein em caracterizar o místico como algo inexprimível envolve ainda os seguintes aspectos: I - O problema da vida (TLP, 6.43- 6.52); II - O sentimento do mundo sua contemplação externa (TLP, 6.45) e sua aceitação (TLP, 6.42-6.43); III - A questão de Deus, identificado como significado da vida. Isso serve de norte para nossa hipótese de que a religião pode dar significado à vida. Sem mais delongas, passemos para a tentativa de esclarecimento das questões elencadas.

---

<sup>11</sup> Nada que toque questões de valor podem ser capturadas em palavras. Todo esforço humano para abordar ou mesmo articular o que Wittgenstein chamou de "os problemas da vida" deve ser em vão: "Quando a resposta não pode ser posta em palavras", ele diz, "nem a pergunta pode ser posta em palavras" (TLP 6.5). (HYMAN, 2001, p.3).

Vistas dessa maneira, as proposições não podem deter-se em dizer que o sentido das coisas são apenas projeções, projeções essas que contêm somente a forma do mundo e não o seu sentido (TLP 3.13). A ‘forma’ aponta apenas para estruturas lógicas próprias da nossa linguagem. Ao analisarmos a experiência religiosa como algo que dá clareza de sentido à vida e que transcende as barreiras do mundo nos resta a pergunta: o que Wittgenstein entende por mundo? Posto isso, acreditamos ser possível mostrar, pela análise que faremos a seguir, a concepção de mundo para Wittgenstein a partir do *Tractatus*, que é bastante compatível com a conjectura que faremos a respeito da religião.

### 1.3 O Mundo

Começemos com a definição de mundo<sup>12</sup>, com a qual Wittgenstein inicia o *Tractatus*: “O mundo é tudo que é o caso.” (TLP, 1). No parágrafo seguinte, 1.1; lê-se: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (TLP, 1.1). Isso significa que o mundo é determinado por estruturas complexas, isto é, pelos fatos, e não pelos objetos, ou seja, pelos elementos simples. Do exposto, segue-se que: “Esta estrutura do campo de compreensão é determinada não por coisas, nem por qualidades ou relações, mas por fatos definidos” (STENIUS, 1960, p.24).

Na compreensão de Child (2013), a concepção de mundo no *Tractatus* é resumida de forma eficaz nas observações: 1. O mundo é tudo é o caso. 2. O que é o caso – um fato – é a experiência de estados de coisas. 2.01 Um estado de coisas é uma combinação de objetos (de coisas). 2.02 Objetos são simples.

Há, nessa concepção, apontada por Child, o entendimento do mundo como possibilidade, já que os objetos são simples, isto é, não possuem partes ou quaisquer componentes. Com isso, não podem ser divididos, são partes comuns do mundo

---

<sup>12</sup> Seu trabalho inicial, o *Tractatus*, apela para uma realidade. O mundo deve ser feito de objetos simples; caso contrário, não poderíamos falar sobre isso claramente. Nossa conversa sobre o mundo é uma representação pictórica de estados de coisas e, como tal, é empiricamente verificável. Embora isso pareça fortalecer a filosofia, na verdade, faz o contrário, porque relega os aspectos mais importantes e essenciais da realidade ao que não pode ser dito, mas apenas mostrado. Seu trabalho posterior, *Investigações filosóficas*, é mais idealista ao dizer que a distinção entre objetos simples e compostos é construída culturalmente, dependendo de seu uso em um determinado jogo de linguagem. Os problemas que surgem no mundo não são tão submissos à análise lógica quanto à análise linguística. Olhe para o que está acontecendo quando falamos de uma determinada maneira, pare de tentar explicar de um ponto fora da linguagem, e os problemas podem simplesmente desaparecer. A filosofia não fala sobre o que acontece quando não estamos falando, mas sobre o que está acontecendo agora em nossa conversa. (CUNNINGHAM, 1999, pp.65-66).

imaginável e descritível pela linguagem e que Wittgenstein defende: “É óbvio que o mundo imaginado, seja o quão diferente ele possa ser do mundo real, ele deve ter alguma coisa – uma forma – em comum ele.” (TLP, 2.022). Sobre os objetos simples do mundo, Child entende que: “O mundo contrasta agudamente com a concepção convencional do mundo como um objeto ou uma vasta coleção de objetos.” (2013, p.65).

Quando se lê no início do *Tractatus* que o mundo é determinado pelos fatos, a “totalidade de fatos, determina, pois, o que é o caso e o que não é o caso” (TLP, 1.12). As tais teses somam-se a outras, por exemplo:

O mundo é constituído de fatos; para sua descrição usamos Estados de Coisa, os quais são substância do mundo.  
 O mundo é completamente descrito quando todos os fatos atômicos são conhecidos, juntamente com o fato de não existirem outros  
 O mundo é determinado pelos fatos, e por serem todos os fatos (TLP, 1.2; 1.21; 2).

Ora, como nos afirma Wittgenstein: “Os fatos no espaço lógico são o mundo” (TLP, 1.13). Isso significa que os elementos determinantes do mundo, os fatos, são estruturas complexas, contrariamente aos objetos, que são elementos simples. Os objetos são, portanto, caracterizados pela simplicidade, pela unidade, e pela indivisibilidade. Em outras palavras: “Os objetos são simples, sem partes” (KENNY, 1995, p.75). De outro modo, poderíamos dizer que os objetos são a estrutura dos fatos que determinam o mundo, isto é, “Os objetos são a substância do mundo” (MALCOM, 1986, p. 36).

Para Wittgenstein, a questão fundamental, na primeira parte do *Tractatus*, é a diferenciação entre a categoria dos fatos e dos não fatos. “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas (TLP 1.1). O mundo como o fato é determinado por Urbano Zilles, como dividido em fatos individuais, que compreendem as coisas e atributos. E o mundo como determinado por fatos e não por objetos” (2001, p.40).

Então, se o mundo é tudo que ocorre, a totalidade de fatos é um fato. Por outro lado, é também as possibilidades e, como tal, limita o que ocorre e não ocorre. “A totalidade de fatos determina, pois, o que ocorre, e também o que não ocorre” (TLP 1.12). Acompanhando nossa linha de raciocínio sobre o mundo como possibilidade, é apenas um esquema vazio lógico de mundo. Todo e qualquer mundo que se possa

falar e, dessa forma, pensar, deve descrever as características de esquema de mundo, observa Zilles.<sup>13</sup>

Dito isso, afirmamos, por conseguinte, que segundo Wittgenstein, nada no mundo pode entrar em contradição com a lógica: “Já foi dito por alguém que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. Isto porque não podemos dizer como pareceria um mundo ilógico (TLP, 3.031).

Efetivamente, para Wittgenstein, lógica e mundo se coadunam através da linguagem como é possível ler no *Tractatus*:

Os limites da linguagem são os limites do meu mundo (5.6). A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites (...) Não podemos pensar o que não podemos pensar, por isso também não podemos dizer o que não podemos pensar (5.61).

De qualquer modo, compartilhamos do que se observa por Margutti Pinto, em sua obra *Iniciação ao Silêncio*: “a linguagem pode descrever o mundo, porque há uma simetria entre ambos, simetria esta que se estende por todos os níveis de análise. (...) Linguagem e mundo compartilham simetricamente a mesma estrutura.” (1998, p.186). Assim, Zilles chama essa assimetria de relação isomórfica como puras manifestações da forma lógica. Linguagem e mundo são tudo aquilo que pode ser linguagem e tudo aquilo que também pode ser mundo, pois fazem parte da realidade lógica. (2000, p.43). Fora do alcance da linguagem, existe o místico, que não pode ser dito. Conforme John Hyman,<sup>14</sup>:

Mas não é apenas a filosofia que está além do alcance da linguagem. Ética, estética e quaisquer pensamentos que possamos aspirar a ter sobre o sentido da vida, ou sobre Deus, todos pertencem ao que Wittgenstein chama de “o místico”; e eles são igualmente incapazes de serem colocados em palavras (2001, p.2).

Nesse viés, ao aderirmos que a concepção de linguagem, segundo o *Tractatus* e suas consequências de impossibilidade de não colocarmos a ética, a estética e o místico em palavras, concordamos com o que John Hyman observa sobre nos sentirmos inclinados a inferir que a importância da experiência estética, da ética e da religião são frutos de uma ilusão: “Temos como alternativa, a possibilidade conclusiva de que o que pode ser colocado em palavras é insignificante em comparação com o

<sup>13</sup> C.f Urbano Zilles (2001, p.44).

<sup>14</sup> Tradução nossa. No inglês lemos: But it is not just philosophy that lies beyond the reach of language. Ethics, aesthetics, and whatever thoughts we might aspire to have about the meaning of life, or about God, all belong to what Wittgenstein calls ‘the mystical’; and they are alike incapable of being put into words.



que não pode. Não há dúvida de que Wittgenstein pretende que tiremos a última conclusão” (2001, p.3).

A rigor, tudo que pode ser linguagem, também pode ser mundo, e tudo aquilo que se encontra fora da linguagem pode ser mundo, pois ambos são lógicos. Portanto, fora da linguagem, há o místico, o qual não pode ser colocado em palavras, porque não ocorre no mundo, mas pode ser mostrado. Existe uma lógica no estado de coisas, isso porque a lógica preenche o mundo. A lógica existe na linguagem cotidiana, observa Urbano Zilles. (p.43). Embora as proposições dessa linguagem não aparentem figurar a realidade, a linguagem ordinária pode em si mesma apresentar uma lógica em sua aplicabilidade. Então, a lógica não pode preceder o que está em aplicação: todas as proposições da linguagem corrente são, de fato, perfeitamente ordenadas segundo o ponto de vista lógico. Tudo o que for mais simples e que devemos aqui admitir não é símile da verdade, mas a própria verdade. (TLP 5.5563).

Como apresentamos pela concepção de Child e Urbano Zilles, Wittgenstein apresenta o mundo como possibilidade e o mundo real. O que é pensável é possível.

Sob tal ponto de vista, para Wittgenstein, “compreender uma proposição é saber o que ocorre, caso ela for verdadeira.” (TLP, 4.424). Desse modo, a concepção isomórfica, como apresentada por Zilles, faz coincidir os limites do mundo e da linguagem. Essa correspondência assertiva entre lógica, linguagem e mundo faz com que tudo que possa ser exprimível, possa ser lógico, e toda proposição deve ser lógica. Em resumo, o mundo oferece um alicerce para a linguagem que se apoia nele. Existe um elemento comum para o mundo e a linguagem: a forma lógica. A questão fundamental que daremos seguimento é a seguinte: qual o lugar Deus no *Tractatus*? Como é possível que as proposições representem Deus? Ou seja, como é possível falar de Deus?

#### **1.4 Deus**

De início, a concepção de Wittgenstein sobre Deus ainda é um debate complexo e controverso. Embora haja profundidade na sua reflexão e um estímulo para lidar com a temática de maneira diversa, é fato que há, na questão de fundo, uma unidade em sua concepção sobre o ser divino, advindo de sua educação e da cultura pautada na herança judaico-cristã.

Joaquim Alarcón (2010) aponta para o início da reflexão de Wittgenstein sobre a questão de Deus, ao menos como ela começa abruptamente, em 06/11/1916, em seus Cadernos, mostra que a análise de tal conceito religioso é um assunto delicado, e que a experiência pessoal a que está atrelada desempenha um papel fundamental na discussão e requer consideração cuidadosa (2010, p.47).

Voltado a nossa questão, qual é o lugar de Deus no *Tractatus*? Conforme explicita Hyman, se nos comprometermos com a concepção ostensiva da linguagem de Wittgenstein, e com seus resultados de que os aspectos éticos, estéticos e religiosos da vida, a que ele chama de "o místico", não podem ser colocados em palavras, podemos nos sentir tentados a concluir que a importância que atribuímos à experiência estética, à ética e à religião (e não menos importante, a questão de Deus) é o resultado de uma ilusão. (2001, p.4)

Outrossim, ainda concordando com Hyman, alternativamente, podemos concluir que o que pode ser posto em palavras é insignificante em comparação com o que não pode. Dessa forma, não resta alternativa, a não ser aquela de que Wittgenstein pretende tirar a última conclusão. E, em uma carta escrita em 1919 a um futuro editor, ele diz que o *Tractatus* "consiste em duas partes: do que está em consideração aqui e de tudo o que eu não escrevi. E é precisamente essa segunda parte que é a mais importante."<sup>15</sup> Isso não pode ter sido um incentivo; mas é uma observação pertinente para nossa pesquisa.

Dessa maneira, teóricos como Arrigton (2001), Hyman (2001), Child e o autores brasileiros Urbano Zilles(2001) e Adílio Spica (2011), apresentam o argumento de que é difícil saber que lugar, se houver, para Deus no *Tractatus*. A partir dessas abordagens, percebemos que os autores apontam para a insalubre menção de Deus no *Tractatus*, apenas quatro vezes, a saber: Deus é identificado como sentido (*sinn*) da vida. TLP 6.521. Num segundo momento, embora o sentido provido por Deus não esteja nos valores morais ou espirituais de maneira específica, ele se tornado ético por natureza. Na proposição 5.471, Deus parece ser equiparado com a forma de uma proposição lógica, consideramos, aqui, que Wittgenstein entende Deus e proposição geral "Como as coisas estão" (TLP 4.5). "Não é como as coisas são no mundo que são místicas, mas que ela existe" (TLP 6.44).

---

<sup>15</sup> Essa perspectiva é afirmada em *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ed. C.G.Luckhardt (Hassocks: Harvester, 1979), p. 94.

Segundo Hyman, apenas o último desses comentários tem algo a ver com religião. É isso: "Como as coisas estão no mundo é de completa indiferença para o que é maior. Deus não se revela no mundo" (TLP 6.432). A ênfase na palavra "in" é de Wittgenstein e, talvez, seu significado seja explicado na próxima observação, mas uma: "Não é como as coisas são no mundo que são místicas, mas que ela existe" (TLP 6.44). Assim, Wittgenstein pode ter desejado insinuar que Deus se revela no fato de que o mundo existe, o fato de que "há o que existe" (NB, p. 86) — embora não devemos esquecer que isso não é estritamente falando um fato e, portanto, é impossível afirmar: "Não é como as coisas são no mundo que são místicas, mas que ela existe" (TLP 6.44). Hyman (2001, p. 4).

Quando lemos no *Tractatus*:

Como as coisas são no mundo é uma questão de completa indiferença para o que é mais elevado, Deus nos revela a si mesmo no mundo. (...) Não é o modo como as coisas são no mundo que é o mítico, mas que ele existe (6.432, 6.44).

Hacker, nos aponta que, nessa perspectiva, Deus é identificado com o mundo, compreendido como o destino, como algo independente de nossa vontade, o que nos sugere que Deus é idêntico a como as coisas realmente estão, em termos de realidade. Child nos direciona para a identificação de Deus como uma revelação de si mesmo independente dos fatos empíricos, "em qualquer coisa sobre o modo como as coisas são no mundo" (2013, p.225).

Na citação do *Tractatus*, Wittgenstein nos sugere que Deus se revela a si mesmo, na existência do mundo. Hacker nos aponta que "isso só pode significar que Deus não é idêntico a como o mundo realmente é, sendo antes, idêntico ao fato de Ele seja" (1998, p. 255). Agora, suponhamos que a palavra "Deus", não como o nome de qualquer ente, mas como um termo para significação do mundo, ou como estamos nos debruçando neste trabalho, é um termo que oportunize o significado da vida. Nessa perspectiva, o comentário sobre Deus, conforme discutimos acima (TLP, 6.432), é apontado por Child como "um modo de expressão da visão do *Tractatus*, do sentido do mundo e conseqüentemente do significado da vida" (2013, p.225). Esse é o modo exato de como Wittgenstein expõe as coisas em seu *Caderno de Notas* de 1914-1916, citação de 4 de julho de 1916, que fizemos de epígrafe deste trabalho;

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida? Sei que o mundo existe. Que estou nele como o meu olho no seu campo visual. Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido. Que este sentido não reside nele, mas fora dele. Que a vida é o mundo. Que a minha vontade penetra o

mundo. Que a minha vontade é boa ou má. Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo. Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus. E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada. Orar é pensar no sentido da vida. Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente. Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (CN, 72-73).

Quatro dias depois, ele retorna a escrever:

Crer em Deus significa entender a pergunta do significado da vida. Crer em Deus significa que os fatos do mundo não são o fim da questão. Crer em Deus significa ver que a vida tem um significado. (CN, 74, 8 de julho de 1916).

Esse trecho revela um Wittgenstein convencido da existência de Deus<sup>16</sup>. No *Tractatus*, temos um apontamento para o distanciamento do esquema positivista em dois aspectos apresentados por Urbano Zilles, como não se contentar com a simples descrição do método científico e suas consequências para a religião, e o segundo, a discussão do místico como sinal de que a ciência e a técnica não eliminam a questão de Deus. Sob tal lógica, Wittgenstein estaria negando a religião, Deus e a fé? Ao nosso entendimento, não. Nega-lhes apenas no sentido do factual. Concordando com a perspectiva de Urbano Zilles, Jean Ladrière observa com grande assertividade:

Portanto, sua posição de modo algum é ateísta; exclui, sem dúvida a possibilidade de um discurso concernente à existência de Deus, mas elabora um procedimento que conduz ao reconhecimento de sua existência. Este procedimento não pode ser explicitado sob forma de um raciocínio, de uma argumentação constrangedora do ponto de vista lógico; contudo, não se pode dizer que seja irracional, posto que se apoia na linguagem. (1977, p.70).

Nesse sentido, a crença em Deus, assim como a crença religiosa, não é uma questão de crença factual. Antes de tudo, é uma via em que os fatos do mundo não são concebidos como fim, ou ver que a vida tem significado. Sobre isso nos aponta Child:

Por semelhante modo, a palavra “Deus” não funciona por referir a qualquer coisa: ela não se refere a qualquer item no mundo; nem ela se refere a qualquer item fora do mundo. Ambas essas características são da primeira concepção de Wittgenstein sobre a religião (2013, p.226).

Essa concepção será levada até a filosofia tardia da religião de Wittgenstein, que será temática do próximo capítulo. Por hora, fiquemos com a questão: a

---

<sup>16</sup> A questão da realidade de Deus segundo D.Z. Phillips é uma possibilidade de sentido ou sem sentido, verdade ou falsidade em filosofia da religião. “quando a existência de Deus é tomada como uma matéria de fato, é dado por garantido que o conceito Deus está em seu devido lugar dentro da estrutura conceitual da realidade do mundo físico.” (2021, p. 26).

concepção da religião, assim como Deus, são concepções simpáticas do *Tractatus*? Acreditamos que sim, na medida em que tanto a crença religiosa como a concepção de Deus envolvem um significado ou um valor, que estão além de qualquer fato. No entendimento de Child, de acordo com *Tractatus*, proposições que afirmam fatos - as proposições das ciências naturais – são salientes a tudo que importa na vida.

Ainda sobre a existência de Deus, D.Z. Phillips nos esclarece:

Faz pouco sentido dizer, 'A existência de Deus não é um fato', assim como dizer que 'A existência de Deus é um fato'. Ao que dizer algo é ou não é um fato, eu estou descrevendo o 'algo' em questão. Dizer que x é um fato é dizer algo sobre a gramática de x; é indicar o que seria e não seria sensível dizer ou fazer em conexão com ele. Dizer que o conceito de realidade divina não compartilha esta gramática é rejeitar a possibilidade de falar de Deus no modo em que alguém fala sobre matérias de fato (2021, p.26).

Nessa medida, entendemos que Wittgenstein concorda com o crente religioso, pois os fatos do mundo não são o fim da questão. A religião tradicional não defende a questão do sentido da vida, assim como não apela a Deus como para explicar, porque o mundo é tal como ele é, e porque é absoluto. É esse tipo de coisa que Wittgenstein não é simpático, como ele mesmo aponta no *Tractatus*:

Toda concepção moderna do mundo está fundada na ilusão de que as assim chamadas leis da natureza são as explicações de fenômenos naturais. Assim, pois, as pessoas que hoje param nas leis da natureza, tratando-as como algo inviolável, assim como Deus e o destino foram tratados em épocas passadas. É de fato ambas estão certas e ambas estão erradas: ainda que a visão dos antigos seja mais clara na medida em que eles têm um termo claro e reconhecido, enquanto o sistema moderno tenta fazer como se tudo estivesse explicado. (TLP, 6.371- 6.372).

Nessa perspectiva, Wittgenstein entende que as leis da natureza são simplesmente generalizações sobre o que acontece, seja sobre o mundo, seja como ele opera. No entanto, a ciência não explica o motivo das leis básicas da natureza ser como são. Deus, então, seria o místico? Essa pergunta recai para o campo do místico como já abordamos: "O místico não é como o mundo é, mas que é (...) o sentimento do mundo como uma totalidade limitada é o sentimento do místico." (TLP, 6.44). É nessa via que Hacker nos esclarece que o entendimento do místico em três aspectos:

- 1- É paradigma do é "inexprimível" e que se mostra;
- 2- é o conteúdo de uma atitude, "experiência" ou sentimento;
- 3- é a existência do mundo (1998, p.255).

Assim, a questão de Deus, como o mundo, são coisas que não podem ter valor algum, sendo apenas parte do problema da vida, não de sua solução. O que é

relevante é apenas que o mundo é. Nesse viés, Hacker entende esse problema como a inegabilidade de que mística e lógica estão entrelaçados no *Tractatus*, uma vez que é esse o conteúdo da quase-experiência lógica: “não o “Como” do mundo, mas “O quê”: “que algo é” (TLP, 5.552). Aqui, temos a experiência como um dever de não dizer a verdade de uma proposição existencial ou continente, mas a existência da substância do mundo. “Saber isso, é saber que o mundo possui limites, o que pode ser descrito como conhecer o mundo como um todo limitado” (HACKER, 1998, p.256). Se Deus está fora do mundo, ele seria contingente como o mundo? Sobre isso, Zilles nos esclarece o seguinte: “O mundo com seu contingentismo não pode fundar o valor. Este deve ter sua origem fora do próprio mundo, em algo necessário que, evidentemente, também não pode ser a lógica.” (1998, p.57).

Em concordância com Hacker, temos o apontamento de que conceber essa perspectiva de Deus e místico como vinculados, no *Tractatus*, é uma construção obscura, havendo, assim, uma ruptura entre a ideia de existência do mundo ser pressuposta pela lógica e a possível salvação da moral estar envolvida na aceitação de como o mundo é. “Esse fato pode explicar por que o segundo Wittgenstein nem desenvolve nem critica o misticismo de sua fase inicial”. (HACKER, 1998, p.257).

Segundo Hadot, a questão da valoração de Deus, à medida em que se aproxima do final do *Tractatus*, a entonação de Wittgenstein se aproxima de um tipo de intuição inexprimível, não mais como uma ideia abstrata, mas como um sentimento dos limites que é experimentado por ele. Desse jeito, Deus e mundo podem estar ligados a uma presença mística e indizível? Nos esclarece Hadot:

Seja como for, o *Tractatus* se conclui no “místico”. Esse “místico” parece ter três componentes: o sentimento de existência, o sentimento de todo limitado e o sentimento do inexprimível, isto é, o de um além da linguagem. Esses três componentes são de fato três expressões diferentes de uma mesma visada: a impossibilidade de dar do interior do mundo e da linguagem um sentido ao mundo, e à existência de sua totalidade. (2014, pp. 38-39).

Nessa concepção, a natureza de Deus, no *Tractatus*, nos remete a uma experiência misteriosa, algo que não se explica. Talvez, seja por isso que Wittgenstein afirmara: “há verdadeiramente o inefável; e ele se mostra; é o místico”. (TLP, 6.522). Portanto, se não podemos dizer nada exatamente sobre o que Deus é, e porque deveríamos crer que existe tal coisa, a afirmativa de que Deus criou o mundo e estabeleceu as leis da natureza, não quer dizer e nem explica exatamente nada. Essas ideias de algum modo preocupavam Wittgenstein. Assim, no período de escrita

do *Tractatus*, encontramos algumas elucidações nos *Diários Secretos (DS)* de 1914-1916:

O impulso para o místico origina-se da insatisfação de nossos desejos através da ciência. Nós sentimos que, mesmo depois de respondidas todas as questões científicas possíveis, nosso problema ainda não foi tocado (25 de maio de 1915).

Na perspectiva de Wittgenstein, nem a religião nem a ciência não explicam, com seguridade, porque o mundo é como ele é. Nesse sentido, concordamos com Child: Wittgenstein pensa a religião como preferível no sentido de que ela atinge ali, “a concepção moderna de mundo apresenta a si mesma como dando explicação dos fenômenos naturais” (2013, p. 227).

A religião vista dessa forma, Wittgenstein reconhece que esse encadeamento de explicações terminará sempre em alguma coisa que não é, nem ela mesma, nem Deus, muito menos o sentido da vida. Uma busca incessante por justificações resultaria numa criação de dogmas. A religião seria uma forma de ação significativa que estaria além das justificações ou teorias. Esse é um ponto que recai na chamada filosofia tardia da religião de Wittgenstein. Nessa perspectiva, para atender ao que propusemos inicialmente, no próximo tópico deste trabalho, apresentaremos a visão de Clifford chamada de evidencialismo.

### 1.5 Clifford: a necessidade de investigar uma crença

Considerado como evidencialista<sup>17</sup>, Willian Kingdon Clifford, matemático de Cambridge, em um ensaio publicado em 1877, apresenta a *locus classicus* do acalorado debate sobre ética da crença. Esse é, sem dúvida, o ensaio que o batizou.

<sup>17</sup> O evidencialismo implica que nenhuma crença religiosa plena (isto é, uma crença religiosa crença mantida com plena confiança) é justificada, a menos que haja evidência conclusiva para isso, ou é auto evidente. O conteúdo de a experiência religiosa foi estipulado para não contar como evidência. Mesmo que, como Descartes sustentava, a existência de Deus seja auto evidente, crenças como a de Ricardo na Trindade e Ramanujan na divindade de Krishna não são. Portanto, o único as evidências disponíveis para essas crenças parecem ser não-religiosas premissas, a partir das quais as crenças religiosas são inferidas. Portanto, a única maneira de decidir se as crenças religiosas são justificadas seria examinar vários argumentos com as crenças não-religiosas, como premissas, e as crenças religiosas como conclusões.

De acordo com o evidencialismo, segue-se que, se os argumentos para lá ser um Deus, incluindo quaisquer argumentos da experiência religiosa, estão em os mais prováveis, e se, como a maioria sustenta, a existência de Deus não é auto evidente, então, ninguém estaria justificado em ter plena crença de que há um Deus. E o mesmo vale para outros religiosos Crenças. Da mesma forma, não seria justificado acreditar mesmo que parcialmente. (ou seja, com menos de plena confiança) se não houver um equilíbrio de evidência de crença. (FORREST, 2021): Epistemology of Religion" Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/religion-epistemology/>

Na parte inicial do ensaio, Clifford apresenta a defesa de um princípio rigoroso de que somos todos obrigados a ter provas suficientes e plausíveis para cada uma de nossas crenças. Segundo Andrew Chignell (2018, não paginado):

De fato, as primeiras seções de "A Ética da Crença" são tão severas que William James, mais tarde, caracterizaria Clifford como um '*enfant terrible*' que defende o autocontrole doxástico "com um pouco demais de páthos robusto na voz.

Nesse viés, consideremos, conforme nos aponta Desidério Murcho, que Clifford tem em mente o debate e as interlocuções com os ingleses do século XIX, e nessa altura, muitas crenças tradicionais foram postas em questão, à medida em que se prosseguia os debates filosóficos mais complexos. Neste contexto, muitos estudiosos declaram a sua descrença na religião (2010, p.92).

Assim, o ensaio de Clifford apresenta duas coisas: uma história e um princípio. Começemos com a história de um armador:

Um armador preparava-se para enviar para o mar um navio com emigrantes. Sabia que o navio estava velho e tinha defeitos de construção; que conhecera já muitos mares e climas e teve de ser reparado muito mais de uma vez. Alguém sugeriu ao armador que o navio talvez não estivesse em condições de navegar. Estas dúvidas pesavam-lhe na consciência e deixavam-no infeliz; pensou que talvez devesse mandar inspecionar e renovar completamente o navio, embora isto ficasse provavelmente bastante caro. Antes de o navio zarpar, contudo, o armador conseguiu deixar para trás estes pensamentos melancólicos. Disse para consigo que o navio enfrentara com êxito tantas viagens e resistira a tantas tempestades que não havia razão para supor que não regressaria ileso também desta viagem. O armador confiaria na providência, que seguramente não deixaria de proteger todas aquelas infelizes famílias que abandonavam a pátria em busca de uma vida melhor noutras paragens. Silenciaria todas as dúvidas mesquinhas acerca da honestidade dos construtores e dos empreiteiros. Assim, alcançou uma certeza sincera e confortável de que o seu navio era completamente seguro e estava em condições de navegar; viu-o partir com despreocupação e desejos caridosos de que os exilados fossem bem-sucedidos no novo e estranho lar que os esperava; e recebeu o dinheiro do seguro quando o navio se afundou em pleno mar sem deixar rasto.

O que diremos do armador? Seguramente, que é muitíssimo culpado pela morte daqueles homens. Admitindo-se que acreditava sinceramente no bom estado do seu navio, a sinceridade da sua convicção, porém, não lhe pode valer de maneira alguma, porque não tinha o direito de acreditar com base nos indícios de que dispunha. Não adquiriu a sua crença por mérito honesto, através da investigação paciente, mas silenciando as suas dúvidas. E embora no final a sua certeza sobre o assunto fosse porventura tão grande que não era capaz de pensar de outra maneira, temos de o considerar responsável pelo sucedido, na medida em que se colocou deliberada e voluntariamente naquele estado de espírito.

Alteremos um pouco a história e suponhamos que o navio não estava, afinal, em mau estado; suponhamos que fez a viagem em segurança, e muitas outras viagens após aquela. Será que isso diminui a culpa do seu proprietário? Nem um pouco. Quando se pratica uma ação uma vez, esta é correta ou incorreta para sempre; nenhuma falha accidental das suas boas ou más consequências pode alterar tal fato. O homem não seria inocente;



apenas não teria sido descoberto. A questão do correto e do incorreto tem que ver com a origem da crença do armador, e não com o seu conteúdo; não é a crença que conta, mas o modo como a adotou; não se trata de a crença ser afinal verdadeira ou falsa, mas de o armador ter ou não o direito a acreditar com base nos indícios de que dispunha (CLIFFORD, 2010, pp.97-99).

A passagem acima, nos direciona para a crença baseada em evidências, pois, sendo assim, estaremos livres das superstições e tolices conforme Desidério Murcho nos aponta: “Clifford argumenta que crer na ausência de provas é sempre pior, porque contribui para a credence, e a credence tem, inevitavelmente, e a longo prazo, más consequências” (2010, p.70). Dessa forma, a história sobre o armador que consegue afastar suas preocupações e formar uma convicção confortável sobre seu barco ser seguro e navegável, segundo Clifford, uma vez que sobrevivera ao naufrágio, e, particularmente, ter achado esse comportamento repugnante, o torna responsável definitivamente pela morte dos navegantes.

‘É errado, em toda e qualquer circunstância e seja para quem for acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes’ (CLIFFORD, 2010, p. 107). Esse é o ponto extremo que diferencia Clifford dos fideístas, porque entra em conflito com a posse das crenças religiosas, nesse sentido, torna-se muito pior para a constituição de uma epistemologia da religião. Nessa senda, o princípio apontado por Clifford, de que não devemos crer sem evidências suficientes, é um princípio de caráter sincrônico que, segundo Chignell (2018), nos impele para atitude de governar a obrigação de sempre e somente acreditar em evidências suficientes atividades das crenças religiosas e, ao longo do tempo, também. Com relação à maioria, se não a todas as proposições que consideramos como candidatas à crença, diz Clifford, não somos obrigados a sair e recolher provas, mas permanecer abertos a novas evidências, e considere as evidências oferecidas por outros.<sup>18</sup>

Ademais, o outro princípio chamado de diacrônico, consiste no seguinte: “Está errado sempre, em todos os lugares, e para qualquer um ignorar evidências que são relevantes às suas crenças, ou descartar provas relevantes de uma forma fácil maneira.” (VAN INWAGEN 1996, p. 145). No princípio, apresentado diacrônico, pode haver pelo menos duas proposições: dominar como formamos e governamos as crenças e o outro como governamos e revisamos as crenças ao longo do tempo. Se violamos ou ignoramos essas proposições diacrônicas, estamos, segundo Clifford,

---

<sup>18</sup> Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>

evitando propositadamente a leitura de livros e a companhia de homens que põem em causa seus pressupostos, adverte Clifford, então "a vida daquele homem é um longo pecado contra a humanidade" (2010, p.104).

Assim, os argumentos de Clifford são frutos de uma concepção filosófica que busca fundamentos firmes e intocáveis, fundamentos esses que perpassariam toda a estrutura da linguagem.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein nos diz:

O que acontece com a linguagem que descreve minhas vivências interiores e que só eu mesmo posso entender? Como designo minhas sensações com palavras? Como de costume? As palavras de minhas sensações se acham ligadas, portanto, às expressões naturais de minhas sensações? Neste caso, minha linguagem não é privada. Uma outra pessoa seria capaz de compreendê-la como eu. – E se eu não tiver expressões naturais da sensação, mas somente a sensação? Eu associo, então, simplesmente nomes às sensações e emprego estes nomes numa descrição. (IF, 256).

Nessa passagem, nos parece que, se não tivermos nenhuma expressão natural de determinada sensação ou experiência, mesmo assim, podemos descrevê-la para que outro entenda. Quando explicamos isso, estamos construindo uma experiência. Tal explicação fica mais plausível quando nos reportamos ao parágrafo 293, da *Investigações Filosóficas*:

Suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo que chamamos besouro. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz saber o que é um besouro apenas a partir da visão do seu besouro. – Entretanto, poderia ser que cada um tivesse uma coisa diferente em sua caixa. Sim, poder-se-ia imaginar que tal coisa se modificasse continuamente. – Mas, e se a palavra 'besouro' dessas pessoas tivesse esse uso? E não seria usada como designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence absolutamente ao jogo de linguagem; nem mesmo como algo: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, pode-se 'abreviar' por meio desta coisa na caixa; elimina-se, seja o que for. Isto quer dizer: se construímos a gramática das expressões de sensação segundo modelo de objeto e designação, então, o objeto fica fora de consideração como irrelevante.

Nessa compreensão, apresenta-se como importante, não é o fato de que o besouro está ou não na caixa, ou que as pessoas veem como besouro, mas a gramática dessa palavra. Concordamos com a visão de Spica sobre essa perspectiva que aponta o seguinte: "Wittgenstein não considera, em sua segunda filosofia da linguagem, a possibilidade da existência de algo inexpressável através da linguagem e pensar o contrário se constitui um equívoco." (2011, p.145). Outro ponto crucial é a questão apontada por Wittgenstein da impossível conversa entre o crente e outras esferas do cotidiano que não são religiosas.

Desse modo, o problema é que essa impossibilidade de relação entre o crente e outras esferas da vida, que não são religiosas, provaria que não existe um jogo de linguagem religioso independente, mas que poderia integrar outros jogos ou, na pior das hipóteses, um jogo totalmente aleatório da vida humana. A nossa intenção é aquela apontada por Wittgenstein em *Da certeza*, de que as crenças não podem ser confundidas com saber, por isso ele aponta: “Aquilo que sei acredito” (OC, 275). Então, o saber é sempre uma crença, em seu sentido clássico, mas é um saber justificado. Entretanto, uma sentença contrária a esta pode ser: aquilo que acredito, sei. Nem sempre pode ser ajustada. Assim, sempre que ativamos, em nossa discussão, o conceito de crença, ela difere de saber.

Desse jeito, estamos condenados à concepção de que a religião é uma mera crença sem justificação? Podemos dizer que sim e não. No caso de sim, porque realmente uma crença religiosa não precisa de justificação. E nisso o argumento de Clifford não se sustentaria. Se optamos em não, não precisamos reduzir a crença a uma mera justificação. E para que serve a chamada da distinção entre crença e saber? A nossa resposta é que, justamente, não podemos correr o risco de falar que toda crença necessita de justificação e, assim, entregamos a religião aos algozes e a condenamos ao campo do sem sentido.

Sob esse viés, a questão aqui é apresentar que, quando Clifford exige que uma crença religiosa seja portadora de justificação, constatamos que a religião sofre por ataques equivocados de que toda crença deve ser baseada em provas. Com base nisso, apresentamos uma constatação de Norman Malcom no texto: *A essência do fundamento da crença*, em que ele constata:

Na filosofia acadêmica ocidental, a crença religiosa é geralmente encarada como irracional e vista com condescendência e mesmo com desprezo. Diz-se que a religião é um refúgio para aqueles que, por uma questão de fraqueza de intelecto ou de caráter, não são capazes de enfrentar as duras realidades do mundo. A atitude objetiva, madura, forte, é ter crenças baseadas em provas. (2003, p.258).

Nessa concepção, a constatação de Malcom fornece subsídios suficientes para ataques que estilhacem a crença religiosa. Segundo Spica, costuma-se dizer, que o religioso é aquele desprovido de uma certa capacidade de indagar sobre os fundamentos de uma crença (2011, p.150). Assim, os defensores dessa ideia nos impulsionam ao abandono da religião, até mesmo por uma questão moral de não

cremos sem provas ou fundamentos das nossas crenças, conforme nos diz Clifford, defensor dessa ideia:

O homem crédulo é pai do mentiroso e do vigarista; vive no seio desta sua família e não espanta se ele tornar igual a eles. Os nossos deveres estão de tal maneira apertadamente ligados que, quem quer que seja que obedeça à lei, mas que viole um ponto, é culpado de tudo. Resumindo: é sempre errado, em qualquer parte, e seja para quem for acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes. (2003, p.277).

Com base nisso, Clifford parece nos apontar para a vida cotidiana em que somos sempre impelidos por saberes verdadeiros, por provas e deliberações explícitas. No entanto, não é sempre isso que nos acontece, às vezes tomamos por certas algumas coisas, cremos nelas firmemente e não as questionamos. Como bem reflete sobre isso Wittgenstein no *Da Certeza*:

Alguma vez alguém verifica se esta mesa continua a existir quando ninguém lhe dá atenção? Verificamos a história de Napoleão, mas não se acaso todos os relatos lhe dizem respeito se baseiam em erros de apreciação, falsificações etc. Porque sempre que verificamos qualquer coisa, já partimos de pressupostos que não são verificados. Deverei dizer que a experiência, que talvez faça para verificar a verdade de uma proposição, pressupõe a verdade da proposição que a aparelhagem que creio ver está realmente ali (e por fora)? (OC, 163).

Voltando para a discussão em Clifford, na obra *Lectures and Essays* (Conferências e Ensaios), ele nos apresenta a necessidade de apresentação das reivindicações religiosas em nível sólido de provas, a defesa de Clifford é de que isso não se dá puramente por bases epistemológicas, mas por bases éticas.

Dessa maneira, a analogia, por ele apresentada, do dono do barco, como já mencionado anteriormente, quando envia o barco cheio de emigrantes, ele toma consciência de que a nau está impossibilitada de navegação, e é provável que afunde durante alguma tempestade. Assim, ele acalma sua consciência dizendo para si mesmo que o destino do barco estaria nas mãos de determinada providência e não nas mãos dele. Segundo Wilkinson e Campbell: “Clifford argumenta que a ação do dono barco é diretamente imoral, porque se trata de um desrespeito às evidências empíricas.” (2017, p.368). Há a necessidade, segundo Clifford, de provas como base de quaisquer juízos, além disso, seria um pecado acreditar sem boa razão:

Não somente ilude a nós mesmos ao dar-nos um sentido de poder que, na realidade, não temos, mas é pecaminoso, porque roubado a despeito da humanidade. Esse dever é nos proteger de tais crenças como nos protegemos da peste, que pode rapidamente dominar nosso corpo e espalhar-se para o restante da cidade... em resumo, sempre é errado, em qualquer lugar, para alguém que crê, algo que não tenha evidência suficiente. (2012, p.186)

Nesse contexto, é possível defender que Clifford tenta nos fazer aderir a exigências impossíveis, pois quase nada pode ser conhecido com total certeza, e nada empírico pode se livrar do crivo da dúvida. Desse jeito, muitas coisas, na vivência cotidiana, não podem, de modo algum, alcançar o padrão de prova exigido por Clifford. Talvez, seja justo que, para muitos incrédulos e céticos da fé, esse tipo de argumento de Clifford é sempre invocado. Afirmar que não há uma resposta certa, é não responder à questão requerida pela crença religiosa. Seria, então, antiética? A posição de Clifford, entendida como evidencialista, não deixa de ser consistente, mas é oportuna para a ciência e encontra-se numa seara popular do ateísmo.

Assim sendo, visamos a consideração dos debates sobre a religião, na perspectiva de encontrar uma justificativa para a fé que dá sentido à vida, é uma perspectiva mais ou menos adequada aos desafios apresentados pelos críticos. De acordo com o que lemos no *Da Certeza 163*, sobre a mesa, conforme citamos anteriormente, é um exemplo de Wittgenstein muito interessante. Logo, nos perguntamos alguma vez se temos realmente certeza se a mesa continua do mesmo jeito quando saímos? Ou mesmo se o mundo que julgamos conhecer pela ciência continua o mesmo quando estamos dormindo? Mesmo se nos perguntássemos, não nos preocupamos com as provas para isso, apenas concebemos essa ideia como algo verdadeiro e inquestionável.

Nesse íterim, por mais evidente que possa parecer, realmente o que nos resta é: “a dificuldade em reconhecer a não-fundamentação da nossa crença” (OC, 166). Concordamos nesse quesito com Spica, que nos apresenta que existe uma dificuldade em compreender que é “difícil para nós dar-mo-nos conta de que a vida cotidiana, na sua maior parte, é regida por conhecimento, no sentido de crença justificadas, mas raramente por crenças sem fundamentos” (2011, p.151). Segundo Norman Malcom:

Temos de falar, agir, de viver sem provas. As coisas são assim, não apenas às margens da vida e da linguagem, mas no centro de nossas atividades mais ordenadas. Aprendemos regras e aprendemos a segui-las. Mas nosso treino foi no passado. Tivemos que os deixar para trás e prosseguirmos sozinhos. [...] Uma das principais patologias da filosofia é o sentimento de que temos de justificar os nossos jogos de linguagem. Queremos estabelecê-los como bem fundamentados. Mas devíamos levar em consideração a nota de Wittgenstein de que um ‘jogo de linguagem não se baseia em fundamentos. Está ali – tal como nossa vida. (2003, p.160).

Nesse sentido, a falta de fundamento, conforme citamos acima, se dá até mesmo nos jogos de linguagem exatamente ordenados como os jogos de linguagem

da ciência, no caso da física, da química, da biologia, da história e da geografia. Tais saberes são estruturados dentro de um sistema de referências. Desse modo, as pessoas agem através deles e não se questionam se têm fundamento ou não conforme lemos no *Da Certeza*:

É claro que nem todas as nossas declarações empíricas têm o mesmo *status*, visto que é possível estipular uma proposição desse tipo e convertê-la de proposição empírica numa norma de descrição.

Pensemos nas investigações da química. Lavoisier faz experiências com substâncias no seu laboratório e então conclui que isto e aquilo ocorrem quando há combustão. Ele não diz que noutra ocasião talvez possa acontecer algo diferente. Ele agarra-se a uma determinada imagem de mundo que ele, naturalmente, não inventou, mas aprendeu quando criança. Eu digo que imagem de mundo e não hipótese, porque ela é a base auto-evidente da sua pesquisa e como tal também não é proferida. (OC, 167).

Dessa forma, se torna complicado colocar a religião de lado somente pelo fato presunçoso de que nenhuma de suas crenças parecerem ter racionalidade e, conseqüentemente, não serem passíveis de justificativas empíricas. Nessa perspectiva, concordamos com Spica, que apresenta duas alternativas para aceitação da religião: primeiro pelo fato de não compreendermos a natureza de suas crenças que, mesmo Wittgenstein concorda em serem injustificadas, e segundo o fato de reduzir todo conhecimento a apenas uma perspectiva válida e justificada. (2011, p.151).

