



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALISON VANDER MANDELI

WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS

Londrina
2012

ALISON VANDER MANDELI

WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientação: Profa. Dra. Mirian Donat.

Londrina
2012

Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M271w Mandeli, Alison Vander.
Wittgenstein sobre as crenças religiosas / Alison
Vander Mandeli. - Londrina, 2012.
101 f.

Orientador: Profa. Dra. Mirian Donat.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2012.
Inclui bibliografia.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951 - Teses. 2. Religião -
Filosofia.- Teses. 3. Deus - Prova de Existência - Teses. I. Donat,
Mirian. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e
Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU 1(436)

ALISON VANDER MANDELI

WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Mirian Donat
UEL – Londrina - PR

Prof. Dr. Marcos Nalli
UEL – Londrina - PR

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
UFSC – Florianópolis - SC

Londrina, 05 de março de 2012.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Profa. Dra. Mirian Donat. Aos professores que se dispuseram em discutir o trabalho em sua fase de elaboração: o Prof. Dr. Marcos Nalli e o Prof. Dr. José Fernandes Weber, participantes da banca de qualificação. Ao Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol pela disponibilidade em participar da banca de defesa (juntamente com o Prof. Dr. Marcos Nalli). Ao Prof. Dr. Eder Soares Santos e todos os professores do Departamento de Filosofia da UEL que de uma forma ou outra auxiliaram em minha formação. À Capes pelo auxílio financeiro. À minha família por todo apoio e confiança. À minha esposa Aline, pela cumplicidade, motivação (e principalmente paciência). Aos grandes amigos que fiz nesses anos de estudo (vocês sabem quem são e saibam que são importantes para mim). A todos vocês, deixo registrado meus sinceros agradecimentos.

Bach escreveu na página de título do seu "Orgelbuechlein":

"Para glória do Deus Altíssimo, e que os meus semelhantes possam colher benefícios." É o que eu gostaria de dizer do meu trabalho.

Ludwig Wittgenstein

Um pensador religioso honesto é como um equilibrista. Quase se poderia dizer que ele não anda sobre mais nada do que o ar. O seu apoio é o mais fino que se pode conceber. E, no entanto, é verdadeiramente possível andar sobre ele.

Ludwig Wittgenstein

*Deus não pensa, cria.
Deus não existe, é eterno.*

Søren Kierkegaard

Já sentia, então, que era mais razoável e menos enganoso sermos obrigados a crer o que não demonstrava, quer houvesse prova [...] quer a não houvesse. [...] Censuráveis eram os que não criam. Por isso não lhes devia dar ouvidos, se por acaso me dissessem: "como sabeis que tais livros foram entregues ao gênero humano pelo Espírito do único Deus verdadeiro e infalível?" Ora, era isso precisamente o que havia de crer. [...] Nenhum ataque das inumeráveis controvérsias e calúnias, que lera em filósofos entre si desavindos, me pôde arrancar a fé. Por isso nunca deixei de acreditar na vossa existência, apesar de ignorar o que éreis e desconhecer que o governo das coisas humanas Vos pertence.

Santo Agostinho

MANDELI, Alison Vander. *Wittgenstein sobre as crenças religiosas*. 2012. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

RESUMO

A dissertação tem como principal objetivo apresentar uma interpretação da *filosofia da religião* de Wittgenstein, mostrando como as ideias do filósofo, referentes às crenças religiosas, são melhor compreendidas quando contrapostas às pressuposições de uma tradicional interpretação da religião, que chamaremos de *visão factual das crenças religiosas*. Mostraremos que dois pressupostos da visão factual não se sustentam frente ao enfoque wittgensteiniano, a saber, tratar Deus como se fosse *um objeto entre objetos* e considerar as proposições religiosas como proposições empíricas, que para serem justificadas precisariam se basear em evidências. A abordagem wittgensteiniana mostrará que ao analisarmos a gramática do conceito "Deus" e a categoria lógico/gramatical das proposições religiosas, os pressupostos da visão factual revelam confusões. Para melhor apresentação da pesquisa dividimos o texto em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos os pressupostos da visão factual através da reconstrução dos clássicos argumentos em favor da existência de Deus, o argumento ontológico, cosmológico e físico-teológico. No segundo capítulo apresentaremos as ideias de Wittgenstein em relação às crenças religiosas, mostrando como elas se afastam radicalmente da visão factual. No terceiro capítulo apresentaremos algumas objeções e possíveis respostas.

Palavras-chave: Filosofia analítica da religião. Proposições gramaticais. Evidencialismo religioso. Gramática religiosa.

MANDELI, Alison Vander. *Wittgenstein on religious beliefs*. 2012, 101 f. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2012.

ABSTRACT

The dissertation has as main goal to present an interpretation of Wittgenstein's *philosophy of religion*, showing how his ideas, referring to religious beliefs, are better comprehend when opposed to presuppositions from traditional interpretation of religion, which we will call *target view of religious beliefs*. We will show that two presumptions of the target view don't support themselves in front of Wittgenstein's approach namely, to treat God as if *an object between objects* and to consider religious propositions as empirical propositions, that to be justified need to be based on evidences. Wittgenstein's approach will show that by analyzing the grammar of the concept "God" and the logical/grammatical category of religious propositions, the target view's presumptions reveal confusions. For the best presentation of the research we divided the text in three chapters. In the first chapter, we will present the presumptions of the target view throughout the reconstruction of classical arguments for the existence of God, the ontological argument, cosmological and the argument from design. In the second chapter we will present Wittgenstein ideas due to religious beliefs, showing how they radically stray from target view. In the third chapter we will present some objections and possible answers.

Keywords: Analytical philosophy of religion. Grammar propositions. Religious evidentialism. Religious grammar.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 VISÃO FACTUAL DAS CRENÇAS RELIGIOSAS	11
1.1 VISÃO FACTUAL	11
1.2 EXEMPLOS DA TEOLOGIA NATURAL.....	14
1.2.1 Argumento Físico-Teológico (Argumento do Desígnio)	15
1.2.2 Argumento Cosmológico	18
1.2.3 Argumento Ontológico	23
1.2.3.1 Versão anselmiana	23
1.2.3.2 Versão cartesiana.....	26
1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO.....	29
2 WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS	34
2.1 CRENTES E DESCRENTES SEPARADOS POR UM ABISMO.....	34
2.2 GRAMÁTICA DO CONCEITO "DEUS"	38
2.3 PROPOSIÇÕES RELIGIOSAS COMO PROPOSIÇÕES FULCRAIS	59
3 ALGUMAS OBJEÇÕES E POSSÍVEIS RESPOSTAS	71
3.1 SUPOSTAS DESANALOGIAS ENTRE OS CONCEITOS "DEUS" E OBJETO"	71
3.2 OCORRÊNCIA DE MILAGRES	77
3.3 HISTORICIDADE BÍBLICO-RELIGIOSA	84
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é apresentar uma interpretação da *filosofia da religião* de Wittgenstein, entendendo-a como uma forte rejeição a uma compreensão tradicional da religião que chamaremos de *visão factual das crenças religiosas*. Mais especificamente, mostraremos como a *visão factual* compreende as proposições religiosas e como as ideias de Wittgenstein sobre a religião surgem justamente da crítica à *visão factual*. Ora, o que quero dizer com *filosofia da religião de Wittgenstein* e com *visão factual das crenças religiosas*? Começemos elucidando a segunda.

A *visão factual*¹ sustenta que as crenças religiosas dizem respeito a estados de coisas de uma realidade existente de forma independente dos indivíduos ou comunidades que possuem as crenças. Assim, as proposições religiosas serão verdadeiras se possuírem referências atuais para elas, e se for possível apresentarmos evidências para que o estado de coisas afirmado seja realmente o caso. Por exemplo, a proposição "Deus existe", será verdadeira se realmente existir um ser de forma independente das crenças e práticas relacionadas a ele, com atributos que o tornem *divino*, e se existirem evidências que nos façam concluir (se não de forma necessária, ao menos com alta probabilidade) a sua existência. Será a partir dessa discussão da existência de Deus que aprofundaremos nossa compreensão da *visão factual*. No primeiro capítulo, apresentaremos a *visão factual* das crenças religiosas através da reconstrução dos tradicionais argumentos em favor da existência de Deus, a saber, o argumento *ontológico*, *cosmológico* e o *físico-teológico*. Se o ponto de partida do argumento for o mero *conceito* de Deus, que analisado revelaria a "existência" como um atributo necessário da divindade, teremos a prova ontológica. Se o fundamento da argumentação for não um conceito, mas a experiência sensível, teremos as provas cosmológica e físico-teológica. A característica da primeira é inferir uma causa primeira e necessária, identificada com Deus, a partir da existência contingente do mundo. A característica da segunda é basear-se na aparente ordem e finalidade encontradas na natureza, concluindo a partir delas, a existência de um projetista divino. Reconstruir estes argumentos

¹ Neste momento a apresentação da *visão factual* é apenas panorâmica. Ela será discutida com detalhes em todo o primeiro capítulo.

será importante para nós, pois eles revelarão pressupostos da visão factual que não serão aceitos por Wittgenstein, o que tornará este primeiro capítulo um contraponto.

Por *filosofia da religião de Wittgenstein*, não sugiro algo unificado como se Wittgenstein tivesse um escrito sistemático sobre o tema. Na verdade, o que existe sobre o tema "religião" em sua obra, como diz Cottingham (cf. 2009, p. 204), é uma dispersa, mas altamente fértil, coleção de anotações. Mas, essa dificuldade inicial não nos impede de buscar características gerais e compatibilidade entre as ideias de Wittgenstein sobre religião e o restante de sua filosofia². E é essa interpretação que vamos propor no segundo capítulo, onde mostraremos a abordagem de Wittgenstein em relação às crenças religiosas em contraste radical com a abordagem da visão factual. Não é que Wittgenstein argumente com o intuito de elucidar que as conclusões dos argumentos em prol da existência de Deus sejam falaciosos, mas sim que a empreitada como um todo não passa de uma *confusão* que precisa ser esclarecida. Wittgenstein, dessa forma, não concordará nem com os crentes nem com os descrentes adeptos da visão factual. Para Wittgenstein, crentes e descrentes estão em *planos completamente distintos*, e não divergem em opiniões, como pressupõe a visão factual, mas em formas de vida. Assim eles estariam não apenas contradizendo *as palavras* um do outro, mas estariam em *mundos diferentes*, interpretando a vida e comportando-se de diferentes maneiras, por partirem de regras diferentes. Para chegar a tais conclusões, mostraremos que dois pressupostos da visão factual não se sustentam frente ao enfoque wittgensteiniano, a saber, tratar Deus como se fosse um *objeto entre objetos* e considerar as proposições religiosas como proposições empíricas, que para serem justificadas precisariam se basear em evidências.