## 2 A RELIGIÃO PÓS-TRACTATUS

É evidente a grande influência exercida por Wittgenstein na filosofia contemporânea, também pode ser percebida na especificidade da Filosofia da Religião. Para debater sobre essa temática, é preciso levar em consideração, como apontamos no capítulo anterior, os três níveis a saber:

A) a atitude pessoal de Wittgenstein, nesse sentido concordamos com Micheletti (2007), Ray Monk (1995) e Genia Schönbaumsfeld (2007), os quais reforçam o argumento de que a biografia de Wittgenstein nos revela a atitude pessoal com relação à religião.

B) A perspectiva, da qual não podemos nos furtar, é aquela da influência exercida por Wittgenstein sobre os filósofos da religião.

C) O outro aspecto a ser considerado é o estudo das observações sobre as crenças religiosas, que podem ser encontradas nos escritos de Wittgenstein, mas esta é uma discussão para o capítulo três deste trabalho.

Nessa senda, concordamos com os autores citados acima, que não podemos separar estes três níveis. Primeiro nos ocupamos da tentativa de demonstrar como o aspecto pessoal de Wittgenstein é importante para fundamentarmos a chamada Filosofia da Religião. Assim, nos ocuparemos, neste capítulo, com o segundo nível, mesmo sabendo que não podemos encontrar nos escritos wittgensteinianos uma sistemática sobre o fenômeno religioso.

Conforme Micheletti, há uma estreita conectividade entre os *Notebooks (NB 1914-1916)* e o *Tractatus Logico-Philosophicus (1921)* que Wittgenstein apresenta a questão da religião e ética (além da conexão entre ética e estética). A isso podemos perceber, conforme nos aponta Engelmann: “Wittgenstein declara que o sentido do *Tractatus Logico-Philosophicus* é ético” (1967, p.144), que é oportuna a equivalência, pois essa obra tem um caráter profundamente religioso<sup>19</sup>. Como já mencionado anteriormente, “a ética de fato é essencialmente, nessa perspectiva, a compreensão sobre o sentido da vida, podemos denominá-lo Deus” (NB, p.73). Essa ideia é conectada com aquela da semelhança de Deus como pai. Nessa seara, Wittgenstein atesta “Orar é pensar sobre o sentido da vida”.

---

<sup>19</sup> Essa concepção, também, é defendida por Pierre Hadot e por William Child.

Ademais, encontramos nos Notebooks: “Crer num Deus quer dizer compreender o sentido da vida. Crer num Deus quer dizer que os fatos do mundo não são, no fim das contas, tudo. Crer em Deus quer dizer que a vida tem sentido” (NB, p.73)<sup>20</sup>. Sob esse viés, Child nos aponta que, ao considerarmos a visão religiosa de Wittgenstein sobre a religião, não podemos perder de vista a evidência de que ele “considerava suas próprias atitudes e a maneira de pensar como sendo, em certo sentido, religiosas – ou talvez, como tendo alguma coisa relevantemente comum com a crença religiosa” (2013, p.221).

Há relatos, em uma conversa no fim dos anos 1940, afirmando o seguinte: “não sou um homem religioso, mas não posso deixar de ver todos os problemas de um ponto de vista religioso”. Encontramos ainda nessa conversa: “O meu tipo de pensamento não é desejado para a presente época, tenho de andar não fortemente contra a maré.” (DURY, 1981, p.94).

Dessa maneira, esses comentários dão voz ao que ele escrevera 20 anos antes no prefácio das *Investigações Filosóficas (PI)*:

Eu gostaria que dizer que “Este livro é escrito para a glória de Deus”, mas hoje em dia isso seria alguma impostura, isto é, não seria corretamente entendido, Significa que o livro é escrito em boa vontade, e na medida em que ele não é escrito assim, mas a partir de vaidade etc., o autor desejaria vê-lo condenado. Ele não pode livrá-lo dessas impurezas além da medida que ele mesmo esteja livre disso. (PI, 7)

Esses pareceres anteriores sobre a questão de Deus são retomados e acompanhados por uma ideia de que o estilo ou como nos aponta Child: “O espírito da obra de Wittgenstein corre em direção contrária ao modo contemporâneo de pensar” (2013, p. 222). Sobre isso encontramos nas *Investigações Filosóficas*:

Este livro é escrito para aqueles homens que têm simpatia pelo seu espírito. Esse espírito é diferente daquele que dá forma à vasta corrente da civilização europeia e americana, na qual todos nós nos achamos. Esse espírito expressa a si mesmo em um movimento para adiante, na construção de estruturas sempre mais amplas e mais complicadas; o outro está em um esforço por clareza e perspicuidade em não importa qual estrutura. O primeiro tenta apreender o mundo a modo de sua periferia – em sua verdade; o segundo em seu centro – em sua essência. E assim o primeiro adiciona uma construção à outra, movendo sempre para frente, por assim dizer, de um estágio para outro, enquanto o outro permanece onde está, o que ele tenta apreender é sempre o mesmo. (PI,7).

Numa passagem anterior, na obra *Cultura e Valor*, Wittgenstein identifica sua maneira de pensar contrastando com o modo dos “cientistas” (CV: 7, p. 91).

---

<sup>20</sup> Nas próximas citações, utilizaremos para os *Notebooks*, a abreviatura NB.



Nessa perspectiva, ao mencionar que sua obra é dedicada “para a glória de Deus”; não significava que Wittgenstein acreditava em Deus no sentido da convecção religiosa tradicional. No entanto, Child nos aponta que “Quando Criança ele foi batizado na Igreja Católica, mas confessa a um amigo que havia perdido a fé” (2013, p.223). Já McGuinness nos comunica que essa perda da fé se deveu a um diálogo com sua irmã; “ele perdeu sua fé de criança depois de conversas com sua irmã Gretl” (1988, p.43). Além disso, há relatos de Russell que, quando Wittgenstein esteve pela primeira vez em Cambridge, ele criticou ferozmente a religião como estava organizada. Porém, concordamos com Child, que apresenta um incidente da mesma época, quando Wittgenstein estava com seus 20 anos, deu-lhe um novo sentido para a questão religiosa. Esse relato se justifica, também, com o que nos relata Norman Malcolm:

Ele me disse que, na sua juventude, ele tinha sido desdenhoso [da religião], mas que, por volta dos 21 anos, alguma coisa tinha causado uma mudança nele. Em Viena, ele viu uma peça de teatro, que era um drama medíocre, mas nela um dos personagens expressava o pensamento de que, não importa o que acontecesse no mundo, nada ruim poderia acontecer com ele – ele era independente do destino e das circunstâncias. Wittgenstein ficou impressionado com esse pensamento estoico; pela primeira vez, ele viu a possibilidade da religião. Ele disse que, durante o seu serviço militar na I Guerra, ele se deparou com Tolstói sobre os Evangelhos, os quais causaram uma grande impressão sobre ele (1984, p. 58).

A partir do exposto, concordamos que Wittgenstein fora afetado poderosamente pelo Cristianismo de Tolstói<sup>21</sup>, principalmente no que se refere à explicação do que vem a ser a vida verdadeira, uma vez que o entendimento da religião como o significado da vida, pode ser encontrado na doutrina dos Evangelhos, que pode ser dividida em doze capítulos, ligados entre si de dois a dois numa relação causal. A significação é a seguinte para Tolstói:

1. O homem é filho de um princípio infinito, filho deste Pai, não pela carne, mas pelo espírito.
2. Assim, é em espírito que o homem deve servir a este princípio.
3. A vida de todos os homens tem um princípio divino: que somente ele é santo.
4. Eis por que o homem deve servir a este princípio na vida de todos os homens, pois tal é a vontade do Pai.
5. Apenas o serviço da vontade do Pai da vida dá a vida autêntica, ou seja, racional.

---

<sup>21</sup> Em seu trabalho de recuperação do cristianismo autêntico, Tolstói reúne os quatro Evangelhos em um só, obedecendo ao critério da doutrina, de acordo com ele, os evangelhos trazem a boa nova de Jesus Cristo, que afirma ser o entendimento da vida, o fundamento do princípio de tudo. Deus é o entendimento da vida. Esse entendimento produz a vida verdadeira, ele é luz da verdade. (PINTO, 1998, p.77).

6. Assim, para ter a vida autêntica não é necessário satisfazer à nossa própria vontade
7. A vida temporal (carnal) é alimento da vida autêntica, o material para a vida racional.
8. Assim, a vida verdadeira está fora do tempo, ela está (apenas) no presente autêntico.
9. A mentira da vida está no tempo: a vida passada e a futura esconde dos homens a vida autêntica do presente.
10. Eis por que o homem deve aspirar, subjugar a mentira da vida temporal do passado e do futuro.
11. A vida verdadeira é a vida do presente autêntico, comum a todos os homens, e se manifesta pelo amor.
12. Assim, aquele que vive pelo amor, no presente autêntico, que vive a vida comum a todos os homens, une-se ao Pai, princípio e fundamento da vida. (TOLSTÓI, 1969, p 4).

Nesse viés, podemos inferir que o Evangelho segundo Tolstói atesta que o sentido da vida consiste em viver pelo amor no presente autêntico, que viver assim é estar racionalmente imerso em uma união com Deus, princípio fundamental para o sentido da vida que tem a sua constituição na vida temporal ou carnal, que deve ser superada pelo espírito. Logo, para atingir essa superação, o homem deve superar sua vontade pessoal e subjugar a mentira da vida temporal. Desse modo, Margutti Pinto entende que essa ideia é uma leitura schopenhaueriana do Cristianismo, quando aponta para a superação da vontade temporal para atingir a felicidade. Lemos ainda nos evangelhos: “Despojada da fé e de seus mistérios, uma religião prática, não prometendo a beatitude no futuro, mas proporcionando a beatitude aqui embaixo. (TOLSTÓI, 1969, p. 29).

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a religião em Wittgenstein, assim como a de Tolstói, é uma religião prática. Além disso, o procedimento de Tolstói consiste em opor um dado lógico racional a cada apresentação do sobrenatural, ou seja, tudo é governado pela razão.

Dito isso, justificamos o porquê mencionamos a poderosa influência de Tolstói na visão religiosa de Wittgenstein, pautada numa segurança absoluta em Deus, conforme descrito por ele na Conferência Sobre Ética: “Eu estou seguro de que nada pode me machucar, não importa o que aconteça”. (CSE,41). A isso podemos nominar de expressão religiosa em Wittgenstein: “A experiência de segurança absoluta foi descrita ao dizer-se que nós nos sentimos seguros nas mãos de Deus” (CSE, 42). Esse sentimento, segundo Child, é desenvolvido durante as I Guerra Mundial, quando Wittgenstein permaneceu impressionado por esse sentimento, muitas vezes, recorreu ao Evangelho de Tolstói.

Nessa concepção, entende-se que Wittgenstein era uma pessoa que levava a vida de forma muito séria e também era um homem espiritualizado. Paul Engelmann, um grande amigo de Wittgenstein expressa:

Wittgenstein era religioso? Se o chamamos de agnóstico, isso não deve ser entendido no sentido do agnosticismo polêmico familiar que concentra, e orgulha-se no argumento de que o homem jamais poderia ter conhecimento dessas questões.

A ideia de um Deus no sentido da Bíblia, a imagem de um Deus como o criador do mundo, dificilmente jamais moveu atenção de Wittgenstein [...], mas a noção de um último juízo era de interesse profundo para ele. “Quando encontrarmos um novo juízo final” era uma frase recorrente nele, a qual ele utilizava em muitas conversas, em um ponto particularmente importante. Ele pronunciaria as palavras com um olhar indescritivelmente introspectivo em seus olhos, a sua cabeça curvada a imagem de um homem remexido em seu mais íntimo. (ENGELMANN, 1967, pp. 77-78).

Portanto, não é surpresa que Wittgenstein se preocupasse com a possibilidade de um juízo final em uma época em que ele estava envolvido no combate ativo. Malcom, que conheceu Wittgenstein duas décadas depois, percebe a mesma inclinação à ideia de um juízo final:

Se “ser uma pessoa religiosa” significa levar “uma vida religiosa”, neste caso penso que ele não era uma pessoa religiosa. Todavia, ele refletia com frequência e profundamente sobre o significado de viver tal vida. Ele estava consternado pelo seu próprio caráter, percebendo a si mesmo como vão, covarde, falso. Às vezes, ele sofria a angústia que moveu outros a uma vida religiosa. Provavelmente, ele não tinha nenhuma esperança real de que a sua vida tomaria uma nova direção, de que ele seria “convertido”. Provavelmente, ele sentia que ele não poderia ou não “abriria o coração”. Em certos momentos, ele sentia um temor do Juízo Final – tal como escreveu para mim [em 1940] “que eu não me mostre ser tão cafajeste quando eu for julgado”. (MALCOM, 1984, p. 83).

Desse jeito, Malcom, assim como Engelmann, concorda que Wittgenstein não se interessava, de maneira alguma, na ideia de Deus como criador do mundo; mas o seu interesse residia, antes, nas ideias de culpa, pecado, redenção, sentido da vida e assim por diante:

Wittgenstein [uma vez disse que ele] pensava que poderia entender a questão de Deus, na medida em que ela está envolvida na percepção de alguém do seu próprio pecado e de sua própria culpa. Ele acrescentava que ele não poderia entender a concepção de um criador. Eu penso que as ideias do juízo, perdão e redenção divina tinham alguma inteligibilidade para ele, como estando relacionadas em sua mente a sentimentos de repugnância consigo mesmo, um desejo intenso por pureza e um sentido da incapacidade dos seres humanos de fazerem a si mesmos melhores. Mas a noção de um ente fazer o mundo não tinha, para ele, nenhuma inteligibilidade em absoluto. (MALCOM, 1984, p. 59).

Wittgenstein não era, por assim dizer, um crente religioso no sentido literal. Ele simpatizava por alguns aspectos do pensamento religioso, isso porque considerava a

sua maneira de ver o mundo como possuidora de semelhanças significativas a uma maneira de viver, que ele associava com a crença religiosa:

Parece-me que uma crença religiosa só poderia ser algo como um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Portanto, embora seja crença, é realmente uma maneira de viver, ou uma maneira de avaliar a vida. Ela se apodera apaixonadamente dessa interpretação (CV, 64e).

Qual a natureza da crença religiosa a que se refere Wittgenstein? Seria essa crença um impedimento para o conhecimento? Para a ciência? Seria essa crença um impedimento para se fazer filosofia? Qual o ideário de uma crença para que possamos aplicar a Filosofia da Religião? Na tentativa de responder a esses questionamentos, recorreremos ao conceito de *“hinges”* (dobradiças), como disposto na obra *Da Certeza* (OC), caracterizada como a última obra de Wittgenstein, cujo nome remete à grande preocupação que ele tinha com a certeza do conhecimento. “Eu quero dizer: não é que em alguns pontos os homens saibam a verdade com certeza perfeita. Não: a certeza perfeita é apenas uma questão de atitude deles” (OC, §404).

## 2.1 Dos jogos de Linguagem ao fideísmo wittgensteiniano

Antes de enveredarmos pelo que se convencionou por fideísmo wittgensteiniano, será útil o conceito de jogos de linguagem e o desdobramento dos jogos de linguagem religiosos. Desse modo, os jogos de linguagem (*Sprachspiel*), Wittgenstein, a partir de 1932, passa a comparar, na *Gramática Filosófica*<sup>22</sup> no aforismo 62, citada como primeira ocorrência, o termo é utilizado como equivalente ao termo cálculo.

Conforme Spica, quando Wittgenstein retorna à filosofia, dá-se conta de que cometeu alguns erros na sua primeira obra e, talvez, o mais importante dos erros é o da limitação do sentido da linguagem. Com tal limitação, muitas das expressões propriamente da linguagem humana ficariam de fora, recaindo no campo do sem sentido ou absurdas. “Seu foco é mostrar que não se pode prender a linguagem a uma única forma, que ela é variada e pode ser comparada a jogos” (2011, p.99).

Nessa perspectiva, a intenção principal de Wittgenstein é chamar atenção para as várias semelhanças entre linguagem e jogos, Glock nos aponta que o ponto de partida para essa analogia é demonstrar a linguagem como uma atividade guiada por

---

<sup>22</sup> Utilizaremos, a partir daqui, a abreviação PG remetendo a *Philosophical Grammar*.

regras. Assim como o jogo, a linguagem possui regras construtivas, as regras de uma gramática constituindo, desse jeito, o jogo de linguagem (1998, p.225). Logo, as regras gramaticais são distintas das regras de um jogo de xadrez que determina lances, mas sim ação correta ou por aquilo que faz sentido definindo o jogo de linguagem. Charles Taylor aponta que seguir uma regra é uma prática social, tendo como pano de fundo a sociedade que reflete na realidade alternativa que se livrou da concepção monológica que domina a visão tradicional da epistemologia. (2000, p.184).

Apesar das várias concepções de jogos de linguagem que existem, como: Jogos de linguagem como práticas de ensino: na práxis do uso da linguagem, um parceiro anuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição da linguagem, porém, encontrar-se-á esse processo: o que aprende denomina os objetos. (PI, §); No livro azul<sup>23</sup> (BB, 68):

Pense nas palavras como instrumentos caracterizados pelo seu uso e, em seguida, pensem no uso de um marte, no uso de uma talhadeira, no uso de um esquadro, de um pote de cola e no da cola. (Também, tudo o que dizemos aqui pode ser compreendido somente se a gente compreende que uma grande variedade de jogos é jogada com as sentenças de nossa linguagem: dar e receber ordens; fazer perguntas e respondê-las; contar uma história de ficção; descrever uma experiência imediata; fazer conjeturas sobre eventos no mundo físico; fazer hipóteses científicas e teorias; saudar alguém, etc.)

Outra concepção de jogos de linguagem é a de fictícios, que são aquelas práticas linguísticas hipotéticas ou inventariadas, que servem como “Objetos de comparação que, através das semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem” (PI, §130). Sobre isso, Wittgenstein aponta dois caminhos: a reconstrução do discurso em que utilizamos os termos como: “verdade”, “asserção” e “proposição”, mas que é superado nas Investigações Filosóficas.

Ademais, outra estratégia é a da *reductio ad absurdum* que, segundo Glock, através dessa concepção, é possível a permissão para “construir jogos de linguagem que correspondem à compreensão de certos conceitos subjacentes a uma determinada teoria filosófica, salientando o contraste entre esses nossos jogos de linguagem e conceitos reais” (1998, p. 227).

A obviedade pontual que Wittgenstein quer frisar é aquela de que a nossa linguagem permite muitos usos das palavras para além da simples função de nomear

---

<sup>23</sup> Utilizaremos a abreviação BB remetendo a *The Blue Book*.

objetos: “E poder-se-iam chamar, também, de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense nos vários usos das palavras ao se brincar de roda” (PI, § 7). O aforismo §7 abre espaço para um padrão de uso correto dos termos, dessa forma, Wittgenstein reconhece essa prática como uma linguagem rudimentar, pois os construtores não devem se comportar de modo puramente mecânico, devem estes se tornarem parte de uma forma de vida semelhante à nossa.

A outra concepção de jogo de linguagem, da qual utilizamos, para melhor justificar o objeto de estudo desta tese, é a concepção de jogo de linguagem como atividade linguística<sup>24</sup>. No *Livro Azul* (BB), Wittgenstein aponta:

De futuro, chamarei muitas vezes a vossa atenção para aquilo a que chamarei jogos de linguagem [*language games*]. Estes são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem cotidiana altamente complicada. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com as quais uma criança começa a fazer uso das palavras. O estudo de jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. Se queremos estudar os problemas da verdade e da falsidade, do acordo e desacordo, de proposições com a realidade, da natureza da asserção, da suposição e da interrogação, teremos toda a vantagem em examinar as formas primitivas da linguagem em que estas formas de pensamento surgem, sem o pano de fundo perturbador de processos de pensamento muito complicados. (BB, §17).

Segundo Hintikka e Hintikka, os jogos de linguagem são como elos de reconexão entre linguagem e realidade:

Os “elos perdidos” entre as expressões da linguagem e a realidade da qual a nossa linguagem nos ajuda a tratar são identificados quando se absorvem certas atividades humanas governadas por regras (“instituições”, no sentido amplo da palavra). O aprendizado da linguagem não consiste, a despeito de Santo Agostinho e do autor do *Tractatus*, numa série de aquisições de vários nomes para diferentes entidades. Ele consiste em aprender aqueles jogos de linguagem que exercem o papel de mediadores das relações palavra-objeto. (1994, p. 278)

Sob esse viés, a ideia de que a linguagem é composta de jogos põe por suspenso todo dogmatismo. Essa ideia é defendida por Wittgenstein quando ele nos propõe que não devemos explicar o funcionamento da linguagem, mas que nos empenhemos para descrever o funcionamento da linguagem. A proposta é que

---

<sup>24</sup> O conceito da filosofia tardia de Wittgenstein. Os jogos de Linguagem são práticas linguísticas que regem determinadas leis e convenções. Em *Philosophische Untersuchungen* (1953) Investigações Filosóficas, argumentou, usando exemplos impressionantes, que há uma grande diversidade de jogos de linguagem. Segue-se o projeto de uma teoria geral da linguagem, do tipo proposto no *Tractatus*, é um equívoco. Nessa obra, o pressuposto era que toda linguagem é usada para jogar um tipo de jogo apenas: retratar fatos. (MAUTNER, 1997, p.416).

sejamos pacientes, não pensemos a linguagem, porém a observemos e olhemos para ela.

E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda *explicação* tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame de funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em *oposição* a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece. (OC, 65).

Arley Moreno nos indica que, para curar a linguagem, é necessário adentrar ao jogo do dia a dia, isto é, por meio do exemplo de seu funcionamento:

Compreender o funcionamento da linguagem não implica organizá-la, mas sim acompanhar o seu movimento, sua vida prática, olhando para tudo que fazemos com ela, e mostrar a imposição inadvertida de ordens e hierarquias, realizando, com isso, a terapia do pensamento confuso. O único critério terapêutico de legitimidade será o uso das palavras, e este não é previsível: está diante de nós, como reflexo das nossas formas de vida. (2005, p.72)

Nessa concepção, o desafio é tentar encontrar critérios de fundamentação para a linguagem. Isso leva à superposição de jogos de linguagem que se convencionou como entrecruzamento de jogos de linguagem, o que deve ser tratado pela terapia. Essa ideia de terapia filosófica dos jogos de linguagem nos é muito cara, justamente por estarmos prestes a adentrar a concepção de jogos de linguagem religiosos, jogos que sofrem drasticamente com esse entrecruzamento, sofrem tanto com a tentativa de serem interpretados com regras de outros jogos, como pelo uso de suas regras serem utilizadas para justificar outras coisas. Por esse motivo, se faz necessário que, antes de demonstrarmos a possível existência de jogos de linguagem religiosos na obra de Wittgenstein, é preciso mostrar o porquê dessa demonstração fazer sentido.

Por esse lado, a necessidade de entendermos o funcionamento da linguagem acaba por gerar uma estranheza conceitual em nossas mentes. Quando visualizamos linguagens diferentes daquelas que estamos habituados, caímos no enfeitiçamento de olhá-las a partir de nossas crenças. Desse jeito, faz-se fundamental o esclarecimento da gramática dos jogos para não cairmos no enfeitiçamento da linguagem, conforme as *Investigações Filosóficas*, “não pela adição de novas experiências, mas pela compilação do que é há muito conhecido. A filosofia é um combate contra o embruxamento do intelecto pelos meios da nossa linguagem.” (§109). Mais adiante, ele completa:

Não queremos refinar ou completar de maneira nunca vista o sistema de regras para o uso das nossas palavras. Mas a clareza a que aspiramos é, no entanto, uma clareza perfeita. Mas isto apenas significa que os problemas filosóficos devem perfeitamente desaparecer. A descoberta autêntica é a que me torna capaz de terminar o trabalho filosófico quando eu quero, de pôr a Filosofia em paz consigo própria, de modo a não ser fustigada por questões que a põem a ela própria em questão. Através de exemplos, que constituem uma série que pode ser terminada mostrar-se-á a existência de um método. – Os problemas serão resolvidos (as dificuldades ultrapassadas), não um problema. Não há um método mais há da Filosofia de facto, métodos, tal como há diversas terapias (§133).

É esse processo que Arley Moreno denomina de terapia necessária para não cairmos no dogmatismo da filosofia:

Wittgenstein refere-se à terapia filosófica como um “novo método” em filosofia que consiste em apenas descrever usos das palavras sem colocar teses a respeito da autonomia, existência e natureza dos respectivos conteúdos conceituais. Ora, ao tentar extrair dessa prática terapêutica, desse novo método filosófico um projeto epistemológico sistemático, não estaríamos, conseqüentemente, dando um passo atrás e voltando ao método antigo, isto é, recriando as condições para o ressurgimento das confusões conceituais? (2005, p. 290).

Como demonstrado no capítulo I deste trabalho, Wittgenstein vive um período em que o enfeitiçamento da linguagem se faz presente de forma explícita, principalmente no que se refere ao discurso que a ciência constrói de seus métodos. É no *Tractatus*<sup>25</sup> que percebemos a necessidade de delimitação do campo linguístico e de encontrar, numa perspectiva kantiana<sup>26</sup>, um lugar que garantisse a sobrevivência do discurso que não era considerado ciência em detrimento ao método desta. Segundo David Pears: “A fronteira de Kant englobava o discurso factual em ambos os casos, o colocar de lado a metafísica especulativa punha a religião e a moralidade em posição delicada” (1971, p.49). Desse jeito, em um período de grande avanço do método científico, era comum a tentativa da redução de todo e qualquer campo de saber a uma única possibilidade explicativa, aquela dada pela ciência.

Dessa maneira, a compreensão de jogos de linguagem, não deixa de ser fruto desse período, assim como a tentativa de demonstrar que não há algo comum a toda

<sup>25</sup> No Prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein explicitou os seus objetivos: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, (...) para a expressão dos pensamentos” (1995, p.131). Limite este traçado na linguagem e não na capacidade cognitiva de um sujeito inteligível.

<sup>26</sup> Segundo Dall’ Agnol, Kant já o havia feito, porém, sua base é diferente da wittgensteiniana, a saber, sua preocupação é *epistêmica*. Wittgenstein não se vale deste expediente, o seu alicerce é a lógica e à filosofia cabe unicamente a tarefa da análise lógica da linguagem. Ambos, Kant e Wittgenstein, em suas análises, tomam como escopo, a *possibilidade*, Kant a encaminha para o rumo daquilo que é possível conhecer; ao passo que Wittgenstein a direciona ao que pode ser expresso linguisticamente, isto é, objetiva-se estabelecer condições de possibilidade para a linguagem. (2005, p.22).



linguagem é, também, uma possibilidade para apontar que o método da ciência não pode dar conta de tudo. De acordo com Adílio Spica: “Uma das confusões comumente encontradas à época de Wittgenstein era a de tentar ver a religião com os olhos da ciência, assim como os medievais fizeram à luz da filosofia grega.” (2011, p.132). Nesse pensamento, concordamos com Adílio Spica de que não nos faltam, nos dias de hoje, a tentativa de ler a fé religiosa à luz do método e de descobertas científicas, como tentativa de validar as crenças, a partir da experiência empírica; como também o inverso, a tentativa de refutação das crenças a partir da metodologia científica.

Esse problema aparece de forma muito explícita na obra lida e comentada por Wittgenstein. *La Rama Dourada* de Frazer (ORDF), um grande antropólogo que estuda a religião primitiva e aponta os equívocos cometidos por esta. Assim, a névoa que se estabelece sobre isso é a da comparação dos costumes das religiões primitivas e a ciência europeia de sua época, essa é a grande crítica erigida por Wittgenstein cujo intento é demonstrar a importância de compreender os jogos de linguagem e a essencialidade de pensar a linguagem religiosa, apesar de nos debatermos com o estranhamento de conceitos e crenças, esse estranhamento pode ser um jogo de linguagem.

O que Wittgenstein nos aponta é o erro cometido por Frazer, por este ter compreendido a religião primitiva como um equívoco. Esse problema surgiu do fato das observações de Frazer ter como parâmetro os ritos do cristianismo inglês.

Frazer seria capaz de acreditar que um selvagem morre por equívoco. Nos livros de leitura da escola primária consta que Átila empreendeu sua grande expedição militar, porque acreditava que possuía a espada do deus do trovão. Frazer é muito mais *savage* (selvagem) que a maioria dos seus *savages* (selvagens), pois estes não estariam tão longe da compreensão de uma questão mental remota quanto um inglês do século XX. *Suas explicações das práticas primitivas são muito mais toscas que o próprio sentido dessas práticas.* (ORDF, 2007 § 77, p.15)

Nessa perspectiva, a crítica de Wittgenstein a Frazer, por entender as religiões primitivas como equiparadas ao cristianismo inglês de sua época, nos parece legítima. Por outro lado, nos parece, também, que há uma simplificação do significado dos ritos religiosos ao pesquisá-los sob a perspectiva das ciências naturais de sua época, por isso ele pergunta:

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*? Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa

concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (ORDF,2007, § 50, p.8-9)

Essa passagem é emblemática para demonstrar como o entendimento de Wittgenstein sobre a religião não é o de uma teoria, nem deve ser compreendida dessa forma. No entanto, esse é o terreno de Frazer, que vai ao encontro dos ritos religiosos primitivos, buscando sempre neles uma teoria que legitime os mitos. Concordamos com Spica (2011) sobre esse entendimento de que Frazer parece entender os ritos através da ótica de uma lei natural de causa e efeito, por esse motivo, simplifica o rito, afirmando que é uma ingenuidade e que as pessoas que o praticam não percebem que sempre estão a dançar em períodos que antecedem a chuva e não ao contrário. Logo, a pergunta que se colocaria aqui é até que ponto no desenvolvimento de um rito se pensa realmente que haveria uma relação entre causa e efeito entre a chuva e a dança, ou não seria um agradecimento ou expectativa pela chuva que está a chegar.

Wittgenstein nos aponta sobre o entendimento simplório de Frazer sobre a religião antiga: “Quão enganosas são as explicações de Frazer, vê-se – creio eu –, em que se poderia muito bem inventar os próprios costumes primitivos, e teria que ser uma coincidência, se eles não fossem realmente encontrados em algum lugar.” (ORDF, 2007, p.12). Ao mencionar esse erro simplório de Frazer, Wittgenstein também nos alerta sobre o problema de não entendermos a linguagem e suas mais variadas expressões e usos diferentes dos conceitos que estamos habituados a usar, estreitando, com isso, a nossa visão de mundo como bem nos ensina Blackburn: “Parece totalmente possível que não deva haver um tipo melhor de linguagem a usar para fazer seja o que for que o praticante religioso esteja fazendo” (BLACKBURN, 2006, p.57).

Sob esse panorama, ao nos prendermos a uma única concepção de linguagem, caímos facilmente na recusa das outras possibilidades de uso e atividades linguísticas, reduzindo-as desse modo, a uma única concepção de mundo. É esse o alerta que Wittgenstein nos dá diante da leitura que Frazer fez da Religião primitiva:

Que estreita é a vida do espírito para Frazer! E conseqüentemente: Que incapacidade para compreender uma vida que não seja a do inglês de seu tempo! Frazer não pode imaginar um sacerdote que não seja, no fundo, como um pároco inglês de nossos dias com toda a sua imbecilidade e mediocridade. (ORDF,2007, p.57).

Arley Moreno nos aponta que esse desabafo de Wittgenstein se justifica Frazer estar totalmente envolvido numa maneira de viver de sua época, ele está envolvido numa espécie de dogmatismo linguístico, próprio da linguagem científica ocidental do século XX, e dele não consegue sair, a não ser pela generalização de todas as linguagens possíveis:

Frazer não estaria cometendo apenas um erro teórico: seu erro foi principalmente o da generalização de determinada visão de mundo, ou melhor, estaria atribuindo, de maneira dogmática, ainda que inadvertidamente, o modelo de explicação científica do século XX, explicação através de hipóteses e causas, aos indivíduos das comunidades cujos rituais e se descreve e pretende explicar. O erro teórico de Frazer consiste apenas em supor que explicações causais possam esclarecer o sentido de comportamentos ritualístico, quando, na verdade, esse tipo de explicação fornece somente ligações empíricas. Erro mais grave e profundo consiste em atribuir uma falsa ciência a comunidades em que hábitos ritualísticos não visam, segundo Wittgenstein, explicar processos naturais através de causas, mas exprimir valores de sua cultura. Erro profundo, porque atribui valores e hábitos de uma sociedade aos indivíduos de outra sociedade, cujo valores e hábitos pretende compreender. Confusão gramatical que tem consequências teóricas e éticas no trabalho do antropólogo. (MORENO, 2005, pp. 275-276).

Desse jeito, Moreno nos leva à percepção de que é preciso ir além do nosso entendimento dos jogos de linguagem, é preciso reconsiderar os diferentes jogos de linguagem, revestindo-nos de um caráter ético próprio da terapia gramatical. Segundo Spica:

Ela é necessária para que nos tornemos mais cuidadosos e não tentemos entrecruzar jogos de linguagem. Frazer vê os ritos com olhos da ciência e moderna e, então, chega à conclusão de que os ritos são falhos e ingênuos, ora, eles não chegam aos resultados que a ciência chega. Mas não é isso que o rito quer, ele não é uma explicação metodológica de causas e efeitos, mas expressão de uma forma de ver o mundo e também fenômenos naturais. Tais confusões gramaticais podem levar a fanatismos religiosos quanto científicos. (SPICA, 2011, p.135)

Os apontamentos sobre Wittgenstein e suas considerações sobre *O Ramo Dourado de Frazer* tem como intuito demonstrar a necessidade de reconsideração sobre a existência de vários jogos de linguagem e que, também, parece-nos oportunos os jogos de linguagem religiosos e que eles são profundamente enraizados nos costumes e na vida.

De outra maneira, Wilkinson e Campbel nos apontam uma reconsideração da própria vida, quando passamos parte dela como membro de família, outra parte como estudante de filosofia e outra parte como religioso. Assim, é preciso o reconhecimento de que cada uma dessas especificidades da vida tem um modo de falar. A linguagem que usamos na família não é a mesma que usamos na academia para estudar

filosofia, e a linguagem que usamos com os membros da igreja. (2014, p.338). Para Charles Taylor: “o que precisamos fazer é seguir uma dica de Wittgenstein e tentar fazer o relato do pano de fundo como compreensão, o que, também, nos situa no espaço social”. (2000, p. 184). Dessa maneira, não faz sentido perguntar pelo sentido das palavras em sua forma absoluta, somente por seu uso, ou seja, o significado em um jogo de linguagem particular.

É importante notar que, para Wittgenstein, os jogos de linguagem não refletem a realidade, eles a constrói. Assim, o mundo, conhecido por cada um de nós, é o mundo como expressão dos nossos jogos de linguagem isso porque: “Wittgenstein afastou toda e qualquer noção de que a linguagem envolve figuras da realidade ou que há uma forma padrão de linguagem. (WILKINSON E CAMPBELL, 2014, p. 339).

A partir dessas análises, notemos que as versões tradicionais sobre linguagem cognitiva e não cognitiva se tornam quase impossíveis, porém, essa teoria está para além dessa pesquisa. Há jogos de linguagem em que faz sentido dizer: Lionel Messi fez o gol que deu a vitória a Argentina na Copa de 2022, ou que Lula é o melhor presidente da República, porém, no jogo de linguagem cotidiano, algumas sentenças podem não ser cognitivas, tudo depende das regras quando elas assumem o pano de fundo particular. São as regras do jogo de linguagem que determinam se as sentenças podem ser cognitivas ou não. Dessa maneira, nos jogos da física, o caso de Messi pode ser cognitivo, no caso da religião ou ficção pode não ser. Como mencionamos anteriormente, nos cabe, a partir do exposto, adentrar a noção de jogos de linguagem religioso para, posteriormente, apresentarmos a questão do fideísmo.

## **2.2 Os Jogos de linguagem religiosos: Possibilidades e desafios**

Conforme já mencionamos anteriormente, no capítulo I deste trabalho, Wittgenstein quase não escreveu sobre religião, no entanto, um de seus seguidores, como D.Z. Phillips, crente fervoroso, argumenta que a análise dos jogos de linguagem religiosos tinha profunda consequência sobre a compreensão da crença e da fé religiosa. O desafio de se pensar os jogos religiosos é, segundo Nielsen, praticamente impossível, já que não existe religião sem doutrina, e que isso a constitui por excelência um sistema metafísico. Contudo, essa será a discussão do próximo tópico, no qual confrontaremos as ideias de Phillips e Kai Nielsen. Assim, retomemos a questão dos jogos de linguagem religiosos como possibilidade.

Defendemos que Wittgenstein, em sua filosofia, preza pela diversidade e mais do que isso pela multiplicidade em oposição à unicidade. Entretanto, a questão que se apresenta aqui é se é possível a existência de um jogo de linguagem religioso ou se existe uma linguagem religiosa, assim como é possível pensar que a metafísica é um erro.

Primeiramente, vale frisar que Wittgenstein não limitou os jogos de linguagem, nem em números, nem na sua previsibilidade regras que poderiam constituir esses jogos, como lemos nas *Investigações Filosóficas*:

Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego no que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática nos podem dar uma imagem aproximativa disso.) A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

- Ordenar, e agir segundo as ordens –
- Descrever um objeto pela aparência ou pelas medidas –
- Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) –
- Relatar um acontecimento –
- Fazer suposições sobre o acontecimento –
- Levantar uma hipótese e examiná-la –
- Apresentar resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –
- Inventar uma história; e ler –
- Representar teatro –
- Cantar cantiga de roda –
- Adivinhar enigmas –
- Fazer uma anedota; contar –
- Resolver uma tarefa de cálculo aplicado –
- Traduzir de uma língua para outra –
- Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar. (PI, 23)

Com essa clareza, deixada por Wittgenstein a respeito dos jogos de linguagem, podemos pensar que não se pode restringir as possibilidades de qualquer tipo de jogos de linguagem, sem antes analisarmos sua gramática. É nessa seara que defendemos a possibilidade de jogos de linguagem religiosos. A nossa perspectiva é a de pôr em evidência a linguagem religiosa como possuidora dos requisitos mínimos para ser tomada como jogo de linguagem. Tais requisitos são, como vimos no parágrafo 23 das *Investigações Filosóficas*, os que nos faz compreender que a linguagem faz parte de algo mais extenso do que apenas a simples expressão linguística, mas é parte de uma atividade e de uma forma de vida que possui regras que são criadas por essa prática. Dessa maneira, a linguagem religiosa, cumprindo

esses quesitos, poderá ser entendida como um jogo de linguagem religioso, abrindo desse modo, o viés para esclarecê-lo.

Ao mencionar as ações: pedir, agradecer e rezar, Wittgenstein também nos abre o campo para pensarmos que ele concebia o ato de rezar como um jogo de linguagem possível, com sentido, e que não é nem superior ou inferior em termos linguísticos do que o fato de ordenar, calcular, escrever, relatar. No parágrafo citado, é importante salientarmos que Wittgenstein deixa claro que a variedade de jogos não é fixa ou dada, por fim, de uma vez por todas, mas são apenas alguns exemplos, pois tenhamos presente são apenas exemplos da variedade de jogos de linguagem e outros que porventura vierem a surgir, podendo serem enumerados. Nas *Aulas e Conversas Sobre a Fé Religiosa* (AFR), encontramos o exemplo do Juízo Final como uma crença com sentido, pelo menos para quem acredita nela. Tem-se a pergunta: “Por que não deveria uma forma de vida culminar na expressão de uma fé num Juízo Final?” (AFR, p. 104). Assim, o que nos chama atenção é que, além dessa pergunta, está o fato de que, talvez, não possamos responder a tal crença do mesmo modo que respondemos a uma crença natural. Então, entendemos que tal ideia aponta para um Wittgenstein que não só admite a existência de jogos de linguagem religioso, mas também, admite que tais jogos possuem regras, e que elas não são as mesmas regras dos outros jogos como, por exemplo, os jogos de linguagem da matemática ou da ciência.

Nessa senda, poder-se-ia afirmar que estamos analisando jogos de linguagem científicos ou religiosos, sendo que o autor em questão nunca afirmara nada sobre tais conceitos. Wittgenstein não menciona, de fato, tais conceitos, mas deixa explícito que, na linguagem da matemática, por exemplo, existem regras próprias que a distingue das brincadeiras e das contações de história. Como mencionado anteriormente, no parágrafo 23 das *Investigações Filosóficas*, ele apresentou, de forma sistemática, diversas atividades que poderiam ser consideradas como jogos científicos como, por exemplo: fazer suposições, levantar hipóteses descrição de objetos.

No mesmo parágrafo, poderíamos considerar outras atividades que estão no campo usual da linguagem em suas mais diversas formas como: rezar, agradecer, pedir etc. Dessa maneira, consideramos como uma hipótese que não é arbitrária, já que podemos falar em jogos científicos e religiosos. Sob esse viés, Barret nos orienta

para essa consideração sobre a linguagem da ciência possuir regras e desempenharem uma prática muito além do que seguimos.

A diferença entre jogos de linguagens científicos está determinada pelas diferentes atividades, nas quais participam os cientistas, os métodos que empregam e os objetos que perseguem, como cientistas que trabalham em um campo determinado. (BARRET, 1994, p.167).

Nesse prisma, concebemos o entendimento de que a ciência, em seu jogo de linguagem, está inserida numa determinada prática, assim também a brincadeira e a religião possuem suas práticas específicas. Contrariamente, a metafísica que se constitui como uma especulação a respeito da linguagem e intenta em estabelecer regras fixas para além da prática da linguagem, a religião possui sua própria prática. Nesse sentido, concordamos, também, com Spica que nos aponta para uma inserção nos ritos e na vivência da religião, para daí a sua linguagem ganhar sentido.

Enquanto o filósofo metafísico se põe além da prática, tentando ver a linguagem de fora dela mesma, o religioso se insere na prática de ritos, expressões e vivências da religião e é daí que a linguagem ganha sentido. O que o religioso faz não é especulação sobre a linguagem religiosa, mas uma vivência e experiência desta linguagem. A linguagem religiosa começa a fazer sentido no momento em que o religioso começa a viver a religião. E, é dessa vivência da prática religiosa que surgem as regras e normas do jogo religioso, que o crente se dispõe a seguir. (SPICA, 2011, pp.138-139).

Desse modo, o corolário dessa compreensão seria o debate travado pelo crente e não crente. No caso do crente: “Deus existe”. Deus seria uma proposição repleta de significado. Deus seria integrado à realidade criada pelo jogo de linguagem que ele jogou. Contudo, para o não crente, “Deus” seria uma frase vazia e destituída de quaisquer significados. Se afirmamos com o religioso que Deus é uma realidade do jogo de linguagem e não uma realidade do jogo do não crente, poderemos adentrar a névoa do erro lógico do terceiro excluído, assim, tentar afirmar a existência e a inexistência de Deus nos parece absurdo. Porém, como aponta Wilkinson e Campbel:

fazer essa pergunta está em conflito com a teoria dos jogos de linguagem – nossa questão é um tipo de questão de “realidade real”, da qual a teoria dos jogos de linguagem está excluída. Ao perguntarmos isso, significa que estamos jogando outro jogo, e é um jogo que não pode ser pensado como superior a outro, seja ele teísta ou ateu. (2014, p. 340)

Nos reportando aos wittgensteinianos, como Don Cupitt (1980) e D.Z. Phillips, eles apresentaram essa concepção de diversos modos; Don Cupitt<sup>27</sup> entendera que

<sup>27</sup> O teólogo anglicano Don Cupitt adotou um ponto de vista frequentemente chamado de não realismo (ou não realismo teológico) que não se relaciona com a afirmação da existência objetiva de Deus (que Cupitt chama de “realismo teológico”), mas sim com o sentido de Deus na vida das pessoas.