Teremos ainda um terceiro capítulo, onde apresentaremos algumas objeções às conclusões do segundo capítulo e possíveis réplicas. Três objeções serão discutidas. A objeção que intitulamos *desanalogias entre os conceitos "Deus" e "objeto"* procura criticar um trecho de nossa exegese dos escritos de Wittgenstein. As objeções intituladas *ocorrência de milagres e historicidade bíblico-religiosa* visam apresentar contraexemplos à *tese wittgensteiniana*³ de que não é possível

² Usar o termo "restante de sua filosofia" é muito amplo para um autor como Wittgenstein. É necessário um recorte. Tentaremos compatibilizar os escritos sobre religião dispersos pela obra do autor com o que tem sido chamado de sua *segunda filosofia*. Em parte considerável do meu texto usarei a obra *Da Certeza*, mas não tenho intenção nenhuma (ao menos nesta pesquisa) de discutir se existe ou não um *terceiro Wittgenstein*.

³ Ao criticarmos a visão factual, no segundo capítulo, aprofundaremos a explicação dessa *tese*.

apresentar evidências para justificar universalmente as crenças religiosas. Mostraremos que é possível responder a essas objeções o que fortalece ainda mais as opiniões de Wittgenstein em relação à religião.

Assim, com a presente abordagem, espera-se poder atingir o objetivo proposto por esta pesquisa, a saber, apresentar uma interpretação para melhor compreendermos a *filosofia da religião de Wittgenstein*, que é contrapor as ideias do filósofo à tradicional visão factual das crenças religiosas.

CAPÍTULO 1

VISÃO FACTUAL DAS CRENÇAS RELIGIOSAS

1.1 VISÃO FACTUAL

Em 12 de abril de 1961, Yuri Gagarin, a bordo da nave Vostok-1, foi o primeiro homem a viajar pelo espaço. Durante a viagem, ao olhar pela janela da nave, Gagarin declara algo mais ou menos assim: "a Terra é azul, mas não vejo Deus; ele não existe". Tal declaração no contexto soviético da época não era nada surpreendente, pois estava de acordo com o regime político de sua pátria, baseado no materialismo-dialético. Grosso modo, Deus seria neste contexto, uma invenção perversa das classes sociais dominantes visando incutir medo e facilitar o domínio sob as classes subjugadas⁴. Enfim, não nos interessam aqui esses detalhes ideológicos ou históricos, mas a declaração mesma do astronauta. Obviamente uma discussão séria sobre filosofia da religião, ao menos em um primeiro momento, não deve levar em conta tal declaração. Ora, no espaço sideral esperamos encontrar cometas, estrelas, nebulosas, planetas, mas não Deus. Deus, se existir algo assim, será encontrado por outros meios, seja por argumentos lógico-rationais, experiências místicas, vivência religiosa, etc. Mas, não obstante a aparente ingenuidade filosófica da declaração do astronauta, ela exemplifica uma maneira amplamente difundida, e nada ingênua, de compreensão das crenças religiosas nas tradições filosóficas e teológicas ocidentais, que podemos chamar de *visão factual* das crenças religiosas. (cf. SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 157; VASILIOU, 2004, p. 30).

A visão factual (a partir de agora VF) pode ser entendida como a visão que sustenta que as crenças religiosas dizem respeito a estados de coisas ou fatos do mundo e as asserções religiosas podem de alguma forma ser epistemicamente justificadas, bastando para isso que os fatos asseridos por elas sejam o caso. A VF parte da ideia de que a realidade religiosa será verdadeiramente existente se as crenças religiosas possuírem (ao menos em parte) coerência

⁴ Para uma boa introdução ao período político e histórico de Gagarin, e uma discussão do materialismo dialético: GUERREIRO, Mario A. L. *Deus existe? Uma investigação filosófica*. Londrina: Edições Cefil, 2000. p. 21-61.

racional e concordância com o mundo; sustenta também que as proposições formuladas pelos religiosos dizem respeito a essa realidade religiosa e que tais proposições podem ser consideradas significativas ou não significativas a partir da aplicação de critérios racionalmente válidos de análise linguística (MOORE; SCOTT, 2007, p. 01).

Devemos perceber que a VF pode ser mantida tanto por defensores, quanto por acusadores das crenças religiosas. No artigo *A crença religiosa como "realmente básica"* Plantinga cita Bertrand Russell, Antony Flew e W.K. Clifford como exemplos de acusadores das crenças religiosas que sustentam a VF. Segundo Plantinga, estes filósofos defendem que a crença em Deus é irracional, ou não razoável, ou racionalmente inaceitável, ou intelectualmente irresponsável, porque segundo dizem, "não há prova suficiente". (cf.: PLANTINGA, 2003, p. 279). Defensores das crenças religiosas que se enquadram na VF, ou seja, que acham que existem provas suficientes, serão exemplificados no decorrer do capítulo. A esta tendência que pensa que as crenças religiosas devem passar por um crivo de justificação racional, é que Wittgenstein, como veremos, se oporá. Obviamente, os defensores da religião adeptos da VF, argumentarão que as crenças religiosas são, na medida do possível, racionais, de alguma forma correspondem com o mundo e que as sentenças são significativas; por outro lado os críticos da religião dirão que as crenças religiosas não são justificadas racionalmente e/ou as sentenças religiosas são piores que falsas, pois não fazem nem mesmo sentido. O que une os dois lados é a opinião de que o âmbito religioso deve ser demonstrado pelo conhecimento empírico ou racional, fazendo com que os adeptos da VF, tanto teístas quanto ateístas, busquem alicerçar seus argumentos com a ajuda da ciência ou da filosofia. A doutrina religiosa, a teologia⁵, se mostrariam assim como algum tipo de teoria científica ou como sustento metafísico das crenças. Por isso fiz alusão à declaração de Gagarin, que mesmo aparentemente tosca, remete à ideia de que a proposição "Deus existe" pode ser examinada por algum tipo de verificação racional ou empírica.

⁵ Não penso que *doutrina religiosa* e *teologia* sejam sinônimos. Em linhas gerais, a teologia teria mais liberdade de reflexão, podendo por isso desenvolver um discurso conflitante com a doutrina religiosa de um credo específico. O que me interessa no momento é somente enfatizar uma característica da VF (que ficará clara no decorrer do texto) que é compreender a doutrina, ou o discurso teológico, como uma teoria metafísica ou científica.

Essa apresentação inicial da VF nos mostra que seus adeptos pressupõem algum tipo de *evidencialismo* como teoria epistemológica que precisa ser aplicada para justificar as crenças religiosas. Podemos definir o evidencialismo como uma tese sobre a natureza da justificação epistêmica por um lado, e como uma tese sobre a natureza do conhecimento por outro; a primeira sustenta que a justificação epistêmica deve se fundar em evidências, e a segunda sustenta que as evidências são necessárias para o conhecimento. (cf. FELDMANN; CONEE, 2005, p. 95-96). Em outras palavras, o evidencialismo pode ser entendido como a posição *prima facie* plausível, de que a crença é justificada se (e somente se) ela é proporcional às evidências. Uma declaração de Clifford apresenta retoricamente bem o *espírito* do evidencialismo: "É sempre errado, em qualquer parte, e seja para quem for, acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes". (TALIAFERRO, 2003, p. 277).

O evidencialismo nos apresenta uma teoria que pode ser aplicada de forma global a *todas* as nossas crenças, mas, muito frequentemente, ele é aplicado localmente às crenças religiosas. O evidencialismo é um tópico central na filosofia analítica da religião (cf. FORREST, 2009, (Online); VANARRAGON, 2010, p. 34-35), e quando sustentado por um descrente, impõe um desafio às crenças religiosas que pode ser formulado da seguinte forma (onde a variável X pode ser trocada por qualquer asserção religiosa, como por exemplo: "Deus existe", "haverá um juízo final", etc.):

1. Se não existe evidência suficiente para X, então é errado ou irracional crer em X.
 2. Não existe evidência suficiente para X.
- ⇒ É errado ou irracional crer em X.

Neste contexto, podemos pensar na resposta de Bertrand Russell à questão: *O que diria, se quando morrer for levado à presença de Deus e te perguntarem por que não foi um crente?* Russell respondeu: "Eu diria que não tive evidência suficiente". Obviamente, nem todos concordam com a premissa 2. Basta um pequeno olhar para a história da filosofia, para vermos quantos filósofos e teólogos tentaram compatibilizar as *verdades* da fé com as *verdades* da razão. Pensemos como exemplo, em Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Escoto,

Descartes, Leibniz. Todos esses, dentre inumeráveis outros, esforçaram-se em proporcionar evidências para as asserções religiosas, em um projeto que está ainda presente na filosofia analítica da religião na contemporaneidade. Assim várias *provas da existência de Deus* foram formuladas, como por exemplo, as cinco vias de Tomás de Aquino, as provas ontológicas de Santo Anselmo e Descartes, dentre outras. Mas não somente provas lógico-rationais são evocadas para fundamentar as crenças religiosas. Muitas vezes outros tipos de justificação entram em cena, como por exemplo, a ocorrência de milagres ou a historicidade de certos acontecimentos bíblico-religiosos. Neste capítulo discutiremos as provas lógico-rationais. No terceiro capítulo discutiremos as outras duas.

A VF é comum na teologia natural do ocidente e os exemplos que daremos neste capítulo servirão para enfatizar algumas de suas teses. Gostaria de deixar claro que os exemplos dados são tentativas de justificar a proposição "Deus existe", mas não precisaria ser exatamente esta proposição. Poderíamos elencar argumentos sobre a imortalidade da alma, a existência de valores morais queridos por Deus, ou qualquer tópico da religião. O que nos interessa é deixar claras as pressuposições da VF, que trata as questões religiosas como hipóteses filosóficas e busca respostas últimas e universalmente racionais (ou no mínimo, com alto grau de probabilidade) para elas. Tudo isso nos interessa, pois podemos compreender as anotações de Wittgenstein sobre religião como uma clara rejeição a estas teses pressupostas. Assim, este capítulo tem o intuito de evidenciar características de uma visão religiosa para que nos próximos capítulos as opiniões de Wittgenstein surjam do contraste com estas ideias.

1.2 EXEMPLOS DA TEOLOGIA NATURAL

A teologia natural pode ser definida como o projeto voltado à produção de claras e coerentes explicações da natureza de Deus e de argumentos convincentes para demonstrar sua existência. Deve partir de premissas acessíveis a todos, independentes da tradição religiosa ou de algum tipo de revelação divina (cf. SWINBURNE, 2001, p. 03; TALIAFERRO, 2010, p. 196). A teologia natural tem uma história longa e impressionante, que chega aos alvares do cristianismo. Grandes pensadores do mundo ocidental fazem parte dessa tradição. O espírito da teologia natural pode ser ressaltado na frase de Whichcote: "Não existe nada verdadeiro na

divindade que seja falso na filosofia, ou o contrário". (cf. CRISP, 2009, p. 33). Neste tópico daremos alguns exemplos do tipo de pensamento desenvolvido pela teologia natural, para depois percebermos a oposição e distanciamento de Wittgenstein em relação a ela.

Muitas *provas da existência de Deus* foram formuladas pela tradição teológico/filosófica. Podemos iniciar classificando essas provas para facilitar a exposição e o estudo das mesmas. Kant⁶ diz que existem três caminhos possíveis para tentarmos fundamentar argumentos em favor da existência de Deus. Esses argumentos:

[...] ou começam com a experiência determinada e com o modo de ser do nosso mundo dos sentidos conhecido através dela, daí ascendendo segundo leis da causalidade até a causa suprema fora do mundo; ou põe empiricamente como fundamento somente uma experiência indeterminada, isto é, uma experiência qualquer; ou finalmente, abstraem de toda a experiência e de modo totalmente *a priori* inferem de simples conceitos a existência de uma causa suprema. A primeira prova é a físico-teológica, a segunda é a cosmológica e a terceira a ontológica. (KANT, CRP, A591- B619).

Esses três tipos de provas são recorrentes na história da filosofia e reconstruiremos cada uma delas a partir de agora. Apenas um último comentário. Poderíamos, para nossos propósitos, apresentar argumentos que tentassem provar a *inexistência* de Deus, (o que Plantinga chamaria de Ateologia Natural), pois o que está em jogo aqui não é a posição no debate, mas os pressupostos do debate. Escolhemos provas da existência, pois pensamos que elas revelam melhor os pressupostos da VF que, no fim das contas, são aceitos tanto pelos crentes quanto pelos descrentes adeptos dessa visão. Passemos à reconstrução das provas.

1.2.1 Argumento Físico-Teológico (Argumento do Desígnio)

Podemos iniciar com algumas passagens da Bíblia cristã onde já existem alusões à teologia natural. Paulo, na carta aos Romanos, diz que é possível

⁶ A classificação de Kant é célebre e ainda hoje mantida em muitos livros de filosofia da religião, por exemplo: MURRAY, Michel. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge Introductions for Philosophy. New York, 2008, p. 123-157. TALIAFERRO, Charles. *A Companion of Philosophy of religion*. Blackwell: Malden, 2010. p. 359-384. MANN, William. *Blackwell Guide to the philosophy of religion*. Blackwell Publishing: Malden, 2005. p. 81-147. Dentre outros.

aos povos que desconhecem a revelação judaica conhecer a Deus por via intelectual, pois:

[...] o que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto, já que Deus se manifestou a eles. Desde a criação do mundo, sua condição invisível, seu poder e divindade eternos, se tornam acessíveis à razão para as criaturas. Por isso não têm desculpa. Pois embora conhecessem a Deus, não lhe deram glória e nem graças, mas se perderam em vãos raciocínios, e sua mente ignorante ficou às escuras. Alardeavam de sábios, resultaram néscios. (BÍBLIA SAGRADA, Rm 1, 19-21).

Saindo do âmbito teológico da revelação, Paulo declara que o acesso a Deus é possível universalmente, pois a razão humana é capaz de alcançá-lo. Não especifica claramente qual seria essa via racional de acesso, mas sob a luz de outra passagem bíblica o texto paulino se esclarece: "Eram naturalmente vãos todos os homens que ignoravam Deus, e foram incapazes de conhecer aquele que é, a partir das coisas boas que estão à vista, e olhando suas obras não reconheceram o artífice". (BÍBLIA SAGRADA, Sab 13,1).

Tais passagens revelam germens do famoso *argumento do desígnio* (Kant o chamou de físico-teológico) onde a contemplação da ordem da natureza revelaria a existência de um Criador inteligente, pois "pela grandeza e beleza das criaturas, descobre-se por analogia aquele que lhes deu o ser" (BÍBLIA SAGRADA, Sab 13,5). Neste tipo de argumento, a fundamentação da argumentação acerca da existência de Deus é a aparente ordem e finalidade que encontramos no mundo. Cleantes, um dos personagens dos *Diálogos sobre religião natural* de David Hume, apresenta elegantemente esse argumento:

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e as faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda a natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, portanto, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as

causas são semelhantes, e que o autor da natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. (HUME, DRN, p. 30).

A passagem de Hume nos diz que existe uma analogia entre a natureza e alguns artefatos (por exemplo, máquinas) produzidos pelos homens. As máquinas são produzidas por seres inteligentes. Nossos relógios, automóveis, aviões, etc., são projetados e construídos graças à inteligência humana. Assim, depois de considerarmos a estrutura ordenada do universo, seria totalmente implausível concluirmos a inexistência de uma mente inteligente que o tenha projetado. Seria a mesma coisa que encontrar um relógio no meio do deserto e concluir que o mesmo não possui um construtor. O grau de precisão que se encontra nas invenções humanas, como por exemplo, em relógios, nos faz concluir que tais objetos possuem autores ou inventores. Muito mais ordem e precisão existem na natureza, dirá o defensor do argumento do desígnio; tudo na natureza segue leis, e de forma tão precisa que podemos fazer, com eficácia, muitas previsões. Quem quer que perceba as estações do ano, a trajetória dos planetas e das estrelas, o movimento das marés, a gestação dos animais, etc., concluirá como improvável que tudo seja apenas obra de um acaso cego. É preciso que exista um projetista inteligente para o universo. Podemos formalizar o argumento da seguinte forma. (cf. MEISTER, 2009, p. 94):

- a) Máquinas (por exemplo, relógios), com sua complexa precisão, são produtos do desígnio inteligente humano.
 - b) As obras da natureza (por exemplo, o olho humano) se assemelham a máquinas.
 - c) Assim, as obras da natureza provavelmente são produtos de desígnio inteligente.
 - d) Além do mais, as obras da natureza são muito maiores em número e complexidade.
- ⇒ Logo, as obras da natureza são provavelmente produtos de um grande projetista, mais inteligente e poderoso que os projetistas humanos.

O argumento possui outras formulações ilustres. Das famosas *cinco vias em prol da existência de Deus* a quinta pode ser considerada um argumento do desígnio. Argumenta Tomás de Aquino:

A quinta via se depreende do ordenamento das coisas. Nós podemos ver que algumas coisas, que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, agem em função de um fim. E isso é evidente pelo fato de que sempre, ou quase sempre agem do mesmo modo [...]. Portanto está claro que não alcançam seu fim por acaso, mas por uma predisposição. Ora, tudo o que não tem inteligência não tende ao fim, a menos que seja dirigido por algum ente dotado de conhecimento e inteligência. Por isso existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas para o seu fim. E esse ser nós chamamos Deus. (AQUINO, ST, Parte I, q.2, art.3).

Uma das premissas de Tomás neste argumento é a constatação da ordem e finalidade da natureza. Os corpos naturais sempre tendem a um fim específico, sem possuir neles mesmos as causas desse movimento harmônico. A regularidade com que atingem o fim mostra que não chegam até ele por acaso, e essa regularidade só pode ser intencional ou desejada. Como são desprovidos de conhecimento, essa regularidade deve ser dada aos entes por um ser ordenador, capaz de dotá-los desse modo específico de atuação, e esse ser ordenador chamamos Deus. (cf. GILSON, 1995, p. 660).

A prova físico-teológica esboçada neste tópico é uma prova *a posteriori*, pois, como vimos, parte de premissas baseadas na experiência que temos no mundo dos sentidos, neste caso, experiência de um mundo ordenado, complexo e harmonioso. Veremos agora outro tipo de argumento *a posteriori*, também muito célebre na tradição filosófico/religiosa: o argumento cosmológico.

1.2.2 Argumento Cosmológico

Kant definiu o argumento cosmológico como aquele que põe seu fundamento empiricamente, a partir de uma experiência indeterminada. Mais claramente, podemos definir este tipo de argumento como aquele que parte de alguns fatos contingentes do universo, concluindo que alguma coisa fora do universo é a causa, ou explicação, para existência deles. Normalmente, o argumento é dividido em duas etapas. (cf. ROWE, 2005, p. 103):

(i) Em um primeiro momento, argumenta-se da existência do mundo para a existência de uma causa primeira, ou ser necessário, que explica a existência contingente do mundo.

(ii) Na segunda etapa, argumenta-se que esse ser necessário, ou causa primeira, tem as propriedades associadas com a ideia de Deus.

A prova cosmológica se aproxima da físico-teológica, pois ambas partem de argumentações *a posteriori*, a partir de premissas extraídas (ou supostamente extraídas) do mundo empírico. A diferença entre as provas é o tipo de experiência colocada na base do argumento. As provas do projetista, como dissemos, partem da ordem existente no universo concluindo que ela é melhor explicada através de um projetista racional. As provas cosmológicas partem normalmente da contingência dos entes do mundo, alegando que a causa primeira, ou sua razão explicativa, é algo externo ao mundo, identificado depois com Deus. (cf. MEISTER, 2009, p. 66).

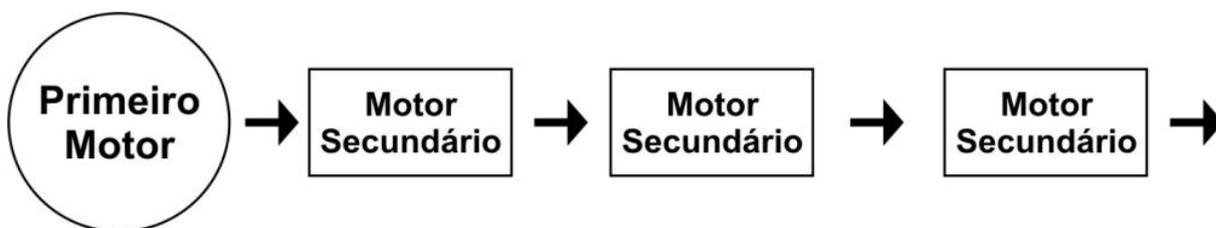
Argumentos cosmológicos podem ser divididos em dois tipos básicos: aqueles que admitem um retrocesso infinito de causas e aqueles que negam este retrocesso (cf. ZALTA, 2010 (online); ROWE, 2005, p. 105). As três primeiras vias de Aquino são exemplos clássicos deste último tipo, e o argumento de Leibniz, a partir do *princípio de razão suficiente*, é o exemplo clássico do primeiro tipo. Explicaremos cada um deles com mais detalhes, iniciando pelos argumentos cosmológicos que não admitem um regresso causal infinito.

Como vimos, a quinta via de Aquino é um argumento do tipo físico-teológico. Já as três primeiras vias podem ser classificadas como argumentos cosmológicos, pois não partem da ordem e harmonia do mundo, mas de fenômenos específicos que requerem explicação. Gilson (1995, p. 658) diz que essas provas formuladas por Aquino põem em jogo dois elementos distintos: "a constatação de uma realidade sensível que requer explicação e a afirmação de uma série causal de que essa realidade é a base e Deus é o topo". Assim, as premissas assumem como ponto de partida algum fenômeno sensível e ascendendo segundo leis causais, alcançam a Deus. Partem do efeito para a (suposta) causa (Deus). Apresentarei as duas primeiras vias.