Deus não é algo que existe, mas simplesmente uma realidade na comunidade da fé. O cristianismo é uma forma especial de vida<sup>28</sup>. Sua abordagem não metafísica é o melhor modo de viver. “A doutrina cristã sobre Deus é apenas uma espiritualidade cristã em forma codificada, pois Deus é um símbolo que representa para nós tudo que a espiritualidade exige de nós e promete para nós”. (CUPITT, 1980, p.15). Desse jeito, o mais importante para Cupitt é a vivência do significado do conceito de Deus em sua expressão na vida da comunidade e na vida de quem acredita, não há Deus fora da vida de quem crê:

O interesse principal da religião está na vitória do mal mediante a transformação da personalidade (*Self*)... A emancipação da consciência que a religião busca torna possível, e dá valor a estabilidade para, todas demais preocupações da civilização, como a ciência e a arte... Deus é a pérola de grande valor, o tesouro escondido no centro da vida religiosa..., Mas não deveríamos supor que Deus é uma substância, uma ser de existência independente sobre o qual se pode falar e do qual se pode fazer uma descrição não religiosa. A linguagem religiosa não descreve existências reais de objetos suprassensíveis e suas atividades. Não temos no presente, razão suficiente para supor que tais seres ou influências não existam; mesmo assim a religião não diz respeito a eles. Nenhum objeto externo pode provocar minha libertação espiritual interior. Devo querer isso por mim mesmo e alcançar isso em mim mesmo. Somente eu posso me libertar. (CUPITT, 1980, p.178)

Já Phillips, talvez o mais importante wittgensteiniano para a Filosofia da Religião, apresenta uma concepção diferente: não cabe ao filósofo comentar sobre a verdade das afirmações da religião, mas sempre questionar e esclarecer seus significados. Em *The Concept of Prayer*, ele nos diz: “A tarefa da Filosofia não é suscitar questão sobre se o homem está falando a Deus ou não, mas perguntar o que significa afirmar ou negar que um homem está falando a Deus” (1981, p.37). A diferença de Phillips em relação a Cupitt, é que ele não nega a existência objetiva de Deus, simplesmente não concebe que seja a tarefa do filósofo em determinar a existência de Deus, e ele não o pode fazer. Para questionar se Deus existe, é

---

Para Cupitt e seus seguidores (muitos do movimento *Sea of Faith (Sof)* [“Mar da Fé”], Deus existe em nós – a fé é uma postura de vida. Cupitt opõe o realismo teológico ao “expressivismo”. Para ele Deus não é uma realidade objetiva. (WILKINSON e CAMPBELL, 2014, p.356).

<sup>28</sup> Em 1937, Wittgenstein, entende a maneira do cristianismo como uma forma de vida, propõe um certo distanciamento entre Cristo e Paulo. (CV, p. 160). “A fonte que flui mansa e transparentemente nos Evangelhos, ele parece se enrolar nas Epístolas de Paulo. Ou pelo menos parece-me assim. Talvez seja só meu. impureza que vê turbidez aqui; Pois por que essa impureza não deveria ser perturbada pelo claro? Mas, para mim, Ele parece ver aqui paixões humanas, como o orgulho ou a raiva, que não estão de acordo com a humildade do Evangelhos. Como se aqui a própria pessoa fosse enfatizada e feita como um ato religioso, o que é estranho ao Evangelho. [...] Parece-me que nos Evangelhos tudo é mais simples, mais humilde, mais simples. Há Cabanas; em Paulo, uma igreja. Lá todos os homens são iguais e o próprio Deus um homem; em Paulo há um uma certa hierarquia: dignidades e posições”. (CV, pp. 75-76)



pertencente a uma forma religiosa de vida<sup>29</sup> e não uma questão científica. Isso está para além do que compete ao filósofo:

Resistimos ao mistério, porque tendemos a dar prioridade à explicação. Mas a religião chama nossa atenção para os limites da existência humana, limites para os quais nenhuma explicação pode ser encontrada.  
A religião, *em seu contexto*, nos convida a morrer ao entendimento ...  
Na religião, encontrar o que nos confronta é uma forma de aceitação em termos da graça de Deus. (PHILLIPS, 2006, p. 228)

Por outro lado, Sherry (1977) discorda dessa perspectiva de Phillips, sugere que há uma má compreensão de Phillips sobre Wittgenstein. Porém, entendemos que Phillips aprova Wittgenstein, por isso ele cita as *Investigações Filosóficas*: “A filosofia não pode de modo algum interferir no uso real da linguagem; ela pode somente descrevê-la. Pois ele não fornece nenhum fundamento. Ela deixa tudo como é.” (PI, 124).

Sob tal prisma, a concepção de Phillips é, sem dúvida, muito diversa da de Cupitt, ele defende que os filósofos podem apenas olhar, mas não friamente para o sentido e a gramática do discurso da religião. Há, de fato, segundo Phillips, uma realidade para além do jogo de linguagem sobre Deus, com o qual somos constantemente colocados em combate. Diversamente, Cupitt entende que a realidade de Deus é somente no jogo de linguagem em que ele se encontra. Esse entendimento de Cupitt é uma concepção não realista acerca da verdade religiosa, Phillips a rejeita.

Antes de mencionarmos a questão do fideísmo wittgensteiniano, apresenta-se o chamado para uma breve explanação sobre as objeções acerca da concepção de jogos de linguagem. A própria noção de Jogo de Linguagem é um tanto problemática e passível de debates acalorados no círculo acadêmico. A respeito disso, um grande crítico foi Ernest Gellner (2011) em sua obra *Words and Things (Palavras e Coisas)*, que é um ataque de alto tom sobre as afirmações de Wittgenstein, prefaciado por Bertrand Russel, o qual compara a obsessão pelo sentido com pessoas que organizam suas ferramentas e nunca as usam. Ademais, compara, também, essa obsessão com alguém que desmonta um relógio em perfeito estado e depois se espanta, porque ele não funciona mais. Segundo Wilkinson e Campbell, a crítica mais

---

<sup>29</sup> Patrick Sherry 1977, argumenta que o conceito de formas de vida foi desenvolvido mais pelos seguidores de Wittgenstein do que pelo próprio Wittgenstein. (p. 4).

significativa é a de que os jogos de linguagem são circulares. Como eles adquirem significado, nos parece, afirma Campbell, que é necessário haver algo externo a eles.

De acordo com Phillips, é necessária essa diferença entre os jogos de linguagem da religião, da ciência, porém, não podemos justificar nenhum deles. Embora Phillips argumente contrariamente, parece haver um certo fundamentalismo. Uma interessante discussão sobre essa particularidade dos jogos de linguagem, é abordada por William H. Austin, em *The Relevance of Natural Science to Theology* (1976), em que é discutido sobre caso da teologia e a ciência não poder dizer nada uma sobre a outra, ainda que tenha um ponto de discussão em comum que seja importante a discussão entre as duas comunidades. Sobre essa problemática Patrick Sherry(1977), apresenta a seguinte posição:

Embora possa parecer bobo questionar sobre uma justificação geral da religião ou da ciência, podemos certamente discutir um particular. Por exemplo, o Cristianismo ou Astrologia (a propósito, embora a questão “a ciência é verdadeira?” seja absurda, a questão “por que dedicar-se a ciência?” não o é). (p.34)

Nessa perspectiva, a objeção de Sherry é a aquela de que os filósofos da linguagem não consideram as diferentes questões como sendo baseadas na falha das regras de um jogo de linguagem. A falha da regra é uma questão real e não deve ser descartada. Conforme Wilkinson e Campbell, se nos reportarmos a Sherry, veremos que a questão de Deus, numa comunidade fé, não é somente o termo com significado, mas algo que não pode ser simplesmente separado, pois o jogo da existência ou não de Deus não deve ser separado.

Talvez possamos recorrer à seção 229 de *Da Certeza* para que seja favorável para nossa interpretação: “O significado de nossa fala provém do restante do nosso modo de proceder”. Outro chamado é o que se faz na célebre passagem de *Investigações Filosóficas*: “Chamarei de Jogos de linguagem o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está ligada’ (PI, 7). Logo, podemos interpretar aqui, concordando com Hintikka e Hintikka (1994), é que o jogo de linguagem consiste não apenas na linguagem ou no uso da linguagem, mas também em certas ações. Tal contrataste indica que as ações ou atividades que exercermos não são linguísticas. (1994, p.286). O que tentamos demonstrar é a possibilidade de que, talvez, possa haver uma circularidade de jogos de linguagem. Concordando com Wilkinson e Campbell:

A verdade do jogo de linguagem pareceria residir em si mesmo, uma afirmação que destaca toda teoria, mas além de qualquer justificação. Não há nada fora do jogo de linguagem – na teoria, nada poderia estar fora – para legitimar essa reivindicação. (2014, p. 343)

Entre os teóricos influenciados por Wittgenstein, está J. L. Austin (1961), em seu célebre artigo “*Other Minds*” (*outras mentes*), no qual ele desenvolveu a teoria de enunciados performáticos, que leva em consideração não simplesmente o que as sentenças significam, mas o que elas fazem. Um exemplo seria dizer: “eu te prometo”, que nos remete a ação de fazer uma promessa, mas não seria simplesmente isso, e sim, o próprio ato de prometer. O mesmo ocorre quando dizemos: “eu te ligo”, que é uma ação, bem como um ato do discurso.

Notemos que esse é o tipo de uso chamado, uso elocutório da linguagem, como por exemplo: “A porta está aberta”, ao emitirmos essa sentença, o conferencista também faz um ato, o de conferir se a porta realmente está aberta ou não. Assim, o significado desta sentença está em evidência, está no que ela faz.

Outra possibilidade de uso é o que Austin chamara de uso *perlocutório da linguagem*. Nesse sentido, a sentença é o ato, como por exemplo: “eu prometo”, esse é um ato de prometer.

Nesse âmbito, fizemos a evocação de Austin, para tentarmos apresentar que suas ideias têm profundas influências na consideração do significado religiosos das sentenças. Esses usos incluem sentenças como: “eu te consagro”, “eu te batizo”, “eu te enfeitiço”, “eu te liberto do mal”, etc. A oração envolve um ato do uso elocutório como: rezar a missa, o terço, a novena, o que atua quando se recita tais orações.

Tal evocação a Austin pode nos dar o aporte na tentativa de justificação do uso da linguagem religiosa, sobretudo, nos reporta aos apressados, que insistem em reduzir a linguagem religiosa à ciência ou reduzir as proposições a uma fórmula única. Nesse sentido, entendemos que não existe somente uma variedade extensa de possibilidades para o significado, mas também uma imensidão de usos e ações.

Passemos para o fideísmo<sup>30</sup> na perspectiva wittgensteiniana. Nas *Investigações Filosóficas*, o filósofo em questão, argumentou que significado é uso,

---

<sup>30</sup> "Fideísmo" é o nome dado àquela escola de pensamento – ao qual se diz, frequentemente, que o próprio Tertuliano subscreveu – o que responde que a fé é, em certo sentido, independente de, se não totalmente contraditório para a razão. Em contraste com a tradição mais racionalista da teologia natural, com seus argumentos para a existência de Deus, o fideísmo sustenta – ou pelo menos parece sustentar (mais sobre esta ressalva em breve) – que a razão é desnecessária e inadequada para o exercício e a justificação da crença religiosa. O termo em si deriva de fides, a palavra latina para fé, e pode ser traduzido como *fides*, literalmente como o *fidélismo*. O "fideísmo"

isto é, as palavras, são aquilo que desempenham em nosso discurso. Também se posicionou contra a unicidade do uso, a palavra pode ser usada de mais de uma maneira no discurso:

Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas; encontram-se aí um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro, uma lata de cola, cola, pregos e parafusos – Assim como são diferentes as funções desses objetos, são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali).

O que nos confunde, sem dúvida, é a uniformidade de sua manifestação, quando as palavras não são ditas ou se nos apresentam na escrita e na impressão. Pois seu emprego não é tão claro assim. Especialmente quando filosofamos. (PI, 11).

Posteriormente, ele direciona, como mencionamos anteriormente, esses fenômenos para o que se convencionou como jogos de linguagem que é “parte de uma forma de vida” (PI, 23). A renúncia da busca por uma forma perfeita da proposição sugere que a concepção de jogos de linguagem:

Digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, – mas são apresentadas entre si de muitas maneiras diferentes. (PI, 65).

Embora Wittgenstein não fosse religioso conforme os padrões sociais da época, a partir das suas leituras, como, por exemplo, nos *Movimentos de Pensamento Diários* de 1930-32/1936-37:

Uma interpretação da doutrina cristã: desperte completamente! Se você fizer isso, reconhecerá que não presta para nada; e com isso acaba para você a alegria neste mundo. E ela não pode retornar se você permanecer desperto. Mas você precisa, então, da redenção –, senão está perdido. Você tem, porém, de permanecer na vida (e este mundo está morto para você), então você precisa de uma nova luz vinda de outro lugar. Nessa luz não pode haver nenhuma inteligência ou sabedoria; pois você está morto para este mundo. (Pois ele é o paraíso em que você, porém, por causa de seus pecados, nada pode fazer.) Você tem de se reconhecer como morto, e aceitar uma outra vida. (Pois sem isso lhe é impossível reconhecer-se como morto sem entrar em desespero). Essa vida de certo modo tem de mantê-lo flutuando sobre essa terra, mas encontra-se suspenso no céu; você é preso por cima, e não sustentado por baixo. – Mas essa vida é o amor, o amor humano ao perfeito. E isso é a fé. (MP, 233, p.157)

Essa perspectiva pode ser equiparada a de Kierkegaard<sup>31</sup>, autor admirado por Wittgenstein, como vemos em *Cultura e Valor*:

---

deve, portanto, ser entendido não como sinônimo de "crença religiosa", mas como denotando um relato filosófico particular da fé, competência adequada em relação à da razão. (AMESBURY, 2022, Fideism. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/> ).

<sup>31</sup> Para Kierkegaard, como para os chamados fideístas evangélicos, a fé caracteriza-se pelo compromisso apaixonado e, portanto, requer uma decisão ou "salto qualitativo" (1846, 384). Dele alegação não é simplesmente que ter provas é desnecessário neste contexto, mas que destruiria, por assim dizer, o todo esforço, uma vez que alteraria o significado das crenças em pergunta e o

Eu acredito que uma das coisas que o cristianismo diz é que o som das doutrinas são todos inúteis. Eles têm que mudar sua vida. (Ou a direção de sua vida.) ... A sabedoria é sem paixão. Mas a fé, em contraste, é o que Kierkegaard chama de paixão (1980, p. 53e).

Nossa perspectiva é aquela que concorda com Richard Rorty, pensamento posterior a Wittgenstein, que argumenta numa perspectiva diversa de Kierkegaard, em que é necessário o reconhecimento da contingência do discurso religioso: "não acho que seu vocabulário está mais próximo da realidade do que os outros, que é em contato com um poder que não é ela mesma". (1989, p. 73). Seguindo essa interpretação, a religião é compreendida como uma instituição autônoma, possuidora de sua própria gramática, esse é o corolário do que se convencionou como Fideísmo Wittgensteiniano, que tem como característica as seguintes teses, argumenta Rorty (1989): 1 – a religião é logicamente cortada por outros aspectos da vida; 2 – o discurso religioso é autorreferencial e não nos permite falar sobre realidade; 3 – que crenças religiosas são entendidas apenas por crentes religiosos; e 4 – que a religião jamais poderá ser criticada, (p.73).

Não é consensual tal interpretação, pois é duvidosa, segundo Richard Bell, que Wittgenstein tenha afirmado ou teorizado sobre quaisquer uma dessas acusações de Rorty, isso seria uma leitura reduzida e estreita sobre os escritos de Wittgenstein:

Baseia-se na visão de que a nossa língua é uma série de jogos de linguagem enraizados em uma forma de vida, cada um governado por seu próprio conjunto de regras – como se a nossa vida de falar e agir fosse como um saco de mármore, mundos de fala esféricos separados com seus próprios limites e regras que regem seu tamanho, elasticidade e uso – alguns são atiradores, outros decorativos, todos descansam lado a lado e afetam seus vizinhos e outros somente se colidirem (1995, pp.217-218).

Wittgenstein nos advertiu a respeito da forma lógica que reside no interior da diversidade de usos nos diversos jogos de linguagem, conforme lemos nas *Investigações Filosóficas*:

Observe, por exemplo, os processos chamados "jogos". Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate etc. O que há em comum a todos esses Jogos? – Não diga: tem de haver

---

espírito em que podiam ser acreditados. "Se eu sou capaz de apreender Deus objetivamente, não tenho fé; mas porque eu não posso fazer isso, eu devo ter fé. Se eu quiser me manter em fé, devo continuamente cuidar para que eu mantenha firme o objetivo incerteza, cuidai para que na incerteza objetiva eu esteja "fora em 70.000 braças de água" e ainda tem fé" (1846, 204). (AMESBURY,2022, Fideism. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/> ).

algo que lhes seja comum, do contrário, não se chamariam jogos... Mas olhe e veja. (PI, 66).

Nesse viés, não está em questão a clareza da incomensurabilidade e descontinuidade da forma *a priori* das práticas discursivas, mas Wittgenstein nos sugere o que pode resultar do 'olhar': "Vemos uma complicada rede de semelhanças se sobrepondo e se entrecruzando" (PI, 66). A metáfora da linguagem como uma cidade antiga é sempre retomada para justificar o não isolamento das nossas práticas linguísticas, tal justificativa, nos parece uma militância contra o isolamento linguístico implícito no fideísmo wittgensteiniano<sup>32</sup>:

Podemos ver nossa linguagem como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas velhas e novas, e casa com remendos de épocas diferentes; e isto tudo circundado por uma grande quantidade de novos bairros, com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (PI, 18).

Ayer nos aponta uma questão pertinente em uma de suas conferências de 1963 em Oxford. Se cada jogo de linguagem tem sua autonomia, Phillips e outros epistemólogos da religião não estariam equivocados, ao aceitarem falar de duendes e bruxas? Assim, o fato de alguém descrever outra pessoa como enfeitiçada não significa que existem demônios no mundo, e há boas razões para alguém querer caracterizar esse jogo de linguagem como não verdadeiro, e não simplesmente dizer que uma dada sentença somente está certa ou falsa dentro de um jogo.

Outrossim, argumentações semelhantes às de Ayer, levaram a embates intensos, principalmente entre Phillips e Kai Nielsen. Inicialmente, o termo fideísmo wittgensteiniano tem sua origem nessa discussão dos dois filósofos em questão com outros pensadores. Conforme nos apresenta Wilkinson e Campbell (2017), o debate entre os dois só finalizou quando da morte de repentina de Phillips em 2006, o artigo: *The concept of prayer* (o conceito de oração), de 1965, origina o artigo de Kai Nielsen chamado: *Wittgensteinian fideism (Fideísmo Wittgensteiniano)*, o qual se constrói um intenso ataque à questão, mas foi Phillips quem se dedicou, por mais tempo, à defesa incansável à causa de Wittgenstein. (p.345).

---

<sup>32</sup> Deve ser notado que o termo "fideísmo wittgensteiniano" apareceu após a morte de Wittgenstein, mas antes de a publicação em inglês de alguns de seus escritos mais importantes sobre religião, incluindo *Lectures on Religious Belief* (1967), *Comments on Frazer's Golden Bough* (1979) e *Culture and Value* (1980) – ou seja, em um momento em que o legado de Wittgenstein era particularmente vulnerável à *Má* interpretação (AMESBURY, 2022, Fideism. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/> ).

Dessa maneira, o embate de Kai Nielsen sobre as formas de vida é o de justificar que elas são passíveis de críticas – cada uma possui sua especificidade em seu próprio termo, cada uma tem sua regra de realidade, cada uma possui inteligibilidade e razão, porém, tornam-se ambíguas pelo fato de seu sentido poder ser determinado dentro de um discurso específico. Contudo, há uma posição na qual o filósofo, ou qualquer outro indivíduo, possa discordar de determinado discurso, pois se não existe uma razão fora do jogo ou da forma de vida para a crença, para fundir-se ao jogo de linguagem, então, não passa apenas de especulação.<sup>33</sup>

Discordando de Nielsen, Phillips aponta que a análise sobre Wittgenstein e a religião não tem como objetivo obscurecer a fé, uma vez que é sabido que existem diversas crenças religiosas confusas. Entretanto, o trabalho de delinear significados que sejam verdadeiros requer um caminho árduo pautado no rigor intelectual – o que não é nem cego nem simplório. É, dessa forma, que a justiça é feita diante das visões concorrentes com as diversas visões religiosas. A argumentação de Phillips sobre o assunto foi:

A contemplação filosófica busca fazer justiça à crença e ao ateísmo, às confusões e ao sentido que podem ser encontrados em ambos. Um ateísmo que sustenta que todas as crenças religiosas são falsas ou incoerentes será incapaz de fazer isso. Mas, então, deve-se sempre reconhecer que as próprias crenças de alguém podem tomar um rumo que exija uma concepção contemplativa de filosofia. (NIELSEN E PHILLIPS, 2005, p. 37).

Ao analisarmos as afirmações acima, precisamos questionar a respeito da abertura de Kai Nielsen ao debate. Uma posição é argumentar sobre a abordagem do jogo de linguagem, fazendo jus ao ateísmo e acreditar que resolverá o problema das confusões conceituais dentro de tais proposições, porém não pode resolver, como deseja Phillips, a questão da forma de vida e sua externalidade em si mesma verdadeiras. Concordamos com Wilkinson e Campbel (2017) que, obviamente, a reivindicação de Wittgenstein poderá, em sua especificidade de que há somente formas de vida e nada fora delas possa justificá-las, esteja correta; porém, ao que nos parece, não existe um modo possível de estabelecer isso, porque a justificação externa é excluída dessa concepção. Desse modo, o debate entre Kai Nielsen e Phillips será objeto do próximo item deste trabalho.

---

<sup>33</sup> Kai Nielsen chama isso de ponto arquimediano conforme lemos em: Wittgenstein and Fideism, 2005.

### 2.3 O debate entre Kai Nielsen e Phillips

Inicialmente, para melhor apresentar o que se convencionou como fideísmo wittgensteiniano, nos propusemos a uma breve incursão ao debate acalorado entre Kai Nielsen e Phillips. Kai Nielsen sugere que uma aposta, num suposto fideísmo em Wittgenstein, pode sugerir uma deturpação, não propriamente por seus escritos, mas por seus seguidores, e isso sugere Nielsen, em *Wittgensteinian Fideism*: "Wittgenstein poderia muito bem querer dizer dos wittgensteinianos o que Freud disse dos freudianos" (2005, p.194). Dessa forma, Nielsen direciona suas críticas ao próprio Wittgenstein, mas também aos wittgensteinianos como Phillips.

Nessa senda, a concepção de Nielsen, em *Wittgenstein and wittgensteinians on religion*, afirma que a religião precisa da doutrina e esta é, por excelência, metafísica, ele cita como exemplo o Judaísmo e o Cristianismo para justificar seu ponto de vista. Para o teórico em questão, no caso do Cristianismo, as crenças metafísicas são claras e podemos sempre recorrer à Santíssima Trindade e na eternidade de Deus. Ora, diz ele: "As crenças religiosas são puramente metafísicas e, se assim forem, o Cristianismo é um sistema de crenças metafísicas" (2001, p.147). Mais adiante, Nielsen aponta que "para Wittgenstein, um sistema metafísico é incoerente, sendo assim, não haveria algo como um jogo de linguagem religioso". (2001, p.161).

Nessa argumentação de Nielsen, percebemos que há equívocos. Primeiro, porque é preciso destacar que, para este autor, a visão de Wittgenstein sobre a religião é uma visão reducionista, pois tomaria como religioso as ideias de autores considerados ateus. Essa percepção surge a partir da concepção de que Wittgenstein teria ligado, apaixonadamente, a crença religiosa a ações de um sistema de referências. Segundo, para Wittgenstein, de acordo com Nielsen (2001), reduzir a religião e crenças religiosas a algum comprometimento moral, como, por exemplo, fazer o bem, faz com que autores da envergadura de Karl Marx, Engels e Durkheim se tornem tipicamente religiosos (p.155).

Em nosso entendimento, não há, em Wittgenstein, uma visão reducionista da religião, mas é algo do próprio Nielsen, que não consegue se desvencilhar dos emaranhados das tradições religiosas, além disso, de adquirir uma visão filosófica sobre estas religiões. Segundo Spica:



Nielsen parece estar sofrendo do problema de Frazer, que vê a religião somente pela ótica do cristianismo inglês. Wittgenstein não estava preso a uma única visão de religião. Não podemos nos esquecer que ele já havia lido as *Variedades da experiência religiosa* de James (2011, p.139).

Sob esse viés, a perspectiva é de que a religião deve ser considerada como algo prático, e não como algo metafísico. Nessa direção, frisamos que o entendimento dos que concebem as crenças religiosas como metafísica é um filósofo que está doente da confusão gramatical. Reportemo-nos mais uma vez à citação do *Da Certeza*:

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*? Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (ORDF, 2007, § 50, pp.8-9).

Nessa citação, como já mencionado anteriormente, o erro de Santo Agostinho, não foi de proferir sua fé, mas o de teorizar sobre ela. Isso, porque dizer que cremos numa vida futura, não necessariamente deve ser algo metafísico, mas uma maneira específica de guiar nossa existência, uma perspectiva de vida que carregamos conosco, conforme lemos em *Cultura e Valor*: “não é uma teoria a respeito do que aconteceu ou acontecerá com a alma do ser humano, mas uma descrição de um processo real de sua vida” (CV, p.48). Sobre Marx, Engels e Durkheim entre outros filósofos considerados ateus, serem religiosos, Nielsen comete o equívoco de reduzir a religião a qualquer crença que direcione a vida, mas não é essa a concepção de Wittgenstein.

A crença empírica ou da ciência não pode ser vista como impossibilitada de guiar a vida de alguém. Sobre essa perspectiva, Lakovos Vasiliou, no artigo *Wittgenstein, Religious Belief, and n Certainty*, constrói argumentação que nos remete a uma diferenciação sobre isso. Segundo ele:

Este é um aspecto crítico da crença religiosa que a distingue, no relato de Wittgenstein, da crença empírica comum. Uma crença religiosa é algo que o crente tem diante de sua mente sempre que age, algo que está regulando sua conduta. Expressar essa crença religiosa é expressar seu modo de vida. Com uma crença empírica comum, de que tal e tal plano está sobrevoando, ou que fulano será presidente, acreditar que seja verdadeiro ou falso não fornece nenhuma "orientação para a vida". É por isso que as pessoas de ambos os lados de uma disputa sobre quem será o presidente são, afinal, bastante próximas. Apesar da aparente semelhança nos casos, uma disputa sobre se haverá um Juízo Final não é algo sobre o qual se pode tomar uma posição sem que essa crença afete a vida do crente como um todo. Mesmo uma prova rigorosa de que um determinado evento ocorreu ou ocorrerá não levará, assim, a uma crença religiosa, porque não necessariamente – não em virtude apenas da prova – levará a uma mudança de vida. (2001, pp.34-35).

Dessa maneira, percebemos que, para Vasiliou, a diferença entre crença científica e crença religiosa reside na ideia de que a primeira precisa ser vista sob a ótica de novas evidências, o que não vemos com a crença religiosa, que é algo absoluto. Sobre as crenças de Marx, Engels e outros filósofos, precisam ser entendidas sob a perspectiva de novas teorias. Um contraponto disso, mas na mesma esteira de Nielsen, temos John Hyman, que critica severamente a concepção de religião de Wittgenstein:

Wittgenstein não pode estar certo de insistir que, se nós tentarmos provar ou justificar a proposição que Deus existe, nós estaremos já presos em confusões, porque nós estamos tratando a religião como se ela fosse uma ciência. Eu penso que seria tolice manter que Anselmo e Aquino estivessem tratando de superstições ou que a apostasia não pode ser baseada em razões. (HYMAN, 2001, p. 8).

O problema que, segundo Spica, reside na teoria de Aquino e Anselmo<sup>34</sup>, não é pelo fato de que eles falam sobre a religião, mas em fazer metafísica com a crença religiosa. Eles e outros filósofos, não se fixam na prática religiosa, “não descrevem práticas, o que fazem é tentar encontrar o fundamento desta, através da filosofia e não da prática religiosa. É aí que reside o erro de tais autores”. (2011, pp.140-141). De outra maneira, Hyman, quando cita a apostasia e credita razões para cometê-la, não tem a consciência do pensamento wittgensteiniano, de que dar créditos à religião, é deixar de ser religioso. Poderíamos pensar numa inversão por parte de Wittgenstein no argumento de Hyman, quando lemos em *Cultura e Valor*, “diz-se com frequência que uma nova religião estigmatiza como diabos os deuses da velha religião. Mas, na realidade, eles já então se tinham, provavelmente, tornado diabos.” (CV, p.31). Desse jeito, o que está implícito é que o homem que tem sua religião como verdade não sai em busca de razões para fundamentar sua fé, mas é suficiente a crença. Quando surge a apostasia nesse caso? Acreditamos que surge quando a religião não faz mais sentido para aquele que crê. Tal razão se assemelha àquela de mesma intensidade dada por Aquino e Anselmo sobre a crença religiosa.

---

<sup>34</sup> Aquilo que Anselmo provou é que a noção de existência contingente ou de não-existência contingente não pode absolutamente ser aplicado a Deus. Sua existência deve ser ou logicamente necessária, ou logicamente impossível. O único modo inteligível de rejeitar a afirmação de Anselmo, segundo a qual a existência de Deus é necessária, é sustentar que o conceito de Deus, como aquele ser do qual não se pode conceber algo maior do que ele, é autocontraditório ou privado de sentido. (MALCOM, 1960. P.149)

Nesse prisma, entendemos a argumentação de Hyman(2001) sobre a religião, como baseada na tese de que Wittgenstein nunca teria dito que as crenças religiosas como forma de vida não poderiam ser de ordem metafísica, como já mencionamos anteriormente. Além do mais, não podemos esquecer de que para Wittgenstein:

A religião diz: Faz isto! - Pensa assim! - mas não pode justificar isto e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque, para cada razão que apresenta, há uma contrarrazão válida. É mais convincente dizer: «Pensem assim! Por mais estranho que vos possa parecer». Ou: «Não queres fazer isto? - Por mais repugnante que seja». (CV, p. 51).

Portanto, o que acontece com Hyman (2001), e nisso concordamos com Spica (2011), é que há uma confusão na argumentação da religião cotidiana com uma teologia cristã baseada na metafísica. A pergunta que se deve fazer é se realmente um não-filósofo vê as crenças religiosas como metafísicas. Algo que liga a crítica de Hyman à de Nielsen é a possibilidade de um jogo de linguagem religioso parece ser o problema da generalização em filosofia. (2001, p. 141). A constatação sobre isso, podemos ler no *Livro Azul*:

O nosso desejo de generalidade tem uma outra fonte importante: a nossa preocupação com o método da ciência. Refiro-me ao método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais primitivas e, na matemática, de unificação dos diferentes tópicos, por meio de uma generalização. Os filósofos têm sempre presente o método da ciência e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a responderem-lhes do mesmo modo que a ciência. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero dizer aqui que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for. A filosofia é, na verdade, “puramente descritiva”. (Pensem em questões como “existirão dados dos sentidos?” e perguntem: qual o método a utilizar para determinar isto? Introspecção?). (BB, p.19).

Assim, entendemos que essa afirmação surge da necessidade de toda e qualquer crença ser fundamentada. Aqui, podemos chamar D. Z. Phillips para a discussão, em seu livro *Wittgenstein and Religion*, a generalidade se mostra claramente:

Insistência, que uso de ‘existência’ e ‘crença’ é o mesmo em todos os contextos, e (n)a dificuldade para reconhecer isto como uma elevação legítima de um uso destas palavras como um paradigma para qualquer uso das palavras. O que Wittgenstein mostra, em suas anotações sobre a crença religiosa, é que há boas razões para observar os diferentes usos que ‘crença’ e ‘existência’ têm, e para resistir ao desejo de generalidade. (2005, p. 62).

Desse modo, os argumentos de Nielsen e Hyman(2001) são entendidos como resultados de uma concepção filosófica, que procura a base do fundamento intocável que perpassa toda a estruturação da linguagem como lemos em *Cultura e Valor*:

Em rigor, gostaria de dizer que também aqui as palavras que dizes ou o que pensas ao proferi-las não são o que, de facto, interessa, tal como a diferença por elas produzida em diferentes momentos da tua vida. Como posso eu saber que duas pessoas se referem ao mesmo quando cada uma delas diz creditar em Deus? E o mesmo se aplica à crença na Trindade. Uma teologia que insiste no uso de certas palavras e expressões particulares, proibindo outras, não torna nada mais claro (Karl Barth). Gesticula, por assim dizer, com palavras, porque pretende dizer algo e não sabe como o exprimir. A prática confere às palavras o seu sentido. (CV, pp.124-125).

Então, compreende-se a religião como uma prática e não como teorias filosóficas. Uma teoria semelhante à Phillips é aquela de Karin Johanneson, que aponta como possível o realismo não metafísico, por acreditar que não é uma visão reducionista e se torna potencialmente rica para explicações da religião. Temos duas visões defendidas por ela: Deus em Deus mesmo (*Deus a se ou Deus in se*) e Deus por nós (*Deus pro nobis*):

É possível preservar as funções que essa distinção tem em vários contextos da teologia, da religião ou da filosofia da religião, mesmo se abandonamos o realismo metafísico. Normalmente, falamos sobre Deus *in se* para enfatizar que Deus é transcendente em relação a nós, seres humanos. A transcendência de Deus implica que não podemos descrever ou experimentar completamente a Deus. Falamos sobre Deus *pro nobis* para indicar que, a despeito de nossa perspectiva e recursos conceituais limitados, podemos, mesmo assim, alcançar o conhecimento de Deus e falar sobre Ele. (JOHANNESON, 2007, p.40).

Desse jeito, a proposição de Karin Johanneson se assemelha com a proposição de Phillips, que argumenta que devemos nos libertar de suposições metafísicas e transcendentais, concordamos com essa concepção religiosa que, segundo Carroll:

O objetivo principal da filosofia de Phillips é mostrar como a religião é um fenômeno muito mais complexo do que muitos filósofos supõem que seja. A religião é um fenômeno que infunde a vida de uma pessoa; é algo dentro do qual a vida de uma pessoa pode estar imersa. Ao contrário dos críticos, que sugerem que Phillips tem uma visão isolacionista da vida religiosa. (2010, p.12).

A oposição de Phillips explora as conexões que existem entre a oração e os eventos da vida humana, “posição esta que é incompreendida, principalmente por Vardy que o considera como um antirrealista” (WILKINSON e CAMPBELL, 2017, p.361). Phillips compreende Deus como um ser real e amor perfeito: “O não realismo teológico, é tão vazio quanto o realismo teológico. Ambos os termos são gritos de guerra em um confuso debate filosófico” (PHILLIPS, 1993, p.35).

Entendemos, assim, que a busca de Deus, conforme Phillips, seria uma questão mais religiosa do que propriamente uma questão que seja dos domínios da filosofia. Em seu escrito *Faith After Foundationalism* ele defende:

Nosso problema, parece, não é como escapar de Deus, mas como encontrá-lo. Há inclusive teólogos que dizem que Deus não pode ser encontrado nas alturas. Insistem que não deveríamos falar dele profundamente dentro de nós, mas psiquiatras seculares e explicações psicanalíticas ameaçam monopolizar explicações sobre o que pode ser encontrado lá (PHILLIPS, 1995, p.11).

A partir do exposto, seguimos em concordância com Wilkinson e Campbell (2017), que, em lugar algum, Phillips sugere uma coincidência com a visão conforme o tom da citação. É uma proposição basilar<sup>35</sup>. A sentença “Deus existe”, considerada como científica, não nos ajuda. Do mesmo modo se a consideramos como existencial. Deus não é um nome a que possamos reduzir a alguma destas sentenças. (pp.361-362). Nessa perspectiva, podemos inferir que a realidade de Deus não é de nenhum tipo: científico ou existencial:

A principal razão para essas diferenças é que a realidade de Deus não é de nenhum tipo: Ele não é um ser entre outros. A palavra “Deus” não é o nome de uma coisa. Assim, a realidade de Deus não pode ser avaliada por uma mensuração comum que também se aplica às demais coisas diferentes de Deus. (PHILLIPS, 1993, p.62).

Ademais, Micheletti (2007) nos aponta que a asserção sobre Deus, na ótica de Phillips, não é um objeto entre objetos, é uma asserção gramatical, e isso não implica, nem de longe, a negação da realidade objetiva de Deus, mas a rejeição de interpretar a realidade divina com critérios constituem uma extensão lógica dos discursos sobre os seres humanos. (p.94).

Em *Death and Immortality* 1970, Phillips aponta que as crenças religiosas não são conjecturas sobre a confiança, isso porque, para as crenças, não é suficiente a evidência, isso acontece, pois, se elas são superadas ou mesmo abandonadas por

---

<sup>35</sup> Esse basilar em Phillips é diferente de Plantinga e da epistemologia reformada. Para Plantinga, um dos expoentes da epistemologia da religião reformada, a aceitação da crença em Deus como basilar não comporta a irrelevância da argumentação pela crença em Deus, não exclui a abertura de argumentos adotados contra a crença e não implica imunidade da crítica e a plausibilidade do fideísmo. Pode-se aceitar a crença em Deus como basilar sem aceitá-la dogmaticamente, ou seja, sem ignorar a evidência de argumentos contrários. A apologética teísta tem a função, entre outras, de contestar a validade de argumentos potencialmente destrutivos a favor da crença em Deus. A epistemologia reformada não constitui, além do mais, uma forma de fideísmo, pois não comporta que fé e razão estejam em conflito nem exclui que a crença teísta pertença ao número de pronunciamentos racionais, ou seja, parte de nossa equipagem noética como a capacidade de absorver verdades perceptivas, verdades sobre o passado e verdade sobre outras mentes. (MICHELETTI, 2007, p.115)

meio de procedimentos diferentes, a realidade de Deus independe delas. Essa afirmação sobre a realidade independente de Deus, afirmada por Phillips, também na perspectiva de que o crente avalia a própria vida, ele assim qualifica:

Sugiro que a vida eterna para o crente é a participação na vida de Deus e que esta vida tem a ver com o morrer em si mesmo, com o fato de ver que tudo é dom de Deus, nada é nosso por direito ou necessidade [...] Ao aprender com a contemplação, a atenção e a renúncia o que significa nesses contextos perdoar, agradecer, amar etc., o crente participa da realidade de Deus; isso é, o que entendemos pela realidade de Deus (PHILLIPS, 1970, pp.54-55).

Gostaríamos de salientar que Phillips critica todas as formas de reducionismo da religião, especialmente quando se trata de perspectivas psicológicas e sociológicas, isso porque ele aposta numa autonomia da religião para pensar sobre si mesma. Assim, ele escreve:

Em grande parte do livro, questiono aqueles que querem encontrar explicações para a crença religiosa. Nos capítulos conclusivos, eu os confronto com aqueles que procuram explicações em outras esferas da filosofia. O confronto é mais impressionante do que se poderia inicialmente pensar. Da mesma forma que há proposições indiscutíveis em certos contextos, por exemplo nosso discurso sobre objetos físicos, assim sustento, há, num certo sentido, crenças indiscutíveis na religião. Essa é a razão pela qual a religião deve permanecer, de uma forma que procuro esclarecer, sem explicação. Evidentemente é preciso se dar conta como, não obstante esse fato, tenha sentido criticar a crença religiosa, rebelar-se contra ela e rejeitá-la. (PHILLIPS, 1976, X).

Já, Micheletti (2007) nos aponta para a compreensão de aspectos sublinhados por Phillips contra os seus críticos, a fé religiosa sempre terá ligação com os aspectos da vida. No entanto, devemos ter o cuidado em excluir aspectos que não sejam relevantes para a fé (p.98). Phillips, em *Belief, Change and Forms of life (crença mudança e formas de vida)*, aponta os ataques de Wittgenstein ao fundacionalismo para a Filosofia da Religião. Ao mesmo tempo, clarifica sua posição relacionada às demonstrações da realidade divina, Deus é logicamente anterior a toda tentativa de explicação intelectual. Desse modo, Micheletti nos orienta para uma Filosofia da Religião de Phillips que não tem como objetivo uma apologética, mas um cuidado para a má filosofia baseada em cientificismo:

A filosofia da religião, para Phillips, como sabemos, não tem um fim apologético; no entanto, pode eliminar, a seu juízo, formas de críticas da fé, não por serem formas de crítica, mas porque são exemplos de má filosofia, como quando exclui as críticas, como também as correspondentes justificações e explicações da religião, que brotam de certas formas de “racionalismo” e “cientificismo”. (2007, p.99).

Nesse panorama, o embate de Phillips, travado em muitas de suas obras, é aquele de atribuir um valor religioso à existência de Deus, ele nos convida a pensar nos usos possíveis da “existência” como no escrito *Faith and Philosophical Enquiry (fé e investigação filosófica)*:

A realidade de Deus não é a realidade de um gênero; Deus não é um ser entre os seres [...] A realidade de Deus não pode ser estabelecida com uma medida comum que se aplique também a coisas distintas de Deus. (2013, p.85).

Notemos, assim, que não há em Phillips a negação da realidade de Deus, mas sim uma afirmativa de que ela não pode ser reduzida a nenhum outro tipo de realidade. Isso nos faz retomar o que discutimos no primeiro capítulo sobre Deus, que não é algo para se provar, mas para viver: “Deus é o entendimento da vida. Esse entendimento produz a vida verdadeira; ele é luz da verdade” (PINTO, 1998, p.77). Phillips amplia muito mais a discussão, quando afirma que descreditar em Deus não é simplesmente uma afirmação de que uma proposição é falsa ou verdadeira, é extirpá-las e aderir a proposições para a vida e com diferentes significados:

Fornecer a alguém uma linguagem em que é possível pensar sobre a vida humana de determinado modo. [Proporciona] o espaço lógico no qual tais pensamentos podem ter um lugar. Quando esses pensamentos são encontrados na veneração, a oração e glorificação não fazem referência a nenhum objeto chamado Deus (PHILLIPS, 1976, p.149).

A partir do exposto, entendemos que o Deus de Phillips é encontrado na oração, na ação de graças, conforme defendido por Wilkinson e Campbell (2017), esse seria um objetivo de busca espiritual e não um começo. (p.363). Em *Grammas of faith* Bloemendaal expressa:

A despeito das aparências, expressões como “Deus existe” ou “Deus é real” não são afirmações no modo indicativo, mas, antes, expressões de fé. Se Deus existe ou não existe não é algo que pode ou deve ser determinado antes de alguém comprometer-se em levar uma vida religiosa. Encontrar o caminho de alguém até Deus é empreender uma viagem espiritual; aceitar a realidade de Deus é, em si, um ato religioso: “O reconhecimento de uma realidade espiritual toma a forma não de uma afirmação factual, mas sim uma confissão: ‘Tu és Deus’”. (BLOEMENDAAL, 2006, pp. 358-359).

Sob tal ponto de vista, entendemos que não se trata de um realismo. Trata-se de uma argumentação que intenta em esclarecer os limites da linguagem e da crença religiosa. A verdade é que as proposições sobre Deus, segundo Phillips, não são como proposições sobre fantasmas e dragões, pois estão numa seara distante das proposições científicas. Padre Gareth Moore é um apoiador dessa perspectiva: “Não

pretendo negar a realidade de Deus, que Deus de fato exista. Mas ainda não está claro e estabelecido em a realidade de Deus consiste” (MOORE, 1998, p.101).

Desse modo, o argumento do padre Gareth Moore apresenta Deus como uma “não coisa” e, por isso, seu argumento apresenta Deus como diferente de qualquer “coisa”, há um hiato entre essa ideia e a de Cupitt, que não se reportaria a uma sentença como a anterior. Uma discordância do pensamento do Padre Moore é a argumentação de Vardy:

O antirrealismo mais especificamente não rejeita a crença religiosa – exatamente o contrário. Mantém que as crenças religiosas são verdadeiras, mas que essa verdade está contida em e é validade uma forma particular de vida ... não há verdades absolutas na religião ou na moral, mas antes toda verdade está dentro do jogo de linguagem que está sendo jogado ...; o antirrealismo rejeita a possibilidade dessa descrição ou, de fato de um mundo real ... Deus existe para os antirrealistas, mas não do modo que um objeto físico existe. Deus, reivindicam eles, não é como um planeta ainda não descoberto; Deus não é um objeto. É por essa razão, afirma D.Z. Phillips, que, se qualquer objeto é considerado Deus, isso é idolatria, e o Padre Gareth Moore diz: “Deus não é nada, não há nada que seja Deus” (2003, p.40).

Sob essa análise, parece-nos que Vardy comete uma confusão categorial, quando lê a afirmação de Phillips e padre Moore (1988) como crenças existenciais (ou mesmo não crença), como as argumentações de Cupitt. O enfoque dessas afirmações é de ordem linguística e epistemológica. Não há uma rejeição da possibilidade de mundo real, elas estão numa outra ordem de discurso. Vardy, pensa numa estratégia legítima contra Phillips:

Dizer que não há provas para a verdade das reivindicações da verdade realista não é o mesmo que dizer que essas reivindicações não possam ser verdadeiras em um sentido realista. Eis onde a fé entra, a fé que afirma um compromisso com a realidade que não pode ser provada e que pode estar errada. (2003, p.149).

Sobre essa afirmação de Vardy, Eberhard Herrmann indica: “Vardy pensa que realismo e antirrealismo são doutrinas opostas, ele tem de colocar Moore e Phillips no campo antirrealista (isto é, não realista).” (2003, p.19). Não há, aqui, uma afirmação sobre a verdade ou a falsidade da religião, o que há são demonstrações sobre os limites do entendimento humano sobre tais declarações.

O que é marcante em Phillips, em seus escritos sobre a Filosofia da Religião, é, como já mencionamos, a expressão jogo linguístico. A observação sobre o jogo de linguagem e demais jogos é que nem todos os jogos fazem parte de determinado jogo mais amplo, ao que, no nosso entendimento, fazem parte da própria linguagem. Essa



afirmação, segundo Micheletti, está ligada obviamente a uma convicção defendida por Phillips e desconhecida por parte de seus críticos como se segue:

A convicção de que, embora haja significados religiosos totalmente peculiares, tais significados não podem ser aquilo que são independentemente de sua relação com outros aspectos da cultura e da vida humana. (2007, p. 104).

Sobre a expressão ‘fideísmo wittgensteiniano’, elaborada por Kay Nielsen, considerada inadequada desde seu princípio para designar uma Filosofia da Religião de inspiração wittgensteiniana, apresenta-se, na particularidade dos escritos de Phillips, como infeliz e inadequada. Nielsen sugere, em seus escritos, que originariamente o termo fideísmo pode constituir uma deturpação do pensamento wittgensteiniano. Conforme Amesbury (2022), a crítica de Nielsen não é propriamente sobre Wittgenstein, mas sobre os Wittgensteinianos. Entretanto, Phillips entende que “toda pesquisa filosófica sobre a realidade é uma pesquisa sobre sentidos que podem ter asserções e negações” (2001, p.293). Também Micheletti, mesmo com ambiguidades no pensamento de Phillips, não é possível uma atribuição emotivista ou expressivista sobre seu pensamento a respeito da religião, sem ativar a concepção dicotômica positivista entre linguagem assertiva e linguagem expressiva, que é o objeto de sua crítica (2007, p. 104). Phillips, em sua particularidade, expressa:

Essa disciplina não constitui uma forma apologética fideísta, porque dirigida a esclarecer a gramática profunda da crença religiosa e ao mesmo tempo de sua negação; é compatível com a rejeição da religião (2001, p.259).

Mais adiante, ele aponta que: A fé religiosa não é uma função de emoções integradas. Pelo contrário, as emoções estão sujeitas às exigências da fé (PHILLIPS, 2001, p.291). A partir do exposto, concordamos com Micheletti e Amesbury e, também, com o autor brasileiro Adílio Spica que, embora seja impossível aqui explorar essas alegações em qualquer detalhe, vale salientar que os wittgensteinianos, geralmente, consideram "Fideísmo wittgensteiniano"<sup>36</sup> como uma caricatura não só de

---

<sup>36</sup> Conforme Nielsen: A Wittgensteinian Fideist who accepted such contentions could readily argue that religion is a unique and very ancient form of life with its own distinctive criteria. It can only be understood or criticised, and then only in a piecemeal way, from within this mode by someone who has a participant's understanding of this mode of discourse. To argue, as I do and as C. B. Martin has, that the very first-order discourse of this form of life is incoherent or irrational can be nothing but a confusion, for it is this very form of life, this very form of discourse itself, that sets its own criteria of coherence, intelligibility or rationality. Philosophy cannot relevantly criticise religion; it can only display for us the workings, the style of functioning, of religious discourse. (2005, p.193)

Conforme nossa tradução:

Um fideísta wittgensteiniano que aceitasse tais alegações poderia prontamente argumentar que a religião é uma forma de vida única e muito antiga. com critérios próprios e distintivos. Só pode

pontos de vista de Wittgenstein, mas também os seus próprios. Ao defender-se e a outros filósofos wittgensteinianos da religião contra a acusação de fideísmo, Phillips escreve:

Muitos filósofos da religião, influenciados por Wittgenstein, passaram grande parte de seu tempo negando que conexões de um certo tipo se mantêm entre crenças religiosas e outros aspectos da vida humana. Da mesma forma, eles negaram a adequação de certos tipos de críticas à religião. Aqueles que foram criticados, muitas vezes, reagem da seguinte forma: "Isto é o que eu quero dizer com a conexão entre a religião e outros aspectos da vida humana, e é isso que eu quero dizer crítica à religião. Aqui [estão] Phillips e outros como ele negando a inteligibilidade de tais conexões e críticas. Portanto, Phillips e outros como ele sustentam que não há conexão entre religião e outros aspectos da vida humana, e que a religião não pode ser criticada". Claro, tudo isso que eu e os outros negaram é a sua concepção da relação entre religião e outros aspectos da vida humana e sua concepção de crítica à religião. Às vezes, a explicação da persistência das teses críticas sobre a de Wittgenstein influência na filosofia da religião... É tão simples quanto isso (1981, pp. 89–90).

Nesse viés, o longo debate ente Phillips e Nielsen é, muitas vezes, retratado como a disputa entre fé e razão, porém Phillips não via nessa perspectiva. Alice Cray afirma que, enquanto Nielsen trata a abordagem contemplativa de Phillips da Filosofia da Religião como uma apologética da fé, Phillips afirmou que seu objetivo era “lançar luz à libertadora tanto da crença quanto ao ateísmo, porém, ambos são resgatados da distorção filosófica” (2005, p.75). Tal distorção filosófica, da qual Phillips e Nielsen são resgatados, nos remete a uma perspectiva religiosa que exija um nível sólido para as crenças, não somente em bases epistemológicas, mas em bases éticas.

O tópico seguinte será oportuno para fundamentação do próximo capítulo, que focaremos na abordagem do conceito de *hinges* e seus desdobramentos. Em seguida, entraremos na perspectiva de Duncan Pritchard, que se baseia na falta de fundamentação da nossa crença, segundo a perspectiva de Wittgenstein, mas isso não é um problema para que possamos abandonar a religião. Podemos aderir a uma posição fideísta moderada da epistemologia da crença religiosa, isto é, poderemos levar em conta a estrutura das razões oferecidas por Wittgenstein em *Da certeza*. Como as formas padrão de fideísmo, conforme abordamos em Kay Nielsen Phillips e Clifford, essa posição sustenta que a crença do teísta na existência de Deus carece

---

ser entendido ou criticado, e depois apenas de forma fragmentada, a partir deste modo por alguém que tenha a compreensão de um participante deste modo de discurso. Argumentar, como eu e como C. B. Martin argumentou, que o próprio o discurso de primeira ordem desta forma de vida é incoerente ou irracional não pode ser nada além de uma confusão, pois é esta mesma forma de vida, esta própria forma de discurso, que estabelece seus próprios critérios de coerência, inteligibilidade ou racionalidade. A filosofia não pode criticar de forma relevante religião; ele só pode exibir para nós o funcionamento, o estilo de funcionamento, do discurso religioso.

de apoio racional. Pritchard nos apresenta o chamado Fideísmo Moderado, como diferencial das formas padrão de fideísmo, no entanto, essa posição também sustenta que a maioria das crenças religiosas pode desfrutar ou não do apoio racional.

## 2.4 O conceito de *Hinges*

Embora Wittgenstein seja mais conhecido por seus trabalhos sobre lógica e linguagem, entendemos, através desta tese, que, ao longo de sua jornada filosófica, ele refletiu sobre noções epistêmicas como conhecimento, dúvida, certeza e crença. Esse interesse é visto principalmente em seu último escrito, *Da certeza*, publicado postumamente em 1969.

Na literatura recente, temos muitas interpretações sobre o assunto e uma série de abordagens concorrentes, mas nos proporemos a uma perspectiva incontroversa da visão de Wittgenstein sobre o conceito elusivo de dobradiças (*hinges*), central para a discussão de uma epistemologia da religião e, seguidamente, apresentar os desdobramentos da concepção de *hinges* para a construção de uma religião pautada na espiritualidade laica. Desse modo, esboçaremos, brevemente, algumas das abordagens e suas aplicações da epistemologia de Wittgenstein no debate contemporâneo sobre *Da Certeza*. Em acordo com Salvatore, dividiremos nos seguintes tópicos:

A) A abordagem do ceticismo radical: breve incursão.

Nessa abordagem, de uma maneira mais genérica, para Wittgenstein, qualquer investigação epistêmica adequada pressupõe que tomemos algo como certo. Se duvidamos de tudo, não haverá conhecimento algum. Como ele comenta:

Se você não tem certeza de nenhum fato, você também não pode ter certeza do significado de suas palavras [...] se você tentasse duvidar de tudo, não chegaria ao ponto de duvidar de nada. O jogo da dúvida pressupõe certeza (OC 114-115).

Assim, as questões que levantamos e nossas dúvidas dependem do fato de que algumas proposições são isentas de dúvida, são como que dobradiças sobre as quais aquelas se voltam [...]. Mas não é que a situação seja assim: simplesmente não podemos investigar tudo e, por isso, somos forçados a nos contentar com suposições. Se eu quiser que a porta se vire, as dobradiças devem ficar postas (OC 341–343).

Nem cognoscíveis nem duvidosos, para Wittgenstein, os "truísmos óbvios do senso comum", de Moore, são "dobradiças" (OC 341-343): crenças contingentes

aparentemente empíricas que desempenham um papel diferente e básico nas práticas epistêmicas.

### B) A abordagem terapêutica

A abordagem terapêutica da obra *Da certeza*, segundo Conant (1998), decorre da análise de observações, na qual Wittgenstein fala sobre más interpretações da expressão *conhecer*, conforme empregada por Moore (1988):

Agora, pode-se enumerar o que se sabe (como Moore)? De cara assim, acredito que não. Pois, caso contrário, a expressão "eu sei" é mal usada. E através desse mau uso, parece revelar-se um estado mental queer e extremamente importante (OC 6).

De acordo com os defensores da "leitura terapêutica", devemos ler essas passagens à luz da teoria, central no pensamento wittgensteiniano posterior, de que o significado de uma palavra consiste em seu uso em situações comuns. Como escreve em suas *Investigações Filosóficas*:

Para uma *grande* classe de casos – embora não para todos – em que empregamos a palavra "significado" ela pode ser definida assim: o significado de uma palavra é seu uso na língua (PI 43).

Segundo Nicola 2013, seguindo a leitura terapêutica de OC, então, tanto o ceticismo cartesiano quanto a estratégia anticética de Moore seriam baseados em uma compreensão equivocada de como a linguagem funciona; não está claro o que Moore e os céticos estão fazendo com suas palavras e, portanto, mesmo que aparentemente tenham um significado, elas carecem de qualquer sentido. Essa interpretação da posição anticética de Wittgenstein pareceu, a muitos comentaristas, ser simplesmente grosseira demais.

### C) A abordagem epistêmica

Neste item, pretendemos apresentar apenas uma das principais objeções levantadas contra a plausibilidade da "leitura epistêmica" e sua força anticética.

Na abordagem epistêmica, Wright argumenta que, em muitos casos, as investigações são baseadas em compromissos ou pressupostos, que não podem ser justificados, mas que, no entanto, tomamos como certos sempre que estamos envolvidos em uma prática epistêmica; e é o que acontece com os "óbvios truísmos do senso comum" de Moore. No relato de Wright, "dobradiças" são crenças cuja rejeição racionalmente exigiria uma ampla reorganização, ou a destruição completa, do que deveria ser considerado como evidência empírica ou, mais geralmente, das práticas epistêmicas.

Ademais, uma outra questão importante é levantada por Salvatore (2013), a de que o desafio cético cartesiano, mesmo que em última análise ilegítimo, teria, no entanto, o mérito de destacar um limite constitutivo de nossas práticas epistêmicas, a saber, que elas se apoiam em pressupostos infundados. Pelo contrário, longe de revelar a estrutura das práticas epistêmicas, para Wittgenstein, o ceticismo cartesiano minará a mesma noção do que é uma prática epistêmica. Por uma vez que duvidamos de uma dobradiça como "Existem objetos externos", expressões como "evidência", "justificação" e "dúvida" mudarão radicalmente, se não perderão completamente seu significado. Wittgenstein enfatiza esse ponto em muitos verbetes de OC, como na seguinte observação, onde escreve:

Se, portanto, duvido ou tenho dúvidas sobre essa ser a minha mão (em qualquer sentido), por que não nesse caso sobre o significado dessas palavras também? (OC 456).

#### D) A abordagem contextualista

Uma motivação para essa leitura é, segundo Salvatore, a extrema heterogeneidade das "dobradiças" mencionadas por Wittgenstein. Junto com os "truísmos óbvios" de Moore, de fato, em todo o OC ele considera como "dobradiças" proposições cuja certeza é indexada a um período histórico ("Nenhum homem jamais esteve na Lua."), juntamente com verdades matemáticas básicas (" $12 \times 12 = 144$ ") e afirmações contingentemente empíricas ("Esta é uma mão.").

De acordo com Williams (2004), essa seria uma maneira de enfatizar uma característica básica das investigações: a saber: todas elas se apoiariam em pressupostos sem suporte que, no entanto, podem ser descartados/questionados quando novas questões surgem ou quando estamos mudando de um contexto de investigação para outro. Por exemplo, uma indagação histórica sobre se, digamos, Napoleão venceu em Austerlitz, pressupõe "compromissos de dobradiça" como "O mundo existia muito antes do meu nascimento"; todas as práticas epistêmicas cotidianas pressupõem dobradiças como "Há objetos externos" ou "Os seres humanos têm corpos", e assim por diante.

#### E) A abordagem não epistêmica

Um relato semelhante, segundo Salvatore 2013, foi proposto por Stroll (1994). Conforme Stroll, "dobradiças" estão na base de nossos jogos de linguagem com proposições empíricas comuns. Como tal, não se pode dizer que sejam proposições no sentido comum, pois não estão sujeitas à verdade e à falsidade, ou à

verificação e ao controle. Assim, a certeza de "dobradiças", como "Há objetos externos" ou "Os seres humanos têm corpos", tem uma natureza não propositiva, pragmática ou mesmo animal que não são objeto de qualquer avaliação epistêmica.

De acordo com Salvatore (2013), essa abordagem entra em consenso com Pritchard 2016. Aqui, Wittgenstein afirmaria que a mesma lógica dos modos de investigação pressupõe que algumas proposições sejam excluídas da dúvida; e isso não é irracional ou baseado em uma espécie de fé cega, mas pertence ao modo como as investigações racionais são apresentadas (ver OC 342). Como uma porta precisa de dobradiças para girar, qualquer avaliação racional exigiria, então, um compromisso prévio com uma proposição/conjunto de "dobradiças" inquestionável para ser possível.

#### F) A abordagem não proposicional

Uma consequência desse pensamento, segundo Salvatore, é que qualquer forma de dúvida universal, como a cética cartesiana, é constitutivamente impossível, simplesmente, não há como prosseguir com um inquérito em que nada é dado como certo. Em outras palavras, a mesma generalidade do desafio cético cartesiano baseia-se, então, em uma maneira enganosa de representar a natureza essencialmente local das investigações.

Nessa abordagem, portanto, nos reportamos à crença como compromisso de Pritchard. Como vimos, esse compromisso expressaria uma relação racional fundamental em relação às certezas mais básicas, um compromisso sem o qual nenhum conhecimento é possível. Crucialmente, essas certezas básicas não estão sujeitas a uma avaliação racional. Por exemplo, eles não podem ser confirmados ou desconformados por evidências e, logo, teriam caráter não-proposicional (ou seja, não podem ser nem verdadeiros nem falsos).

Portanto, não são crenças, ao contrário, são a expressão de compromissos racionais e não proposicionais. Assim, o cético tem certa razão ao dizer que não conhecemos os "truísmos óbvios do senso comum" de Moore (1988), mas isso não levará a conclusões céticas, pois nossos "compromissos de dobradiça" não são crenças, dessa forma, não podem ser objetos de conhecimento. Dessa maneira, o desafio cético é equivocado em primeiro lugar.

### G) A abordagem da leitura do quadro

Essa abordagem, segundo Salvatore, decorre das passagens em que Wittgenstein destaca a analogia entre os "truísmos óbvios do senso comum" de Moore (1988), e as verdades matemáticas básicas:

Mas por que tenho tanta certeza de que esta é a minha mão? Todo o jogo de linguagem não se apoia nesse tipo de certeza? Ou: essa "certeza" (já não é pressuposta no jogo de linguagem? [...] Compare com este  $12 \times 12 = 144$ . Também, aqui, não dizemos "talvez". Pois, na medida em que essa proposição repousa em não contarmos ou calcularmos mal e em nossos sentidos não nos enganarem enquanto calculamos, ambas as proposições, a aritmética e a física, estão no mesmo nível. Quero dizer: o jogo físico é tão certo quanto o aritmético. Mas isso pode ser mal compreendido. Minha observação é lógica e não psicológica (OC 446-447).

Mais adiante temos:

Quero dizer: se alguém não se maravilha com o fato de que as proposições da aritmética (por exemplo, as tabelas de multiplicação) são "absolutamente certas", então por que alguém deveria se surpreender que a proposição "Esta é a minha mão" seja tão igual? (OC 448).

De acordo com McGinn (1989), devemos considerar as observações de Wittgenstein sobre "dobradiças" à luz de suas visões sobre verdades matemáticas e lógicas. No *Tractatus Logico-Philosophicus* TLP, Wittgenstein sustentou o que poderíamos chamar de um relato "objetivista" de verdades lógicas e matemáticas, para as quais elas eram uma descrição da estrutura necessária a priori da realidade.

Na fase posterior de seu pensamento, Wittgenstein descartou completamente essa visão, sugerindo que deveríamos pensar nas verdades lógicas e matemáticas como constituindo um sistema de técnicas originadas e desenvolvidas no curso da vida prática dos seres humanos. O importante nessas práticas não é sua verdade ou falsidade, mas seu papel de constituição da técnica. Assim, a questão sobre sua verdade ou falsidade simplesmente não pode surgir. Citando Wittgenstein:

Os passos que não são postos em causa são inferências lógicas. Mas a razão não é que eles "certamente correspondem à verdade - ou ao tipo - não, é apenas isso que se chama "Pensar", "falar", "inferir", "argumentar". Não há aqui qualquer questão de alguma correspondência entre o que é dito e a realidade; pelo contrário, a lógica é antecedente de tal correspondência; no mesmo sentido, isto é, como aquele em que o estabelecimento de um método de medição é antecedente à correção ou incorreção de uma declaração de comprimento (RFM, I, 156).

Tanto Moore (1988), quanto os céticos tratam erroneamente "dobradiças" como "Os seres humanos têm corpos" ou "Existem objetos externos" como proposições empíricas, que podem ser conhecidas ou acreditadas com base em evidências. No

entanto, os "truísmos óbvios" de Moore são certos, sendo sua certeza um critério de domínio linguístico, para ser considerado um participante pleno de nossas práticas epistêmicas, um agente deve tomar o "truísmo óbvio" de Moore como garantido.

Nessa abordagem, seguindo esse fio condutor de Salvatore, tomar "dobradiças" como garantidas é uma condição de possibilidade de nossas práticas epistêmicas (MCGIN, 1989, pp.116-120); ainda (MINAR, 2005, p. 258) entende que um cético pode, porém, argumentar que a indubitabilidade dos "truísmos óbvios do senso comum" de Moore não passa de um fato sobre o que fazemos. Ou seja, "dobradiças" como "Os seres humanos têm corpos" ou "Há objetos externos" são pressupostas por trocas linguísticas comuns e constituem o que McGinn chama de "juízos de estrutura".

Concordando com Salvatore, entendemos que, mais uma vez, esses "truísmos óbvios" são colocados em foco, o cético descobrirá que não estar pronto para questionamento é simplesmente o que acontece em circunstâncias normais. Como já vimos, ao apresentar as leituras de Conant (1998) e Wright sobre o OC, o próprio fato de que na vida comum temos que descartar hipóteses céticas, não tem força contra o ceticismo cartesiano. Novamente, o que está em questão no desafio cético não é a prática, mas a racionalidade epistêmica de deixar de lado preocupações céticas quando não podemos descartar cenários de estilo cartesiano.

Dessa maneira, na tentativa de lidar com o conceito de Hinges e o desafio proposto pelo ceticismo, Wittgenstein nos levou a uma seara nova da epistemologia contemporânea, a saber: o conceito de dobradiças, de certo modo, está ligado, ainda que de forma inconsciente, à formação da base de nossa compreensão e sutilmente à nossa atuação. *Da Certeza*<sup>37</sup> é a obra em que podemos encontrar pistas sobre o conceito de *Hinges (dobradiças)*, porém, não de forma sistemática e organizada, mas em um grupo de aforismos como um enigma espalhado em todo o texto.

Nesse viés, tentaremos apontar uma possível organização dos aforismos de Wittgenstein em alguma ordem, como apresentada por Karl-Heiz Mayer (2014), de maneira que as deliberações de Wittgenstein no *Da Certeza* leve-nos à compreensão

---

<sup>37</sup> *Da certeza* é uma obra que inspira-se na defesa que Moore faz ao senso comum, Moore sustentava que há verdades empíricas que podemos conhecer com certeza, como, por exemplo, o fato de que somos seres humanos, de que o objeto por nós apontado em determinado momento é a nossa própria mão, que a terra existe há muitos anos. Moore acreditava que tais proposições do senso comum fundam-se em evidências – muito embora nem sempre possamos determinar quais sejam elas. (GLOCK, 1998, p.73)



das características conceituais das dobradiças, as quais achamos oportuno mencionar para justificar a nossa pesquisa, que versa sobre a possibilidade de a crença religiosa servir de aporte para a Filosofia da Religião e o sentido da vida.

O termo dobradiças, explicitamente, é utilizado apenas três vezes em *Da Certeza*: “Ou seja, as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas, apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, são como dobradiças sobre as quais aquelas se movem”. (OC, §341). Dois aforismos adiante encontramos:

Mas isso não quer dizer que não possamos investigar tudo e que, por isso, sejamos forçados a dar-nos por satisfeitos como assumir certas coisas. Se quero que a porta se mova, as dobradiças têm de estar firmes. (OC, §343).

No final da obra *Da certeza*, Wittgenstein nos reporta:

É como se o selo da incontestabilidade houvesse sido oficialmente impresso na proposição matemática. Ou seja: “Disputai outras coisas; isso é firme, é uma dobradiça sobre a qual vossa disputa pode girar” (OC, §655).

O que Wittgenstein está tentando nos dizer nestes aforismos? Quando tentamos responder tal questão, podemos resumir no seguinte: usamos algumas proposições que estão blindadas de qualquer dúvida. Assim, a comparação das proposições com a dobradiça de uma porta nos fornece substrato filosófico para a religião e sobre o qual “a porta pode girar”. E, a partir disso, podemos encontrar respostas para nossas inquietações. Para Karl-Heinz Mayer: “Essas proposições não devem de modo algum serem confundidas com meras suposições, que usamos porque não podemos investigar completamente tudo. Eles são, de fato, fundamentos necessários do nosso raciocínio”. (2014, p. 22). Sobre as proposições matemáticas, estas são visualizadas como incontestáveis. Entretanto, as proposições das outras áreas epistemológicas podem ser contestadas, mas isso não cabe para a matemática, ela serve para colocar fim às disputas, nos dar segurança de todos os problemas estarem resolvidos.

Mas, é só isso o que Wittgenstein tem a dizer sobre as dobradiças? Sim e não. Se isso fosse o ponto final, dificilmente seria considerado como um conceito que influenciou marcadamente a epistemologia. Wittgenstein não usa mais o conceito de dobradiças no percurso da obra, mas se vale do conceito de dúvida, certeza, fundamento e ação, ideias centrais da obra, *Da Certeza*.

Sobre o conceito de dúvida, em vários parágrafos Wittgenstein nos aponta para a incompatibilidade de uma dúvida sem fim não fazer sentido. Ele nos direciona para o caminho da dúvida razoável, que deve repousar sobre um conjunto de proposições

que são certas para além da dúvida. Nesse sentido, acreditamos que o discurso sobre a religião e o sentido da vida deve se assentar-se nesta seara da dúvida razoável: “Quem quisesse duvidar de tudo, também não chegaria a duvidar. O próprio jogo da dúvida já pressupõe a certeza.” (OC, §115). O caminho da dúvida razoável fortalece o discurso da epistemologia da religião porque pode ser colocado em dúvida: “O comportamento duvidoso e não duvidoso. Só há o primeiro se houver o segundo”. (OC, §354). Mais adiante: “Uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida” (OC, §450).

Nesse entendimento, o discurso da religião não é portador de epistemologia, por isso não devemos segui-lo. Wittgenstein nos aponta uma saída para essa afirmação: “Portanto, para poderes obedecer a uma ordem, tem de haver algum fato empírico acerca do qual tu não tenhas dúvidas. Sim, a dúvida só se baseia no que está fora da dúvida.” (OC, §519). Em seguida, encontramos o argumento que reforça a nossa posição sobre a epistemologia da religião fazer parte da dúvida razoável, pois não faz sentido ter uma dúvida que não nos leve a alguma possibilidade:

Mas isso quer dizer que seria impensável que a palavra “verde” brotasse aqui de um lapso de fala ou de uma confusão momentânea? Não conhecemos casos assim? – pode-se dizer a uma pessoa também: “Não terias tido um lapso?” O que mais ou menos quer dizer: Pensas nisso mais uma vez”. – Mas estas prescrições de cautela só têm sentido se elas chegam a ter um fim. Uma dúvida sem fim não é sequer uma dúvida. (OC, §625).

Karl-Heiz Mayer (2014) aponta o caminho da dúvida razoável como possibilidade de permanecermos num terreno firme, a partir do qual poderemos, então, proferir uma dúvida. Existem situações diversas de dúvidas, segundo Wittgenstein:

Só em certos casos, é possível questionar “Isto é realmente uma mão?” (ou a minha mão?). Pois “Eu duvido de que isto é realmente a minha (ou uma) mão” não faz sentido sem uma determinação mais precisa. Só a partir dessas palavras não é possível ver se realmente foi exprimida uma dúvida e de que tipo. (OC, §372).

Assim, o que se tem neste aforismo é a afirmação de que uma dúvida só pode ser erigida quando há realmente questões abertas e possibilidades de respostas, como, por exemplo, a questão do senso comum, como é o caso da mão de Moore<sup>38</sup>,

---

<sup>38</sup> A intenção de Moore, em “*Uma defesa do senso comum*”, é estabelecer uma perspectiva filosófica. Ele pensava que a tarefa fundamental do filósofo seria uma descrição geral da totalidade do mundo e que essa descrição deveria incluir, por exemplo, a relação de todo tipo de coisa que sabemos poder ser aí encontrada. Ele acreditava igualmente que a descrição da totalidade do mundo deveria levar em conta a perspectiva do senso comum, que, a princípio, poderia ser caracterizada como um

essa ambiguidade realmente não existe. Que minha mão pertence a mim mesmo, é a certeza, a dobradiça que não pode ser duvidada com algum significado. A questão do significado imbricado ao senso comum pode ser entendida com um retorno às *Investigações Filosóficas*, em que a linguagem cotidiana está em perfeita ordem como operacionaliza no cotidiano:

Quando os filósofos usam uma palavra - saber, ser, objeto, eu, proposição, nome – e procuram captar a essência da coisa, devemos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada? Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego cotidiano. (PI, §116).

Nesse prisma, o aforismo remete à reconsideração do cotidiano<sup>39</sup>, do senso comum, torna-se importante aqui, a inutilidade da dúvida sobre o cotidiano possuir ou não uma epistemologia, acabamos por cair num absurdo. A relação entre linguagem e mundo nas *Investigações Filosóficas* se dá por meio do jogo de linguagem enquanto conjunto de ações e usos das palavras no dia a dia, o que importa é a significação a determinada forma de vida. Essa ideia é retomada por Wittgenstein em *Da Certeza*, no aforismo 391: “Consideremos um jogo de linguagem ‘quando eu te chamar, entra pela porta’. Em todos os casos normais será impossível duvidar se há realmente uma porta aqui.”

Desse jeito, a possibilidade de abertura e de fechamento da porta se dá no cotidiano, e a possibilidade de se passar por elas é a dobradiça – nós as utilizamos sem ponderações prévias. Nós apenas passamos pela porta. Se pensarmos com a seguinte afirmação “Esta é uma porta, você pode abrir e passar”, seria minimamente esquisito, seria um retorno ao estranhamento do cotidiano, onde as coisas, soariam meio fora do lugar. “Há casos em que a dúvida é despropositada, mas há casos em que ela parece ser logicamente impossível. E entre eles não parece haver fronteira precisa” (OC, 454).

Desse modo, Wittgenstein não está apenas abordando a questão da dúvida cética, a dúvida que está para além da razão, ou a que não faz sentido e é logicamente impossível, no discurso religioso, ele nos aponta para a impossibilidade de

---

tipo de realismo, i.e., a doutrina segundo a qual as coisas no mundo existem e têm propriedades determinadas independentemente de serem percebidas ou conhecidas por nós. (MIRANDA, 2020, p.14-15).

<sup>39</sup>A filosofia torna-se, nesse sentido, uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura dos dogmatismos que está na origem das confusões conceituais (MORENO, 2005, p.225).

duvidarmos de nossas crenças básicas, que estão em perfeito funcionamento no cotidiano, às nossas certezas dobradiças<sup>40</sup>.

Concordando com Karl-Heinz Mayer (2014), as certezas demonstradas por Wittgenstein são diferentes do que se convencionou por conhecimento filosófico de crença verdadeira justificada, o “Eu sei”<sup>41</sup> não significa conhecimento, mas, uma crença subjetiva:

Pois ‘Eu sei’ parece descrever um estado coisas que garante como fato aquilo que é sabido. E sempre se esquece da expressão ‘Eu acreditei que sabia. (OC, §12). “Eu sei = E conheço isso como certo.” (OC 272).

Mais à frente, encontramos a questão da confortabilidade da certeza:

Poder-se-ia dizer: ‘eu sei’ exprime segurança pacífica, não a que ainda é combatente. (OC §357). Com ‘certa’ exprimimos a completa convicção, a ausência de qualquer dúvida, e procuramos com isso converter outras pessoas. Isso é a certeza subjetiva. (OC, §194).

A certeza subjetiva é, segundo Wittgenstein, inabalável. A certeza objetiva, ele sugere, que não é um estado mental, significando antes que a dúvida ou a possibilidade do erro são inconcebíveis, pertence a uma categoria diferente do conhecimento:

Pois não é verdade que o erro só se torna cada vez mais improvável quando se passa do planeta para minha própria mão. Pelo contrário, em certo ponto também não é mais concebível.

Isso já é indicado pelo fato de que, se não fosse assim, também teria de concebível que erramos em cada declaração de objetos físicos, que todas, que alguma vez tenhamos realizado, são falsos. (OC, §54).

Quando mencionamos certezas objetivas, essas requerem fundamentos, elas podem ser de ordem empírica ou de ordem lógica:

“Eu tenho razões conclusivas para minha segurança”. Essas razões tornam a segurança objetiva. Mas quando se diz de uma coisa que ela é certa? Pois pode haver disputa se alguma coisa é certa; se ela é objetivamente certa. Há um número de proposições empíricas que contam para nós como certas. (OC, §270; §273).

<sup>40</sup> Segundo a Enciclopédia de Filosofia Stanford, no verbete Certeza: as chamadas proposições de dobradiça são aquelas que somos psicologicamente incapazes de questionar. Isto é, de claro, compatível com o fato de serem falsos.

<sup>41</sup> O cético cartesiano aqui objetará, no entanto, que a possibilidade de estarmos sendo enganados por um gênio maligno é epistêmica, ou seja, é uma possibilidade coerente com aquilo que sabemos. Essa sugestão supõe, por sua vez, entretanto, com base racional; e a única base racional para a hipótese do gênio maligno é a sua possibilidade lógica. Da possibilidade que eu possa estar errado, o cético cartesiano infere corretamente a possibilidade de eu não saber. (...) A possibilidade de uma situação que se aplicaria dizer algo como “Eu pensei que soubesse” não depõe nada contra a possibilidade de uma situação em que se aplicaria o uso de uma expressão “Eu sei” (OC, §12). (GLOCK, p.74-75).

Outrossim, há a certeza para a qual não há necessidade para fundamentos e para a qual é irrelevante a questão de ser verdadeira ou falsa – a certeza está intrínseca às nossas dobradiças e aparece nas vivências e no cotidiano:

A minha vida mostra que eu sei ou estou seguro de que ali se encontra uma poltrona, ali está uma porta, e assim por diante. Digo a um amigo, por exemplo, “Sente-se naquela poltrona ali”, “Feche a porta”, etc.; etc. (OC, § 7). Assim se calcula. Calcular é isto. Por exemplo, o que aprendemos na escola. Esquece essa segurança transcendente que está ligada ao teu conceito de mente. (OC, §47).

A certeza no cotidiano, também, é defendida por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, através da busca de uma articulação gramatical, por meio dela compreendemos como a linguagem representa a realidade, não precisa de fundamentos, apenas de vivência. A busca por fundamentos não constitui um verdadeiro problema filosófico, pois existem regras específicas que regem a forma como interagimos com o mundo que estão à vista, acessíveis a qualquer um.

Estamos debaixo da ilusão de que peculiar, o profundo, o essencial da nossa investigação, reside no facto de ela tentar captar a essência incomparável da linguagem, isto é, a ordem que relaciona entre si os conceitos de proposição, palavra, inferência, verdade, experiência, etc, esta ordem é uma *Super*-ordem entre, por assim dizer, *super*-conceitos. Enquanto as palavras <linguagem>, <experiência>, <mundo>, se têm uma aplicação, ela tem que ser humilde como a das palavras <mesa>, <candeeiros>, <portas> (IF, §97).

A certeza das dobradiças, vista desse modo, é uma expressão do cotidiano, como a maneira simples de calcular de forma simples, ou como aplicamos a palavras “mesa, candeeiro, portas” (PI, §97). Não precisamos pensar neles, nunca temos dúvidas sobre seu uso. Diversas vezes nem sequer temos consciência deles: “Ajo com toda certeza. Mas essa certeza é minha”. (OC, §174). Mais adiante, Wittgenstein defende que não é necessário o fundamento, mas a vivência: “Quero dizer: não é o caso que em certos pontos uma pessoa saiba a verdade com plena segurança. E sim que a plena segurança se refere a uma atitude. (OC, §404).

Assim, diversas dobradiças das quais dependem a nossa certeza são compartilhadas intersubjetivamente, porém outras podem ser individualmente diferentes, dependendo da formação cultural e intelectual dos envolvidos.

Dessa maneira, no caso das pessoas religiosas, podem ter inconscientemente derivações de dobradiças de seus dogmas religiosos. As pessoas munidas cientificamente serão orientadas, em alguma parte de suas ações, em dobradiças científicas – mas nenhuma estará ciente dos detalhes das suas dobradiças, pois elas não são conhecidas ou justificadas, “a dificuldade é conhecer a não fundamentação

da nossa crença.” (OC, §166). Concordamos com Sharrock: "elas são tanto a base de nossas falsas crenças quanto de nossas verdadeiras justificadas" (2016, p.2). Isso serve de aporte para pesarmos sobre acreditar na religião sem questionar sua veracidade ou falseabilidade, conforme orienta Patrick Sherry:

O discurso é essencial para a religião? Posso perfeitamente imaginar uma religião na qual não há doutrinas e inclusive nada é dito. Obviamente a essência da religião pode não ter nada a fazer com fato de que o discurso ocorre – e mais: se o discurso ocorre, é comportamento religioso e não de uma teoria. Por isso, nada interessa se as palavras são verdadeiras, falsas ou sem sentido. (1977, p.1).

Acreditar sem duvidar. Ter fé na crença? Ou seria a crença uma própria fé? Até que se pode fundamentar a Filosofia da Religião baseada apenas na crença? Essa concepção estaria fundamentando um certo fideísmo em Wittgenstein? Sigamos com alguns esclarecimentos sobre essa concepção e, posteriormente, apresentar em que essa visão contribui ou não para fundamentar a religião em Wittgenstein.

## 2.5 O Caso Duncan Pritchard: O Fideísmo moderado ou quase-fideísmo

Inicialmente, a proposta de Pritchard baseia-se na leitura no *Da Certeza* de Wittgenstein. Ele rejeita o termo fideísmo, pois considera como algo problemático para se pensar uma epistemologia da religião, isto é, uma religião baseada em argumentos racionais.

Isso se confirma a partir da afirmação de Amesbury (2022), que aponta Duncan Pritchard como epistemólogo que rejeita o termo "fideísmo", pois, ele considera que os religiosos e suas crenças são diferentes de outras crenças e podem não serem capazes de uma avaliação ou mesmo dependentes de apoio da razão. A partir do exposto, segue-se que, para Pritchard, as crenças religiosas, para sua avaliação, dependem apenas de compromissos a-rationais que, segundo ele, são múltiplos compromissos, tal posição é denominada como quase-fideísmo.

Coloque de outra forma, enquanto o quase-fideísta concede que a crença religiosa é, no fundo, uma questão de fé e não de razão, ela ainda sustenta que isso não desqualifica a crença religiosa de ser racional, uma vez que toda crença é, no fundo, uma questão de fé e não razão. (PRITCHARD, 2017, p.104)

A concepção de Pritchard é o de que a crença teísta em Deus não está imune aos desafios,

Estamos todos muito familiarizados com os muitos comentaristas inexperientes e superconfiantes de ambos os lados da divisão entre ciência e religião que avaliam alegremente, com o efeito de que, muitas vezes, o mal-entendido e a hostilidade são arraigados devido a uma má compreensão das questões em jogo. O debate do novo ateísmo e o debate da criação versus evolução são bons exemplos de áreas dominadas por choques de ideologias, em vez de troca produtiva de ideias. Como resultado, a hipótese de conflito – de que ciência e religião estão em guerra irreconciliável entre si – parece destinada a se perpetuar indefinidamente. [...] Nesse caso, essa suposição é conhecida como a “tese da secularização”, a ideia de que as crenças e as práticas religiosas tradicionais devem, inevitavelmente, declinar diante do ceticismo e relativismo modernos, com ênfase especial na superioridade da ciência e tecnologia modernas por fornecer conhecimentos e verdades essenciais. (HARRIS e PRITCHARD, 2017, pp.2-3).

O fundamento da concepção de Pritchard se baseia na obra *Da Certeza* (OC) de Wittgenstein: “Ou seja, as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, como dobradiças sobre as quais aquelas se movem.” (OC, 341). No entendimento de Pritchard, em *Faith and Reason*, as “certas proposições” não são crenças que possam ser entendidas como responsáveis por considerações racionais, mas compromissos de um tipo essencial: práticos.

Nesse prisma, sobre as possibilidades afirmadas por Pritchard, estão calcadas no ponto de vista de Wittgenstein: “Mas isso não quer dizer que não possamos investigar tudo e que, por isso, sejamos forçados a dar-nos por satisfeitos com assumir certas coisas. Se quero que a porta se mova, as dobradiças têm de estar firmes.” (OC, 343). Desse modo, Pritchard nos esclarece que essa visão de Wittgenstein era geral, mas apenas isso. A razão serve de aporte para iluminar os debates sobre as justificações das crenças religiosas, mas o compromisso e suas nuances, próprias do crente religioso, incluem compromissos que são mais uma questão de fé do que propriamente de razão. Contudo, esse fato, por si só, não marca epistemicamente nenhuma diferença entre a vida de fé e uma vida sem ela.

Com relação entre fé e razão e seu papel na formação de uma crença racional em linhas quase fideístas, o compromisso religioso pode ser uma questão de fé, mas não deixa de haver a formação de um papel das crenças racionais. (PRITCHARD, 2017, p.118).

Compreendemos, em estando certa a afirmação de Pritchard, a fé é algo que tem característica da racionalidade, e a fé religiosa está em sintonia com sua teoria

dos compromissos a-rationais e com outros compromissos epistêmicos e em outros domínios da Filosofia da Religião.

Em seu artigo, *Wittgensteinian Quase-Fideism*, Pritchard entende que o teísta tende a adquirir certa estabilidade psicológica mesmo diante de argumentos contra as evidências da fé. Assim, no entendimento do autor, a fé é uma atitude mental que se sustenta, mesmo diante do desafio das contraevidências, mas isso não significa que a crença em Deus seja imune a esse fato:

O ponto é que a crença do teísta em Deus é explicitamente destinada a ter um tipo de estabilidade psicológica, mesmo em face de contraevidências, que a crença normal não tem. É precisamente por isso que falamos de fé neste contexto, uma vez que a fé é uma atitude mental que exhibe precisamente esta característica de estabilidade à luz do desafio. Note, no entanto, que isso não quer dizer que a crença do teísta em Deus seja necessariamente imune a contraevidências, menos ainda é fazer a afirmação obviamente falsa de que os teístas às vezes não perdem sua crença em Deus. (2012, p.2).

Outro modo como as crenças são racionalmente avaliadas é o modo como a estabilidade psicológica do teísta lida com o problema do mal, que, segundo Pritchard, há uma tendência em manter a crença em Deus para resolver o problema:

Ou seja, sua estabilidade psicológica destina-se a refletir o fato de que este é um ponto doxástico fixo em relação ao qual se pode decidir o que acreditar racionalmente em outros aspectos. Assim, quando confrontada com o problema do mal, a resposta adequada para o teísta adotar é manter sua crença em Deus e tentar encontrar maneiras de lidar com o desafio colocado por esse problema. (2012, p.2).

À medida em que o quase-fideísta, na concepção de Pritchard, entende que crença religiosa é uma questão de fé e não de razão, isso não desqualifica a crença religiosa de ser portadora de uma racionalidade, uma vez que o pano de fundo da proposta é a fé e não a razão. Desse jeito, a questão que se forma é, se as dobradiças que podem ser entendidas como compromissos que se organizam de maneira operativa nos contextos religiosos, podem ser entendidos como algo cognoscível ou não.

O conjunto geral de compromissos do crente religioso inclui compromissos fundamentais que são mais uma questão de fé do que de razão, mas esse fato por si só não marca epistemicamente nenhuma diferença significativa entre a vida de fé e uma vida vivida sem ela. Com a relação entre fé e razão e seu papel na produção da crença racional compreendida ao longo das linhas quase fideístas, o compromisso religioso pode ter o seu máximo nível fundamental uma questão de fé e, no entanto, não deixa de haver crenças religiosas racionais. (PRITCHARD, 2017, p.118).



Dessa maneira, caso Pritchard esteja correto, a fé também deve ser uma característica específica da própria racionalidade, e a fé religiosa com o compromisso a-razional está epistemicamente coerente em outros domínios.