A primeira, parte do *movimento*, e segundo Aquino é a mais clara, pois é certo e percebido por nossos sentidos que existe movimento no mundo e que tudo o que é movido é movido por outro. Argumenta:

Tudo o que se move é movido por outro. Mas se o motor é por sua vez movido, ele deve ser movido por outro, e este por outro. Ora, não se pode proceder assim infinitamente, pois não se chegaria ao primeiro que move, e, por conseguinte, não haveria motor algum, pois os motores segundos, ou intermediários não movem senão enquanto movidos pelo primeiro motor. (AQUINO, ST, Parte I, q.2, art.3).

Aquino, completando o argumento, dá um exemplo analógico: o bastão só move algo se for movido pela mão. Da mesma forma, as coisas só se movem se forem movidas por um primeiro motor. A analogia não é tão clara, mas a ideia central do argumento é negar a validade de uma regressão infinita, neste caso, de movimentos. Não é possível que uma série causal se estenda infinitamente, sendo por isso necessário a existência de um primeiro motor que mova a si mesmo. Ou a série causal é infinita, não existindo um primeiro motor e, por isso, nada explicaria a existência do movimento, ou admitimos que a série é finita e existe um primeiro termo. Esse primeiro motor seria Deus.



A segunda via tem uma estrutura bem semelhante a esta. Os sentidos não nos colocam apenas o problema do movimento, mas o problema da existência em geral. Ora, as coisas antes de se moverem *existem*, e na medida em que são reais, possuem causas para sua existência. O que se diz das causas do movimento pode ser dito das causas em geral. Nada pode ser causa de si mesmo, pois a causa é anterior ao efeito, e é impossível a algum ente ser anterior a ele mesmo:

Não é possível proceder indefinidamente nas causas eficientes. A primeira é causa da média e essa da última, sejam as médias muitas ou uma só. E como, se removemos a causa, removemos também o efeito, logo, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá última nem média. [...] Portanto é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual damos o nome de Deus. (AQUINO, ST, Parte I, q.2, art.3).

Podemos estruturar a segunda via da seguinte maneira:

- a) Percebemos pelos sentidos que existem coisas que são causadas (criadas) por outras coisas.
 - b) Nenhuma coisa pode ser causa eficiente de si própria.
 - b1) Se assim fosse estaríamos diante de uma situação absurda, pois se algo fosse causa eficiente de si mesmo, teria de ser anterior a si mesmo.
 - c) Também não pode haver uma sucessão infinita de causas, pois tem de haver uma primeira causa das intermédias.
 - c1) Se assim não fosse, deixariam de haver causas e, como tal, efeitos.
 - d) Ora, o mundo prova que há causas intermédias e efeitos.
- ⇒ Logo, deve haver uma primeira causa a qual chamamos Deus.

Ao organizar o argumento dessa forma, percebemos novamente a rejeição a uma regressão causal infinita. A premissa "c" deixa isso claro ao negar uma sucessão infinita de causas. Como na primeira via, que não aceita uma regressão de motores, a segunda via não aceita uma regressão de causas, concluindo que deve existir uma causa primeira iniciando a série.

Outro tipo de argumento cosmológico pode aceitar uma regressão infinita de causas e mesmo assim concluir a existência de Deus. Isso ocorre com o argumento de Leibniz, baseado no *Princípio de razão suficiente*. Segundo Leibniz, neste princípio:

Consideramos que não pode haver nenhum fato verdadeiro ou existente, nem alguma enunciação verdadeira sem que exista uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo. Mesmo quando essas razões nos podem parecer, na maioria dos casos, desconhecidas. (LEIBNIZ, MONADOLOGIA, §32); (cf.: LEIBNIZ, TEODICÉIA, §44 e §196).

Assim, uma explicação E vale como razão suficiente de x quando E fornecer a razão completa para a existência de x , de tal forma que uma resposta definitiva para a pergunta "por que x existe?" seja satisfeita. (cf. ARRUDA, 2003, p. 114). Mas ao buscarmos a explicação do porquê da existência de x , podemos

concluir que x existe por que r existe, e dessa forma, a explicação definitiva da existência de x não estará satisfeita até não descobirmos a razão suficiente de r ; mas, pode ocorrer que ao tentarmos explicar r constatemos que a sua razão suficiente é a existência de p , e assim, a razão completa para a existência de x vai sendo levada ao infinito na explicação dos elos contingentes:



A série de contingências pode alongar-se para trás em um tempo infinito, mas se assim for, se considerarmos a série como um todo, ou recuarmos o mais longe que pudermos, tudo que teremos ainda será contingente e, portanto, a razão suficiente precisa estar fora da cadeia, ancorada em um ser que não possui a *doença da contingência* (cf. MACKIE, 2003, p. 336), um ser que não precisa de uma razão fora de si, um ser cuja existência é fundada em si mesmo, e isto é o que chamamos *Deus*. (cf. LEIBNIZ, MONADOLOGIA, §38). A ideia de Deus rompe a sequência relativa de explicações e nos remete a uma explicação completa. A existência de Deus mostra-se então como necessária para a explicabilidade dos fatos contingentes. Para essa versão do argumento cosmológico, diferente do anterior, é irrelevante se ocorre ou não um regresso causal infinito, pois em ambos os casos o princípio de razão suficiente aponta para um fundamento último de inteligibilidade da série. Neste contexto nos diz Arruda:

A reconstrução leibniziana do argumento cosmológico com base no *Princípio de Razão Suficiente* leva às mesmas conclusões que o argumento tradicional [tomista]. Se o ser necessário não existisse, então não existiria nada contingente; coisas contingentes existem, *ergo* o ser necessário existe. Na versão leibniziana, porém, o argumento é menos frágil, uma vez que ele não se baseia no processo físico de surgimento das coisas no tempo. (ARRUDA, 2003, p. 115).

Dessa forma, como temos dito, não importa para o argumento de Leibniz se o mundo é eterno, se as causas contingentes se estendam ao infinito,

pois a causa explicativa de toda cadeia causal está fora da série, em um esquema mais ou menos assim:

Essas são as duas tradicionais versões do argumento cosmológico. O último exemplo que daremos é o célebre e polêmico argumento ontológico.

1.2.3 Argumento Ontológico

Os dois argumentos anteriores podem ser classificados como argumentos *a posteriori*, pois dependem de premissas retiradas das nossas experiências do mundo, seja experiência da ordem e finalidade, seja experiência da contingência dos entes. Outro tipo de argumentação, agora *a priori*, ou seja, partindo do mero conceito de Deus, também é muito célebre na teologia natural. Tradicionalmente a demonstração de Deus mediante simples conceitos, sob a abstração de toda experiência, é chamada *prova ontológica*. Essa prova foi primeiramente desenvolvida por Anselmo no *Proslogion*, e na época moderna foi retomada, dentre outros, por Descartes. Apresento brevemente as versões anselmiana e cartesiana do argumento ontológico.

1.2.3.1 A versão anselmiana

"Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender". (ANSELMO, PROSLOGION, Cap. I). Com essas palavras Anselmo encerra o capítulo 1 do *Proslogion* e dá a entender que o seu ponto de partida para demonstrar a existência de Deus é a fé. O Deus, cuja existência ele demonstrará, é o Deus que a fé cristã *impõe* à crença. Isso é tão certo que o *Proslogion* inicia-se com uma prece. De forma alguma isso é irracionalidade, pois, para ele, a fé e a razão se complementam. Ele não estaciona nos dogmas de fé, mas busca compreender racionalmente os dogmas. A ideia aqui é de um *teísmo racionalista religioso* (GUERREIRO, 2000, p. 31), onde as verdades da fé podem ser aclaradas pela razão humana. Isso é um aspecto da VF das crenças religiosas e, como veremos mais a frente, será criticado por Wittgenstein. Seguindo com o argumento de Anselmo:

A fé é o ponto de partida que move a ação intelectual de Santo Anselmo. Mas esta ação não é mera passividade. A fé exige esforço do homem. É o homem que crê e compreende. O argumento ontológico se aplica muito bem dentro da antropologia filosófica. Santo Anselmo parte da revelação, por que entende que o homem não poderia buscar aquilo que não lhe foi dado. (STREFLING, 1993, p. 42-43)

Assim, o que "move a ação intelectual" de Anselmo seria interno à revelação cristã. As sentenças iniciais do *Proslogion*, que se constituem em uma prece, nos deixa isso bem claro. Strefling (1993, p. 45) destaca esse momento inicial, dizendo que é com esse pano de fundo que precisamos tentar entender a prova anselmiana: "quiséramos reiterar essa ideia, pois não é com outro espírito que devemos penetrar no argumento ontológico". Dessa forma, Anselmo precisa partir da ideia de Deus fornecida pela fé, e depois compreender essa ideia racionalmente. Mas qual é essa ideia? Quem é esse Ser que chamamos Deus? "Ora, cremos que Deus existe, e que Ele é *um ser do qual não se pode pensar nada maior*", diz Anselmo (PROSLOGION, Cap. II). A questão é saber se existe ou não tal ser.

Mesmo um ateu, que afirma em seu discurso a não existência de Deus, precisa convir que compreende a fórmula de definição da Divindade usada por Anselmo, a saber: *o ser do qual não é possível pensar nada maior* (cf. PROSLOGION, Cap II). Ora, o que ele compreende, existe em sua inteligência, ainda que não compreenda sua existência real. Isso ocorre por que existir na inteligência e existir na realidade são coisas distintas. Anselmo dá um exemplo: um pintor, ao imaginar a obra que está prestes a iniciar, a possui em sua inteligência, mas nada compreende de sua existência real. Depois de terminada a pintura, o artista compreende sua existência real e ainda a possui em sua inteligência (PROSLOGION, Cap. II). Portanto, pode-se convencer o ateu, que ao menos em sua inteligência existe *o ser do qual não é possível pensar nada maior*, por que compreende o que isso significa, e tudo o que se compreende existe na inteligência. Anselmo, a partir desse ponto, segue assim a argumentação:

Mas, *o ser do qual não é possível pensar nada maior*, não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade, e que seria maior. (ANSELMO, PROSLOGION, Cap. II).

Se esse *ser do qual não é possível pensar nada maior*, existir somente na inteligência das pessoas, os seres que existem na inteligência e na realidade serão maiores do que ele; pois "existir na realidade é melhor do que existir somente na inteligência"⁷. A conclusão de que Deus existe somente na inteligência é então absurda, pois assim, existiria algo maior do que *o ser do qual não é possível pensar nada maior*. Logo, esse ser, que é Deus, existe não só na inteligência, mas também na realidade.

A este primeiro raciocínio, segue-se outro⁸ (ANSELMO, PROSLOGION, Cap. III), em que a conclusão será a impossibilidade de sequer pensar na não existência de Deus. É certo que podemos pensar algo que *não pode* ser pensado como inexistente. É inegável que esse algo é maior do que aquilo que *pode* ser pensado como inexistente (assumindo que *existir* é melhor que *não existir*). Visualizaremos melhor pelo esquema abaixo:

Algo que *não pode* ser pensado como inexistente, chamaremos "**A**".