Assim, pode-se naturalmente sustentar que é simplesmente um erro pensar que a crença do teísta em Deus só pode desempenhar adequadamente o papel fundamental relevante em sua rede de crenças, desde que goze do tipo específico de apoio racional que descobrimos que está faltando. (2012, p.4).

Segundo Danièle Moyal-Sharrock, “as dobradiças não são proposições vazias, porque não são proposições; pelo contrário, elas são descrições fenomenológicas da certeza animal irracional com o qual nos movemos no mundo (2004, p.67). Nossa concepção é de que há uma possibilidade de manter uma unidade entre a concepção de quase-fideísmo de Pritchard com a concepção de Moyal-Sharrock, a interpretação de Wittgenstein pode considerar os chamados religiosos e a fé como orientação, e não como proposição – ou seja, como expressão de uma compreensão prática da realidade dentro da qual o "crente" vive, se move e existe.

Assim, Pritchard nos alerta sobre, quando pensamos na epistemologia da religião, devemos cuidar para obter uma compreensão equilibrada sobre o fenômeno da convicção religiosa, o cuidado se dá por meio dos compromissos que são fundamentais para uma vida religiosa prática. A vida religiosa pautada no compromisso nos dá clareza das crenças religiosas e nos isenta de estarmos imbuídos da pretensão de pensarmos em crenças meramente sem sentido, sem previsões, como ele chama de crenças incidentais.

Um ponto de partida crucial em qualquer relato da epistemologia da religião é ter uma compreensão correta do fenômeno da convicção religiosa. Com isso, tenho em mente os compromissos religiosos que são fundamentais para uma vida religiosa, em oposição a crenças religiosas meramente incidentais que vêm com uma vida religiosa. Por exemplo, que Deus existe, ou que milagres podem ocorrer, seriam instâncias naturais da primeira, enquanto as crenças sobre, digamos, os elementos mais arcanos do ensino religioso seriam instâncias naturais da segunda. O ponto é que as convicções religiosas de alguém desempenham um papel indispensável no que é ser um crente religioso, de tal forma que não se pode perder muitas delas (se houver) sem perder completamente a fé. As crenças religiosas incidentais de alguém não são assim. Pode-se alterar muitos destes e, de fato, ao longo da vida provavelmente o fará enquanto ainda se mantém a fé. (PRITCHARD, 2018, pp.1-2).

Sob esse viés, a alegação de Pritchard é aquela de que devemos ter uma postura mais equilibrada, a fim de desenvolver uma epistemologia adequada da crença religiosa, precisamos ser sensíveis a essa distinção de crenças incidentais, em particular, à natureza usual da convicção religiosa, assim interpretada. O que é

relevante para o autor é a boa condução da investigação sobre as crenças religiosas, isto é, possibilitam a construção de solidez das crenças religiosas.

Tal posicionamento não funciona para abordarmos o evidencialismo, que concebe a crença religiosa válida quando apoiada em evidências, porém, isso fica claro quando Pritchard tenta o salto epistemológico, afirmando que a crença religiosa teórica é formada à luz da evidência, e o apego a essa crença permanece apenas enquanto a evidência continuar a apoiá-la. No entanto, a convicção religiosa é raramente assim:

Não só a convicção religiosa raramente é formada da maneira como as crenças científicas sólidas são formadas, mas também é mantida de maneiras muito diferentes. Uma vez que a convicção está em vigor, doravante, ela tende a desempenhar um papel de "fulcro" em relação às outras crenças do sujeito, de modo que é um compromisso em relação ao qual outras crenças são avaliadas. Assim, por exemplo, alguém com convicção religiosa genuína não vai simplesmente perder esse compromisso diante de contraprovas. De fato, se não fosse assim, então eu acho que tenderíamos a considerar a convicção religiosa em jogo como sendo um tanto suspeita. (PRITCHARD, 2018, p.3).

Sobre a identificação das crenças a-rationais, Danièle Moyal-Sharrock sublinha:

A ideia revolucionária de Wittgenstein no *Da Certeza* é que aquilo a que os filósofos têm tradicionalmente chamado "crenças básicas" – aquelas crenças nas quais em última instância todo o conhecimento tem de estar baseado – não podem, sob pena de regressão infinita, ser elas próprias crenças proposicionais. Elas são realmente modos de agir de carácter animal ou irrefletido, os quais, quando formulados (e.g. por filósofos), parecem crenças proposicionais. É esta aparência errônea que leva os filósofos a acreditarem que no fundo do pensamento está ainda mais pensamento. Pois, embora frequentemente lembrem conclusões empíricas, as certezas básicas (ou "certezas-dobradiça" ou "dobradiças" [...]) constituem o suporte não fundamentado, não proposicional do conhecimento, não o seu objeto. (MOYAL-SHARROCK, 2016, pp. 24-25)

Venturinha (2019), apoia-se nesta citação de Moyal-Sharrock para justificar nossa "segurança" (*Sicherheit*), quando dizemos que temos certeza disto ou daquilo (p.131). Assim, as certezas a-rationais são, como aponta Wittgenstein, no *Da Certeza*, "atitudes animais" (*Animalisches*)" (OC, 359). Quando defendemos, em acordo com Pritchard e Venturinha, que as crenças a-rationais são como atitudes animais, concordamos com a perspectiva de que são animais no sentido de que fazem parte de uma performance epistêmica irrefletida. Isso não quer dizer que são vazias de significado ou não são cognitivas, como afirma Andy Hamilton: "embora o conceito de Wittgenstein de certeza 'animal' seja não-racionalista, ele não advoga um irracionalismo ou um não-cognitívismo" (2014, p. 136).

Diante do exposto, segue-se que, mesmo que consideremos as crenças como irrefletidas ou a-rationais, podem ser traduzidas como um saber, como um saber prático, é o que mais interessa na perspectiva de Pritchard (2018), a crença como atividade prática e, sendo ela de ordem prática, devemos ter em mente, aqui, a epistemologia reformada, pela qual a crença religiosa básica pode ser infundada e, ao mesmo tempo, epistemicamente em boa ordem, em virtude da maneira pela qual foi adquirida. Desse jeito, a crença, se for formada através de uma faculdade perceptiva confiável, temos, assim, a crença religiosa básica, que pode ser racionalmente infundada e, no entanto, epistemicamente estar em boa ordem, se for formada através de uma faculdade religiosa confiável (*o sensus divinitatus*)<sup>42</sup> (p.4).

Entretanto, não queremos nos deter em tais questões da epistemologia reformada. Nosso maior interesse é a argumentação de que é importante a questão de que a crença religiosa é mais cabível para a fé e deve ser avaliada de forma diferente da crença geral, conforme nos indica Pritchard:

Pode-se pensar que argumentar tanto é recuar para o fideísmo. A convicção religiosa é mais uma questão de fé do que de crença e, portanto, deve ser avaliada epistemicamente de forma diferente da crença em geral. Mas esse tipo de raciocínio é rápido demais. Observe que apenas caracterizamos a convicção religiosa como não envolvendo crença. É inteiramente consistente com essa afirmação de que muitas crenças religiosas são apenas isso, crenças, assim como as crenças em geral (por exemplo, crenças científicas) (PRITCHARD, 2018, p.6).

Nessa perspectiva, quando tentamos argumentar sobre a crença religiosa, recorremos ao fideísmo, porém, esse tipo de afirmação é por demais precipitada, o que Pritchard nos alerta é para a diferenciação da convicção religiosa como não envolvendo a crença. Assim, é consistente a afirmação de que algumas crenças religiosas são apenas crenças, comuns, podendo ainda serem equiparadas às crenças científicas, é essa a nossa comunhão com a defesa de Pritchard.

Afinal, conforme mencionamos, o fideísmo moderado de Pritchard, tem seu alicerce nos compromissos religiosos, e estes não são do tipo que podemos descrever, eles são a-rationais e estão muito mais voltados para especificações e reivindicações de uma determinada doutrina religiosa. Essas crenças podem se comportar de diversas maneiras, assim como as crenças gerais. Dessa forma, quando admitimos, afirma

---

<sup>42</sup> O *sensus divinitatus* é entendido por Pritchard, como um compromisso ético com a crença religiosa. E o cientista pode ter sua crença e, conseqüentemente, ser um bom cientista. Conforme Zagzebski, L. contribui para formulação das aparências divinas, porém não justifica a crença divina, mas serve de apoio para a compreensão do ordinário desta crença. Seria como uma operacionalização no cotidiano.

Pritchard (2018), que as convicções religiosas não são crenças, não estamos, portanto, comprometidos em adotar a linha fideísta de que toda convicção religiosa deve ser tratada dessa maneira.

É preciso, no entanto, recordar que o compromisso religioso possui em sua natureza duas vertentes. A primeira é que as convicções religiosas não podem ser entendidas como crenças (num sentido restrito), devido ao modo como elas são: um tipo de atitude proposicional que sobreviveria até mesmo ao reconhecimento de que não se tem base racional para a verdade de uma crença. Portanto, no ponto de vista de Pritchard, as convicções religiosas não se formam por um processo de racionalização, nem devem ser pensadas como apoiadas por razões.

O segundo ponto, defendido por Pritchard 2018, é aquele de que as convicções religiosas desempenham um papel fundamental na mentalidade do crente, uma vez que chegam a ser determinantes na forma de seus outros compromissos. De tal maneira que as razões, nas quais a pessoa religiosa se apoia, são possibilidades de organicidade do seu sistema de crenças, estes serão em si mesmos crucialmente dependentes do endosso prévio da convicção religiosa geral e fundamental.

Ao mencionarmos, neste capítulo, as posições de Phillips e Pritchard, podemos nos perguntar se tais perspectivas, de fato, funcionam, já que o evidencialismo assegura para o crente uma abordagem rigorosa para a justificação da sua crença, o evidencialismo fornece substratos para enfrentarmos os desafios relacionados aos contextos. Enquanto Pritchard e Phillips entendem que é necessária uma solidez das crenças religiosas em seus determinados contextos, visto que a religião é pensada por esses pesquisadores como um modo de pensar a relação do homem consigo mesmo, como um compromisso consigo e com a crença em seu contexto, seria então uma evidência que funciona como um paradoxo de preenchimento. Esse paradoxo ocorre quando consideramos que um crente pode ter evidências insuficientes para justificar sua crença individual, mas ao mesmo tempo pode ter evidências suficientes para justificar uma coleção de crenças religiosas.

Assim, se olharmos uma crença isolada, a evidência para cada uma delas é insuficiente, isto é, uma crença só se sustentaria se acumulasse consigo a evidência para que pudesse ser justificada. Nesse sentido, entendemos que o evidencialismo não se sustenta, pois a crítica tecida por Pritchard e por Phillips sugere que a justificação de uma crença é mais complexa, e que a relação entre crenças individuais e uma coleção de crenças não é tão objetiva como sugere o evidencialismo. Em suma,

a posição de Pritchard e Phillips colocam em xeque a tensão proposta pelo evidencialismo entre a justificação de uma crença individual e a justificação de um conjunto de crenças, os dois autores nos alertam, em suas posições, se o evidencialismo pode dar conta dessa complexidade.

Dessa maneira, acreditamos que nem a posição de Pritchard e nem a teoria de Phillips, assim como Nielsen, não resolvem o problema da crença religiosa como levantado pelo evidencialismo, por entenderem que a contemplação filosófica busca fazer justiça à crença religiosa e ao ateísmo, às confusões e ao sentido que podem ser encontrados em ambos. Um ateísmo que sustenta que todas as crenças religiosas são falsas ou incoerentes será incapaz de fazer isso. Assim, recaem mais uma vez no fideísmo, entendem, desse modo, que se deve sempre reconhecer que as próprias crenças de alguém podem tomar um rumo que exija uma concepção contemplativa de filosofia. Então, apoiamo-nos na visão de Thomas Carrol, que nos aponta que Phillips defende que a teologia não pode impor critérios de significado sobre a confiabilidade da religião vista de fora. Nem a filosofia. O papel da filosofia, nesse contexto, não é justificar, mas entender." Como um padrão interpretativo, é uma questão aberta, se Phillips rejeita um ponto de vista evidencialista. Phillips, em vez disso, pode ser uma espécie de provocador em seus escritos. Ele busca acabar com formas convencionais de pensar sobre problemas filosóficos ou aspectos clichês da vida religiosa ou ética e deseja de forma instigante pensamento crítico sobre conceitos, como significado ou justificativa, confrontando o interlocutor ou o leitor com a sensação de que as práticas filosófica e religiosa não estão tão intimamente ligadas, como alguns filósofos da religião têm argumentado. A exemplo disso, em sua obra, *O Conceito de Oração*, Phillips se esforça para mostrar a distância entre a linguagem usada nas práticas de oração ou liturgia, por um lado, e linguagem usada em disputas de epistemologia ou metafísica por outro. Por isso, entendemos que essa perspectiva não dissolve o problema evidencialista.

Assim, há sutilezas nas opiniões de Phillips que não estão registradas na crítica de Nielsen. Por exemplo, Nielsen faz um caso muito maior das noções de jogos de linguagem e formas de vida em sua crítica a Phillips. O objetivo principal da filosofia de Phillips é mostrar como a religião é um fenômeno muito mais complexo do que muitos filósofos supõem que seja. A religião é um fenômeno que infunde a vida de uma pessoa, é algo dentro do qual a vida de uma pessoa pode estar imersa. Ao contrário dos críticos que sugerem que Phillips tem uma visão isolacionista da vida

religiosa, Phillips afirma que sua obra, como exemplificada em *O Conceito de Oração*, busca explorar “as conexões que existem entre a oração e os eventos da vida humana”.

Por fim, apenas para arrematar sobre a questão de uma justificação epistêmica e a verdade de uma crença, temos a concepção de que a coisa que justifica uma crença é chamada de justificador. Nesse sentido, se uma crença é justificada, há pelo menos um justificador. Como este capítulo se assegurou na teoria de Phillips e Pritchard, entendemos que nem todo justificador teria que ser uma evidência. Pode haver outros justificadores, o importante é que uma crença tenha algo que a justifique. No mais, das vezes o que justifica uma crença é outra crença. Como focamos na teoria de Phillips e Pritchard, registramos o entendimento de que ainda que “um justificador fosse alguma evidência que o sujeito deveria aceitar” não quer dizer que “todos os justificadores teriam que ser evidências”<sup>43</sup>.

Assim, se pensarmos essas duas afirmações defendidas por Phillips e Pritchard, poderíamos fazer a pergunta: Não seria o fideísmo uma maneira mais tranquila de concebermos a epistemologia da religião? No nosso entendimento, é essa uma linha de raciocínio que devemos evitar a todo custo. Isso nos impulsiona a perceber como podemos organizar o quebra-cabeça, a fim de ver por que, no entanto, há uma outra peça do quebra-cabeça que precisamos colocar em prática, sobre a natureza de nossas crenças religiosas que, conforme Wittgenstein:

Parece-me que uma crença religiosa só poderia ser algo como um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Portanto, embora seja crença, é realmente uma maneira de viver, ou uma maneira de avaliar a vida. Ela se apodera apaixonadamente dessa interpretação (CV, 64e).

Este será um ponto para debatermos no capítulo seguinte desta tese.

---

<sup>43</sup> Segundo Hamid Vahid, para Paul K. Moser, (p. 93): “um justificador epistêmico de uma proposição é simplesmente um certo tipo de indicador de verdade, ou o que ele chama de ‘criador de probabilidades evidencial’ para essa proposição”.

### 3 DAS CRENÇAS RELIGIOSAS

Neste capítulo, temos como desafio especificar como o conceito de “crenças religiosas”, em Wittgenstein, pode deslocar os sujeitos da linguagem do polo de suas certezas epistemológicas para uma fundamentação do sentido da vida. A fim de ver por que a crença religiosa pode ser um compromisso, no entanto, há outra peça do quebra-cabeça que precisamos colocar em prática, sobre a natureza das crenças religiosas que, de acordo com Wittgenstein:

Parece-me que uma crença religiosa só poderia ser algo como um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Portanto, embora seja crença, é realmente uma maneira de viver, ou uma maneira de avaliar a vida. Ela se apodera apaixonadamente dessa interpretação (CV, 64e).

Nessa perspectiva, as crenças religiosas se apresentam como um fenômeno e coloca em evidência questões, ao mesmo tempo, instigantes e desafiadoras. Os que têm o privilégio de acreditar em milagres, ressurreição, providência divina, apresentam dificuldades em compreender o significado dos conceitos religiosos em uma sociedade pautada sumariamente em um paradigma científico, econômico, político, jurídico e tecnológico. Não menos importante, a intolerância religiosa que parece ter se tornado um paradigma da sociedade atual. Uma série de quesitos pareceram intrigar Wittgenstein em seu tempo, e ele propôs algumas questões, no mínimo, instigantes para abordar tal problemática. Desse jeito, se aplicável, seu conceito de crença de dobradiça às crenças religiosas é uma explicação potente a ponto de levar-nos à compreensão e ao convencimento do fenômeno da crença religiosa. Mas, será que isso pode ser aplicado à religião na contemporaneidade e Wittgenstein pode realmente nos ajudar a pensar sobre isto? Este capítulo tentará encontrar respostas para essas questões.

As crenças religiosas podem ser comparadas às crenças de dobradiças de um mundo secular?

Como se adquire uma crença religiosa e como podemos conviver de forma tolerante a partir da aquisição de uma crença religiosa?

Em que realmente um crente religioso acredita e de que maneira afirmam que estão certos?

Que relação existe entre crença religiosa e condução da vida?

Reportemo-nos à seguinte proposição, conforme disposta na obra *Cultura e Valor*: “O pensador religioso honesto é como um equilibrista sobre uma corda. Aparentemente, caminha quase só pelo ar. O seu apoio é o mais reduzido que se pode imaginar, porém é realmente possível caminhar por ele” (p.109). Wittgenstein, em relação à religião, muda de atitude ao longo de sua vida. Ele apresenta *insights* interessantes sobre a questão da crença religiosa e a linha tênue que se põe entre crença e imagem do mundo que, de alguma maneira, aprimora a sua epistemologia da religião. “O relato peculiar de Wittgenstein sobre a religião, melhora a nossa compreensão da certeza epistêmica” (KOBBER, 2005, p.225).

Para dar seguimento a esta proposta de pensar a crença religiosa imbricada a uma Filosofia da Religião que seja possível para a vida e seu significado, seguiremos, neste capítulo, com a preparação do cenário para reflexões sobre a Crença Religiosa, conforme disposta na Filosofia tardia de Wittgenstein. Assim, examinaremos, brevemente, a sua atitude em relação à crença religiosa, de acordo com obras, como: *Cultura e Valor*, *Da Certeza* e outras fontes.

Na próxima seção, falaremos sobre os fenômenos religiosos e como eles aparecem na filosofia de Wittgenstein.

Em seguida, apresentaremos aforismos apropriados da obra wittgensteiniana *Da Certeza*, com os quesitos mencionados acima e, assim, destilaremos possibilidades de respostas às perguntas. Além disso, argumentaremos que as crenças religiosas são crenças de dobradiças no sentido de Wittgenstein e que sua concepção da definição de dobradiças abre possibilidades filosóficas para compreendermos concepções de mundo diferentes das suas. Por fim, comentaremos nossas descobertas numa perspectiva epistemológica.

### **3.1 A Natureza da crença religiosa**

Algum tempo depois, em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, uma das poucas referências encontradas acerca do pensamento religioso, Wittgenstein apresenta o seguinte: “Deus não se revela no mundo” (TLP: 6.432). Tal suposição, não é como afirma Monk e Mayer, porque havia perdido o interesse pela religião, mas porque a temática estava fora do objetivo do seu livro.

Na definição mais estrita de discurso significativo que Wittgenstein defende no *Tractatus*, e concordamos também com Clack, que a linguagem religiosa não chega



a ser nem verdadeira nem falsa, mas sem sentido. Gradualmente, Wittgenstein vai se distando da noção de religião como oração, e se aproxima de uma concepção de religião que tem mais proximidade como “uma maneira de ver o mundo, um modo de orientação ou um modo de viver no mundo”. (CLACK, 1999, p. 65).

Nesse viés, Wittgenstein está correto ao afirmar que a crença religiosa envolve coisas que ele diz que envolve o uso de conceitos distintamente religiosos, ao pensar e ver o mundo, o comprometimento em conduzir a sua vida de uma certa maneira. Um padrão de avaliar a si mesmo e aos outros. A natureza da crença pode, de algum modo, ser equiparado ao trabalho filosófico:

O trabalho em filosofia – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, antes de tudo, um trabalho sobre Si-mesmo. Trata-se de trabalho em uma concepção própria, no modo em que vemos as coisas (e a isto que compreendemos delas (CV, p. 33).

Mas, Wittgenstein está certo em afirmar que isso é tudo que se tem para definição de uma crença religiosa? Concordamos com Child (2013), que Wittgenstein está certo ao apresentar que uma crença religiosa envolve uma multidão de crenças factuais, isto é, crenças que envolvem eventos históricos, como nascimento, paixão e morte de Jesus Cristo, crenças sobre a existência de tipos particulares de entidades, como Deus, Orixás, almas imortais, crenças sobre natureza da realidade, etc. Todas essas crenças podem ser consideradas falsas ou verdadeiras numa mesma intensidade?

Iniciemos com a proposta de que muitas religiões, como o cristianismo, repousam na centralidade do fato histórico. Em parte, a proposta de Wittgenstein, a esse respeito, é mesmo se a crença religiosa nos impulsiona à aceitação de fatos históricos particulares, tal impulso não é suficiente para a crença religiosa. De fato, alguém poderia acreditar em fatos históricos do cristianismo, sem ter nenhuma crença religiosa e, por mais indubitável que o fato histórico possa ser, “a indubitabilidade não seria suficiente para fazer com que eu mudasse a minha vida” (AFR, 57). Isso é algo fundamental para da natureza da crença religiosa, que ela muda a vida de alguém por completo. No entanto, Wittgenstein, na obra *Cultura e Valor*, vai além disso. Ele parte do pressuposto de que a verdade do fato histórico, no caso do cristianismo, não é suficiente para a crença cristã em sua plenitude:

O cristianismo não é baseado em uma verdade histórica; em vez disso, ele nos oferece uma narrativa (histórica) e diz: agora creia! Mas não: creia nessa narrativa com a crença apropriada a uma narrativa histórica, mas como resultado de uma vida. Aqui você tem uma narrativa histórica, mas antes:

creia em todas as circunstâncias, e isso você só consegue fazer como resultado de uma vida. Aqui você tem uma narrativa, não tome a mesma atitude para com ela que você toma a respeito a outras narrativas históricas! Dê para ela um lugar bastante diferente em sua vida [...].

Estanho como possa soar: os relatos históricos nos evangelhos poderiam, falando historicamente, ser demonstrativamente falsos e, contudo, a crença não perderia nada por disso [...] porque a prova histórica (o jogo-de-prova histórico) é relativamente para a crença. Homens se valem dessa mensagem (os Evangelhos) a toda crença (isto é, em amor). Essa é a certeza que caracteriza essa aceitação-como-verdadeiro particular, e não alguma outra coisa. (CV: 32).

Nesse contexto, talvez, Wittgenstein afirma que alguém poderia manter as crenças cristãs, enquanto aceitando o relato da vida de Jesus nos evangelhos seria historicamente falso, e seria falso, não somente nos detalhes mínimos. Talvez, essa seria a posição de muitos crentes da contemporaneidade que se consideram cristãos. Mas o que afirmar sobre a crença no juízo final? Segundo Child, Wittgenstein entende que não é suficiente a crença num dia de juízo final, sem que alguém tenha a crença empírica de que haverá um dia. “Em algum tempo futuro, em que o processo do juízo final terá lugar, afinal, aquela crença poderia não ter papel o significado de crença religiosa.” (CHILD, 2013, p.230).

Essa afirmação pode ter plausibilidade. No entanto, consideramos equivocado o argumento de que a crença empírica não é nem sequer necessária para a natureza de uma crença religiosa. E nos parece pertinente que crenças religiosas, pautadas em crença empírica, geralmente envolvam componentes factuais. Qualquer outro aspecto que a crença no dia do juízo final envolve, parece evidente que ela está firmada em uma crença empírica sobre a ocorrência do evento num futuro.

Suponha alguém faça disto um guia para sua vida: crer no Juízo final. O que quer que ele faça, isto está diante de seus olhos. De certo modo, como podemos saber se ele crê que isto irá acontecer ou não? Perguntar-lhe não será suficiente. Ele provavelmente dirá que tem provas. Mas ele tem algo que você poderia chamar de inabalável fé. Isto mostrará, não por meio de arrazoados ou apelando para fundamentação para a fé, mas, ao contrário, regulando toda a vida por meio disto. (RB, p. 312).

Desse modo, se não houver qualquer processo que ateste o juízo final, como, por exemplo, a crença numa entidade sobrenatural que reúne as pessoas para prestarem conta do que elas fizeram durante a vida, esta crença religiosa é um equívoco.

Na visão de Wittgenstein, a crença no dia do juízo final ou as crenças cristãs fundamentais articuladas ao Credo Niceno não são crenças sobre a natureza da realidade, elas são, primeiramente, expressões de comportamentos, maneiras de ver

o mundo de uma maneira particular e seguir a sua vida de um certo modo. Nesse sentido, afirmamos que é pertinente essa interpretação para respondermos à pergunta sobre a natureza de uma crença religiosa, ao invés de uma abordagem sobre o modo que o crente religioso mantinha a sua crença. A nossa abordagem, que concorda com a de Wittgenstein e seus comentadores, poderia muito bem ser caracterizada como uma explanação sobre as crenças de alguns crentes religiosos na contemporaneidade, pessoas que revisaram elas mesmas, ou reinterpretaram a crença religiosa de maneira tradicional, também poderíamos abordar como a crença religiosa deveria ser. Entretanto, a crença como um modo de ver, um modo de viver, nos parece mais plausível, para pensar que essa abordagem captura acuradamente o caráter da crença religiosa que a maioria dos crentes sustentou na realidade, seja na contemporaneidade ou em eras anteriores.

A propósito, quando mencionamos a natureza da crença religiosa, é, no mínimo, uma proposta desnorteadora, pois pode nos levar à concepção homônima, mas não tem a ver com o que Wittgenstein pensara. Entender a crença como doutrina ou credo no qual alguém se apoia, é desviar-se da proposta central desta tese, é desviar-se do modo como Wittgenstein entende, a saber: 1- uma maneira ética como ele diz: “a expressão da fé deve ter um papel absolutamente menor” (RB, p.313). E, em outro escrito, encontramos: “crença é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida” (CV, p. 64). 2 - A crença como um modo linguístico no qual as palavras da linguagem religiosa estão submersas numa característica peculiar do jogo de linguagem, estes pontos já se apresentavam mesmo no *Tractatus*, mas de maneira não muito detalhada como em sua obra tardia. De fato, sua proposta tractatiana era de que a religião fosse portadora de discurso com sentido. Seguindo assim, a crença religiosa, seria *Unsinn*, diria o autor do *Tractatus*.

Dessa maneira, poderíamos, como leitores, perguntar: o que se faz quando se crê em alguma coisa? Para Wittgenstein essa pergunta seria irrelevante, porque a práxis da religião independe deste em que, ao contrário, a práxis é que produz o em que. Isso requer uma justificação, a qual aparece no texto sobre a crença no juízo final, conforme já mencionamos anteriormente:

Suponha alguém faça disto um guia para sua vida: crer no Juízo final. O que quer que ele faça, isto está diante de seus olhos. De certo modo como podemos saber se ele crê que isto irá acontecer ou não? Perguntar-lhe não será suficiente. Ele provavelmente dirá que tem provas. Mas ele tem algo que você poderia chamar de inabalável fé. Isto mostrará, não por meio de

arrazoados ou apelando para fundamentação para a fé, mas, ao contrário, regulando toda a vida por meio disto. (RB, p. 312).

Nossa conclusão pareceria falsa quando lemos texto e percebemos que a fé deve ser inabalável e é consequência do Juízo final. Mas, qual o fundamento da crença no Juízo final? A resposta do texto seria: “Alguém faz disto um guia para sua vida”. Desse modo, entendemos que não há fundamento que seja racional ou algo mágico ou extático. O texto acima é bem complexo, cheio de caminhos indicativos da concepção de linguagem das *Investigações Filosóficas*, e é comum a esta obra o viés assistemático, características dos escritos wittgensteinianos desta época. Assim, torna-se muito complexa a tentativa de enquadrá-lo no esquema rígido, tentaremos, no próximo tópico, ainda que resumidamente, facilitar a exposição a respeito do discurso religioso como imbricado a uma atitude ética.

### 3.2 A crença e *práxis* religiosa

Em sua obra, *Cultura e Valor*, Wittgenstein entende a fé religiosa como uma prática, a qual deve modificar a forma de ver a vida e entender o mundo. Concordamos com Spica que “refere-se à fé religiosa como algo que vem acompanhada de uma mudança na maneira de ver e entender a realidade” (2011, p.172). Não queremos, aqui, ser como os realistas que supõem dar o mesmo tipo de explicação da crença em todos os contextos. Dizer que a crença vem acompanhada de uma mudança na maneira de ver a realidade, é dizer que contextos de aplicação variam. Wittgenstein nos dá diversos exemplos para explicar isso. Segue um deles:

Quais são os critérios para nós acreditarmos em algo? Tome uma teoria particular sobre o fim do mundo de Eddington: em 10 anos, o mundo encolherá ou expandirá ou algo assim. Ele poderia dizer acreditar nisso. Como ele faz isso? Bem, ele acredita ter atingido esse conhecimento, e assim por diante. Mas o que poderia ser chamado de ação de acordo com essa crença? Ele começaria a fazer preparações? Eu suponho que não – Compare crer em alguma coisa na física e no caso no qual alguém grita “fogo”! Meu dizer ‘eu acredito’ terá diferentes propriedades e diferentes consequências ou talvez nenhuma (LFM, p.136).

Apresentamos, um outro exemplo, na obra *Investigações Filosóficas*:

Pergunte a você mesmo: o que significa acreditar no teorema de Goldbach? No que consiste essa crença? Em um sentimento de segurança diante de como nós ficamos, ouvimos ou pensamos a respeito do teorema? (Isto não interessaria para nós). E quais são as características deste sentimento? Porque nem mesmo conheço como a sensação poderia ser causada pela própria proposição.

Estou eu a dizer que crença é matiz de nossos pensamentos? De onde surge essa ideia? Bem, há um tom de crença como de dúvida.

Eu poderia ainda perguntar: como a crença se conecta com essa proposição? Deixe-nos olhar e ver quais são as consequências dessa crença, onde ela leva-nos. Isso me faz buscar por uma prova de apropriação. – Muito bem: e agora deixe-nos olhar e ver em que sua pesquisa realmente consiste. Então, nós sabemos o que acontece com esta crença na proposição (PI, § 578).

Podemos contrastar esses dois exemplos com o seguinte:

Um homem lutaria por sua vida para não ser arrastado para o fogo. Não é indução. Terror. Isto é, como se fosse, parte da substância da crença (LRB, p.56).

Nessa perspectiva, o que difere essas crenças é o caráter prático do qual elas são parte. A práxis não pode ser separada das crenças, como sugerem os realistas quando explicam sobre acreditar. O que seria acreditar depois que apoiamos essa separação? Consideremos o exemplo em Da Certeza:

Alguém gostaria de dizer: “Todas as coisas falam a favor e não contra a Terra existir há um longo tempo...” Contudo, não poderia eu acreditar no contrário, afinal? Mas a questão é: Quais seriam os efeitos práticos dessa crença? ... Talvez alguém diga: ‘Este não é o ponto. Uma crença é o que é, quer ela tenha algum efeito prático ou não’. Alguém pensa: é o mesmo arranjo da mente humana de igual modo. (OC, 89).

Sob esse viés, é para a prática que devemos voltar a atenção, para que encontremos a determinação de que ele acredita em algo ou não. Qual tipo de exemplo seria necessário para que imanássemos um hiato entre as palavras e as crenças de um crente? Consideremos o seguinte:

Imagine um observador que, de forma quase automática, profere o que ele está observando. Naturalmente, ele ouve-se a falar, mas, por assim dizer, ele não dá conta disso. Ele vê que o inimigo está se aproximando e ele reporta, descreve, mas como uma máquina. O que seria isto? Bem, ele não agindo de acordo com sua observação. Dele, alguém poderia dizer que ele conta o que ele vê, mas ele não *acredita* no que vê. Isso, por assim dizer, não se infiltra nele (RPP I, § 813).

Concordamos com Phillips, que Wittgenstein não coloca objeção, mas afirma que a crença está no interior do homem que crê. Entretanto, afirma que é necessário um contexto para que tomemos a crença como parte da vida, isto é, que possua um sentido. “Esta é a tarefa do filósofo preocupado com a crença religiosa, não porque é uma classe distintiva de crença, mesmo que isso seja verdade, mas porque é tarefa do filósofo se esforçar em entender o que está envolvido em qualquer tipo de crença” (PHILLIPS, 2021, p.72).

Wittgenstein aponta: “A mim parece que uma fé religiosa poderia ser apenas algo como o decidir-se apaixonado por um sistema de referências. Assim, embora ela

seja fé, ela é, de fato, um modo de vida ou um modo de julgar a vida” (CV, 1947). Nessa citação, entendemos que Wittgenstein compreende a que a fé religiosa é uma decisão de seguir a certo sistema de referência, um conjunto de ideias, que leva a uma práxis. A exemplo disso, o catolicismo pode ser entendido como um sistema de referência. Essa decisão por um sistema de referência não pode ser tomada como uma paixão, ou uma mera crença, mas como uma maneira de viver.

Aqui, podemos retornar ao que propusemos no início deste capítulo, apontar os quesitos que pareceram intrigar Wittgenstein em seu tempo, e ele propôs algumas questões, no mínimo, instigantes para abordar tal problemática. A crença como um modo de vida é uma explicação potente a ponto de levar-nos à compreensão e ao convencimento do fenômeno da crença religiosa.

Como se adquire uma crença religiosa e como podemos conviver de forma tolerante a partir da aquisição de uma crença religiosa?

Em que realmente um crente religioso acredita e como afirmam que estão certos?

Sobre isso, Vasiliou afirma que: “Uma crença religiosa é algo que o crente tem em mente enquanto ele age, algo que está regulando a conduta. Mostrando que a sua crença religiosa expressa seu modo de vida” (2001, p.35). Em nossa concepção, Iakovos Vasiliou está correto em sua afirmação sobre a crença religiosa em Wittgenstein, já que, para o filósofo do *Tractatus*, a crença religiosa é uma práxis, um modo de viver. Se tomarmos por base essa ideia, perceberemos como o ser humano modifica-se profundamente, pois ele assume um sistema de referência religioso, a ponto de ser quase impossível de caracterizar o sujeito, sem fazer menção a sua crença religiosa.

Numa conversa de Wittgenstein com seu amigo Drury, ele comenta a conversão de um outro amigo ao catolicismo, ele afirma o seguinte: “Se alguém me conta que comprou um traje de equilibrista, isso não me impressiona até ter visto o que faz com ele” (DRURY, 1989, p.157). A partir do exposto, nos parece que Wittgenstein está sinalizando que não é suficiente dizer que crê, mas é imprescindível que a crença mude a vida. É nessa trilha que em outra ocasião ele se reporta ao seu amigo:

Mas recordemos que a religião cristã não consiste em dizer muitas orações, de fato nos ordena que façamos justamente ao contrário. Se você e eu vivemos vidas religiosas, não se trata tão somente de que falemos acerca de religião, mas que, de alguma maneira, nossas vidas sejam diferentes (DRURY, 1989, p.166).

Desse modo, compreendemos que o filósofo utiliza o ter fé não como uma crença sem sentido, mas como algo absoluto que modifica a vida daquele que crê e guia suas ações cotidianas. Nesse sentido, é que a vida se guia para uma ação mais tolerante<sup>44</sup>, guia-se pelo sistema de referência da doutrina a que se acredita. A tolerância religiosa, aqui, pode ser entendida como norteada por uma fé que entende a vida conforme nos orienta Spica: “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 entender a vida” (2011, p.173).

Assim, são diversidades de passagens em que Wittgenstein relaciona a crença religiosa como uma práxis de vida. Ao que nos parece, tais palavras, a linguagem e as imagens religiosas só fazem sentido se tomadas como prática de vida. Em 1937, algo emblemático pode ser visto: “Acredita-se correndo todos os riscos o que apenas podes fazer como resultado de uma vida” (CV, 1937). Em uma reflexão sobre as ideias de Wittgenstein, Hudson nos sublinha:

A crença religiosa é indubitavelmente mais que a crença em alguma coisa ou outra é, foi, ou será o caso. Um homem pode dizer crer que o mundo terá um fim em um tempo de 2000 anos, sem isto implicar que ele esteja de algum modo distinto afetado por sua crença. Mas se ele diz ter alguma crença religiosa – no Juízo Final – então está implicado que sua crença o afeta profundamente (1975, p. 169).

Nesse viés, quando instruídos numa fé religiosa, mudamos a perspectiva de vida, o modo e a concepção de viver. Isso se concretiza em Wittgenstein através daquilo que se convencionou por redenção. O sujeito religioso precisa crê em algo que faça sentido para ele.

Isto significa, portanto: primeiro, seja salvo e persevere em sua salvação (mantenha sua salvação) – e então, você verá que você perseverará nesta fé. Isto 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. (CV, 1937).

---

<sup>44</sup> Spica nos alerta a respeito de viver a tolerância e abandonar o fanatismo religioso a partir do seguinte argumento: em primeiro lugar a religião que se coloca na esfera da verdade absoluta, a religião poderia fazer tudo, inclusive eliminar as perspectivas diferentes, é aí que surgem os grandes problemas a respeito do fanatismo e das intolerâncias. “O argumento é simples: se a minha religião é verdadeira, as outras são falsas e se são falsas não são da vontade de Deus, e se eu pertença a religião verdadeira, preciso me esforçar para que a vontade de Deus seja feita, ou seja, lutar para acabar com aqueles que pregam crenças falsas. Nosso raciocínio parece ser simples, mas no fundo não é” (SPICA, 2011, p.202).

No entanto, nem todo homem é capaz de viver uma vida pautada na religião, de ser tolerante com o discurso religioso que seja diferente de sua profissão de fé. É daí mesmo que precisa de um treinamento, você só pode ser religioso se for capaz de o ser, se for capaz de seguir regras religiosas, se for capaz de compreender que existem aspectos e credos diferentes dos que você professa.

Em 1944, Wittgenstein escreve: “Eu não posso me ajoelhar para rezar porque meus joelhos estão como que rígidos. Eu temo a dissolução (a minha dissolução) se eu me tornar maleável” (CV, 1944). O que está implícito, e nisso concordamos com Spica e Child, é que, para Wittgenstein, a religião, através da conversão, faz com que os não crentes se tornem outras pessoas. No processo de conversão, a pessoa entrega-se completamente a um sistema de referência e a ele submete-se, e só pode sair por uma espécie de rebelião. A rebelião é o abandono por completo da vida religiosa vivida antes. Contudo, é algo extremamente difícil, pois a religião, através de seu sistema de treinamento, molda completamente o nosso existir e nos faz vivenciar uma vida específica. Mas aqui reside um problema: nem todos possuem a capacidade de se tornarem religiosos, a isso deve-se a resignação que a religião, de certo modo, impõe ao crente. Por isso que Wittgenstein nos fornece substratos de sua incapacidade de seguir um modo de vida religioso, de se ajoelhar e rezar.

Ademais, William James, em *As variedades da Experiência Religiosa*, nos dá um lastro para prosseguirmos na afirmação de que não é suficiente o que discurso religioso está a dizer, é imprescindível adquirir a capacidade de compreendê-lo de uma forma específica que seja diversa, por exemplo, do discurso da ciência. Nessa senda, é que nos parece que Wittgenstein afirma que nem todos os sujeitos são capazes de conversão. James escreve:

Algumas pessoas, por exemplo, nunca são, e possivelmente nunca serão convertidas, sejam quais forem as circunstâncias. As ideias religiosas não podem tornar-se o centro de sua energia espiritual. Trata-se, talvez, de pessoas excelentes, servos de Deus de formas práticas, mas que não são filhos do seu reino. Ou são incapazes de imaginar o invisível; ou então, na linguagem da devoção, são sujeitos de ‘aridez’ e ‘secura’ perpétuas. Em alguns casos, a inaptidão para a fé religiosa é de origem intelectual. Suas faculdades religiosas são contrariadas, na tendência natural, para expandir-se, por crenças inibidoras acerca do mundo, crenças pessimistas e materialistas, por exemplo, dentro das quais tantas boas almas, que, em outros tempos teriam dado largas às pretensões religiosas, se encontram hoje em dia, enregelados. [...] Muitas pessoas nunca superam tais inibições. Até o fim de seus dias recusam-se a acreditar, sua energia pessoal nunca chega ao centro religioso, e este último se queda inativo para sempre. (JAMES, 1991, p. 135)



Desse jeito, a possibilidade de se tornar religioso só se concretiza, caso exista a capacidade ou inclinação de abandonar uma forma de viver, de converter-se a uma nova maneira de ver o mundo. Nisso concordamos com Spica: “Só deixo uma determinada religião se deixar de lado toda referência de vida que me guiava. Por isso, é preciso reconhecer que a vida anterior era nada perto da nova vida” (2011, p. 175). Tal quesito exige de nós uma posição de humildade, de resignação ao novo sistema religioso, à nova referência a que se pertence. Mais uma vez, temos a evidência da influência de William James. Este nos apresenta que: “Dizer que um homem está convertido, significa, nestes termos, que as ideias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, assumem agora um lugar central, e que metas religiosas formam o centro habitual de sua energia” (1991, p. 130). Dessa maneira, na seara de James, Wittgenstein defende que, após uma conversão de um sujeito a uma determinada crença religiosa, a religião se torna o ápice da vida do crente. Então, é a partir dessa religião que o sujeito se move e justifica suas atitudes, ela toma o lugar do discurso especulativo e científico e torna o viver do crente mais feliz, como veremos no próximo tópico. Entretanto, continuemos com o intento de justificativa da crença religiosa que, segundo Wittgenstein, nem todos são capazes de fazer isso, assim como nem todos são capazes de alcançar a compreensão dos diversos modos de devoção.

Nesse prisma, as religiões não se enquadram numa simplicidade de sistemas linguísticos, muitas delas possuem um alto nível e refinamento conceitual capaz de dar respostas significativas a respeito da vida e do mundo não se atendo, por assim dizer, apenas às questões cotidianas. Dessa forma, cada nível de devoção tem uma forma peculiar de expressão que tem sentido neste nível, porém não se aplica necessariamente a um outro. O devoto de um nível mais baixo pode demonstrar insuficiência de compreender o que se está a dizer.

Na religião, as coisas deveriam ser de tal forma que cada nível de religiosidade correspondesse a um modo de expressão, o qual não teria sentido algum em um nível inferior. A doutrina que tem significado em um nível superior é nula e vã para aquele que agora está situado no nível mais inferior; ela só pode ser compreendida falsamente e, neste caso, estas palavras não são válidas para esta pessoa. Para o meu nível, por exemplo, a doutrina da predestinação em Paulo é irreligiosidade; um terrível absurdo (*Usininn*). Eis porque ela não me é própria, já que eu posso usar a imagem (*Bild*) a mim oferecida de maneira errônea. Se ela é uma imagem piedosa e boa, então ela o é para um nível totalmente diferente, onde deve ser empregue na vida de forma totalmente distinta àquela que eu poderia usar. (CV, 1937).

Nessa citação, mostra-se como a linguagem religiosa não é compreendida totalmente por aqueles que nela creem; algumas coisas são compreendidas por uns e não por outros. Certos sujeitos são capazes de um nível de compreensão e vivência de acordo com uma determinada devoção e não com outra. Por esse motivo que defendemos o conceito de dobradiças epistemológicas para a religião.

Dessa maneira, estamos defendendo que Wittgenstein está tentando fazer com que olhemos para a direção de nossas ações e práticas onde nossas crenças religiosas têm um sentido. Como esclarecimento ele diz:

A religião nos ensina que a alma pode existir quando o corpo se desintegrar. Agora, eu entendo este ensinamento? – Naturalmente eu o entendo – Eu posso imaginar muitas coisas em conexão com isto. Imagens dessas coisas não foram pintadas? E porque deveria uma tal pintura ser somente uma representação imperfeita da doutrina falada? Por que não faria o mesmo trabalho que a linguagem falada? E é o trabalho que é o ponto (PI, §178).

Como vimos, até aqui, Wittgenstein, em vários momentos, defende que as crenças religiosas não são suscetíveis de justificação e que a religião, nesse caso, é uma atitude de vida, ou seja, não basta ao crente afirmar que crê, ele deve viver de forma religiosa para que se possa dizer que ele é religioso. Não é suficiente dizer: “eu creio no juízo final” para que se possa ter uma crença religiosa no juízo final. É indispensável que essa crença seja parte da vida ou que a vida seja modificada totalmente quando dizemos que acreditamos em algo do tipo, “creio no juízo final”. Desse jeito, é isso que faz com que a crença científica seja diferente da crença religiosa, esta última deve guiar completamente a minha vida, deve ser um guia para minhas ações como um todo. Desse modo, um bom critério para diferenciar uma crença religiosa de outro tipo de crença é perceber o quanto a vida do crente é afetada. Esse quesito pode ser uma característica própria do jogo de linguagem. Isto é, pode servir a determinada referência que ateste se o crente se comporta ou não de acordo com suas regras.

É nessa senda que Wittgenstein distingue a superstição da religião, em 1948, na obra *Cultura e Valor*: “A fé religiosa e a superstição são totalmente diferentes. Uma nasce do medo e é uma espécie de falsa ciência. A outra é uma confiança”. Assim, a religião, enquanto uma certeza inquebrantável em algo, é uma certeza que guia a vida do crente por completo, a superstição é a reunião de crenças que estão interligadas a explicações a respeito do mundo e seu funcionamento, desempenhando, então, o papel de falsa ciência. Já a superstição é o resultado de equívocos de jogos de linguagem, um cruzamento entre jogos religiosos e científicos.

Sob esse viés, as correções existem nas práticas religiosas, assim como na linguagem religiosa. As práticas religiosas são utilizadas pelos crentes das mais diferentes religiões de maneiras mais diversas e há critérios específicos de correção de cada uma dessas religiões, que explicitam se o crente está ou não praticando o ritual de maneira efetiva. O próprio Wittgenstein, em *Cultura e Valor*, nos aponta: “há critérios próprios para dizermos o que é milagre e o que não é” (CV, 1944). Em nosso cotidiano, se nos atentarmos às pessoas religiosas, perceberemos cada uma delas se referirem a determinados sujeitos como bons religiosos ou não, dizendo que tal pessoa é uma boa espírita, um bom cristão, um bom candomblecista, por exemplo. Para atestar isso, eles levantam vários quesitos, como ter determinada prática, comportamento, participarem de determinado ritual, agregar-se a determinada comunidade, fazer aquilo que sua doutrina determina, que o livro sagrado prescreve, o que o oráculo prescreveu, etc.

Segundo nos apresenta Griffiths:

Dizer que as pessoas são boas cristãs (fiéis, perceptivos, com discernimento, vigorosas, activas) é dizer, principalmente, que fazem determinadas coisas e que as fazem de tal maneira que a compreensão daquilo que fazem se torna evidente e que é visível o seu profundo empenhamento. Essas pessoas praticam bem o cristianismo e a sua analogia com um bom jogador de xadrez, amante ou filósofo é próxima e profunda. Em todos esses casos, os termos da aprovação têm a ver com aquilo que é feito e não com o que é conhecido (2006, p.61)

Nessa citação, Griffiths apresenta uma questão importante, a de que a verdade dos religiosos ser bom ou mau religioso pelo empenho em viver este determinado sistema de referência, e não pelo fato de possuir conhecimento teórico a respeito de determinada religião. Além disso, está em jogo a questão do saber fazer corretamente determinados ritos religiosos para que seja considerado um bom religioso e reconhecido pelos adeptos desta religião. Como já mencionamos, Wittgenstein apresenta a religião como um saber prático: “Mas ele tem algo que você poderia chamar de inabalável fé. Isto mostrará, não por meio de arrazoados ou apelando para fundamentação para a fé, mas, ao contrário, regulando toda a vida por meio disto” (RB, p. 312). Dito isso, demonstramos que o discurso e as práticas religiosas são acessíveis e compreensíveis para os que nelas creem. Wittgenstein, diante do que expusemos, não compreende a religião como distante de uma identidade do saber. Ao contrário, a religião precisa ser entendida como um campo do saber com

característica própria. Assim, terá o valor que merece e não cometeremos o erro de sucumbirmos no cientificismo.

Concordamos com Spica e Griffiths (2006) que a religião é um saber prático, está intrinsecamente ligada a vida e atitudes das pessoas. Ela não tem inclinação em ser uma informação ou explicação a respeito dos fatos do mundo, não se alicerçando em alguma ciência. A religião é muito mais uma ação, uma atitude perante a vida, um modo de viver. O discurso religioso tem muito mais a ver com uma conotação especial, não se firmando, necessariamente, a objetos do mundo. O religioso possui um conhecimento prático, apreendido no modo de fazer-se religioso, portanto, ele precisa ser capaz de ser um religioso, de seguir uma regra, uma doutrina como sua segunda natureza. Logo, a religião é muito mais um saber como, do que um saber que, nisto constitui sua aproximação de um saber prático do que de um saber teórico.

Para darmos continuidade ao debate, passemos para a próximo tópico sobre justificação, crença do discurso religioso.

### **3.3 Justificação do discurso religioso: destilando possibilidades**

Como mencionamos anteriormente, William James apresenta que: “Dizer que um homem está convertido, significa, nestes termos, que as ideias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, assumem agora um lugar central, e que metas religiosas formam o centro habitual de sua energia” (1991, p. 130). Na senda de James, Wittgenstein defende que, após uma conversão de um sujeito a uma determina crença religiosa, a religião se torna o ápice da vida do crente. É a partir dessa religião que o sujeito se move e justifica suas atitudes, ela toma o lugar do discurso especulativo e científico e torna o viver do crente mais feliz. Assim como é essencial a justificativa da crença religiosa, que segundo Wittgenstein, nem todos são capazes de fazer isso, assim como nem todos são capazes de alcançar a compreensão dos diversos modos de devoção, se faz oportuno apresentarmos a necessidade da justificação do discurso religioso.

A nossa perspectiva compreende que Wittgenstein, em sua obra, apresenta aspectos marcantes do discurso religioso, entre eles, o que trata de conceitos absolutos, ter um conteúdo centralizado e ser compreensível. Vamos nos apegar nesses quesitos a partir de agora.

Dessa maneira, uma das principais características do discurso religioso é o uso que ele emprega de conceitos absolutos e não-empíricos para se experimentar o sagrado. Michael Wilkinson (2017) e Hugh Campbell (2017), nos apresentam que experimentar o sagrado é experimentar totalmente o outro. Essa experiência é diversa de qualquer coisa. Concordamos com os autores de que o sagrado não é uma redução de nenhuma outra categoria de experiências, nesse sentido, embates em relação a um entendimento empírico ou científico estaria fora desse propósito. Sob essa perspectiva, Smart observa:

Descobrimos ... que a experiência religiosa tem um tipo de lógica interna própria. O ser sagrado, por exemplo, é a fonte da graça em virtude de ser ao mesmo tempo aterrorizante e fascinante. Os homens não podem suportar, sem blasfemar, retornarem-se a Deus; mas ao mesmo tempo eles se sentem direcionados àquilo que é sagrado ...; de tal maneira que se pode observar um padrão de pensamento e prática emergindo da experiência numinosa. Poderíamos colocar isso de outra maneira, dizendo que o padrão da linguagem religiosa tem uma particularidade própria e em uma estrutura especial, como todas as áreas da linguagem...; possui formas de inferências como características peculiares. Então..., temos boas razões para aceitar as teses de que a linguagem religiosa não pode ser simplesmente reduzida a outros modos de discurso. Concluímos que uma importante tarefa para os filósofos é a análise dessa área do discurso (1969, p.167).

Esse ponto de vista é muito próximo do que temos argumentado ao longo do deste trabalho, um potencial problema com Vasiliou e Phillips é a escolha dos termos. Vasiliou argumenta que o discurso religioso atinge o crente por persuasão e não por evidências, no caso de Phillips, muitos intérpretes do discurso religioso colocam a fé em Deus como submissa às coisas do mundo.

Indubitavelmente, a questão de empregar conceitos não empíricos para a experiência religiosa é apostar na ideia de que o crente pode ser arrebatado. Contudo, é fundamental não criar suposições de que toda experiência religiosa seja desse teor. Para alguns, Deus pode ser acessado no cotidiano, talvez no sorriso de uma criança, no olhar da pessoa amada, ou mesmo em um lindo desabrochar das flores. Essas experiências podem não ser aterrorizantes, e não são para quem as recebe, menos mágicas, quem sabe até menos impregnadas de consolação e de Deus, que, por isso, pode ser encontrado.

Um quesito peculiar surge nessa forma de justificativa do discurso religioso, a qual parece batalhar um encontro pessoal com Deus, comum a algumas manifestações do cristianismo evangélico. Encontrar Deus pessoalmente e de forma imediata é algo fora do campo experiencial de maior parte dos crentes. Podemos

argumentar, nesse caso, se há um sinal de fé, é ser chamado de forma direta, isso resultaria numa desilusão em que tal encontro é almejado.

Nesse viés, o ensinamento contido no discurso religioso nos fornece, geralmente, um conteúdo que deve ser aprendido e não deve ser colocado à prova. Eles são postos como proposições que não devem e não podem ser testadas, não por se enquadrarem nas tautologias ou contradições lógicas, mas por se enquadrarem num âmbito de sentenças que não podem ser compreendidas como passíveis de verdade ou falsidade. Aprendemos sim, que determinados discursos sobre Deus, sobre o mundo, e mesmo sobre alguns dogmas não devem jamais serem postos à prova. Vasiliou entende que, para Wittgenstein, esse tipo de discurso

É mais simplesmente uma submissão a certas declarações de como as coisas são, no sentido de que elas fazem declarações sobre como as coisas estão. Mas antes, a crença religiosa faz tais declarações sem basear-se em evidências e em algum modo que foge das evidências. Elas não são assumidas sob a base da evidência, mas da submissão do crente a um modo de vida. Esta é a parte das razões, porque não há disputa em qualquer sentido ordinário entre crente e o não-crente de acordo com Wittgenstein (2001, p.36).

Desse jeito, a ideia de Vasiliou sobre a religião ser atingida pela persuasão e não por evidências é instigante. A persuasão se manifesta por meio de um aprendizado em que o crente se inicia em um modo de ver a vida. A persuasão do discurso religioso não acontece por argumentos racionais, mas por meio de proposições sem uma análise racional. Essa visão também é defendida por Spica, tal autor nos fornece lastro para pensar que: “Esse conjunto de sentenças se refere a questões práticas da vida e dá as respostas que o crente procura” (2011, p.178). Wittgenstein, em 1937, defende essa ideia quando nos apresenta a proposta sobre dogmas na obra *Cultura e Valor*:

Quando por exemplo, estabelecemos para os seres humanos certas proposições figurativas (*bildhafte Sätze*) como dogmas de pensamento, de tal forma que, com isso, não determinamos as opiniões, mas dominamos completamente a *expressão* de todas as opiniões, isso tem, então, um efeito muito peculiar. Os seres humanos viverão sob uma palpável tirania absoluta, sem, de fato, poder dizer que não são livres. O que quero dizer é que isso é, de alguma maneira, análogo ao que faz a Igreja Católica. Pois o dogma tem a forma de expressão de uma afirmação e nele não há o que possa mudar; e, apesar disso, *podemos* harmonizá-lo com qualquer opinião prática.; decerto com algumas mais facilmente do que com outras. Ele não é como uma *parede* para limitar a opinião, senão como que um *freio*, o qual, porém, cumpre praticamente a mesma função; mais ou menos como se pendurássemos um peso ao seu pé, a fim de restringir sua liberdade de movimento. Por isso mesmo, o dogma torna-se irrefutável e livre de qualquer ataque (CV, 1937).

Nessa lógica, estamos defendendo que o dogma é tomado como uma forma absoluta e tudo que se vivencia, posterior à adesão a tal dogma, tem uma relação com ele, e não há como colocá-lo à prova. Na obra, *Da Certeza*, Wittgenstein nos aproxima disso, quando menciona sobre as proposições fulcrais ou mooreanas:

A minha vida mostra que eu estou seguro de que ali se encontra uma poltrona, ali está a porta, e assim por diante. “Eu sei” é comumente mal usada. E, por meio desse mau uso, parece mostrar-se um estado mental peculiar e extremamente importante (DC, 7).

Mais adiante, temos:

Acredito que tive bisavós, que as pessoas que se diziam meus pais eram realmente os meus pais etc. Essa crença pode jamais ter sido proferida e o pensamento de que é assim jamais ter sido pensado. (DC, 159).

Assim, as certezas fulcrais desempenham um importante papel na formação daquilo que se convencionou por referências, a partir das quais se colocam à prova as ideias cotidianas. Mas, não tenho minha imagem do mundo, porque me certifiquei de sua confecção; (DC, 94). Na verdade, é esse conjunto de referências, configurado por determinadas sentenças, que não são passíveis de discussão sobre verdade e falsidade, que nos levam a diferenciar o verdadeiro do falso. “Ela é antes o pano de fundo herdado da tradição e sobre o qual diferencio entre verdadeiro e falso” (DC, 94). Nosso modo de vida não é baseado em racionalidade ou irracionalidade, mas é simplesmente o que fazemos, é a classe de atividades que realizamos no cotidiano, conforme Spica: “essas atividades em si não estão fundamentadas em nada; elas são simplesmente o que nós fazemos” (2011, p.179).

Para Wittgenstein, a maneira de ver o mundo não é fundamentada pela filosofia, mas herdada de um discurso no qual participamos, ou mais especificamente, do jogo de linguagem do qual participamos.

As proposições que descrevem essa imagem de mundo poderiam pertencer a um tipo de mitologia. E seu papel é semelhante ao das regras de um jogo, e o jogo também pode ser aprendido puramente na prática, sem qualquer regra explícita (DC, 95).

As proposições sobre a imagem do mundo desempenham um papel diverso das proposições empíricas, elas nos apontam o caminho pelo qual devemos seguir, a maneira que devemos agir dentro do jogo no qual estamos inseridos, muito mais além disso, determinam o que servem como prova ou não para validação do discurso.

Poder-se-ia pensar que certas proposições com a forma de proposições empíricas seriam solidificadas e funcionariam como canais para as empíricas não solidificadas e ainda fluidas; e que essa relação se modificaria com o

tempo, à medida em que as proposições fluidas se tornassem solidificadas e firmes sem se tornarem fluidas (DC, 96).

Desse modo, o discurso religioso se encontra como portador dessas sentenças. Elas tornam-se centrais, formando o sistema de referência no qual o crente crê e age, determinam, assim, o que pode e o que não pode ser questionado. Tais sentenças do discurso religioso são determinantes para o que serve como evidência válida ou não, de algum modo, se não houver evidência que as derrube será aceita como evidência válida. Como Vasiliou apresenta: “Parte da natureza distintiva da crença religiosa, para Wittgenstein, é que ela ‘fugir diante da’ ‘melhor evidência científica’” (2001, p.32). No nosso entendimento, essa fuga é concretizada, porque as sentenças do discurso religioso se apresentam como fundamentos do seu sistema de referência. Mesmo diante de uma possível demonstração da falsidade dos evangelhos, a fé não perderia em nada por causa disso, pois cabe à fé rejeitar a evidência histórica como evidência válida. Essa ideia fica mais clara quando nos atemos a uma outra possibilidade do discurso religioso, a saber, a centralidade.

Assim, quando justificamos o discurso religioso como algo central da vida do crente, significa dizermos que ele não é algo periférico, mas o ápice da sua vida. É a centralidade do discurso religioso que guia e determina a vida, as ações e a visão de mundo dos crentes de determinada religião e seu sistema de referência. Ele se liga a questões determinantes do existir humano ao redor do qual o crente guia e centraliza sua vida. Tal ligação pode acontecer no sentido de o discurso religioso ser portador de determinadas regras ou princípios a serem seguidos, sem eles, os crentes não teriam como guiarem suas vidas. Seria, também, impossível de um direcionamento ou encontrar resposta aos incontáveis questionamentos da existência humana.

Podemos nos reportar a Phillips, como mencionamos anteriormente, que defende a centralidade do discurso religioso na vida do sujeito, e se reporta ao Górgias de Platão que, no nosso entendimento, é uma abordagem significativa de como Wittgenstein compreende a centralidade do discurso religioso e seus desdobramentos na vida do crente:

Polus não entende Sócrates quando o último diz que a bondade é uma vantagem para o homem. Ele aponta Arquelaus, o tirano da Macedônia. Sem dúvida, ele foi um mau homem que prosperou. Não é fácil qualquer criança mostrar que Sócrates estava errado? Mas a falácia no argumento de Polus é a sua suposição que ele e Sócrates podem somente significar algo quando eles falam de prosperidade. [...] Para Sócrates, contudo, não é a visão mundana de prosperidade que determina o que é bom, mas o que é bom que determina o que conta como prosperidade (1993, p. 60).



No entendimento de Phillips, muitos filósofos da religião interpretam como Polus, a fé em Deus está submissa às coisas do mundo. Contudo, entendemos ao contrário, concordando com Phillips, não é a visão do mundo que determina seu entendimento sobre Deus, é a crença que determina toda sua visão de mundo, como o próprio Phillips enuncia: “A fé em Deus que determina o que é considerado vitória” (1993, p. 60). É a crença religiosa que determina a vida e o agir do crente; é a partir dela que todas as suas ações são guiadas. “A religião é, por assim dizer, a água mais calma e mais profunda do mar, aquela que permanece calma por mais altas que sejam as ondas lá cima” (1993, p.60).

Dessa maneira, a afirmação, acima, é tão pertinente que, sem ela, a vida do crente seria algo sem sentido, ele se sentiria como que perdido. No entanto, os realistas discordam dessa perspectiva, eles tentam separar as crenças e os conceitos das práticas. Por isso, parece que é exatamente isso que aparece em Roger Trigg, quando ele diz na obra Razão e Compromisso: “O fato de que nossos compromissos nunca podem estar ‘flutuando livremente’, mas são sempre dirigidos significa que deve haver um elemento proposicional espreitando atrás de todo compromisso” (1973, p.42). Entretanto, essa perspectiva está fadada ao fracasso, segundo Phillips, e nisso também concordamos, que: “Nossas reações são o que nós fazemos. Elas não são as consequências de nossas crenças. Sem concordância de reações, não haveria nada no que acreditar” (2021, p.68).

Sobre a religião, é preciso destacarmos que ela se utiliza das mais ferramentas da linguagem para que suas ideias sejam concretizadas e seguidas de maneira sistemática pelo crente. Aquele que é qualificado como um bom crente, além de testemunhar sua crença aos demais, ele é capaz de crê no seu sistema de referências. Desse jeito, o testemunho só é possível, porque os crentes compartilham uma linguagem comum e nela são treinados para executar tais ações. O treinamento nos permite afirmar que ninguém nasce religioso, mas através dele que nós compreendemos o discurso religioso. A compreensão não é da mesma especificidade do discurso científico, mas não podemos nos furtar da possibilidade de que a religião tem a sua particularidade e é um discurso que pode ser acessado e entendido.

Como vimos até aqui, podemos dizer que as ideias sobre as crenças religiosas parecem estar interligadas. Elas podem deslocar os sujeitos da linguagem do polo de suas certezas epistemológicas para uma fundamentação do sentido da vida. Vimos o porquê a crença religiosa pode ser um compromisso, porém, há outra peça do quebra-

cabeça que apresentamos como possibilidade de colocarmos em prática, sobre a natureza das crenças religiosas que, conforme Wittgenstein, são uma espécie de um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Sobre a natureza da crença religiosa, Wittgenstein está correto ao afirmar que a crença religiosa envolve coisas, que ele diz que envolve o uso de conceitos distintamente religiosos ao pensar e ver o mundo, o comprometimento em conduzir a sua vida de uma certa maneira. Um padrão de avaliar a si mesmo e aos outros. A natureza da crença pode, de algum modo, ser equiparado ao trabalho filosófico – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é antes de tudo um trabalho sobre si mesmo. Isso seria reconduzir a ideia de crença religiosa como uma atitude ética da qual o filósofo deve se preocupar. “Esta é a tarefa do filósofo preocupado com a crença religiosa, não porque é uma classe distintiva de crença, mesmo que isso seja verdade, mas porque é tarefa do filósofo se esforçar em entender o que está envolvido em qualquer tipo de crença” (PHILLIPS, 2021, p.72).

Além disso, entendemos, também, neste capítulo, que uma das principais características do discurso religioso é o uso que ele emprega de conceitos absolutos e não-empíricos para se experimentar o sagrado. Michael Wilkinson (2017) e Hugh Campbell (2017), James (1991), Phillips (2021), e Spica (2011), nos apresentam que experimentar o sagrado é experimentar totalmente o outro. Essa experiência é diversa de qualquer coisa. Concordamos com os autores de que o sagrado não é uma redução de nenhuma outra categoria de experiências, nesse sentido, embates em relação a um entendimento empírico ou científico estaria fora desse propósito.

Nossa tese, aqui, tem a ver com a afirmação de que Wittgenstein afirma que há sentimentos que ultrapassam a explicação puramente racional, existem coisas que não estão no campo da necessidade de explicação ou prova. Dessa forma, a religião, na perspectiva de Wittgenstein, não está no campo de comprovação de uma suposta verdade ou falsidade, mas no campo da significação para a vida. É, diante disso, que afirmamos que ela é portadora de um caráter absoluto, isto é, não podem ser invalidadas pelo aspecto das verdades racionais ou científicas, até porque estas não têm nada a dizer sobre o sentido da vida, como veremos no próximo capítulo. Assim, entendemos que a crença religiosa, que determina a vida e o agir do crente, é a partir dela que todas as suas ações são guiadas. “A religião é, por assim dizer, a água mais calma e mais profunda do mar, aquela que permanece calma por mais altas que sejam as ondas lá cima” (PHILLIPS, 1993, p.60).

#### 4 A RELIGIÃO QUE DÁ SENTIDO A VIDA

Como apresentamos no capítulo anterior, o conceito de crença religiosa pode ser um compromisso, no entanto, há uma outra peça do quebra-cabeça que apresentamos como possibilidade de colocarmos em prática: sobre a natureza das crenças religiosas, que, conforme Wittgenstein, são uma espécie de um compromisso apaixonado com um sistema de referência.

Sobre a natureza da crença religiosa, Wittgenstein está correto ao afirmar que a crença religiosa envolve coisas que ele diz que envolve: o uso de conceitos distintamente religiosos ao pensar e ver o mundo; o comprometimento em conduzir a sua vida de uma certa maneira; um padrão de avaliar a si mesmo e aos outros. Assim, a natureza da crença pode, de algum modo, ser equiparado ao trabalho filosófico – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, antes de tudo, um trabalho sobre Si-mesmo. Isso seria reconduzir a ideia de crença religiosa como uma atitude ética da qual o filósofo deve se preocupar. “Esta é a tarefa do filósofo preocupado com a crença religiosa, não porque é uma classe distintiva de crença, mesmo que isso seja verdade, mas porque é tarefa do filósofo se esforçar em entender o que está envolvido em qualquer tipo de crença” (PHILLIPS, 2021, p.72).

Dessa maneira, o desdobramento do capítulo três resultou na pergunta que tentaremos nos ocupar: como a concepção de crença religiosa pode servir de aporte para a questão do sentido da vida. Na concepção de Wittgenstein, principalmente nas *Investigações Filosóficas* e seus últimos escritos, a busca por uma imagem perfeita *a priori* do mundo (a imagem como representação) é substituída pelo seguir regras, pois o importante não é a representação, mas a prática. Esta última é determinante para a delimitação do significado de toda e qualquer ação, o que podemos associar ao sentido das proposições religiosas podem ser determinadas pelo uso da linguagem no cotidiano, através da prática dos jogos de linguagem, as quais estão inseridas em determinada forma de vida.

No nosso entendimento, quando Wittgenstein se propôs a questionar sobre o sentido da vida, entendeu que é uma pergunta sem sentido, isso porque o sentido da vida é um problema existencial, de ordem prática, e não um problema teórico. Para Wittgenstein não existe uma resposta ou solução racional sobre o sentido da vida, de

tal maneira, que a pergunta não tem objetivo e não faz sentido, deve-se apenas viver, existir, essa é a verdadeira busca pelo sentido da vida.

Muito além dessa questão, o sentido da vida, para Wittgenstein, está no campo da subjetividade, isto é, não é algo vivenciado na mesma intensidade para todos os sujeitos, isso recai sobre o campo da personalidade, admitindo, assim, uma resposta diferente para cada sujeito que se pergunta sobre essa questão.

Wittgenstein encontra sentido da vida numa situação limite, no período da Primeira Guerra Mundial. Nesse período, surge a pergunta sobre o sentido da vida como algo que faz parte do campo existencial de um homem. Segundo Isidoro Reguera, *nos Diários Secretos*, de 1914-1916, encontramos um de Wittgenstein, homem solitário e que busca o sentido da vida no perigo da frente de batalha. Reguera apresenta os Diários Secretos:

Estas páginas são o diário de jovem de vinte e cinco e vinte sete anos que conta 'sua guerra' sua batalha diária com a vida e com a morte, a carne e o espírito, consigo mesmo e com os demais, e, pelo que nos interessa acima de tudo, com seu trabalho filosófico. Uma guerra paralela à Grande Guerra, que ele escolhera voluntariamente como prova de fogo de seu caráter intelectual e moral, para ele eram o mesmo (1991, p.168).

Nos *Diários Secretos 9 de maio de 1916*, período de guerra, que Wittgenstein encontrou o sentido da vida, conforme escrevera: “É a morte e não outra coisa, que dá sentido para a vida” (2004, p. 149). Ainda nos Diários Secretos, lemos que, ao findar a guerra, Wittgenstein revela ao seu sobrinho Felix Salzer: “A guerra me salvou a vida, sem ela, não sei o que teria sido de mim” (2004, p. 173). Essa experiência de situação limite é vivenciada por Wittgenstein durante o período de guerra, influenciando a sua perspectiva de mundo, alterou suas concepções, reformulou e renovou suas ideias. É a partir dessa vivência, que a última parte do *Tractatus*, que versa sobre Ética, Deus e sentido da vida, foi escrita.

Ray Monk nos apresenta Wittgenstein como um homem que não fazia concessões e, por toda a sua vida, buscou aquilo que lhe parecia essencial: a vida ética. Essa busca era uma constante batalha interior, e, por vezes, se sentia como um fracassado: “É como se a vida fosse uma batalha contínua com a própria natureza” (MONK, 1995, p.19). Nos *Diários Secretos de 1916*, Wittgenstein relata que, por vezes, se sentia como um homem pecaminoso, e somente Deus seria capaz de libertá-lo das sensações de tais sensações – dignas de punição severa – e da

condição de homem pecador. Eis as palavras do filósofo austríaco nos seus *Diários Secretos de 30 de abril de 1916*: “Deus é o único que o ser humano necessita” (2008, p.173). Desse jeito, o tema da espiritualidade sempre foi tema pertinente e digno de apreço na vida do jovem Wittgenstein, para ele é a única via, senão a mais segura para encontrarmos o sentido da vida.

Nessa perspectiva, compreendemos que as ponderações de Wittgenstein partem de suas reflexões, não são ponderações confessionais ou ligadas a alguma doutrina religiosa, mas de uma espiritualidade laica. Observemos as linhas seguintes escritas por ele, na data de 11 de junho de 1916, em seus *Diários Secretos*:

Que sei a cerca de Deus e da finalidade da vida?  
 Sei que o mundo existe.  
 Que estou nele como meu olho no campo visual.  
 Que algo nele é problemático, a que chamamos de sentido.  
 Que este sentido não reside nele, mas fora dele.  
 Que a vida é o mundo.  
 Que a minha vontade penetra o mundo.  
 Que a minha vontade é boa ou má.  
 Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.  
 Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.  
 E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.  
 Orar é pensar no sentido da vida.  
 Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.  
 Posso apenas tornar-me independente do mundo – e, assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (2008, p. 108)

Nesse excerto, podemos observar temáticas referentes aos valores, vontade psicológica, limite do mundo, metáfora sobre Deus e sobre o sentido da vida.

O sentido do mundo só podemos explicar metaforicamente fazendo referência à representação pictórica da realidade:

Nossa conversa sobre o mundo é uma representação pictórica de estados de coisas e, como tal, é empiricamente verificável. Embora isso pareça fortalecer a filosofia, na verdade faz o contrário, porque relega os aspectos mais importantes e essenciais da realidade ao que não pode ser dito, mas apenas mostrado (CUNNINGHAM, 1999, p.65-66).

Ao quesito: metáfora sobre Deus, no ano de 1937, na obra *Cultura e Valor*, Wittgenstein escreve:

A vida pode educar-nos para a fé em Deus. E são também as experiências que o fazem; mas não me refiro a visões e a outras formas de experiência dos sentidos que nos mostram a “existência deste ser”, mas, por exemplo, a sofrimentos de vários tipos. Estes nem nos revelam Deus do mesmo modo que a experiência dos sentidos nos revela um objeto, nem dão origem a quaisquer conjecturas a seu respeito. As experiências, os pensamentos – a vida pode impor-nos estes conceitos. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 125).

Nos parece muito interessante quando percebemos a articulação de Wittgenstein do conceito de Deus nessa passagem, com o parágrafo 36 da *Obra Da Certeza*, onde temos a definição sobre a natureza das crenças básicas, definidas como *Hinges*, que formam e sustentam nossa imagem de mundo. Tais crenças, não são de natureza epistêmicas, isto é, não são justificadas ou verificadas logicamente, são indubitáveis, não empíricas, inexprimíveis. Mas, são necessárias para a compreensão de mundo<sup>45</sup>.

Não cabe aqui, questionarmos a existência ou não de Deus, assim como não há da nossa parte a percepção de um viés religioso na afirmação de Wittgenstein, quando ele menciona a relação do sentimento do mundo com Deus. No nosso entendimento, é que ele pretende atestar que não é possível dizer sobre o sentido da vida senão pela via do símile, do indizível. Concordamos com Margutti Pinto que, ao falarmos do sentido da vida, assim como da ética, estamos no campo do indizível: Se entendermos a ética correspondendo a experiência de contato com o valor absoluto por meio do sujeito transcendental, certamente ela não se deixa exprimir em palavras (PINTO, 2006, p. 13). Desse modo, compreendemos que o sentido da vida está no campo do silêncio.

Dessa maneira, o ético só pode sofrer alguma interferência em si mesmo, visto que os valores só fazem algum sentido para a vida quando os entendemos sob a dimensão do místico. Conforme Hadot: a palavra místico, em Wittgenstein, se apresenta como sinônimo de “aquilo que não se pode exprimir, aquilo que é indizível”, como se vê claramente na proposição 6.522: “Em todo caso, há o indizível. Ele se mostra; é o místico (HADOT, 2004, p. 13).

Nessa perspectiva, é que podemos compreender a conexão que existe entre sentido da vida e mundo: através da experiência com o místico. A tentativa de explicar a experiência mística resulta numa redução ou até mesmo na aniquilação da sua grandeza. O porquê dessa perspectiva é que os elementos que definem a experiência mística são passíveis da ausência de caráter factual que não pode ser descrito. Ao

---

<sup>45</sup> Independentemente do modo como o conhecimento básico é compreendido, ele deve ser capaz de estabelecer relações lógicas com quaisquer juízos que dele dependam. Por exemplo, ele deve ser capaz de ser consistente ou inconsistente com eles. Mas isso significa dizer que até mesmo o conhecimento básico deve envolver um conteúdo proposicional (WILLIAMS, 2001, 97).

arriscarmos a descrição do místico, constatamos que a linguagem não possui recursos capazes de efetivar essa tarefa.

Nesse viés, o que Wittgenstein tenta nos dizer é que podemos viver a vida num processo de mecanização das nossas ações, buscando explicações científicas para definir o que é a vida, nisso não há nada de extraordinário nem místico, a saber, está tudo na ordem dos fatos. A percepção humana sobre o sentido da vida como algo místico, apreende uma faísca de espiritualidade, sendo capaz de alcançar o todo. A trilha do mostrar o sentido pela via da empírica do sujeito que se ocupa do sentido da vida, é, por via da experiência, mística. Essa é indescritível, é possível apenas vivenciá-la, é preciso vivenciá-la como uma espiritualidade. Isso constitui um modo filosófico de viver. Esse modo filosófico envolve uma busca e realização, na medida do possível, uma espiritualidade laica. Eis a questão: onde está o sentido da vida? Segundo Ana Claudia Arcanjo (2020), o ângulo de Wittgenstein sobre o sentido da vida não está relacionado puramente ao campo religioso, mas a uma espiritualidade (2020, p.150).

Portanto, para Wittgenstein, a filosofia não era apenas uma disciplina acadêmica, mas um trabalho sobre Si-mesmo que implica uma maneira de viver e de se relacionar com o mundo. Ela envolvia uma conversão interna e externa, levando a uma nova forma de existência baseada em valores filosóficos:

O trabalho em filosofia – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é antes de tudo um trabalho sobre Si-mesmo. Trata-se de trabalho em uma concepção própria, no modo em que vemos as coisas (e a isto que compreendemos delas (CV, p. 33).

Em resumo, o sentido da vida, segundo a ótica de Wittgenstein, estava intrinsecamente ligado à busca pelo místico, por meio de uma espiritualidade laica, isto é, uma espiritualidade desvinculada de doutrinas, mas que seja uma prática ativa e transformadora.

#### **4.1 Notas sobre o sentido da vida e espiritualidade laica**

Antes de tudo, Wittgenstein considerava a filosofia como um modo de vida. “Trata-se de trabalho em uma concepção própria, no modo em que vemos as coisas e a isto que compreendemos delas” (CV, p. 33). Para ele, aderir a essa concepção, significava assumir um modo de vida. Esse modo de vida filosófico envolvia a busca

e a realização, na medida do possível, de uma espiritualidade. Concordamos com Hadot sobre a concepção de espiritualidade:

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20).

Quando mencionamos sobre a religião que dá sentido à vida na filosofia de Wittgenstein, arvoramos a ideia de espiritualidade em que o indivíduo busca o significado mais profundo na vida, uma conexão que transcenda o indivíduo e proporcione a prática de valores éticos e o desenvolvimento pessoal como autoconhecimento, empatia, gratidão, sem a obrigação de defender qualquer religião na busca por sentido da vida.

Assim, se nos atermos a esse trecho da conversa com seu amigo Drury, veremos que a preocupação de Wittgenstein não é fundamentar uma religião ou doutrina sobre a existência Deus. Muito mais importante do que aceitação de credos religiosos ou doutrinas é a alteração do modo de viver. Desse modo, encontramos alguns textos de Wittgenstein que justificam essa nossa abordagem: “Creio que uma das coisas que o Cristianismo afirma é que as boas doutrinas são todas inúteis. Importa, sim, mudar a vida, ou a direção da tua vida” (WITTGENSTEIN, CV, p.82). Encontramos uma reflexão interessante sobre a importância de se ter um modo de vida com sentido, quando lemos: “Estava Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das Confissões? [...] ou outro qualquer, cuja religião expressa concepções completamente diferentes? Nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmavam uma teoria” (WITTGENSTEIN, ORF, p.193). Em um trecho de suas conversas com seu amigo Drury, encontramos o seguinte:

Eu ficaria amedrontado se você tentasse dar algum tipo de justificação filosófica para as crenças cristãs, como se algum tipo de prova fosse necessária [...]. Lembre-se que o cristianismo não é uma questão de dizer várias orações; [...]. Se você e eu estamos a viver vidas religiosas isso não significa que falamos muito de religião, mas sim que nossa maneira de viver é diferente. E eu tenho convicção de que somente se você tentar ser útil para as outras pessoas é que você, no final, encontrará seu caminho para Deus. (DRURY, 1984, pp.123-129)

Em outras palavras, no que se refere à religião, entendemos que Wittgenstein destaca a importância de certas ações e rejeita a formulação das proposições doutrinárias quando compreendidas puramente como teorias teológicas.



Dada a nossa afirmação, o pensamento de Wittgenstein é levado a traçar uma tendência na maneira de vivermos e atuarmos no mundo, isso constitui a base de nossos conceitos, como lemos em *Da Certeza*:

Mas a fundamentação, a justificação da evidência chega a um fim; - e o fim não é que proposições se nos apresentem como verdadeiras, portanto, não se trata de um modo de ver de nossa parte; é o nosso atuar que resta como fundamento do jogo de linguagem. (WITTGENSTEIN, DC, 204)

Isso nos permite entender a filosofia de Wittgenstein e por outro: “a sua visão do que é importante em uma vida religiosa” (MALCOLM, 1993, p.92). de tal maneira que, se há conflito exegético sobre a questão da espiritualidade laica, é solucionado de forma analógica: “Eu não sou um homem religioso, mas sei que existem analogias entre meu pensamento filosófico e um ponto de vista religioso.” Mas qual seria o fundamento da possível espiritualidade laica? A resposta vaga de Wittgenstein é que seria a Boa Vida, a vida feliz, a saber: a vida vivida *sub specie aeterni*.

Quando mencionamos a expressão: vida vivida sob a perspectiva *specie aeterni*, indicamos que a vida deve ser vivida com aceitação da existência, ou seja, viver de acordo com a facticidade do mundo. Assim, Wittgenstein, no *Tractatus*, afirma: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada” (TLP, 6.45). Mais adiante, ele aponta: “O sentido do mundo deve estar fora dele.” Portanto, para entendermos que viver religiosamente está imbricada a espiritualidade laica, é entender que podemos dizer somente aquilo que pode ser dito e mostrar somente o que pode ser mostrado. Então, a solução para que possamos ir além do discurso é olhar o mundo com o sentimento religioso, sentido como uma realidade limitada que, ou seja, vê-lo com o sentimento *sub specie aeterni* como uma perspectiva profunda e filosófica que nos convida a considerar nossa existência em relação ao místico, ao cósmico. Ao contemplarmos a vida dessa maneira, percebemos que as inquietações diárias, os triunfos e desafios são efêmeros em relação à vastidão do universo.

Nesse sentido, a questão da espiritualidade laica diz respeito fundamentalmente à possibilidade de que não há nenhuma solução científica, filosófica, teológica ou religiosa para o problema do sentido da vida. Antes, justamente a ideia de que possamos encontrar uma solução científica para o problema do sentido

da vida, constitui a ilusão que afasta radicalmente de toda solução<sup>46</sup>. Conforme o próprio Wittgenstein, no *Tractatus* e nos Cadernos de 1914-16: “Nós sentimos que, mesmo que todas as possíveis perguntas científicas tenham tido resposta, os nossos problemas vitais ainda não foram nem tocados.” É por essa via que Wittgenstein sublinha que o problema do sentido da vida não é propriamente um problema. O sentido da vida continua para nós um enigma. Problemas em sentido específico são os problemas da ciência aos quais podemos dar respostas científicas, ou seja, respostas que descrevem de fato como é o mundo, mas como é o mundo é questão indiferente para o problema do sentido. Então, o problema do sentido da vida continua sendo um sendo um enigma, mesmo que todos os problemas fossem resolvidos pela ciência, ainda restaria questões intocadas.

Para Wittgenstein, uma solução para a o sentido da vida está atrelada ao modo de viver, “um modo de viver que faz desaparecer o que constitui o problema” (TLP, 6.521). A solução é prática, vital, uma forma de vida não científica ou especulativa como quer a religião, mas uma vida menos problemática. É esse um ponto no qual Wittgenstein não teve hesitações: é só vivendo de maneira totalmente diferente, diferente de que quem vive uma vida problemática relativamente ao sentido, que o sentido da vida pode tornar-se claro, ou seja, que o sentido da vida pode até mesmo parecer sem sentido. Sob essa perspectiva, a espiritualidade laica indica um modo de viver sem se pautar em doutrinas ou teorias científicas, mas uma vida feliz. Como reconhece Darlei Dall’Agnol, “é místico que possa existir vida feliz, isto é, uma forma de vida que deixou de ser problemática. A questão que precisamos investigar é esta: como viver *sub specie aeterni*?” (2005a, p. 101).

Já fornecemos o critério formal, a vida vivida, *sub specie aeterni*, é reconhecer que os fatos não bastam, mas eles são tudo o que temos, o que nos resta é aceitar o mundo como ele é; “o mundo é independente de minha vontade” (TLP, 6.373). A vida vivida sob a perspectiva da espiritualidade laica, que teremos a perspectiva *sub specie aeterni*, é a vida de conhecimento, não é a vida pautada em satisfações dos desejos ou uma satisfação pessoal ou do sucesso do seguimento de alguma doutrina religiosa: “A vida de conhecimento, é vida feliz apesar da miséria do mundo. [...] Para ela todos os prazeres do mundo não passam de graças do fado” (NB, p.182). Sob esta

---

<sup>46</sup> Luigi Perissinotto apresenta a solução para o problema do sentido da vida em Wittgenstein como uma prático-vital que se aproxima da sabedoria de vida, reconhecer que as coisas independem da nossa vontade (2006, p.438).

perspectiva, a espiritualidade laica é a indicação para se alcançar uma vida feliz e exemplar, ou seja, da vida que segue perspectiva *sub specie aeterni*, a vida feliz.

A vida feliz é a vida vivida no presente, fora do tempo. “É feliz somente quem vive não tempo, mas no presente. [...] Quem vive no presente vive sem temor e esperança” (NB, pp. 175-177). Concordamos com Luigi Perissinoto que viver no tempo significa presumir que a resposta ao problema do sentido da vida, da vida feliz, se encontra no mundo, isto é, equivale a crer que o sentido da vida depende daquilo que acontece ao seu tempo, que acontece a cada vez.

Nesse aspecto, a vida feliz tem sua origem na boa vontade que está ligada à contemplação do mundo em sua totalidade. O homem feliz percebe a sua incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, tranquiliza-se ante esta incapacidade e busca mudar a si mesmo, alterando seus próprios limites e causando uma mudança no mundo. Essa é a vida feliz, o homem feliz domina sua vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido de sua vida. O homem infeliz, ao contrário, não consegue essa contemplação, ele busca controlar o mundo agindo egoisticamente. O homem infeliz, conforme Archanjo “tenta modificar o mundo de acordo com sua vontade. Como isso não é possível, ele sofre desnecessariamente” (202, p. 151).

Dessa maneira, é justamente nesse ponto que percebemos a possibilidade do diálogo entre a vida feliz pensada por Wittgenstein e a espiritualidade laica. Nós entendemos que é nesse ponto tangente que se situa o sentido religioso do sentido da vida.

Quando compreendemos a possibilidade desse diálogo, estamos dizendo que é na própria existência, da dimensão humana, que o filósofo busca as respostas para o sentido da vida. Qual a dimensão da espiritualidade laica? Os nossos afetos, emoções, potencialidades que são molas propulsoras para a preservação da vida por parte dos indivíduos. A vida feliz é algo místico, ético, que são contornos para a espiritualidade, uma dimensão profunda do existir humano.

Sob esse viés, concordamos com Leonardo Boff sobre a espiritualidade laica

designar um profundo mergulho que fazemos em nós mesmos. No momento que nos voltamos para o nosso interior (...) mergulhamos no nosso mais profundo, e ao experimentarmos a realidade como um todo, estamos vivenciando a nossa espiritualidade (BOFF, 2001, p. 66).