Algo que *pode* ser pensado como inexistente, chamaremos "**B**".

Ora, **A** é maior que **B**, pois em **A** estão intrínsecos, ao pensar o objeto, a sua existência em todos os tempos e lugares, e a impossibilidade da sua inexistência. Em **B**, só posso pensar objetos que têm a característica de existentes por um período de tempo e depois findando rumo ao não-ser, ou existindo em um lugar do espaço e não em outro, ou não existindo de forma alguma.

Logo:

A > B

Se pensar Deus como inexistente, coloco-o no grupo "**B**":

A > Deus

Mas quem é Deus? Deus é o *ser do qual não é possível pensar nada maior*. Como então **A** pode ser maior que Deus? Pensar Deus como não

⁷ Pressuposição anselmiana (cf. Proslogion Cap. II).

⁸ Segundo Malcolm (2003b, p.373) neste momento Anselmo estaria apresentando (talvez sem perceber) um argumento diferente daquele apresentado no *Proslogion* II. Voltaremos a esse ponto no tópico 2.2 quando discutirmos a *gramática* do conceito "Deus".

existente é um absurdo lógico. Deus existe de tal forma que é impossível pensá-lo como não existente.

No capítulo IV do *Proslogion*, depois das conclusões que já expus, surge a seguinte questão: "Como é possível o ateu insistir pensar *não existe Deus*, se tal afirmação é impossível de ser pensada?" Anselmo responde da seguinte forma: podemos pensar uma coisa de dois modos, pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. Quando o ateu pensa na não existência de Deus, ele não está compreendendo realmente o que Deus é. Está pensando somente na *palavra* que expressa a *coisa*. Quem compreende verdadeiramente que Deus é o *ser do qual não se pode pensar nada maior*, conclui sem sombra de dúvida que ele precisa existir. Esse, brevemente exposto, é o argumento ontológico de Anselmo.

1.2.3.2 A versão cartesiana

Passemos a versão da prova ontológica de Descartes, conforme aparece na Quinta Meditação da obra *Meditações Metafísicas*. Para melhor compreensão da prova cartesiana, seguindo Curley (1997, p. 52), devemos partir da seguinte premissa: "Tenho ideias de coisas que, quer existam, quer não existam, e quer eu pense nelas ou não, têm naturezas imutáveis ou essências". Descartes defende essa pressuposição apresentando um exemplo matemático:

Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito. (DESCARTES, MEDITAÇÕES V, § 5).

Mesmo sem saber se fora do meu pensamento existem realmente triângulos⁹, posso, a partir da ideia que tenho, demonstrar diversas propriedades deles, por exemplo, que a soma de seus ângulos internos é igual a 180° graus, ou que o maior lado é oposto ao maior ângulo, dentre outras.

⁹ Neste momento das *Meditações Metafísicas*, Descartes realmente duvida se existem triângulos ou quaisquer objetos materiais. As dúvidas cessarão depois de provar a existência de Deus e verificar que este nos garante

Não criamos nem inventamos as verdades da matemática. Elas possuem uma natureza ou essência imutável, e podemos pensar e deduzir novas propriedades dessas verdades, mesmo sem saber se realmente existem os objetos matemáticos. Diante da clareza e distinção dessas ideias não há como o espírito concluir que tais ideias são falsas, mesmo, como eu disse, se não soubermos se essas ideias possuem correspondentes na realidade. Não há como concluir como falsa a proposição "a soma dos ângulos de um triângulo é 180° ", a não ser por uma patologia que atinge a razão.

Munido dessa pressuposição inicial, Descartes apresenta o conteúdo de uma de suas ideias, a saber, a ideia de Deus. Segundo Descartes, Deus é um *Ser Sumamente Perfeito*, e Curley em seu artigo, acha que Descartes pretendia que essa definição fosse compartilhada por todos (1997, p.55). Como destacado na primeira premissa, as ideias matemáticas têm naturezas ou essências imutáveis, e raciocinando sobre elas podemos concluir várias coisas. E se usarmos o mesmo método com a ideia de Deus? O que podemos concluir?

Habitado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, MEDITAÇÕES V, § 7).

Segundo Descartes, quando analiso a ideia de Deus que existe em meu espírito, devo concluir necessariamente sua existência. Ele pressupõe, na passagem acima, que "existência" é uma perfeição. Ora, se Deus é um ser soberanamente perfeito, ele deve possuir todas as perfeições, inclusive a perfeição de existir. Não somos livres para pensar um Deus sem existência. A ideia de Deus nos impõe a conclusão de sua existência, da mesma forma que a ideia de um triângulo impõe a conclusão de que a soma de seus ângulos seja 180° .

a verdade. Não há como aprofundarmos neste texto o papel do argumento ontológico nos "sistemas" cartesianos e anselmiano; detenho-me apenas na reconstrução da prova ontológica.

Podemos formalizar o argumento da seguinte forma:

- a) Deus é um ser sumamente perfeito (ou dito de outro modo, um ser que possui todas as perfeições);
 - b) Existir é uma perfeição;
- ⇒ Deus existe

Alquié (1999, p. 58) diz que se enganam os que consideram a prova ontológica de Descartes falaciosa por *contrabandear* a conclusão na primeira premissa. Esconde-se o predicado *existir* na premissa e depois ele é extraído na conclusão. Não se trata disso, pois, segundo esse comentador, é a própria ideia de Deus, e somente ela, que impõe ao nosso espírito a conclusão de sua existência necessária. Se o raciocínio quanto à existência de Deus estiver errado, estarão erradas também todas as conclusões da matemática, pois o processo dedutivo é o mesmo:

Nada pode esclarecer melhor esses espíritos [*aqueles que acham o argumento ontológico falacioso, pelo motivo que citei*] que a aproximação entre o argumento ontológico e a matemática, em que acreditam. Nas ciências matemáticas, eu posso enunciar com verdade o que é o círculo, o que é o triângulo, sem começar por saber se existe no mundo um triângulo ou um círculo. Do mesmo modo, a prova ontológica estabelece a existência de Deus simplesmente a partir da sua essência: ela deve, portanto, observa Descartes, passar por *pelo menos tão certa* como as verdades matemáticas. (ALQUIÉ, 1999, p. 58).

A passagem abaixo parece corroborar a tese de Alquié:

Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta ideia não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. (DESCARTES, MEDITAÇÕES V, § 10).

Em resumo, o argumento cartesiano é como segue: A ideia de um ser Sumamente perfeito é concebível, e normalmente chamamos essa ideia de "Deus". Ora, da mesma forma que da ideia do triângulo, se pode deduzir que o maior dos seus ângulos é frontal ao maior lado, e isso, como já disse, sem supor que

exista qualquer triângulo, também da simples ideia do ser sumamente perfeito, isto é, aquele ser que possui todas as perfeições, se pode deduzir que Deus existe. Porque, se Deus não possuísse a existência, faltar-lhe-ia uma perfeição, o que é contrário à sua própria definição.

1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

O intuito deste capítulo foi mostrar alguns exemplos de argumentos tradicionais da teologia natural, para, nos próximos capítulos, enfatizarmos a clara rejeição da abordagem wittgensteiniana frente a essa tradição, que temos chamado *visão factual das crenças religiosas*. No lado teísta da filosofia analítica contemporânea, o grande nome da VF é Richard Swinburne. Ele possui três livros em defesa da teologia natural - a *trilogia sobre a filosofia do teísmo* - onde cada um dos três volumes constitui uma peça essencial. O primeiro volume, *The Coherence of Theism* (1977), preocupa-se em mostrar o que significa dizer "Deus existe", e se esta declaração é internamente coerente. Conclui que a declaração não é em si mesma contraditória, partindo depois disso para a segunda etapa, que será a demonstração de sua verdade. Essa segunda etapa é desenvolvida no segundo livro da trilogia, que é *The Existence of God* (1979). Este livro concentra-se em evidenciar que a proposição "Deus Existe" é verdadeira, uma vez demonstrada sua coerência interna no primeiro livro. Swinburne, usando uma poderosa lógica indutiva, concede que embora não possamos provar conclusivamente a existência de Deus, ao colocarmos na balança as razões contrárias e favoráveis a sua existência, a probabilidade da existência mostra-se com maior grau de plausibilidade. O terceiro livro da trilogia é *Faith and Reason* (2005), onde o filósofo investiga qual a relevância dos argumentos indutivos para as crenças religiosas, argumentos estes usados para demonstrar a existência de Deus em sua defesa do teísmo. (cf. SWINBURNE, 2005, p. 10). Aprofundar a argumentação de Swinburne não pertence ao escopo deste trabalho. Fazer isso seria repetitivo para nossos propósitos, pois aquilo que queremos mostrar já está implícito nos argumentos tradicionais expostos acima. Mencionamos Swinburne, pois é o filósofo citado por Schönbaumsfeld quando explica a *visão factual da religião*. Entendamos aqui a crítica sendo direcionada não especificamente a Swinburne, mas a esse tipo de filosofia da religião apresentado, onde a argumentação filosófica/científica teria papel central na demonstração das

verdades religiosas. Pois bem, Schönbaumsfeld diz o que segue sobre a empreitada apologética de Swinburne (e da VF em geral):

Nas construções de Swinburne a declaração da existência de Deus é uma teoria científica, ou hipótese a ser provada, a qual difere somente no escopo, e não no tipo da questão, digamos, de se existem partículas elementares ou não. (SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 158).

O julgamento é correto, Swinburne realmente trata as crenças religiosas como hipóteses científicas, supondo que o teísmo explica bem os dados observados e a má compreensão do Deus teísta pode gerar hipóteses que não explicam tão bem os dados observados. O próprio Swinburne deixa claro esse ponto:

Reivindico que supor que existe um Deus explica porque, por algum motivo (at all), existe um universo físico; porque existem as leis científicas existentes; porque animais e depois seres humanos evoluíram; porque os homens são conscientes; [...] e muitos outros fenômenos. (SWINBURNE, 2008, p. 271).

A suposição da existência de Deus é assim parte de uma teoria maior, de uma visão de mundo maior, capaz de dar conta, de forma mais eficaz que as concorrentes, da explicação dos fenômenos do mundo. A proposição "Deus existe" seria no teísmo de Swinburne e, podemos dizer, na VF em geral, como uma hipótese que precisa ser investigada da mesma maneira que as outras proposições científicas precisam. E por que deveríamos acreditar naqueles que dizem que "Deus existe"? Swinburne responde: "para responder a esta pergunta temos de estudar os critérios utilizados pelos cientistas, historiadores e outros, quando apresentam suas teorias sobre as causas daquilo que observam". (SWINBURNE, 2003, p. 83).