A abordagem de Boff (2001), assim como a de Hadot (2014), acerca da noção de espiritualidade, como experimentar a realidade como um todo, se aproxima, em grande proporção, da noção wittgensteiniana de mundo como todo limitado, conforme já abordamos na primeira parte deste trabalho. Na concepção de Child (2013), a concepção de mundo no *Tractatus* é resumida de forma eficaz nas observações: 1. O mundo é tudo é o caso. 2. O que é o caso – um fato – é a experiência de estados de coisas. 2.01 Um estado de coisas é uma combinação de objetos (de coisas). 2.02 Objetos são simples.

Tal comparação nos permite o vislumbre e a força do diálogo entre o que foi pensado por Wittgenstein e a noção de espiritualidade laica, já que percebemos que esse mergulho em si mesmo, com a possibilidade de abrir a porta para o que o filósofo austríaco denomina vida vivida *sub specie aeterni*, e este mergulho em si, abrindo a possibilidade de experimentarmos o mundo como todo limitado e vivenciarmos a espiritualidade.

Dessa maneira, não há o que dizer sobre a vida vivida *sub specie aeterni* na perspectiva wittgensteiniana, haja vista que a ordem do mostrar é simultaneamente o ordenamento do sentir, embora haja noções e valores éticos e religiosos que perpassem toda a humanidade, a forma de se abrir a essa dimensão e captar o que se mostra é diferente de indivíduo para indivíduo. Nesse aspecto, conforme Adílio Spica 2011, é que Wittgenstein entende a religião como aquela que dá sentido à vida e não como uma teologia a respeito das substâncias e da verdade de Deus.

O mais importante na religião, segundo a perspectiva de Wittgenstein, não é aquilo que a filosofia ou a teologia fazem com ela. A religião não é metafísica. Pelo contrário, ela se apresenta como aquela que responde, de maneira prática, aos questionamentos da vida. É um caminho a se seguir, diante das várias questões que nossa existência nos coloca. Nos escritos sobre a religião, mesmo depois dos *Tractatus*, Wittgenstein se aproxima de uma concepção de religião que não está na esfera da verdade, mas do sentido para a vida. Em 1944, o filósofo austríaco faz uma anotação, em sua obra *Cultura e Valor*, na qual ele afirma que o cristianismo é uma resposta a um extremo sofrimento. Escreve:

Um grito de socorro não pode ser maior do que aquele de um único ser humano.  
Ou ainda, nenhuma necessidade pode ser maior do que aquela na qual possa estar um ser humano sozinho.  
Eis porque um ser humano pode sentir uma necessidade infundável e precisar, portanto, de infinita ajuda.

A religião cristã não é senão para aquele que precisa de infinita ajuda, portanto, somente para a quele que sente infindável necessidade. Nem mesmo todo o globo terrestre pode estar em maior necessidade do que o está uma única alma. A fé cristã – assim penso – é o refúgio nesta necessidade a mais alta. Aquele a quem nesta necessidade é dado abrir o coração em vez de traí-lo, recebe o remédio em seu coração. (CV, 1944)

Se observarmos bem essa citação, perceberemos que há muito nela que se aproxima da concepção de religião que surge, em primeiro lugar, de uma necessidade do indivíduo encontrar um sentido e como refúgio num profundo sofrimento. Em segundo lugar, o sujeito sente-se sozinho no mundo, sente-se perdido e necessita de ajuda, ou seja, precisa encontrar um caminho.

Ao apresentar a concepção de vida vivida *sub specie aeterni*, Wittgenstein aponta para o homem que pode até mesmo sentir o sofrimento, a angústia da vida, mas o desejo de eternidade não pode ser explicado por nenhuma teoria. Por nenhuma teologia ou filosofia. Mesmo que possamos descrever o sofrimento, ainda há algo aí que permanece oculto a uma simples descrição e que precisa de uma resposta mais imperativa. A ciência pode explicar os processos químicos, biológicos e físicos que nos levam à morte, mas não pode explicar por que justamente a pessoa que amamos sofre, enquanto outra que merecia sofrer está a sorrir por aí.

Segundo Spica 2011, Wittgenstein vê no cristianismo uma saída para o sofrimento, mas isso não significa que se possa provar isso e que tal saída seja uma verdade. Para Wittgenstein, não cabe à razão filosófica dizer se convém ou não em algo religioso. No fundo, é a miséria humana, suas necessidades de respostas absolutas e ao modo contingente que nos fazem crer ou não. Se nos reportamos ao que aborda Glock, ao falar da religião em Wittgenstein, encontramos o seguinte:

[...] termos religiosos como ‘Deus’ não se referem a entidades, e declarar que Deus existe não é produzir um enunciado acerca de uma determinada entidade; é expressar um compromisso com um certo quadro de referência ou com uma forma de vida, um compromisso que é ocasionado não pela argumentação, mas antes por uma certa formação pessoal ou por certas experiências (1998, p. 321).

Dessa maneira, para Wittgenstein, a religião parece estar ligada às coisas do homem do que às coisas divinas, afirmamos isso no sentido de o homem tentar conhecer as coisas divinas. O que é divino deve ser assunto de Deus, o que importa realmente é o modo como vivemos, o modo como ensinamos a viver o amor. Dessa forma, a Filosofia da Religião, proposta por Wittgenstein, se aproxima de uma espiritualidade laica do que propriamente de uma teoria filosófica sobre Deus. Sem

dúvida, a religião é, para o filósofo austríaco, um meio para a salvação da vida que está sem sentido, e essa salvação não se dá pela especulação racional ou por meio de doutrinas teológicas ou filosóficas.

Nesse entendimento, a proposta de uma espiritualidade laica não põe um fim à teologia ou à filosofia, apenas realoca o seu discurso para o campo de uma renovação. Spica (2011), Phillips (2005) e Arrington (2001), apontam que a teologia, nos moldes de justificativa para a vida religiosa, nada tem a dizer, e é como a filosofia tradicional, um andar nas nuvens, ou conceitos sem referências, ou melhor, é pura confusão gramatical, pois, em cada prova que apresenta, há sempre uma contraprova também válida. Então, qual seria o futuro da teologia? Está relegada ao mesmo futuro da filosofia, a saber: a de ser gramática. Vejamos brevemente o que Wittgenstein nos ensina sobre isso nos parágrafos 35 e 36 em *Da Certeza*:

Mas não será possível imaginar que existem objetos físicos? Não sei. E, contudo, 'Há objetos físicos' é um absurdo. Será porventura uma proposição empírica? E será isto uma proposição empírica: 'Parece que há objetos físicos'? 'A é um objeto físico' é uma indicação que damos a alguém que percebe ainda o que significa 'A' ou o que significa 'objeto físico' e um conceito lógico (tal como cor, quantidade...).

A afirmação de Wittgenstein é que pareceria absurdo ou mera especulação metafísica utilizar a sentença 'A é um objeto físico'. Porém, se utilizamos em uma circunstância adequada, ela pode se tornar uma seta para outras sentenças e, mais além, para a compreensão do que é um objeto físico.

'A é um objeto físico' é dado como uso, mas este uso não é descrever alguma coisa no mundo, mas de instruir alguém no uso de uma palavra. A proposição não é uma descrição significativa de um fato, mas é significativa como modo de expressar uma regra sobre o que significa ou como deve ser usada. 'Isto é um objeto físico' não é conseqüentemente, uma proposição empírica ou factual. O filósofo que toma a declaração como prova empírica de que há objetos físicos confunde uma declaração conceitual com uma factual. (ARRINGTON, 2001, p.170)

Nessa perspectiva, o que Arrington está nos apontando é uma diferença que Wittgenstein faz entre as sentenças de ordem empírica das sentenças de ordem gramaticais. Em algumas ocasiões, as sentenças de ordem empírica podem ser tomadas como gramaticais. A diferença reside no seguinte: a sentença de ordem gramatical é usada para expressar alguma regra. Porém, necessitamos ressaltar o ponto de vista defendido por Glock:

Essa distinção se baseia na forma linguística – uma proposição gramatical não necessariamente é um enunciado metalinguístico que especifica como uma expressão deve ser utilizada. O que conta é se ela é usada como um padrão de correção linguística. O contraste entre proposições empíricas e

gramaticais corresponde a contraste entre regras dos nossos jogos de linguagem e aos lances que realizamos em nossos jogos de linguagem conforme essas regras. A 'verdade' de uma proposição gramatical não consiste em enunciar como estão as coisas, mas em expressar uma regra de forma exata (GLOCK, 1998, p. 194).

Em *Da Certeza*, percebemos claramente que as regras gramaticais são regras a serem seguidas. Conforme Wittgenstein,

Quando uma criança aprende a linguagem, aprende ao mesmo tempo o que deve e o que não deve ser investigado. Quando aprende que há um armário no quarto, não lhe ensinam a pôr em dúvida que aquilo que vê mais tarde ainda seja armário e não apenas um adereço de cenário. (DC, 472)

Ao aprendermos a linguagem, aprendemos que certas coisas não podem ser colocadas em suspenso, pois se o forem, todo o sistema de pensamento será também. Ou para além disso, o nosso mundo, é também posto em dúvida.

Dessa maneira, as nossas ideias não são suposições sem bases na filosofia de Wittgenstein, mas há algumas reflexões do autor que nos fazem trilhar esse caminho e adentrar a senda dessa forma de pensar. Nas *Investigações Filosóficas*, o autor nos aponta o seguinte: A gramática nos diz o que uma coisa é. (A teologia é uma gramática). (PI, §373). Nessa passagem, nos parece que o autor das *Investigações Filosóficas* pensa justamente que a teologia seria uma espécie de gramática que descreve as regras da religião. Em *Zettel*, encontramos outra evidência sobre a teologia ser uma gramática quando ele menciona: "Você não pode ouvir Deus falar a alguém, você pode ouvi-lo somente se você estiver destinado' – Isto é uma observação gramatical." (Z, §717).

Nesse prisma, Phillips também concorda com a nossa ideia de que a teologia seria uma gramática quando ele diz:

Ninguém pode ter religião sem discurso religioso. Este é ensinado às crianças através de histórias pelas quais elas tornam-se familiarizadas com os atributos de Deus. Como resultado deste ensino, a criança forma uma ideia de Deus. Nós temos uma vaga ideia do que é a natureza da ideia de uma criança, mas para nossa proposta isso é irrelevante. O que é relevante notar é que a criança não ouve a história, observa a prática religiosa, reflete sobre tudo isso, e então forma uma ideia de Deus a partir da experiência. A ideia de Deus é formada no momento da história contada e do ato religioso. Perguntar o que primeiro, a história contada ou a ideia de Deus, o que este alguém tem é uma teologia primitiva. [...] Em cada caso, a teologia decide o que faz e o que não faz sentido dizer a Deus ou sobre Deus. Em resumo, a teologia é uma gramática do discurso religioso (2021, p. 4).

Essa decisão sobre a espiritualidade laica e do sentido da vida não é uma sobreposição ao discurso da teologia no cotidiano, mas simplesmente um

apontamento sobre o que faz e o que não faz sentido no discurso religioso. Isto é, uma clarificação desse discurso e suas regras, basicamente defendemos que a preocupação da teologia deveria ser a descrição dessas regras do discurso religioso para que evite as confusões conceituais. Concordamos com Spica 2011, de que a teologia deve ter o seu papel em descrever as regras para a vida feliz, as regras de determinado sistema de referência que encaminha o homem desesperado para encontrar uma salvação. Ela não deve criar regras ou critérios e nem mesmo tentar fundamentar um sistema de referência, o qual se fundamenta em sua prática.

Dessa maneira, considerando os argumentos acima sobre a espiritualidade laica, propomos neste trabalho, explorar em primeiro lugar a inclusão de uma esfera espiritual não-religiosa – e sua proposta de mudança paradigmática – sintetiza duas intenções, a saber: desviar a espiritualidade de abusos da metafísica e extrapolar os abusos teológicos-religioso de seu uso. Por conseguinte, a dimensão exclusivamente espiritual, especialmente como medida profilática para a espiritualidade laica dar sentido à vida, sem que o componente religioso contamine, de forma direta ou indireta, o seu entrelaçamento com a metafísica ou com esferas eclesiástico-confessionais.

Não obstante, a tese de uma espiritualidade laica pressupõe, principalmente, a limitação do conceito de religião cuja extensão categorial é comprimida de tal forma que se torna necessário um conceito mais abrangente, desprovido de interesses metafísicos institucionais. Expondo de outro modo, o pressuposto básico que permanece subjacente é a associação irrefletida da espiritualidade entre conceitos como, 'igreja', 'religião', 'teologia', 'instituição', razão pela qual entendemos que a interpretação dos dogmas religiosos são formas estratificadas de reflexões eclesiásticas enquanto expressão das confusões da própria linguagem religiosa.

Segundo Fleck (2003), “a espiritualidade coloca questões a respeito do significado da vida e da razão de viver, não limitando-se a alguns tipos de crenças ou práticas” (p.448). Assim, o conceito de religião seria ligado à concepção deísta bastante rudimentar, já a proposta de espiritualidade laica estende-se ao axioma sobre existência e visão de mundo. Contudo, não deixa de ser um tratamento com bases em critérios mensuráveis por uma busca de evidências, se o conceito de religião estaria reduzido aos dogmas de busca de recuperação de uma interioridade. Entretanto, a espiritualidade laica é candidata a ocupar este lugar, mas nem por essa razão ela estaria livre das objeções do evidencialismo para alcançarmos ao paroxismo científico de mensuração da espiritualidade. Esse desafio foi enfrentado por Phillips e



Pritchard, como já mencionamos anteriormente, porém os filósofos não conseguiram enfrentar o desafio evidencialista, pois resultaram, de algum modo, no uso de categorias indeterminadas, cuja inclinação seria a inclinação a justificações momentâneas das crenças religiosas, contudo seduzem e conquistam teóricos pouco afeitos a discussões teológicas e filosóficas.

Para justificar nossa tese de que a espiritualidade laica é uma prática existencial do ser humano que ultrapassa os limites da experiência ativa e que não pertence apenas à religião, ela possui a sua própria racionalidade no compromisso existencial do homem com a humanidade, isso denota a dimensão espiritual do homem respaldado na razão, retirando-o da irracionalidade e do sentimentalismo daí ocorre que

defender uma concepção de vida espiritual fundada na paixão não é dizer que a espiritualidade é irracional. Tampouco as paixões são irracionais. Sustentarei que algumas paixões são definidoras da racionalidade, mas o cerne da minha tese aqui é que a vida espiritual é uma vida apaixonada e que nem espiritualidade nem paixões são irracionais (SOLOMON, 2003, p.76).

Vista desse modo, a espiritualidade laica consegue enfrentar e dissolver os desafios propostos pelo evidencialismo, segundo Mittag,

versões particulares do evidencialismo podem divergir em virtude de fornecerem afirmações diferentes sobre que tipo de coisas contam como evidência, o que é para alguém ter evidência e o que é para a evidência de alguém sustentar a crença em uma proposição<sup>47</sup>.

Se nos reportarmos à visão de Clifford, uma concepção tradicional e influente da posição evidencialista, a qual mencionamos neste trabalho, endossa que: “é errado sempre, em todos os lugares, e para qualquer um acreditar em qualquer coisa com evidências insuficientes” (2003, p. 518). Tal citação nos ajuda na ilustração de que a crença justificada depende de alguém ter boas razões ou evidências. Embora essa posição não resolva a questão, ela nos dá substratos da razão para tentar elaborar uma teoria da justificação que apele apenas para evidências.

Nesse viés, a posição evidencialista pode concordar muito sobre isso, enquanto ainda fornece diversidade de relatos de evidências. No caso, podemos pensar que apenas as próprias crenças nos fornecem a razão para acreditar em algo, como muitos crentes fazem. Assim, um evidencialista sustentaria que apenas os estados de crença são estados probatórios. As experiências de alguém (isto é, estados

---

<sup>47</sup> Disponível em: <https://iep.utm.edu/evidentialism/> Acesso em 31/05/2024.

experienciais) não seriam, então, evidentes ou justificadamente relevantes. O padrão do evidencialismo, portanto, é que pelo menos crenças e estados perceptivos, são estados probatórios. Não só o que se acredita, mas também o que se experimenta pode fornecer-lhe motivos para acreditar que algo é o caso.

Como mencionamos anteriormente, William James argumentou que ter provas adequadas não é necessário para se acreditar justificadamente. Por exemplo, se alguém observa que os medos, esperanças e desejos (em suma, as "paixões") influenciam o que acreditamos. Não seguimos em conformidade com a tese de Clifford, nem devemos. Além disso, quando somos confrontados com uma opção de fazer ou não fazer algo, não podemos deixar de escolher um ou outro; a escolha é forçada. Ao não decidir, abraçamos uma das opções. Em tais situações, pode ser permitido que alguém acredite em uma proposição na ausência de evidências suficientes. Mais especificamente, James argumenta que sempre que somos confrontados com uma opção viva, forçada e importante de acreditar ou não acreditar em uma proposição que não pode ser decidida apenas por "motivos intelectuais", é permitido que decidamos com base em nossa "natureza passional" (2003, p.522).

Seguindo essa linha de raciocínio, a concepção aqui apresentada sobre espiritualidade laica dissolve os argumentos evidencialistas. Nosso posicionamento é de que a espiritualidade laica como percurso de sentido da vida, secularizando questões, até então, pertencentes ao discurso da religião, isso dá ao homem a liberdade de governar a sua própria vida e concretizar os seus projetos. Assim, a concepção aqui defendida sobre a espiritualidade laica, é garantidora da ressignificação da vida, e vista desse modo, nos fornece substrato para entendermos que as crenças religiosas não são epistêmicas, mas práticas existenciais. A crença epistêmica não faz mais sentido, porque o que motiva o homem é a evidência, mas sim o sentido de sua vida, e esse sentido exige uma liberdade espiritual.

Portanto, a garantia do sentido de vida, segundo Luc Ferry (2007), só é possível no presente, pois é na experiência do cotidiano com as pessoas e na realização de projetos particulares, práticas existenciais mais comuns, que a vida se tornaria mais significativa. Por mais que insistamos na ideia de que homem é resultado de seus atos passados e que no presente eles reproduzem certas parcelas do que se é, não se pode prendê-lo aos discursos religiosos dogmáticos, vivemos a era da espiritualidade laica e do sentido, porque nela são possíveis as mudanças de ações. Segundo Robert Solomon:

O lugar de procurar a espiritualidade, em outras palavras, é aqui mesmo, em nossas vidas e em nosso mundo, não alhures. Mais perto do coração, a espiritualidade pode ser encontrada em nossas paixões mais nobres, em particular no amor. Amor trivial e ciumento não se configura, é claro. Mas ninguém que tenha experimentado o amor expansivo e romântico, negaria que o sentimento é profundamente espiritual. Há espiritualidade também no nosso senso de humanidade, de camaradagem, em nosso senso de família (o que não significa negar em nenhum momento que a vida em família pode ser complicada e difícil), e ela pode ser encontrada nas melhores amizades. Há admiração e espiritualidade no sentimento que não estamos no completo controle de nossas vidas, de que há forças que determinam nosso curso que não compreendemos, mas que ainda assim parecem ter algum propósito (2003, pp.25-26).

Assim, depreendemos que é o amor, e não as paixões triviais, que permite ao homem expandir-se para além de si, garantido o encontro com o outro na integridade de si, isto é, o amor é a garantia eficaz de uma comunhão eficaz entre os homens, inclusive o amor instaurado na vida familiar, na camaradagem é uma prática existencial que compromete o ser humano consigo mesmo e com os outros. Fica claro, aqui, que a espiritualidade laica, ao dissolver os problemas do evidencialismo científico, teológico ou filosófico, não se rende ao fanatismo ou ao imoralismo que lhe é tantas vezes atribuído, porque essa prática existencial é oposta a todo tipo de irracionalismo e a tudo aquilo que degenera a imagem do homem. De outra maneira, a espiritualidade laica é o que resta quando perdemos a fé. Desse modo, é possível entendermos que existem valores, e mesmo atitudes humanas que não se reduzem a serem exclusivas de um homem religioso. Portanto, ser um adepto da espiritualidade laica, não significa perder a fidelidade à humanidade, nem mesmo a capacidade de amar ao próximo.

Vista desse modo, a espiritualidade laica asseguraria a permanência do místico e do inexprimível nas experiências não religiosas, esse místico não é um princípio abstrato, uma ilusão idealista ou um embruxamento da linguagem, mas uma experiência vivida, uma forma de vida que nos faz sair de si mesmo e de nosso egocentrismo e manifesta-se diretamente na minha relação com o outro como iminência mais potente da minha subjetividade. Não é uma experiência que se pode colocar em palavras, mas transforma-se em atitudes. Nesse viés, a espiritualidade laica está respaldada na razão e não precisa de provas científicas para mensurar a sua verdade. Ao experienciar o amor na espiritualidade laica, o bem pode ser praticado independente de credo, raça, gênero, sexualidade e pátria. “Afastando-me

de mim mesmo para compreender o outro, alargando minhas experiências” (FERRY, 2007, p.289).

Do que vimos até aqui, parece que demos uma resposta à indagação do nosso trabalho. A religião, para Wittgenstein, não é mera linguagem, mas uma prática, um modo de viver e dá sentido à vida, através da espiritualidade laica, ela pode dar resposta aos grandes questionamentos da vida humana. Isso porque a espiritualidade laica não está preocupada com as provas racionais ou científicas, não sendo assim ligada a teorias da verdade, da ciência ou dos discursos religiosos. Entendemos que Wittgenstein não isenta a religião de crítica ética, mas pensar a espiritualidade laica em detrimento da religião apresenta-se como forma singular para a fuga das venenosas concepções que inferiorizam a vida. A espiritualidade laica, tomada sob a ótica filosófica de Wittgenstein, é o antídoto às formas espirituais de uma transcendência extra mundo sem, no entanto, descartar a experiência do eterno tempo. A partir disso, começa-se a vislumbrar uma característica particular da espiritualidade laica, trata-se da experiência de eternidade como consequência estabelecida da relação entre os amantes.

Entretanto, essa eternidade está além da experiência amorosa, ela é a supressão do tempo como uma agraciada prolongação do presente (COMTE-SPOMVILLE, 2007, p. 160). Nos termos da espiritualidade laica, em Wittgenstein, essa experiência de eternidade está relacionada a esse mundo, a vida do presente de forma de vida, a uma vida bem vivida e feliz como ele mesmo escreve no *Tractatus*:

Se por eternidade não se entende a duração temporal e infinita, mas a temporalidade, então vive-se eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite. A imortalidade temporal da lama humana – ou seja, a vivência eterna após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu (TLP, 4312).

Nesse excerto do TLP, entendemos que Wittgenstein está lidando com a centralidade do presente, que pode, de alguma maneira, aocular a espiritualidade laica conforme propôs nessa tese, pois a mesma acontece na medida em que o homem cria interesse pela realidade que o cerca e o afeta de imediato. No amor, não há outra coisa a se fazer que não seja a valorização do presente, como momento propício ao atendimento das necessidades da humanidade. Desse modo, a concepção de eternidade vivenciada na espiritualidade não se confunde com o entendimento de imortalidade na religião cristã, de forma que a vida feliz, a vida com

sentido é aquela que se vive o instante, sem condenação ou vetos, e ainda no sentimento consumado de que não se diferencia mais o presente e a eternidade.

Nessa perspectiva, viver o presente de forma não linear é uma forma da eternidade, isso nos reporta ao valor místico de se viver intensamente cada momento, a afirmação de Wittgenstein é um convite à amplitude e à sacralidade das vivências humanas, como nosso campo visual é sem limites, a vida também pode ser vivida de forma mística, com infinita preciosidade e sua perfeição espiritual. Pensar em uma imortalidade, após a morte, não é uma garantia, o mais relevante é a vivência dos propósitos da existência humana. As ideias de Wittgenstein sobre a religião são de ordem prática. A religião está na ordem do caminho a se seguir, sendo assim, a adoração a qualquer divindade está na ordem segunda ou mesmo desaparece como necessidade.

Em nosso entender, a concepção de espiritualidade laica não é demasiadamente rasa, pois não é apenas uma mera preocupação com a vida após a morte, ou mesmo uma inquietação sobre a vida boa, mas uma vida vivida de forma significativa, vivida com intensidade, trata-se de uma dimensão mística da vida, o homem retrata a própria experiência que tem de si, um grau de consciência de seu eu, que não se limita a uma crença religiosa pautada em dogmas, mas um esvaziamento de toda e qualquer perspectiva evidencialista. Vista desse modo, entendemos que a espiritualidade laica é uma reflexão sobre a própria vida, que é o atributo mais importante, mais verdadeiro, mais universal. Por isso, a espiritualidade laica significa algo, significa reflexão, mas reflexão sobre o sentido da vida e os sentimentos mais profundos que essa reflexão engendra.

A reflexão sobre o sentido da vida, sobre o que essa vida representa, o homem se depara com diversas situações que exigem uma força para enfrentar as diversas circunstâncias da vida. Dessa forma, o homem encontra a possibilidade de enxergar a verdadeira situação de sua contingência, assim pensada, a espiritualidade laica exige uma atitude do viver e do habitar o aqui e agora e, assim, experimentar a eternidade. Isso se reporta ao que já mencionados neste capítulo, sobre um trabalho filosófico sobre si mesmo, que sobre a ocular de Wittgenstein, a filosofia não era apenas uma disciplina acadêmica, assim como a crença religiosa também não seria de ordem epistêmica, mas práticas existenciais, implicando, assim, num trabalho sobre si mesmo, uma forma de viver e de se relacionar com o mundo que subsiste,

mesmo quando as questões sobre evidências científicas, vida eterna após a morte, uma vida celeste, não fazem mais sentido.

Dessa maneira, é muito difícil e problemática afirmar que as ideias de Wittgenstein sobre a religião põe fim à teologia ou que estaria no âmbito do tudo é permitido. O simples fato de afirmarmos que a religião não estaria no campo de encontrar uma verdade absoluta, mas ela dá sentido à vida e que devemos adotar uma postura de espiritualidade laica já evitaria as confusões conceituais e, conseqüentemente, uma postura que potencialize os mais diversos fanatismos. Por outro lado, nos preocupamos em demonstrar, ao longo deste trabalho, que é a crença religiosa que determina a vida e o agir do crente. É a partir dela que todas as suas ações são guiadas. “A religião é, por assim dizer, a água mais calma e mais profunda do mar, aquela que permanece calma por mais altas que sejam as ondas lá cima” (1993, p.60).

A afirmação acima é tão pertinente que, sem ela, a vida do crente seria algo sem sentido, ele se sentiria como que perdido. Os realistas discordam dessa perspectiva, eles tentam separar as crenças e os conceitos de nossas práticas. Exatamente isso que aparece quando Roger Trigg diz, na obra Razão e Compromisso: “O fato de que nossos compromissos nunca podem estar ‘flutuando livremente’, mas são sempre dirigidos significa que deve haver um elemento proposicional espreitando atrás de todo compromisso” (1973, p.42). Contudo, essa perspectiva está fadada ao fracasso, segundo Phillips, e nisso também concordamos, que: “Nossas reações são o que nós fazemos. Elas não são as conseqüências de nossas crenças. Sem concordância de reações, não haveria nada no que acreditar” (2021, p.68).

Sob esse viés, a tarefa levada a cabo por Wittgenstein é a de livrar a religião de todo aparato metafísico e científico. Estes de nada ajudam na compreensão da religião como possibilidade de significar a vida humana. A religião deve ser aprendida e vivida com amor, a espiritualidade laica é um bom caminho, aquilo que é bom também é divino, isso é o resumo de sua ética. Assim, pode-se inferir dessas ideias que a religião só cumprirá seu papel se der sentido à vida. A vida sempre é mais importante. O importante é que a vida seja vivida com amor, em comunhão com todos os homens. Um amor que seja capaz de amar o estranho, o inimigo, o indigente.

Desse modo, o nosso argumento sobre a espiritualidade laica não está distante da filosofia de Wittgenstein, ele demonstra imenso numa religião, que mais do que

doutrinas, seja uma maneira de viver e reconecte todos os homens ao caminho do amor. O não-crente, ao tornar-se religioso, segundo a ótica da religião que busca uma verdade absoluta, precisa passar pela humilhação da conversão, tornando-se igual aos demais seres humanos. Isso fica evidente quando lemos em *Cultura e Valor*,

Quem abre assim seu coração a Deus em confissão arrependida, abre-o também aos outros. Perde, com isso, a 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, que reconhece, pois, que somos todas 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 é esta é a mais alta das necessidades (CV, 1944).

Se prestarmos bem atenção, a religião é compreendida por Wittgenstein como uma maneira de viver juntos. Ele atribui o ódio entre os seres humanos, justamente por terem a atitude de não se deixarem conhecer e se isolarem uns dos outros.

Numa conversa com seu grande amigo Drury, as ideias sobre o amor entre as pessoas e do ajudar ao máximo aos outros são abordadas da seguinte maneira: “É minha crença que somente se alguém trata ser útil aos demais poderá encontrar finalmente o caminho até Deus” (1989, p. 193). Ser útil e servir ao outro é, também, uma base fundamental da espiritualidade laica, sendo assim, Wittgenstein não considera que qualquer coisa possa ser um ato religioso, isso porque a religião, para ele, é guiada pelo amor, e essa atitude tem a ver com a vida feliz. Ser salvo é, justamente, a capacidade de viver pacificamente, isso é viver feliz. “A maior felicidade do ser humano é o amor” (CV, 1948).

Dessa maneira, a religião é uma práxis do amor, uma práxis que envolve fazer o bem, amar o humano pelo humano sem que haja algum dogma de condenação, porque o bem também é divino, dirá Wittgenstein em 1942: “Se você tem o amor de uma pessoa você não pode pegá-lo com nenhum sacrifício, é grande demais para comprá-lo para si” (CV, 1942). Neste excerto, percebemos que, para o filósofo em questão, não é concebível o sacrifício como ato de amor, muito menos como algo religioso. A verdadeira religião está no campo da práxis do amor de Deus e ao próximo. Uma religião baseada em recompensas ou punições, atos de terrorismos, são, para ele, uma espécie de superstição, pois estão baseadas em falsas crenças de

que existem mecanismos causais sobrenaturais. A verdadeira religião está na vivência do amor, da vida vivida specie *sub aeterni*.

Com o que vimos até aqui, esperamos ter respondido ao que nos propusemos no início deste capítulo. A resposta está no entendimento de que Wittgenstein vê na religião como um sentido para a vida e, justamente daí, deriva a nossa proposta de que esse sentido não é uma questão de verdade, é a vida feliz, vivida como um constante trabalho sobre si mesmo, oportunizando uma mudança no nosso modo de viver. Como nos aponta Brenner, segundo Wittgenstein:

Uma crença religiosa é a expressão não de uma crença fundada sobre evidências, mas um modo de viver e avaliar a vida – um modo que coloca limites em crenças fundamentais sobre evidências e sobre práticas nas quais elas estão incrustadas (BRENNER, 2001, p. 57).

Portanto, para Wittgenstein, a religião é um projeto de vida, ela está extremamente no campo da *práxis* e deve guiar as ações no cotidiano. Se quisermos realmente ser religiosos, devemos travar esse trabalho sobre si mesmo, as doutrinas são insignificantes, o que mais importa é o modo como vivemos, e isso é um trabalho constante, um verdadeiro trabalho filosófico conforme ele nos aponta em sua obra *Cultura e Valor*:

O trabalho em filosofia – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é antes de tudo um trabalho sobre Si-mesmo. Trata-se de trabalho em uma concepção própria, no modo em que vemos as coisas (e a isto que compreendemos delas (CV, p. 33).



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa central deste trabalho foi fazer um estudo sobre a natureza da Filosofia da Religião em Wittgenstein, mostrando que este não se opõe ao discurso religioso, condenando-o ao silêncio absoluto, pelo contrário, suas ideias a respeito da religião versam sobre uma preservação da intervenção do discurso da ciência e da metafísica. Ao tratarmos dessa temática, entendemos que é impossível falar apenas da linguagem. Assim, tentamos ir além e demonstrarmos o quanto Wittgenstein tinha um apreço pela religião e da importância que dava a ela. Diante do exposto, traçamos um caminho de apresentação e de discussão dos seus escritos sobre a religião.

Na primeira parte deste trabalho, composta pelo capítulo I, esforçamo-nos para demonstrar como, na argumentação do *Tractatus*, a questão religiosa se inseriu no quadro de discussões no qual o místico, o mundo, a vida e Deus desempenham um papel importante para se poder falar de religião e sentido da vida – derivados não só de Wittgenstein, mas também de comentadores, como Hacker e Glock, nos quais se insere um quadro de discussões importantes que desempenha um importante papel para a distinção do que vem a ser a perfeição da linguagem, que é o alicerce do *Tractatus* em que “o filosofar está engajado numa atividade de clarificação conceitual que resulta não em novos conhecimentos, mas em uma classe específica de entendimento.” Esse entendimento é o que pode oportunizar o bom funcionamento da linguagem e pode nos livrar do que Wittgenstein chama no (TLP, 4.002): “Traje que disfarça o pensamento.” Baseando, também em Diamond, o quadro de discussão aponta para a tentativa de justificar o lugar do filosofar fora da lógica: “Quando nós filosofamos, nós tentamos ocupar um lugar fora da lógica.” (DIAMOND, 1991, p.185), essas ideias serviram de aporte para definir a tênue linha de demarcação entre o dizível e o pensável. Contudo, nos ocorre o seguinte: qual a intenção de Wittgenstein ao mencionar sobre o dizível e indizível? Estaria ele nos apontando para afirmação de que existem coisas que necessitam ser silenciadas por completo? Para adentra essa seara, intentamos na diferença entre dizer e mostrar e, conseqüentemente, falarmos do estatuto do que se deve calar.

Dessa maneira, fizemos uma comparação entre o místico e o religioso, conforme disposta no *Tractatus*. Percebemos que o místico tractatiano surge de uma toma de consciência dos limites da linguagem. Na senda de Pierre Hadot, enveredamos na busca de resposta para a questão da valoração de Deus. Afirma

Hadot: à medida em que se aproxima do final do *Tractatus*, a entonação de Wittgenstein se aproxima de um tipo de intuição inexprimível, não mais como uma ideia abstrata, mas como um sentimento dos limites que é experimentado por ele. “Seja como for, o *Tractatus* se conclui no “místico”.

Na nossa caminhada com Adílio Spica, autor brasileiro, buscamos a justificativa da religião, mesmo numa hierarquia da linguagem aparentemente voltada ao absurdo. Para Spica (2011), essa construção de uma hierarquia para a linguagem é extremamente abominável para Wittgenstein. Se adotarmos esse tipo de hierarquia, não poderemos dar conta de uma metalinguagem, pois, sendo assim, teríamos de usar uma linguagem exterior à própria linguagem. Para tentar solucionar esse dilema, Wittgenstein recorre à lógica do absurdo/contrassenso (*usininng*)<sup>48</sup>.

Na segunda parte do nosso trabalho, intitulada *A religião pós-Tractatus*, adentramos ao conceito *Hinges*, e tentamos apontar uma possível organização dos aforismos de Wittgenstein em alguma ordem, como apresentada por Karl-Heiz Mayer(2014), de maneira que as deliberações de Wittgenstein, no *Da Certeza*, que nos levasse à compreensão das características conceituais das dobradiças, as quais achamos oportuno mencionar para justificar esta pesquisa, que versou sobre a possibilidade de a crença religiosa servir de aporte para a Filosofia da Religião e o sentido da vida.

Nesse viés, a questão que se levantou, ainda na parte II, sobre a possibilidade de abertura e fechamento da porta se dar no cotidiano, e a possibilidade de se passar por ela é a dobradiça (*Hinges*) – nós as utilizamos sem ponderações prévias. Nós apenas passamos pela porta. Se pensarmos com a seguinte afirmação: “Esta é uma porta, você pode abrir e passar”, seria minimamente esquisito, seria um retorno ao estranhamento do cotidiano, no qual as coisas soariam meio fora do lugar. Assim, esboçamos, brevemente, algumas das abordagens e suas aplicações da epistemologia de Wittgenstein, no debate contemporâneo sobre *Da Certeza*, em acordo com Salvatore, tomamos o conceito de "dobradiças" que, como garantido, é uma condição de possibilidade de práticas epistêmicas (MCGIN, 1989, pp.116-120); ainda (MINAR, 2005, p. 258) entende que um cético pode, porém, argumentar que a

---

<sup>48</sup> Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como *unsinnig*, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP,6.54).

indubitabilidade dos "truísmos óbvios do senso comum", de Moore(1988), não passa de um fato sobre o que fazemos. Ou seja, "dobradiças" como "Os seres humanos têm corpos" ou "Há objetos externos" são pressupostas por nossas trocas linguísticas comuns e constituem o que McGinn chama de nossos "juízos de estrutura".

Desse modo, o nosso desafio foi tentar encontrar critérios de fundamentação para a linguagem. Isso leva à superposição de jogos de linguagem que se convencionou como entrecruzamento de jogos de linguagem, o que deve ser tratado pela terapia. Essa ideia de terapia filosófica dos jogos de linguagem nos é muito cara, justamente por adentrarmos a concepção de jogos de linguagem religiosos, jogos que sofrem drasticamente com esse entrecruzamento, sofrem tanto com a tentativa de serem interpretados com regras de outros jogos, como pelo uso de suas regras serem utilizadas para justificar outras coisas. Por esse motivo, se fez necessário que antes demonstrássemos a possível existência de jogos de linguagem religiosos na obra de Wittgenstein, foi necessário mostrar o porquê dessa demonstração fazer sentido.

A necessidade de entender o funcionamento da linguagem acabou por gerar uma estranheza conceitual em nossas mentes, quando visualizamos linguagens diferentes daquelas que estamos habituados, caímos no enfeitiçamento de olhá-las a partir de nossas crenças. Assim, se faz fundamental o esclarecimento da gramática dos jogos para não cairmos no enfeitiçamento da linguagem, conforme as *Investigações Filosóficas* “não pela adição de novas experiências, mas pela compilação do que é há muito conhecido. A filosofia é um combate contra o embruxamento do intelecto pelos meios da nossa linguagem” (§109).

Nessa senda, defendemos que Wittgenstein, em sua filosofia, preza pela diversidade e, mais do que isso, pela multiplicidade em oposição à unicidade. A questão que se apresentou foi, se é possível a existência de um jogo de linguagem religioso ou se existe uma linguagem religiosa, assim como é possível pensar que a metafísica é um erro.

Fundamentados pelos teóricos Ayer, Phillips, Spica e Wilkinson e Campbell (2017), percebemos que a crítica mais significativa é a de que os jogos de linguagem são circulares. Como eles adquirem significado, nos parece, afirmam os teóricos supracitados, que é necessário haver algo externo a eles.

Segundo Phillips, é necessária essa diferença entre os jogos de linguagem da religião, da ciência, porém não podemos justificar nenhum deles. Embora Phillips argumente contrariamente, parece haver um certo fundamentalismo. Uma

interessante discussão sobre essa particularidade dos jogos de linguagem, é abordada por William H. Austin, que aborda sobre o caso da teologia e da ciência não poder dizer nada uma sobre a outra, ainda que tenha um ponto de discussão em comum que seja importante à discussão entre as duas comunidades.

Estudadas essas possibilidades, passamos a analisar a natureza das crenças religiosas, uma importante empreitada no capítulo III. Nesse capítulo, tomamos como desafio, especificar como o conceito de “crenças religiosas”, em Wittgenstein, pode deslocar os sujeitos da linguagem do polo de suas certezas epistemológicas para uma fundamentação do sentido da vida. A fim de ver por que a crença religiosa pode ser um compromisso. No entanto, há uma outra peça do quebra-cabeça que precisamos colocar em prática, sobre a natureza das crenças religiosas que, conforme Wittgenstein:

Parece-me que uma crença religiosa só poderia ser algo como um compromisso apaixonado com um sistema de referência. Portanto, embora seja crença, é realmente uma maneira de viver, ou uma maneira de avaliar a vida. Ela se apodera apaixonadamente dessa interpretação (CV, 64e).

No que concerne a crença como compromisso apaixonado com uma maneira de viver, seria uma maneira ética, como ele diz: “a expressão da fé deve ter um papel absolutamente menor” (RB, p.313). E em outro escrito encontramos: “crença é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida” (CV, p. 64). A crença como um modo linguístico, no qual as palavras da linguagem religiosa estão submersas numa característica peculiar do jogo de linguagem, estes pontos já se apresentavam mesmo no *Tractatus*, mas de maneira não muito detalhada como em sua obra tardia. De fato, sua proposta tractatiana, era de que a religião fosse portadora de discurso com sentido.

Sob tal perspectiva, a crença como um modo de vida é uma explicação potente, a ponto de levar-nos à compreensão e ao convencimento do fenômeno da crença religiosa. A questão levada em consideração foi a de Clifford, que exige que uma crença religiosa seja portadora de justificação, constatamos que a religião sofre por ataques equivocados de que toda crença deve ser baseada em provas. Nisso, apresentamos uma constatação de Norman Malcom, que nos forneceu subsídios suficientes para combater os ataques que estilhacem a crença religiosa. Costuma-se dizer, conforme Spica, que o religioso é aquele desprovido de uma certa capacidade de indagar sobre os fundamentos de uma crença (2011, p.150). Os defensores dessa

ideia nos impulsionam ao abandono da religião, até mesmo por uma questão moral de não crermos sem provas ou fundamentos das nossas crenças. Conforme nos diz Clifford, devemos apontar para a vida cotidiana em que somos sempre impelidos por saberes verdadeiros, por provas e deliberações explícitas. No entanto, não é sempre isso que nos acontece, às vezes tomamos por certas algumas coisas, cremos nelas firmemente e não as questionamos.

Um quesito peculiar que surgiu nesse capítulo foi a forma de justificativa do discurso religioso, a qual parece batalhar um encontro pessoal com Deus, comum a algumas manifestações do cristianismo evangélico. Encontrar Deus pessoalmente e de forma imediata é algo fora do campo experiencial de maior parte dos crentes.

Argumentamos, nesse caso, se há um sinal de fé, é ser chamado de forma direta, isso resultaria numa desilusão em que tal encontro é almejado.

Desse modo, o ensinamento contido no discurso religioso nos fornece, geralmente, um conteúdo que deve ser aprendido e não devem ser colocados à prova. Eles são postos como proposições que não devem e não podem ser testadas, não por se enquadrarem nas tautologias ou contradições lógicas, mas por se enquadrarem num âmbito de sentenças que não podem ser compreendidas como passíveis de verdade ou falsidade. Aprendemos sim, que determinados discursos sobre Deus, sobre o mundo, e mesmo sobre alguns dogmas não devem jamais serem postos à prova.

Amparados na ideia de Vasiliou (2001), sobre o a religião ser atingida pela persuasão e não por evidências, é instigante. Entendemos que a persuasão se manifesta por meio de um aprendizado em que o crente se inicia em um modo de ver a vida. A persuasão do discurso religioso não acontece por argumentos racionais, mas por meio de proposições sem uma análise racional. Essa visão, também, é defendida por Spica, tal autor nos fornece lastro para pensar que: “Esse conjunto de sentenças se refere a questões práticas da vida e dá as respostas que o crente procura” (2011, p.178).

Na quarta e última parte deste trabalho, tomamos parte desses problemas e tentamos lançar luz sobre alguns. Num primeiro momento, como desdobramento do capítulo três resultou na pergunta que tentamos nos ocupar: como a concepção de crença religiosa pode servir de aporte para a questão do sentido da vida? Na concepção de Wittgenstein, principalmente nas *Investigações Filosóficas* e seus últimos escritos, a busca por uma imagem perfeita *a priori* do mundo (a imagem como

representação) é substituída pelo seguir regras, pois o importante não é a representação, mas a prática.

Nessa perspectiva, o problema central da nossa tese foi a tentativa de dissolver o problema do evidencialismo e suas repercussões da Filosofia da Religião contemporânea. Perpassamos pelo princípio de Clifford, que é conhecido como uma crítica à justificação da crença religiosa. Mesmo sem fazer referência direta, o texto de Clifford está repleto de alusões bíblicas e, segundo Hick 1983, tem sido um lastro para a chamada Filosofia Analítica da Religião. Para Piter van Inwagen: “todos que eu conheço que escreveram sobre a Ética da crença o fizeram pressupondo que Clifford propôs o evidencialismo com um alvo em mente, e tal alvo era a crença religiosa” (1996, p.15).