Todos estes argumentos exemplificam bem o espírito da teologia natural e da visão factual. Ao pressupor que as crenças religiosas dizem respeito a estados de coisas do mundo a apresentação de argumentos e evidências deve ser essencial para que elas se fundamentem. A VF pressupõe também a existência de um *terreno comum* de justificação das crenças onde ateus e crentes religiosos podem debater e chegar a um acordo, independentemente do contexto pragmático de cada um. Do lado teísta, a existência de Deus pode ser comprovada pela racionalidade do homem, basta que ele se disponha a verificar diligentemente os

argumentos apresentados (cf. BROWN, 1999, p. 24). Do lado ateu as evidências apresentadas pelos crentes são muitas vezes ditas insatisfatórias. Dessa forma, como destaca Schönbaumsfeld (2007, p. 158) existiria na VF, uma única maneira correta de descrever o mundo, e essa maneira ou contém uma entidade chamada "Deus", ou não contém. A proposição "Deus existe", é tratada como uma hipótese (científica ou filosófica) que precisa ser investigada empírica e/ou racionalmente.

Tudo isso, como veremos no próximo capítulo, será contrário à *filosofia da religião* de Wittgenstein. Primeiramente, vamos observar que tratar a proposição "Deus existe" em analogia com as proposições hipotéticas da ciência ou da filosofia, gera confusões que bloqueiam a verdadeira compreensão das questões religiosas. Uma questão importante e anterior está sendo negligenciada, a saber, o esclarecimento *gramatical* do conceito "Deus". Esse esclarecimento revelará que "Deus" não deve ser tratado em analogia com algum objeto físico do qual podemos investigar a existência, pois Deus não é um *objeto entre objetos*. As características gramaticais superficiais das proposições onde usamos o conceito "Deus" são similares às características das proposições relativas a alguma pessoa humana ou algum objeto cuja existência pode ser de alguma forma verificada¹⁰. Essas características superficiais da gramática levam a confusões relativas ao uso real do conceito que a análise da gramática profunda (dis)solucionará. Veremos que as características do conceito "Deus" devem ser entendidas como regras gramaticais que regem o uso do conceito dentro de um contexto específico. Longe de significar que Deus, dessa forma, não existiria realmente, essa análise nos mostrará que os conceitos, principalmente o de "existência" não devem ser tratados de forma unívoca. Os conceitos ganham *vida* dentro dos contextos onde são utilizados. Essa conclusão não comprometerá Wittgenstein com algum tipo de fideísmo, entendido como a visão religiosa onde a existência de Deus é aceita por algum argumento *místico* ou *teológico* que dogmaticamente reconhece a transcendência de Deus em relação ao mundo físico. Tal conclusão se mostrará ao verificarmos a categoria lógico/gramatical das proposições religiosas. Isso ficará claro nos próximos capítulos.

10 É normal, no contexto religioso, usar expressões do tipo: "O olho de Deus tudo vê" ou "Seu braço é poderoso" Tais proposições, dentre inúmeras outras, podem levar à falsa impressão de que devemos pensar a existência de Deus como análoga a existência de uma pessoa humana, pois uma pessoa humana tem "olhos" e "braços". Este debate será desenvolvido no tópico 2.2.

Também a pressuposição de que só é possível uma única descrição correta do mundo, - onde Deus ou existe ou não existe, onde um juízo final ocorre ou não ocorre, em suma, onde se têm evidências para as crenças religiosas ou não se têm - não pode ser aceita por Wittgenstein. Para isso, teríamos que ter a possibilidade de fundamentar universalmente todas as nossas crenças e, segundo Wittgenstein, isso não é possível. Não existe possibilidade de um fundamento último e universal para justificação de nossas crenças. O que existe é um *sistema de referência (Bezugssystem)*, onde aceitamos algumas crenças fundamentais sem nenhum tipo de prova. Crescemos dentro de um enquadramento de crenças, aprendendo e absorvendo esse sistema, aceitando sem reflexão. Veja:

Toda verificação, toda confirmação e não confirmação de uma hipótese acontece já dentro de um sistema. E este sistema não é um ponto de partida mais ou menos arbitrário e duvidoso em relação a todos os nossos argumentos: ele faz parte da natureza daquilo que chamamos argumento. O sistema não é tanto o ponto de partida, mas o elemento de que vivem os argumentos. (WITTGENSTEIN, DC, p. 105).

Dentro desses sistemas de referência, existem regras¹¹ que não são colocadas em dúvida, pois elas moldam nossa forma de pensar e agir. Partimos delas para agirmos no mundo, partimos delas para desenvolver argumentos. Tais regras orientam nossa ação e podem ser chamadas *regras fulcrais*. Segundo Dall'agnol (2006, p. 14) uma regra fulcral, "seja lógica, seja matemática, seja de uma ciência empírica qualquer, seja do dia-a-dia, etc. é uma proposição assumida como verdadeira para que outras possam ser acreditadas, provadas, testadas, etc.". Por isso, Wittgenstein diz que um jogo-de-linguagem é somente possível se confiarmos em alguma coisa: "Não *poder confiar*, mas *realmente* confiar" (DC, p. 509). Ou seja, a justificação das crenças tem um fim, e algumas crenças, que estão nas bases de nossas práticas, são aceitas sem reflexão.

Esse tipo de crença básica é equiparada, pelo próprio Wittgenstein, com a crença religiosa¹² (*religiose Glaubem*) (DC, p. 459). Norman Malcolm

11 Que não precisam necessariamente ter estrutura proposicional. Voltaremos a esse assunto nos próximos capítulos.

12 Segundo Malcolm (2001, p.59) Wittgenstein leu com cuidado as obras do teólogo Henry Newman e isso certamente o influenciou nessa fala. Logo no primeiro parágrafo do *Da Certeza* vemos Wittgenstein dizer que Newman tinha comentários interessantes sobre o assunto que ele estava tratando. Mais especificamente, podemos pensar que Wittgenstein se refere à obra *Ensaio a favor de uma gramática do assentimento*, onde Newman faz interessantíssimas considerações sobre o tema da *certeza* e da *fé*.

(2003a, p. 258) interpreta essa comparação, enfatizando uma característica importante da compreensão que Wittgenstein tem das crenças religiosas, a saber, que não surgem ou desaparecem com base em provas ou evidências, como quer a VF. No próximo capítulo isso será aprofundado, e veremos como as opiniões de Wittgenstein sobre religião se afastam da abordagem factual. Mostraremos que as proposições religiosas estão relacionadas com regras para condução da vida, servindo apenas para descrever a cosmovisão religiosa, não servindo para justificá-la. Mostraremos que a fundamentação da religião se dá internamente ao jogo-de-linguagem, na própria prática do grupo religioso. Essa fundamentação interna não é uma característica somente do sistema religioso, o que comprometeria Wittgenstein com algum tipo de fideísmo, como já comentamos acima. Toda e qualquer cosmovisão (*Weltbild*) não se funda em evidências, mas no sistema de referência herdado, aprendido em um contexto prático. Assim veremos que a abordagem factual (tanto dos crentes quanto dos descrentes) e o desafio evidencialista, estariam confundindo proposições *empíricas* com proposições *fulcrais*, e a abordagem wittgensteiniana (dis)solucionaria esse problema. A VF revela certa *confusão*, ao tratar as proposições religiosas como factuais, empíricas, quando na verdade são proposições assumidas que revelam os *fulcros* onde toda uma cosmovisão gira. Obtivemos e mantemos essas crenças, expressas nas proposições fulcrais, não por que nos convencemos que são epistemicamente justificadas, mas apenas por ser um quadro de referências herdado; as proposições fulcrais que descrevem a cosmovisão têm papel semelhante às regras de um jogo, e o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem quaisquer regras explícitas (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 94-95). Passemos ao próximo capítulo, para que tudo fique mais claro.

CAPÍTULO 2

WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS

2.1 CRENTES E DESCRENTES *SEPARADOS POR UM ABISMO*

Dissemos no primeiro capítulo que crentes e descrentes adeptos da VF concordam que nossas crenças precisam se basear em evidências para que sejam epistemicamente justificadas (não concordam quanto à qualidade das evidências, mas isso não influencia nosso argumento). Sam Harris, um dos proponentes do assim chamado *novo-atéísmo*, é um bom exemplo para apresentarmos essa concordância quanto à necessidade das evidências. Veja:

Você acredita que a bíblia é a palavra de Deus, que Jesus é o filho de Deus e que apenas aqueles que têm fé em Jesus alcançarão a vida após a morte. [...] eu gostaria de reconhecer que há muitos pontos em que concordo com você. Nós concordamos, por exemplo, que se um de nós está certo, o outro está errado. Ou a bíblia é a palavra de Deus ou não é; ou Jesus oferece à humanidade o único verdadeiro caminho para salvação (João 10,6) ou não oferece. [...] Assim, sejamos honestos. Com o decorrer do tempo um dos dois lados vai realmente vencer essa discussão, e o outro lado realmente sairá derrotado. (HARRIS, 2006, p. 22-23).

Assim, as controvérsias entre um sujeito religioso e um sujeito não-religioso, seriam claramente calcadas sobre o princípio lógico do terceiro excluído, segundo o qual a disjunção de qualquer frase ou proposição p , com a sua negação $não-p$, é invariavelmente verdadeira (ou p ou $não-p$). Não existe a possibilidade de p e $não-p$ serem verdadeiras ao mesmo tempo; como diz Harris *um dos dois lados vai realmente vencer essa discussão*. O que resolve a contenda é a qualidade da evidência. Vimos no primeiro capítulo que muitos teístas concordam com isso, desenvolvendo argumentos para convencer as pessoas da existência de Deus.

Pois bem, parece trivial que o princípio do terceiro excluído e a apresentação de evidências devem estar na base das controvérsias, mas ao nos debruçarmos sobre as opiniões de Wittgenstein perceberemos que não é tão trivial assim. Segundo ele, as controvérsias religiosas são "muito diferentes das controvérsias normais. [Pois] são, de certo modo, assaz inconclusivas". (WITTGENSTEIN, LC, p. 132). Se concordarmos com os adeptos da VF, devemos

concluir que as controvérsias terão sim um fim; e o *vencedor*, como diz Harris, será aquele que apresentar os melhores argumentos, a melhor prova, as melhores evidências. Porque, para Wittgenstein, as discussões com temas religiosos seriam diferentes?

Antes de responder a questão daremos mais um exemplo. Não é necessário que a disputa seja sobre a existência ou não de Deus para que exista uma controvérsia religiosa. Harris, por exemplo, citou a *autoridade bíblica* e a *salvação vinda de Cristo*, mas podemos pensar em qualquer outra afirmação religiosa com sua respectiva negação para construirmos um debate: "haverá um Juízo Final" podemos conceber um grupo de pessoas que ache isso "absurdo e ilusório" (DAWKINS, 2007) e um grupo que proclame a verdade da asserção:

A ressurreição de todos os mortos, "dos justos e dos injustos" (At 24,15), antecederá o Juízo Final. Este será "a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento". (Jo 5,28-29). (CIC, §1038).¹³

Temos duas posições contrárias, mas, diante desse quadro aparentemente conflitivo entre crentes e descrentes, uma posição inicialmente estranha é sustentada por Wittgenstein: crentes religiosos e descrentes sustentam crenças diferentes sobre a ocorrência de estados de coisas, mas não estão disputando opiniões ou contradizendo um ao outro. (cf. VASILIOU, 2004, p. 31). Nas suas *Palestras sobre Crença Religiosa* (LC), Wittgenstein diz o seguinte, justamente sobre a crença (ou descrença) no Juízo Final: "Suponhamos que alguém acredite no Juízo Final e eu não; significa isso acaso que eu acredite no contrário, que não deve existir tal coisa? Eu diria: *de modo algum*". (WITTGENSTEIN, LC, p. 129). "De modo algum", diz ele enfatizando, existe alguma contradição entre alguém que acredita e alguém que não acredita na doutrina do Juízo Final. Em outra passagem o filósofo diz que não existe nem possibilidade de contradição:

Se me perguntarem se creio ou não em um dia do Juízo, no sentido em que creem nele as pessoas religiosas, não diria: "não, não creio que haverá tal coisa" me pareceria completamente disparatado dizer isso. [...] Não posso dizer nada. *Não posso contradizer essa pessoa.* (WITTGENSTEIN, LC, p.132, *grifo nosso*).

Ora, precisamos compreender melhor o que Wittgenstein está dizendo, pois parece que, ao contrário do que é exposto nas citações acima, existe sim uma contradição quando alguém crê e alguém não crê no Juízo Final:

1. p (Acredito que p ocorrerá).
2. $A\sim p$ (Acredito que p não ocorrerá).
3. $p \vee \sim p$ (Ou p ocorre ou p não ocorre).

Parece, em um primeiro momento, que não há como as duas proposições serem verdadeiras (ou falsas) ao mesmo tempo; p e $\sim p$ seria algo impossível, contraditório. Como devemos entender isso? Uma passagem das *Palestras sobre Crença Religiosa* pode nos auxiliar. Supõem-se duas pessoas respondendo a questão (i) "Crês no juízo final?" em que uma responde "sim" e a outra responde "não sei, não estou seguro"; e uma questão (ii) "Este avião que nos sobrevoa é um avião alemão?" em que as respostas são as mesmas, ou seja, uma responde "sim" e a outra responde "não sei, não estou seguro". Wittgenstein diz que no caso (ii) onde a questão faz parte de um contexto não-religioso, "as pessoas estão muito próximas uma da outra" e no caso (i) onde o contexto é religioso, "existe um abismo entre elas" (cf. WITTGENSTEIN, LC, p. 129). A tabela abaixo clarifica o esquema:

	Sujeito 1 (S1)	Sujeito 2 (S2)	
Crês no Juízo Final?	Sim	Não sei, não estou seguro.	S1 e S2 separados por um "abismo"
Este avião que nos sobrevoa é um avião alemão?	Sim	Não sei, não estou seguro.	S1 e S2 muito próximos um do outro.

Wittgenstein estaria, como sugere Martin (1991, p. 372), propondo uma espécie de incomensurabilidade entre o discurso religioso e o discurso não religioso. Assim, de certa forma, nas controvérsias religiosas o crente e o descrente não estariam se entendendo. É cedo para compreendermos com clareza que tipo de incomensurabilidade seria essa, mas a passagem abaixo, também das *Palestras Sobre Crença Religiosa*, pode nos dar uma boa chave de leitura:

Seja o que for que acreditar em Deus possa ser, não pode ser acreditar em algo que se possa por à prova, ou encontrar meios de por a prova. Vocês poderiam dizer: "Isso é um contra-senso, pois as pessoas dizem que acreditam em provas, ou em experiências religiosas". Eu diria: "O simples fato de pessoas dizerem que acreditam em provas não me revela o bastante para capacitar-me a dizer se eu posso afirmar, acerca de uma sentença como "Deus existe", que suas provas são insuficientes ou insatisfatórias". (WITTGENSTEIN, LC, p. 137).

Na VF, se elaboram *provas* para tentar provar a existência de Deus, mas, para Wittgenstein, isso não é possível, pois a relação do religioso com os fundamentos de sua crença é outra: "A questão é que se houvessem provas, elas destruiriam de fato toda a coisa. Nada do que eu chamo normalmente de prova me influenciaria o mínimo que fosse". (WITTGENSTEIN, LC, p. 132). Ao discutir sobre a questão empírica do sobrevoo do avião, a discordância entre os falantes os deixa, de certa forma, próximos um do outro, pois sabem qual evidência resolveria o impasse: talvez usar binóculos para visualizar melhor qual bandeira está impressa no avião, ou algo do tipo. No caso de discordâncias sobre temas religiosos, segundo Wittgenstein, o abismo se abre, pois as duas pessoas estão em "planos totalmente diversos" (WITTGENSTEIN, LC, p. 133), onde a relação com as crenças não é a mesma que a do discurso empírico cotidiano.

A partir disso uma primeira luz é lançada sobre o porquê dos religiosos e não religiosos não estarem contradizendo um ao outro, apesar das aparências. Podemos pensar que não existe contradição, pois o discurso religioso se produz em um *plano completamente distinto* onde a relação com os fundamentos das crenças é diferente da relação que temos com as evidências no discurso cotidiano. Como Wittgenstein diz, as provas não devem influenciar nem o teísta nem o ateu, ou mais profundamente, se houver prova a essência religiosa desaparece. Obviamente outros problemas surgem: o que seria esse *plano completamente*

distinto? Por que as provas não devem influenciar uma possível conversão do ateuista e uma possível apostasia do teísta? O que faz o discurso religioso *sui generis* dessa forma? Responder essas questões nos fará compreender com mais profundidade a *filosofia da religião* de Wittgenstein. Veremos que essa impossibilidade e ociosidade das provas no que diz respeito ao discurso religioso, não é devido a alguma insensibilidade do crente ou descrente frente às evidências, nem que o discurso religioso é, de alguma forma, transcendente e sagrado, sendo incompreensível ao espírito humano. Não é por ser *sagrado*, mas pela categoria lógico/gramatical das proposições que o discurso religioso revelará suas características peculiares. Vamos iniciar verificando a *gramática* do conceito "Deus". Isso mostrará, contrapondo a VF, que este conceito não deve ser tratado em analogia com outros conceitos dos quais predicamos a existência, ou seja, Deus não é um *objeto entre objetos*. Depois disso verificaremos que a proposição "Deus existe" e a maioria das proposições religiosas, não são hipóteses ou asserções factuais, mas sim proposições que revelam as regras e as bases onde toda uma cosmovisão se fundamenta, não sendo elas mesmas fundamentadas em nada além da própria práxis dos participantes da comunidade linguística. Tais proposições, assim que formuladas, são aceitas prontamente pelos participantes da cosmovisão, sendo imunes aos ataques céticos, mesmo que não possuam evidências em seu favor. Tentar sustentá-las em evidências ou abandoná-las por falta de evidências é não compreender seu *status* lógico/gramatical.

2.2 GRAMÁTICA DO CONCEITO "DEUS"

Numa perspectiva wittgensteiniana, as tentativas de provar a existência de Deus, tal como vimos no primeiro capítulo, escondem uma confusão que vicia o debate desde o início. D.Z. Phillips, que é o autor que de forma mais sistemática desenvolve os escritos de Wittgenstein sobre religião, argumenta que uma questão anterior está sendo negligenciada, a saber, o esclarecimento da *gramática* do conceito que será investigado, no caso, o conceito "Deus". (PHILLIPS, 1993, p. 01). Muitas vezes, a discussão sobre a existência de Deus, seja por argumentos *a posteriori* (cosmológico e físico-teológico) seja por argumentos *a priori* (ontológicos), ou quaisquer outros, ignora (ou pressupõe como esclarecida) a categoria gramatical do conceito. Assim, precisamos compreender, ao menos

brevemente, o que Wittgenstein entende por *gramática*, para mostrarmos por que a negligência do aspecto gramatical torna o tema da existência de Deus confuso, e até mesmo deslocado de um debate real.

De maneira geral, podemos entender a concepção wittgensteiniana de *gramática*, como as regras que governam o uso das palavras, e que constituem assim seus significados. (cf. FORSTER, 2004, p. 7; GLOCK, 1996, p. 193). Assim, Wittgenstein diz que compreender a gramática de uma expressão linguística ou palavra, é compreender as regras que normatizam seu uso (WITTGENSTEIN, GF, 44), considerando as consequências de sua pronúncia em um contexto específico, quais comportamentos e outros conceitos estão conectados a ela, etc. (WITTGENSTEIN, LC, p. 112). "São as regras gramaticais que determinam o significado (que o constituem)". (WITTGENSTEIN, GF, p. 133-142; cf.: BT, p. 151). Sendo que não podemos enunciar proposições dotadas de sentido sem regras admitidas para isso, a *gramática* seria o conjunto dessas regras que condicionam o discurso significativo. (cf. SCHMITZ, 2004, p. 149).

Isso não quer dizer que as regras gramaticais sejam universais, e que cada palavra ou proposição, para ser significativa, deva ajustar-se a essa estrutura normativa independente do contexto onde é pronunciada. A filosofia madura de Wittgenstein busca descrever um grande número de ordens possíveis. Enquanto o esforço filosófico do *Tractatus* (TLP) pode ser comparado, metaforicamente, com um espelho, onde os signos linguísticos significativos têm a função única de espelhar os objetos do mundo, revelando assim uma ordem única, representativa, a filosofia *pós-Tractatus*, em geral, faz dos signos linguísticos uma *caixa de ferramentas* onde as regras da gramática são reveladas pelo uso ordenado que os falantes fazem dos signos dentro de cada contexto:

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: Lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafuso. - Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.) Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu emprego não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos! (WITTGENSTEIN, IF, p. 11).