Na tentativa de encontrar um rumo certo na senda aberta pelo evidencialismo, apresentamos o que se convencionou como fideísmo wittgensteiniano, nos propusemos a uma breve incursão ao debate acalorado entre Kai Nielsen e Phillips. Assim, percebemos que Kai Nielsen sugeriu uma aposta num suposto fideísmo em Wittgenstein, isso poderia gerar uma deturpação, não propriamente por seus escritos, mas por seus seguidores, e isso, na ocular de Nielsen, em *Wittgensteinian Fideism*: “Wittgenstein poderia muito bem querer dizer dos wittgensteinianos o que Freud disse dos freudianos” (2005, p.194). Dessa forma, Nielsen direciona suas críticas ao próprio Wittgenstein, mas também aos wittgensteinianos como Phillips.

No longo debate entre Phillips e Nielsen, muitas vezes, encontramos uma alusão à disputa entre fé e razão, porém Phillips não via dessa perspectiva. Ele apostava na seguinte arguição:

Vida eterna para o crente é participação na vida de Deus e, para fazer isto, nega-se o eu, visto que todas as coisas são um presente de Deus, que nada é nosso por direito ou necessidade...  
Aprender por contemplação, atenção, renúncia, o que perdoar, agradecer, amar etc., significa, neste contexto, que o crente está participando na realidade de Deus: *isto é o que nós significamos por realidade de Deus.* (PHILLIPS, 2021, p.76).

Assim, mencionamos Alice Crary, apontando que enquanto Kay Nielsen trata a abordagem contemplativa de Phillips da Filosofia da Religião como uma apologética da fé, Phillips afirmou que seu objetivo era “lançar luz à libertadora tanto da crença quanto do ateísmo, porém ambos são resgatados da distorção filosófica” (2005, p.75).

Ao considerarmos o desafio evidencialista de Clifford, vimos que ele apresenta a defesa de um princípio rigoroso de que somos todos obrigados a ter provas

suficientes e plausíveis para cada uma de nossas crenças. “É errado, em toda e qualquer circunstância e seja para quem for acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes” (CLIFFORD, 2010, p. 107). Esse o ponto extremo diferencia Clifford dos fideístas, porque entra em conflito com a posse das crenças religiosas, nesse sentido, se torna muito pior para a constituição de uma epistemologia da religião. Desse jeito, o nosso debate visou a consideração dos debates sobre a religião, na perspectiva de encontrar uma justificativa para a fé que dá sentido à vida, é uma perspectiva mais ou menos adequada aos desafios apresentados pelos críticos.

Desse modo, recorreremos aos argumentos de Nielsen e Phillips, em conjunto com Hyman (2001), porém percebemos que são entendidos como resultados de uma concepção filosófica, que procura a base do fundamento intocável que perpassa toda a estruturação da linguagem, como lemos em *Cultura e Valor*:

Em rigor, gostaria de dizer que também aqui as palavras que dizes ou o que pensas ao proferi-las não são o que de facto interessa, tal como a diferença por elas produzida em diferentes momentos da tua vida. Como posso eu saber que duas pessoas se referem ao mesmo quando cada uma delas diz acreditar em Deus? E o mesmo se aplica à crença na Trindade. Uma teologia que insiste no uso de certas palavras e expressões particulares, proibindo outras, não torna nada mais claro (Karl Barth). Gesticula, por assim dizer, com palavras, porque pretende dizer algo e não sabe como o exprimir. A prática confere às palavras o seu sentido. (CV, pp.124-125).

Assim, compreende-se a religião como uma prática e não como teorias filosóficas. Uma teoria semelhante a Phillips é aquela de Karin Johanneson, que aponta como possível o realismo não metafísico por acreditar que não é uma visão reducionista e se torna potencialmente rica para explicações da religião. No entanto, entendemos que esses argumentos não conseguem dissolver o desafio evidencialista.

Nesse viés, recorreremos aos argumentos filosóficos de Pritchard que se baseiam na leitura do *Da Certeza*, de Wittgenstein, e rejeita o termo fideísmo. Isso porque considera como algo problemático para se pensar uma epistemologia da religião, isto é, uma religião baseada em argumentos racionais.

Tal perspectiva se confirmara a partir da ótica de Amesbury (2022), que aponta Duncan Pritchard como epistemólogo que rejeita o termo "fideísmo", pois ele considera que os religiosos e suas crenças são diferentes de outras crenças e podem não serem capazes de uma avaliação ou mesmo dependentes de apoio da razão. A partir do exposto, seguiu-se que, para Pritchard, as crenças religiosas, para sua

avaliação, dependem apenas de compromissos a-rationais, segundo ele, são múltiplos compromissos, tal posição é denominada como quase-fideísmo.

A perspectiva de Pritchard nos dá a compreensão de que a crença teísta em Deus não está imune aos desafios,

Estamos todos muito familiarizados com os muitos comentaristas inexperientes e superconfiantes de ambos os lados da divisão entre ciência e religião que avaliam alegremente, com o efeito de que muitas vezes o mal-entendido e a hostilidade são arraigados devido a uma má compreensão do questões em jogo. O debate do novo ateísmo e o debate criação versus evolução são bons exemplos de áreas dominadas por choques de ideologias em vez de troca produtiva de ideias. Como resultado, a hipótese de conflito – de que ciência e religião estão em guerra irreconciliável entre si – parece destinada a se perpetuar indefinidamente. [...] Nesse caso, essa suposição é conhecida como a “tese da secularização”, a ideia de que as crenças e práticas religiosas tradicionais devem inevitavelmente declinar diante do ceticismo e relativismo modernos, com ênfase especial na superioridade da ciência e tecnologia modernas por fornecer conhecimentos e verdades essenciais (HARRIS e PRITCHARD, 2017, pp..2-3).

Nesse prisma, o fundamento da concepção de Pritchard se baseia na obra *Da Certeza (OC)*, de Wittgenstein: “Ou seja, as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas apoiam-se em certas proposições que são excluídas da dúvida, como dobradiças sobre as quais aquelas se movem” (OC, 341).

Ademais, abordamos que Pritchard nos alertou sobre, quando pensamos na epistemologia da religião, devemos cuidar para obter uma compreensão equilibrada sobre o fenômeno da convicção religiosa, o cuidado se dá por meio dos compromissos que são fundamentais para uma vida religiosa prática. A vida religiosa pautada no compromisso nos dá clareza das crenças religiosas, e nos isenta de estarmos imbuídos da pretensão de pensarmos em crenças meramente sem sentido, sem previsões ou como ele chama de crenças incidentais.

O ponto é que as convicções religiosas de alguém desempenham um papel indispensável no que é ser um crente religioso, de tal forma que não se pode perder muitas delas (se houver) sem perder completamente a fé. As crenças religiosas incidentais de alguém não são assim. Pode-se alterar muitos destes e, de fato, ao longo da vida provavelmente o fará enquanto ainda se mantém a fé. (PRITCHARD, 2018, pp.1-2).

A alegação de Pritchard nos dá aporte para adotarmos uma postura mais equilibrada, a fim de desenvolver uma epistemologia adequada da crença religiosa, precisamos ser sensíveis a essa distinção de crenças incidentais, em particular, à natureza usual da convicção religiosa, assim interpretada. O que é relevante para o autor é a boa condução da investigação sobre as crenças religiosas, isto é, possibilitam a construção de solidez das crenças religiosas.



A segunda perspectiva, abordada por Pritchard, é de que as convicções religiosas desempenham um papel fundamental na mentalidade do crente, de tal maneira que chegam a ser determinantes na forma de seus outros compromissos. De modo que as razões nas quais a pessoa religiosa se apoia são possibilidades de organicidade do seu sistema de crenças, estes serão em si mesmos crucialmente dependentes do endosso prévio da convicção religiosa geral e fundamental. Por essa via, percebemos que essa teoria não dá conta de dissolver o desafio evidencialista.

Quando mencionamos, neste trabalho, as posições de Nielsen, Phillips e Pritchard, nos perguntamos se tais perspectivas de fato funcionam, já que o evidencialismo assegura para o crente uma abordagem rigorosa para a justificação da sua crença, o evidencialismo fornece substratos para enfrentarmos os desafios relacionados aos contextos. Enquanto Nielsen, Pritchard e Phillips entendem que é necessária uma solidez das crenças religiosas em seus determinados contextos, visto que a religião é pensada por esses pesquisadores como um modo de pensar a relação do homem consigo mesmo, como um compromisso consigo e com o a crença em seu contexto, e as crenças não estariam isentas do crivo do evidencialismo, seria, então, uma evidência que funciona como um paradoxo de preenchimento. Esse paradoxo ocorre quando consideramos que um crente pode ter evidências insuficientes para justificar sua crença individual, mas, ao mesmo tempo, pode ter evidências suficientes para justificar uma coleção de crenças religiosas.

Desse modo, se olharmos uma crença isolada, a evidência para cada uma delas é insuficiente, isto é, uma crença só se sustentaria se acumulasse consigo a evidência para que pudesse ser justificada. Nesse sentido, entendemos que o evidencialismo não se sustenta, pois a crítica tecida por Nielsen, Pritchard e por Phillips sugere que a justificação de uma crença é mais complexa e que a relação entre crenças individuais e uma coleção de crenças não é tão objetiva como sugere o evidencialismo. Em suma, a posição destes teóricos coloca em xeque a tensão proposta pelo evidencialismo entre a justificação de uma crença individual e a justificação de um conjunto de crenças, os dois autores questionam em suas posições, se o evidencialismo pode dar conta dessa complexidade.

Para dar conta desse desafio, recorreremos ao conceito de espiritualidade laica. Assim, apresentamos a posição de Hadot sobre a espiritualidade:

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a

eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20).

Ao mencionarmos, no início deste trabalho, que a religião que dá sentido à vida na filosofia de Wittgenstein, arvoramos a ideia de espiritualidade em que o indivíduo busca o significado mais profundo na vida, uma conexão que transcenda o indivíduo e proporcione a prática de valores éticos e de desenvolvimento pessoal, como autoconhecimento, empatia, gratidão, sem a obrigação de defender qualquer religião na busca por sentido da vida.

Mas, qual seria o fundamento filosófico para a pensarmos a espiritualidade laica e dissolver o problema do evidencialismo? Abordamos da seguinte maneira: a resposta de Wittgenstein é que seria a Boa Vida, a vida feliz, a saber: a vida vivida *sub specie aeterni*.

Quando mencionamos a expressão: Vida vivida sob a perspectiva *specie aeterni*, indicamos que a vida deve ser vivida com aceitação da nossa existência, ou seja, viver de acordo com a facticidade do mundo. Desse jeito, Wittgenstein, no *Tractatus*, afirma: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada” (TLP, 6.45). Mais adiante, ele aponta: “O sentido do mundo deve estar fora dele.” Portanto, para entendermos que viver religiosamente está imbricada à espiritualidade laica, é entender que podemos dizer somente aquilo que pode ser dito e mostrar somente o que pode ser mostrado. Então, apresentamos que a solução plausível para adotarmos a espiritualidade laica e irmos além do discurso evidencialista é olhar o mundo com o sentimento religioso, sentido como uma realidade limitada, ou seja, vê-lo com o sentimento *sub specie aeterni*, como uma perspectiva profunda e filosófica que nos convida a considerar nossa existência em relação ao místico, ao cósmico. Ao contemplamos a vida dessa maneira, percebemos que as inquietações diárias, triunfos e desafios são efêmeros em relação à vastidão do universo.

Na proposição sétima do TLP, Wittgenstein escreve: O que podemos mostrar não podemos falar. E o que não se pode mostrar deve-se calar. Resolvemos a questão levantada pelo evidencialismo que estaria interessado em determinado tipo de evidência que justificasse a crença religiosa, o tipo de evidência em que o evidencialista está interessado, portanto, restringe-se a "informações" mentais. Além disso, é apenas a própria informação mental que é relevante para determinar se alguém é *justificado* em acreditar em algo.

Portanto, a espiritualidade laica dissolve os problemas do evidencialismo no que concerne as justificações e as provas para a validação de uma crença religiosa, a espiritualidade laica, sendo de ordem prática e existencial, participa do místico. Com vistas do nosso entendimento do que vem a ser a espiritualidade laica, ter uma pertença ao místico e viver de maneira *specie sub aeterni*, escrever essas coisas em um manual e não tornaria o indivíduo mais religioso.

Nesse panorama, a espiritualidade laica é uma maneira de viver e, para isso, é preciso mais do que uma prática indicada por uma religião, é necessário que o homem potencialize suas ações para o bem, para a vivência de uma vida com o outro. Vista dessa maneira, a espiritualidade laica estaria muito mais próxima de uma ética do homem frente ao mundo e aos seus semelhantes, trata-se de como deve ser a vida feliz. Isso nos leva a compreender que a espiritualidade, aqui compreendida com laica, está muito mais próxima de uma ética universal do que é bom, que, conforme escreve o próprio Wittgenstein em CSE, “O que é bom é divino” (p.215). A espiritualidade laica está próxima da ética, ela tem o seu escopo em investigar sobre o sentido da vida. Investigação sobre o que é valioso, sobre a forma de como a vida mereça ser vivida ou sobre a maneira correta de viver. Trata-se de dissolver a explicação causal, enquanto procedimento próprio do evidencialismo, pela prática existencial, clarificando o sentido de uma vida feliz, vivida espécie sub aeterni.

Dessa maneira, o discurso da Filosofia da Religião apresenta em posição de destaque a relevância e o destaque da espiritualidade laica enquanto resultado dessa pesquisa, entrando em acordo com a Filosofia de Wittgenstein, que envolve a formulação do discurso religioso, pautado num novo modo de viver. No nosso entendimento, quando Wittgenstein se propôs a questionar sobre o sentido da vida, entendeu que é uma pergunta sem sentido, isso porque o sentido da vida é um problema existencial, de ordem prática, e não um problema teórico. Para Wittgenstein, não existe uma resposta ou solução racional sobre o sentido da vida, de tal maneira que a pergunta não tem objetivo e não faz sentido, deve-se apenas viver, existir, essa é a verdadeira busca pelo sentido da vida.

Em resumo, compreendemos que o sentido da vida, segundo a ótica de Wittgenstein, estava intrinsecamente ligado à busca pelo místico, por meio de uma espiritualidade laica, isto é, uma espiritualidade desvinculada de doutrinas, mas que seja uma prática ativa e transformadora.

A espiritualidade Laica que defendemos é aquela defendida por Hadot (2014 e Boff (2001): um modo de vida filosófico envolve a busca e a realização, na medida do possível. Um mergulho profundo em nós mesmos e experimentemos a realidade em sua forma mais plena.

A abordagem de Boff, assim como a de Hadot, acerca da noção de espiritualidade como experimentar a realidade como um todo, se aproxima, em grande proporção, da noção wittgensteiniana de mundo como todo limitado. Tal comparação nos permitiu o vislumbre e a força do diálogo entre o que foi pensado por Wittgenstein e a noção de espiritualidade laica, já que percebemos que esse mergulho em si mesmo, com a possibilidade de abrir a porta para o que o filósofo austríaco denomina vida vivida *sub specie aeterni*, e este mergulho em si, abrindo a possibilidade de experimentarmos o mundo como todo limitado e vivenciarmos a espiritualidade.

Dessa maneira, não há o que dizer sobre a vida vivida *sub specie aeterni* na perspectiva wittgensteiniana, haja vista que a ordem do mostrar é simultaneamente o ordenamento do sentir, embora haja noções e valores éticos e religiosos que perpassem toda a humanidade, a forma de se abrir a essa dimensão e captar o que se mostra, é diferente de indivíduo para indivíduo. Um diálogo do homem consigo mesmo.

Quando compreendemos a possibilidade desse diálogo, estamos dizendo que é na própria existência da dimensão humana que o filósofo busca as respostas para o sentido da vida. Qual a dimensão da espiritualidade laica? Os nossos afetos, emoções, potencialidades, que são molas propulsoras para a preservação da vida por parte dos indivíduos. A vida feliz é algo místico, ético, que são contornos para a espiritualidade, uma dimensão profunda do existir humano: a vida vivida *sub specie aeterni*.

Dessa forma, a resposta está no entendimento de que Wittgenstein vê na religião como um sentido para a vida e, justamente daí, deriva a nossa proposta de que esse sentido não é uma questão de verdade, é a vida feliz, vivida como um constante trabalho si mesmo, oportunizando uma mudança no nosso modo de viver. Como nos aponta Brenner, segundo Wittgenstein:

Uma crença religiosa é a expressão não de uma crença fundada sobre evidências, mas um modo de viver e avaliar a vida – um modo que coloca limites em crenças fundamentais sobre evidências e sobre práticas nas quais elas estão incrustadas (BRENNER, 2001, p. 57).

Assim, entendemos que, durante toda a sua vida, Wittgenstein nutriu um enorme respeito pela religião, uma religião simples, sem as mansões metafísicas ou as grandes arquiteturas da ciência. Em sua concepção, não há filósofos, teólogos ou pesquisadores, apenas pessoas que necessitam encontrar o sentido da vida. A felicidade. Desse modo, o ressoar da sentença: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas da vida não terão sido sequer tocados” (TLP, 6.52) está presente em toda a sua obra. Assim, o Wittgenstein numa época em que se vivia o extremo cientificismo, não buscou relegar o discurso religioso ao campo do silêncio absoluto, mas deu a ele a possibilidade de se tornar um saber independente. Por isso, se faz oportuno a chamada para a epígrafe deste trabalho:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida? Sei que o mundo existe. Que estou nele como o meu olho no seu campo visual. Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido. Que este sentido não reside nele, mas fora dele. Que a vida é o mundo. Que a minha vontade penetra o mundo. Que a minha vontade é boa ou má. Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo. Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus. E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada. Orar é pensar no sentido da vida. Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente. Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 1998, p.108).

## REFERÊNCIAS

- ALARCÓN, J. J. The Existence of God (According to Wittgenstein). *In*: L. Perisinotto & V. Sanfélix (eds.), **Doubt, Ethics and Religion: Wittgenstein and the Counter-Enlightenment**. Ontos Verlag. pp. 43, 2010. Disponível em: <https://philpapers.org/> Acesso em 24 mai. 2022.
- AMESBURY, R., "**Fideísmo**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição de Verão de 2022), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/> . Acesso em 24 mai. 2022.
- ARCANJO, A. C. Wittgenstein e o transcendental, um termo tractatiano para o entendimento do sentido da vida. *In.*: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida e ALMEIDA, Frederico Soares de. **Filosofia da Religião: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais** (Orgs.) São Paulo, SP. Edições Loyola, 2020.
- ARRINGTON, R L. ADDIS M. **Wittgenstein ad of Philosophy of Religion**. Routlegde. London and New York, 2001.
- AUSTIN, W. H. **The Relevance of Natural Science to Theology**. London, Macmilan, 1976. Disponível em: <https://philpapers.org> Acesso em: 24 mai. 2022.
- AUSTIN, J.L. Other Minds, **Philosophical Papers**. Oxford: Claredon, 1961.
- AYER, A.J. The **Concept of a Person and other Essays**. Oxford, 1963.
- BARRET, C. Ética y creencia religiosa em Wittgenstein. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- BASSOLS, A. T. Notas sobre la Felicidad. *In.*: FLÓREZ, Alfonso. Del espejo a las herramientas. **Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Filosofía, 2003.
- BELL, R. H. **Religion and Wittgenstein's Legacy: Beyond Fideism and Language Games,**" in Timothy Tessin and Mario von der Ruhr (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, New York: St. Martin's Press: 1995.
- BLACKBURN, S. **Verdade: Um guia para os Perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BLOEMENDAAL, P.F. **Grammar of Faith: A critical Evolution of D.Z. Phillips's Philosophy of Religion**. Peeters, 2006.
- BRENNER, W.H. Creation, causality and freedom of the Will. *In*: ARRINGTON, Robert L. ADDIS Mark. **Wittgenstein ad of Philosophy of Religion**. Routlegde. London and New York, 2001.

BOFF, L. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro. Sextante, 2001.

CARROLL, T. The Debate on Fideism and The Contemplative Philosophy of Phillips' Religion. *In.*: E- book: **The Contemplative Spirit**: D.Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy (pp.99-114) Publisher: Mohr SiebeckEditors: Ingolf U. Dalferth, Harmut von Sas. 2010.

CAVELL, S. **Ciudades de palabras**: Cartas pedagógicas sobre um registro de la vida moral. Tradução Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Valencia: PRÉ-TEXTOS, 2007.

CAVELL, S. **Esta América Nova, Ainda Inabordável**: Palestras a partir de Emerson e Wittgenstein. São Paulo: Editora 34, 1997.

CAVELL, S. **Les Voix de la raison**. Paris: Seuil, 1996.

CAVELL, S. **The claim of reason**. New York: Oxford University Press, 1979.

CHACON, D. R. de A. e ALMEIDA, F. S. de. **Filosofia da Religião**: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais (Orgs.) São Paulo, SP. Edições Loyola, 2020.

CHIGNELL, A., "**A Ética da Crença**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição da primavera de 2018), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/> . Acesso em 24 mai. 2022.

CHILD, W. **Wittgenstein**. Trad. Roberto Hofmeister. Editora: Penso. Porto Alegre, Rs, 2013.

CHILD, W. **Wittgenstein**. 1st Edition, by Routledge. Abingdon, Oxon, 2011.

CLACK, B. R. Wittgenstein and magic. *In.*: ADIS, Mark, ARIGTON, Robert. **Wittgenstein and philosophy of religion**. Routledge. London and New York, 2001.

CLACK, Brian R. Wittgenstein, Frazer and Religion. London and Basingstoke: Macmillan, 1999.

CLIFFORD, W. K. O aspecto ético da crença. *In.*: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. **Filosofia das religiões**: uma antologia. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

CLIFFORD, W. K. The Ethics of Belief (2003). **A Ética da Crença**. Trad. Vítor Guerreiro. Bizâncio. Lisboa, 2010.

CLIFFORD, W. K. CLIFFORD, W. K. **Lectures and Essays**. Cambridge, University Press, 2012.

COMTE-SPOMVILLE. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CONANT, J. **Wittgenstein on Meaning and Use**, Philosophical Investigations. 1998. Disponível em: [https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467\\_9205.00069](https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467_9205.00069) Acesso em: 24 mai. /2024.

CRARY, A. **Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty**,” in Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner (eds.), *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

CUNNINGHAM, C. **Wittgenstein after Theology**. In: MILBANK, J., PICKSTOCK, C. and WARD, G., eds., *Radical Orthodoxy* London: Routledge. 64-90, 1999.

CUPITT, D. **Taking Leave of God**. London. SCM press, 1980. Revised ed., 2010.

DALL’AGNOL, D. **Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005a. p. 139-140.

DALL’AGNOL, D. **O sentido ético das Investigações filosóficas de Wittgenstein**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005b.

DIAMOND, C. *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*. In.: DIAMOND, C. **The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind**. Cambridge: 1991. pp. 179- 204.

DRURY, M.O.’C. Some notes on conversations with Wittgenstein and conversations with Wittgenstein. 1981. In: **R. Rhees Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections**, Oxford University Press, 1984. Disponível em: <https://philpapers.org/> Acesso em: 12 set. 2022.

DRURY, M.O.’C. Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein. In.: RHEES, R. **Recuerdos Wittgenstein**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989.

DRURY, M.O.C. “*Conversations with Wittgenstein*”. In: RHEES, R (ed). **Recollections of Wittgenstein**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

DUMMETT, M. **Origini della filosofia analitica**. Torino: Einaudi, 2001.

ENGELMANN, P. **Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir**. Oxford, Blackwell, 1967.

FERRY, L. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FLECK, M. P. da A.; BORGES, Z. N.; BOLOGNESI, G.; ROCHA, N. S. da. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais, **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, 2003, p. 446-455. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-89102003000400009> Acesso em: 22 jan. 2023.

FORREST, P., **The Epistemology of Religion**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/religion-epistemology/> Acesso em: 22 jan. 2023.



GELLNER, E.; RUSSELL B. **Word and Things**. Whitefish, MT, Literary Licensing, LLC, 2011.

GRIFFITHS, P. J. A Religião. In: TAGLIAFERRO, Charles; GRIFFITHS, Paul J. **Filosofia das Religiões: Uma antologia**. Instituto Piaget: Lisboa, 2006.

HACKER P. M.S. Philosophy. *In.*: GLOCK, H. **Wittgenstein: a critical reader**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 322 – 347. p. 324.

HACKER, P. M. S. **Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein on Human Nature**. Phoenix, 1998.

HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **Wittgenstein e os Limites da Linguagem**. Editora: Realizações. São Paulo, 2014.

HADOT, P. **Wittgenstein et les limites du langage**. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004.

HAMILTON, A. **Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and On Certainty**, London: Routledge, 2014.

HARRIS, M.; PRITCHARD, D. **Philosophy, Science and Religion for Everyone**. New York. Routledge, 2017.

HERRMANN, E. **Religion, and a Good Life: A Philosophical Approach to Religion**. Germany. Mohr Siebeck, 2004.

HICK, HICK, J. **Philosophy of Religion**. Third edition, Prentice Hall, 1983.

HINTIKKA, M. B.; HINTIKKA, J. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

HYMAN, J. The gospel according to Wittgenstein. *In.*: ADIS, Mark, ARIGTON, Robert. **Wittgenstein and philosophy of religion**. Routledge. London and New York, 2001.

HUDSON, W.D. **Wittgenstein, and religious Belief**. London: Macmillan Press, 1975.

JAMES, W. **The Will To Believe. The Theory of Knowledge**. 3rd. ed. Ed. Louis P. Pojman. Belmont, CA: Wadsworth, 2003. 519-526.

JAMES, W. **As variedades da experiência Religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1991.

JOHANNESSON, K. **God Pro Nubis: On Non-Metaphysical Realism and the Philosophy s Religion.** EUA, Peeters, 2007.

KENNY, A. **Wittgenstein.** Madrid: Alianza Universidad, 1995.

KOBER, M. *'In the Beginning was the Deed': Wittgenstein on Knowledge and Religion.* In: MOYAL-SHARROCK, Danièle and BRENNER, William H. (eds.). **Readings of Wittgenstein's On Certainty.** *Readings Roberto Hofmeister Pich* 177 of Wittgenstein's On Certainty. Houndmills – New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 225-250

LADRIÈRE, J. **A articulação do sentido.** São Paulo: E.P.U., 1977.

MALCOLM, N. **Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought.** Oxford: Blackwell, 1986.

MALCOLM, N. **Ludwig Wittgenstein: A memoir,** 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1984.

MALCOLM, N. Anselm's Ontological Arguments. *The Philosophical Review.* 1960. In.: MICHELETTI. **Il Problema teologico nella filosofia analitica: Lo status logico della credenza religiosa.** Italia, La Garangola, 1972. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MALAOA> Acesso em 19 dez. 2022.

MALCOLM, N. A falta de fundamento de uma crença. In.: TALIAFERRO, C. GRIFFITHS, P.J. **A filosofia das religiões: uma antologia.** Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

MALCOLM, N. **Wittgenstein: a Religious Point of View?** (Edited with a response by Peter Winch). London: Routledge, 1993.

MAUTNER, T. **Dicionário de Filosofia – Lexis.** Edições 70. Lisboa: Portugal, 1997.

MAYER, Karl-Heinz. **Wittgenstein and Moyal-Sharrock on Hinges Certainties.**2014. Disponível em: [www.grin.com/en/](http://www.grin.com/en/) Acesso em 06 dez. 2022.

MCGUINNESS, B. **Wittgenstein: A life – Young Ludwig 1889-1921,** London: Duckworth; reimpresso por Penguin Books, Harmondsworth, 1988.

MICHELETTI, M. **Filosofia Analítica da Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MICHELETTI, M. **Filosofia analitica della religione – Un'introduzione storica.** Brescia: Editrice Morcelliana, 2002.

MICHELETTI. **Il Problema teologico nella filosofia analitica: Lo status logico della credenza religiosa.** Italia, La Garangola, 1972. Disponível em: [PhilPapers](https://philpapers.org/rec/MALAOA) Acesso em: 19 dez. 2022.

MILBANK, J. Catherine Pickstock, Graham Ward (eds) **Radical Orthodoxy: A New Theology.** (London: Routledge, 1998.

MIRANDA, S. Introdução. WITTGENSTEIN, L. **Da certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Revisado por Sérgio Miranda. Lisboa: Edições 70, 2020. (edição bilingue alemão-português).

MITTAG, D. M. **Evidentialism**. Internet Encyclopaedia of Philosophy. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/evidenti/> Acesso em: 29 mai. 2024.

MOYAL-SHARROCK, D, **Understanding Wittgenstein's, On Certainty**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004

MOYAL-SHARROCK, D. “**The Animal in Epistemology: Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress**”, in Coliva, Annalisa & Moyal-Sharrock, Danièle (eds), *Hinge epistemology*, Leiden: Brill, 2016.

MOYAL-SHARROCK, D **Wittgenstein's hinge certainty**. Disponível em: Revista Internacional para o Estudo do Ceticismo | Rodvalho (brill.com) V.6, 2016. Acesso em: 19 dez. 2022.

MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: El deber de um genio**. Editorial Anagrama: Barcelona, 1994.

MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius** Jonathan Cape Londres, 1990.

MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: O dever do gênio**. Cia das Letras: São Paulo, 1995.

MORENO, A. R. **Wittgenstein: Os labirintos da linguagem: Um ensaio introdutório**. Ed. Moderna. São Paulo; Editora da Universidade de Campinas. Campinas, SP, 2000. Coleção Logos.

MORENO, A. R. **Introdução à pragmática filosófica: De uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem**. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

MOORE, G. **Believing in God**. London. T&T Clark, 1988.

MOUNCE, H. The Logical System of the Tractatus. In.: GLOCK, H. **Wittgenstein: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 47 – 58.

MURCHO, D. Fé, epistemologia e virtude. In.: MURCHO, Desidério. **Ética da Crença**: Clifford, Plantinga e James. Lisboa. Editorial Bizâncio, 2010.

NIELSEN, K.; PHILLIPS, D.Z. **Wittgenstein Fideism**. London, SCM, 2005.

NIELSEN, K. Wittgenstein and wittgensteinians on religion. In.: ARRINGTON, Robert L. ADDIS Mark. **Wittgenstein ad of Philosophy of Religion**. Routledge. London and New York, 2001.

NIELSEN, K. **Wittgensteinian Fideism. Philosophy** / Volume 42 / Issue 161 / July 1967, pp 191 – 209 DOI: 10.1017/S0031819100001285, Published online: 25 February 2009. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/> Acesso em: 15.mar. 2024

ORLANDI, E. N. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PERISSINOTTO, L. O Silêncio e a experiência do inefável em Wittgenstein. **Revista Instituto Humanitas Unisinos**.2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2816-luigi-perissinotto-1> Acesso em 26 ago.2021.

PERISSINOTTO, L. Ludwig Wittgenstein: Jesus, o Cristianismo e o sentido da vida. *In.*: ZUCAL, Silvano. **Cristo na Filosofia Contemporânea**: Vol. II O século XX. São Paulo, SP: Paulus, 2006.

PEARS, D. **As ideias de Wittgenstein**. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1971.

PHILLIPS, D.Z. **Wittgenstein e a Religião**. São Paulo, SP. Editora Reflexão/ABFR, 2021.

PHILLIPS, D.Z. **Faith and Philosophical Enquiry**. EUA, Routledge, 2013.

PHILLIPS, D.Z. **From Fantasy to Faith**. London, SCM, 2006.

PHILLIPS, D.Z. **Religion and the Hermeneutics of Contemplation**. Cambridge. University press, 2001.

PHILLIPS, D.Z. **Faith After Foundationalism**. Westview, 1995.

PHILLIPS, D.Z. **Wittgenstein and religion**. St. Martin's press. New York, 1993.

PHILLIPS, D.Z. **Belief, Change and Forms of life**. London Macmilan, 1991.

PHILLIPS, D.Z. **The concept of prayer**. EUA, Routledge, 1981.

PHILLIPS, D.Z. **Religion without Explanation**. Oxford, Blackwell, 1976.

PHILLIPS, D.Z. **Death and Immortality**. London, Macmilan, 1970.

PINTO, P.R.M. A questão do sujeito Transcendental em Wittgenstein. *In.*: MORENO, Arley (Org.). **Wittgenstein. Ética – Estética – Epistemologia**. Unicamp/CLE, 2006.

PINTO, P.R.M. **Iniciação ao silêncio**: Análise do Tractatus de Wittgenstein. Loyola: São Paulo, 1998.

PRITCHARD, D. Faith and Reason. In.: Royal Institute of Philosophy Supplements, Volume 81: **Religious Epistemology** , October 2017 , pp. 101 – 118. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/royal-institute-of-philosophy-supplements/article/abs/faith-andreason/2C650539C6E9CF4D7DAC523F2C6C267F> Acesso em: 30 jan. 2023.

PRITCHARD, D. H. **Wittgenstein on Hinges and Radical Scepticism** in *On Certainty*", Blackwell Companion to Wittgenstein, H.-J. Glock & J. Hyman (orgs.), Blackwell. 2016.

PRITCHARD, D. **Wittgensteinian quasi-fideism**. Oxford. Oxford University Press, 2012. Disponível em: [Oxford Studies in Philosophy of Religion Volume 4 | Acadêmico de Oxford \(oup.com\)](#) Acesso em: 20 fev. 2022.

PRITCHARD, D. **Quasi-fideism and religious conviction**. Edinburgh. European Journal for Philosophy of Religion. University of Edinburgh, 2018. Disponível em: [Quasi-Fideism and religious conviction — University of Edinburgh Research Explorer](#) Acesso em: 05 fev. 2023.

REED, B. "**Certeza**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição da primavera de 2022), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/certainty/> Acesso em: 19 dez. 2022.

REGUERA, I. Cuadernos de Guerra. In.: **Wittgenstein**, 1991, p.161-231.

RHEES, R (ed.), **Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections**. Oxford: Oxford University Press, 1984. Disponível em: <https://philpapers.org/> Acesso em: 16 abr. 2022.

RHEES, R., **Wittgenstein and the Possibility of Discourse**, D.Z. Phillips (ed.), New York: Cambridge University Press, 1998

RORTY, R. **Contingency, Irony, and Solidarity**, New York: Cambridge University Press. 1989.

RUSSEL. B. Introdução. In.: Wittgenstein, L. **Tractatus Logico-philosophicus**. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. pp. 113-128. p. 127.

SALVATORE, N. C. **Wittgenstein: Epistemology**. The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, Disponível em: <https://iep.utm.edu/> Acesso em: 24 mai, 2024.

SALVATORE, N. C. Skepticism, Rules and Grammar, **Polish Journal of Philosophy**, Vol. 7, No. 1, 31–53, 2013.

SATTLER, J. A Certeza Fulcral de Wittgenstein. **Revista Dissertatio**- Volume Complementar. UFPEL, 2015. Disponível em: <https://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/suplementar/wittgenstein> Acesso em 29 nov. 2022.

SCHÖNBAUMSFELD, G. **A Confusion of Spheres**. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SHERRY, P. **Religion, Truth and Language-Games**. London. Macmillan, 1977.

SMART, N. **Philosophers and religious Truth**. 2ª Ed. Londres: SCM Press, 1969.

SOLOMON, R. **Espiritualidade para cééticos**. São Paulo: Civilização brasileira, 2003.

SPICA, M. A. **A religião para além do silêncio reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião**. 1. ed. Curitiba, PR CRV, 2011. Doravante

STENIUS, E. **Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition**, Ithaca, Cornell University. Press, 1960.

TAYLOR, C. **Phylosophical arguments**. Havard University Press, 1995.

TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

TOLSTÓI, L. N. **Abrégé de L'Evangile**. Tradução de Weisben. Paris: Editions Klincksieck, 1969.

TRIGG, R. **Reason and Commitment**. Cambridge University Press, 1973.

VAHID, H. **Experience And Justification: In Search Of The Epistemic Pineal Gland**. Philosophica 1994.

VAHID, H. **The Epistemology of Belief**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

VALLE, B.; PIETROSKI, R. B. A questão religiosa de Wittgenstein: uma análise biográfica do dever para consigo mesmo. **Revista Estudos Filosóficos** nº 4 /2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> Acesso em: 16 abr. 2022.

VALLE, B. **Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra**. Curitiba: Champagnat, 2003.

VAN INWAGEN, P. **"It is wrong, everywhere, always, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence"**, *In*: J. Jordan and D. Howard-Snyder (eds.), Faith, freedom and rationality, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996.

VAN INWAGEN. **Listening to Clifford's Ghost**. Royal Institute of Philosophy Supplement (65), 2009.

VARDY, P. **What is Truth?** United Kingdom. Jhon Hunt. 2003.

VASILIOU, L. Wittgenstein, Religious Belief, and on Certainty. In.: ARRINGTON, Robert L. ADDIS Mark. **Wittgenstein ad of Philosophy of Religion**. Routledge. London and New York, 2001.

VENTIS, H. Wittgensteinian Semantics and the Suspension of Meaning: Theological Discourse Veering between Sense and Nonsense. In: MITRALEXIS, Sotiris. **Ludwig Wittgenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism**. Cambridge Scholars Publishing, 2015.

VENTURINHA, N. Dobradiças, vertigem epistêmica e moralidade. **Revista: Philosophica**. Edição 53. Lisboa, 2019. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/345606308\\_Dobradicas\\_Vertigem\\_Epistemica\\_e\\_Moralidade](https://www.researchgate.net/publication/345606308_Dobradicas_Vertigem_Epistemica_e_Moralidade) Acesso em: 20 fev. 2021.

WILKINSON MI B. & CAMPBELL, Hugh N. Trad. Anoar Jarbas Provenzi. **Filosofia da Religião: Uma introdução**. São Paulo: Paulinas, 2014.Reimpressão: 2017.

WILLIAMS, M. "Wittgenstein's Refutation of Idealism", in Wittgenstein and Skepticism, D. McManus (ed.), Londres, Nova York, Routledge, 2004. 76–96.

WILLIAMS, M. (1991) **Unnatural Doubts: Epistemological Realism & the Basis of Scepticism**. Oxford: Blackwell. (2001).

ZAGZEBSKI, L. '**Religious Knowledge**', **Routledge Companion to Epistemology**, (eds.) S. Bernecker & D. H. Pritchard, chapter 36, London: Routledge, 2010.

ZILLES, U. **O Racional e o Místico em Wittgenstein**. 3ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

### Obras de Wittgenstein

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Trad, de Luis Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

WITTGENSTEIN L. **Investigações Filosóficas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2002.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e valor**. Lisboa: Ed. 70, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Da certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Revisado por Sérgio Miranda. Lisboa: Edições 70, 2020. (edição bilíngue alemão-português).

WITTGENSTEIN, L. **Carnets de Cambridge et de Skjolden 1930-1931, 1936-1937** [no original Denkbewegungen Tagebücher 1930-1932/1936- 1937]. Editado por Ilse Somavilla. Trad. Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Em português. Movimentos de pensamento: diários de 1930-1932/1936-1937. Trad.

Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Em espanhol: Movimientos del pensar diarios 1930- 1932/1936-1937. Trad. Isidoro Reguera. Valencia: PRÉ-TEXTOS, 2004.

WITTGENSTEIN, L. **Cartas de Wittgenstein a Russell, Keynes y Moore**. Edición G.von Wright. Traducción de Néstor Míguez. Madrid: Taurus Ediciones S.A., 1979.

WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre ética**. [no original Wittgenstein's Lecture on Ethics, 1965]. In: Ludwig Wittgenstein II: diários e conferencias. Organizado por Isidoro Reguera. (obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009, pp. 519-523.

WITTGENSTEIN, L. **Diário filosófico 1914-1916**. [no original Notebooks 1914-1916]. Editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Barcelona: Ariel, 1982. Em português: Cadernos 1914-1916. Trad. João T. Proença. Lisboa: Edições 70, 2004.

WITTGENSTEIN, L. **Diários Secretos** [no original Geheime Tagebücher]. Edição de Wilhelm Baum. 4.ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, Edição bilíngue (alemão-espanhol), 2008a.

WITTGENSTEIN, L. Ficker – Wittgenstein. In: **Tagebücher und Briefe, Wittgenstein's Nachlass**: The Bergen Electronic Edition, 2001a.

WITTGENSTEIN, L. **Gramática filosófica** [no original Philosophical Grammar]. Editado por Rush Rhees. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Livro azul** [no original The Blue and the Brown Books]. Editado por Rush Rhees. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008b.

WITTGENSTEIN, L. **Ludwig Wittgenstein II**: diários e conferencias. Organizado por Isidoro Reguera. (obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Ocasiones filosóficas**, 1912-1951. Trad. Ángel García Rodríguez. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1997a.

WITTGENSTEIN, L. **Observações Filosóficas** [no original Philosophical Remarks]. Editado por Rush Rhees. Trad. Adail Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

WITTGENSTEIN, L. **Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer** [no original Bemerkungen über Frazers the Golden Bough]. Editado por Rush Rhees. Suplemento da Revista Digital Ad Verbum 2 (2), on-line, jul-dezembro, 2007a: pp. 186231. Disponível em:[http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2\\_2/observacoes\\_ramo\\_de\\_ouro.pdf](http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf) Acesso em 22 junho 2020. ISSN 1980-8224. Em espanhol: Observaciones sobre La rama dorada de Frazer. In: Ocasiones filosóficas, 1912-1951. Trad. Ángel García Rodríguez. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1997, pp. 144-163.



WITTGENSTEIN, L. **Observações sobre a filosofia da psicologia** Vol. 1 1945-1947 [no original Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie]. Editado por G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright. Trad. Ricardo Hermann Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Observações sobre a filosofia da psicologia** Vol. 2 1948 [no original Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie]. Editado por G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright. Trad. Ricardo Hermann Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Remarques Mêlées** [no original Vermischte Bemerkungen]. Editado por G.H. von Wright. Tradução, apresentação e notas Gérard Granel e Jean-Pierre Cometti. Paris: Flammarion, 2002. Em português: Cultura e valor [do original Culture and Value]. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Remarques sur les fondements des mathématiques** [do original Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik]. (RFM) Editado por G.E.M. Anscombe, Rush Rhees e G.H. von Wright. Trad. Marie-Anne Lescourret. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

WITTGENSTEIN, L. Philosophie (TS 213, §§86-93). In.: Philosophica I, Philosophie (TS 213, §§86-93), **Les cours de Wittgenstein en 1930-1932**. Trad. Jean-Pierre Cometti. Toulouse: Trans-Europ-Repress Mauvezin, Edição bilingue (alemão-francês), 1997b.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz H. L. Santos [Introdução de Bertrand Russell]. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001b.

WITTGENSTEIN, L. **Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia** [no original Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I: Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen / Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II: Das Innere und das Äussere 1949-1951]. Editado por Georg von Wright e Heikki Nyman. Trad. António Marques, Nuno Venturinha e João T. Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b.

WITTGENSTEIN, L. **Fichas** [no original Zettel]. Editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright. Trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Edições 70, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **Luz y sombra. Una vivencia** (-sueño) nocturna y um fragmento epistolar. Pretextos: Valencia: 2006.

WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre ética**. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2017.

WITTGENSTEIN, L. **The Blue Book (1933-35)** Oxford, Blackwell, 1958.

WITTGENSTEIN, L. **O Livro azul**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. *In*: DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/ Editora Unisinos, 2005.

WITTGENSTEIN, L. Religious Belief, C. Barret (org.), *In*: N. FRANKENBERRY e H. PENNER **Language, Truth and Religious Belief**, Atlanta, Scholars Press, 1999, pp. 311 – 328.

WITTGENSTEIN, L. Lectures on Religious of Belief. *In*.: **Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief 1938-46**. Org. C. Barrett. Oxford, Blackwell, 1966.