As funções das palavras são diferentes, e o contexto prático, sua função no discurso daquele que fala, é importante para definir sua significação. Mas, mesmo nesse quadro, onde o discurso ganha significação a partir da práxis, existe ordem. Não é bom que as palavras ora representem uma coisa ora outra, ou que signifique algo para uma pessoa e algo diferente para outra. Como podemos enunciar regras e preservar ao mesmo tempo uma multiplicidade de ordens possíveis? Para Wittgenstein os jogos-de-linguagem respondem a essa questão (cf.: BARRET, 1994, p. 160). Perceber que as palavras funcionam dentro de jogos-de-linguagem nos liberta da busca de uma ordem última, desprendida do contexto prático em que a linguagem está envolvida. No clássico parágrafo 23 das *Investigações*, Wittgenstein pede para que imaginemos a multiplicidade dos jogos-de-linguagem por meio destes exemplos (e outros similares):

- i) *Comandar, e agir segundo comandos;*
- ii) *Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas;*
- iii) *Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho);*
- iv) *Relatar um acontecimento;*
- v) *Conjeturar sobre o acontecimento;*
- vi) *Expor uma hipótese e prová-la;*
- vii) *Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas;*
- viii) *Inventar uma história; ler;*
- ix) *Representar teatro;*
- x) *Cantar uma cantiga de roda;*
- xi) *Resolver um enigma;*
- xii) *Fazer uma anedota; contar;*
- xiii) *Resolver um exemplo de cálculo aplicado;*
- xiv) xi v) *Traduzir de uma língua para outra*
- xv) *Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.*

Considerar a linguagem do ponto de vista pragmático nos capacita na compreensão das suas funções, de acordo com a multiplicidade de ordens possíveis que a constitui. E essas ordens, esses *jogos*, são *sistemas completos* com

suas próprias regras gramaticais: "Não consideramos, contudo, os jogos de linguagem como partes incompletas de uma linguagem, mas como linguagens completas em si mesmas, como sistemas completos da comunicação humana". (WITTGENSTEIN, BrB, p. 14). Poderíamos dizer que os jogos-de-linguagem são como que condições de possibilidade da significação. Veja:

Pode-se dizer, por conseguinte, que jogos-de-linguagem são condições de possibilidade da representação, pois assim como a proposição é uma condição de possibilidade da referência dos nomes (como o *Tractatus* argumentou), assim também um jogo-de-linguagem é uma condição de possibilidade do sentido de uma sentença, seja ela descritiva, prescritiva ou de outra natureza (como Wittgenstein se dá conta enfim). (DALL'AGNOLL, 2006, p. 11-12).

Por isso Wittgenstein diz que não podemos saber o que significa "xeque-mate", se nos limitamos a observar a última jogada de uma partida de xadrez. (WITTGENSTEIN, IF, p. 316). Com isto sugere que o significado de uma proposição não está determinado pelas palavras individuais que a compõem, mas, como já dissemos, pela maneira que as usamos dentro dos jogos-de-linguagem. Esta prática pressupõe o domínio de uma técnica que depende do contexto e das circunstâncias particulares que a rodeiam. Uma fonte única das regras gramaticais, despreendida da forma de vida da comunidade, é inexistente.

Dessa forma, para saber, por exemplo, se uma proposição do tipo "a Terra é o centro do universo", é uma proposição religiosa ou científica, deve-se prestar atenção no contexto de seu funcionamento. É preciso atentar para a *intenção* com que está sendo usada (está tratando de impor uma cosmogonia, ou é parte de uma teoria planetária); nas *reações* que gera (pode ser contradita e disputada livremente, ou é blasfemo fazê-lo); nas *consequências* que alguém poderia extrair dela (está associada a considerações éticas, ou apenas permite fazer previsões sobre eclipses futuros), etc. (cf. MEJA, 2006, p. 13-14).

Voltando à questão da gramática, uma forma interessante de compreendê-la é elucidar algumas implicações de uma importante analogia entre *gramática* e *jogo* que de forma persistente aparece na obra de Wittgenstein. Nas IF, por exemplo, Wittgenstein diz: "a questão "o que é realmente uma palavra?" é análoga a "o que é uma figura de xadrez?" (IF, p. 108). Na GF, Wittgenstein diz que explicar um signo é descrever as regras de seu uso em um contexto, e, sendo a

gramática a responsável pela descrição dessas regras, ela tem, de certa maneira, a mesma relação com a linguagem que as regras de um jogo têm com o jogo (GF, p. 23-24). Podemos citar também o DC, que diz que o papel das regras gramaticais é "semelhante ao das regras de um jogo". (DC, p. 95). Muitas outras passagens poderiam ser citadas, mas estas já nos servem de exemplo. Assim, na famosa caracterização de Wittgenstein das práticas linguísticas como jogos-de-linguagem, que esboçamos acima, a gramática proporcionaria as regras que governam esses jogos. (cf. FORSTER, 2004, p. 08). Passemos a elucidação de algumas implicações dessa analogia.

Podemos primeiramente pensar que, assim como as regras de um jogo constituem o jogo e possibilitam os movimentos que ocorrem dentro dele, também a gramática constitui uma área da linguagem e torna possíveis os movimentos linguísticos que ocorrem dentro dela. Nesse sentido, Wittgenstein diz:

Palavras e peças de xadrez são análogos; saber como usar uma palavra é como saber movimentar uma peça de xadrez. [...] "Como a palavra é usada?" e "Qual a gramática da palavra?" Eu tomo-as como sendo a mesma questão. (WITTGENSTEIN, WLC, p. 02).

De forma mais específica, as regras do xadrez, por exemplo, podem fazer duas coisas:

- (i) Permitir certos tipos de movimentos para as peças e proibir outros: (a Torre se movimenta nas direções ortogonais, isto é, pelas linhas e colunas, não podendo se mover pelas diagonais).
- (ii) Revelar, através das regras de movimentação, como que a *essência* de cada peça: (a Torre, de certa forma, é a peça que se movimenta conforme as regras estabelecidas).

Assim, também a gramática prescreve/permite ou proíbe certos *movimentos linguísticos*, e também revela parte essencial dos conceitos linguísticos, definindo-os ao estabelecer as regras de uso dos mesmos. Diz Wittgenstein: "A essência está expressa na gramática. [...] que tipo de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática". (IF, p. 371-373). As regras da gramática além de estabelecerem os

usos corretos das palavras dentro dos jogos linguísticos, também dizem algo sobre o que são os objetos por elas representados. *Que tipo de objeto é esse?* A gramática pode, de certa forma, nos revelar. Forster exemplifica:

[a gramática] prescreve ou permite que, num contexto onde se tem contado 2 itens e mais 2 itens o observador conclua um total de 4 itens, e proíbe que o observador conclua 5 itens. [...] A gramática constitui também a identidade dos conceitos requeridos para que possamos realizar certos movimentos linguísticos (por exemplo, o conceito "2", em sua parte essencial, simplesmente é o conceito subordinado à regra matemática mencionada. (FORSTER, 2004, p. 08).

Outra implicação interessante que podemos retirar da analogia de Wittgenstein é a questão do padrão de correção imposto pelas regras. Assim como as regras dos jogos formam um padrão para verificarmos o sucesso ou a falha dos movimentos do jogo, assim também as regras gramaticais são padrões para o uso correto das expressões linguísticas. Os jogadores, em uma partida qualquer, podem verificar se alguma jogada é coerente recorrendo às regras do jogo. A gramática, de certa forma, possibilita aos falantes a técnica de verificação das proposições com a realidade:

O fato de uma proposição empírica ser verdadeira e outra falsa não é parte da gramática. O que pertence à gramática são todas as condições (o método) necessárias para comparar a proposição com a realidade. Isto é, todas as condições necessárias para o entendimento do sentido. (WITTGENSTEIN, GF, p. 45).

Neste contexto, Glock diz que o termo "correto", na frase "as regras gramaticais são padrões para uso *correto* das expressões linguísticas", não precisa ser pensado como "verdadeiro", uma vez que podemos utilizar termos linguísticos de acordo com regras sem dizer que eles são verdadeiros, como percebemos nos exemplos dados por Wittgenstein no já citado §23 das IF (contar anedotas, inventar histórias, fazer uma oração a Deus, etc.). Importa perceber que as regras são o *padrão de correção*, pois usar regras onde elas não são aplicáveis, ou usar regras de um jogo-de-linguagem em outro jogo onde estas não se aplicam, faz com que os termos sejam destituídos de seus significados. (GLOCK, 1996, p. 193). Também no exemplo dos construtores (WITTGENSTEIN, IF, p. 2) "toda a linguagem de uma comunidade" são as proposições "cubos", "colunas", "lajotas" e "vigas" e estas,

prima facie, não são proposições candidatas à verdade e falsidade, mas sim para o entendimento entre um construtor A e seu ajudante B:

A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mão cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, e na sequência em que A precisa delas. Para esta finalidade, servem-se de uma linguagem constituída das palavras "cubos", "colunas", "lajotas" e "vigas". A grita essas palavras; B traz as pedras que aprendeu trazer ao ouvir este chamado. (WITTGENSTEIN, IF, p. 2).

É certo, como diz Glock, que nem todo jogo de linguagem, seja atual ou possível, precisa conter proposições candidatas à verdade ou falsidade. Não obstante, pensar nos jogos onde usamos as expressões "verdadeiro" e "falso" facilita a compreensão de outra decorrência da analogia de Wittgenstein entre gramática e jogo, que é a (importante) divisão entre proposições *empíricas/factuais* e *proposições gramaticais*. Assim, como nos jogos existem, por um lado as regras, e por outro os lances conforme as regras, nas nossas práticas linguísticas existem também regras (proposições gramaticais) e *lances* (proposições empíricas), que, para serem "verdadeiros" precisam se fundamentar na gramática. Nos jogos "verdadeiro-falso" a falha ou sucesso das proposições empíricas/factuais, depende de um padrão normativo imposto pela gramática. O modelo básico então consistiria de dois elementos:

- (i) Declarações empíricas/factuais, que podem ser verdadeiras ou falsas;
- (ii) Regras gramaticais, que as regulam, constituem seus conceitos e estabelecem o padrão de julgamento de sua verdade ou falsidade (cf. FORSTER, 2004, p. 09)^{14, 15}

O que conta para distinguir uma proposição empírica de uma proposição gramatical é o seu *uso* no jogo-de-linguagem. Ou seja, aquelas proposições que *fundamentam* o jogo, que servem de regras para que outras

¹⁴ Essa diferença entre *empírico* e *gramatical* será importante mais adiante, por isso retornaremos a ela. No momento, quero apenas apresentar uma caracterização ampla de *gramática* em Wittgenstein.

¹⁵ De forma estrita, termino aqui a análise das implicações da analogia de Wittgenstein entre *gramática* e *jogo*. Como essa analogia é uma constante na obra wittgensteiniana, certamente alusões a ela reaparecerão em meu texto, mas, como eu disse, de forma estrita as implicações terminam aqui.

proposições sejam testadas, e também como condição para que outras possam ser *deduzidas* são regras gramaticais. Essas aparentam ser verdadeiras independentemente da experiência, ou seja, elas possuem uma certa *necessidade*. É preciso perceber porém, que essa *necessidade* não mostra uma verdade metafísica referente às coisas, mas uma *norma assumida como necessária*. As proposições gramaticais não são candidatas à verdade e falsidade, então não podemos dizer delas que são "verdadeiras", mas às assumimos como *imperativos categóricos*, como *mandamentos*. (cf. WITTGENSTEIN, RFM, V, p. 13).

Para entender isso pensemos no exemplo de Wittgenstein no §251 das *Investigações Filosóficas*. Ele diz que muitas proposições, por sua forma, simulam proposições empíricas, mas na verdade são gramaticais, ou seja, não dizem nada sobre o mundo, e sim como devemos usar uma palavra com sentido. "Toda barra tem um comprimento" pode parecer enunciar uma propriedade metafísica, essencial de todas as barras, mas se pensarmos assim, estaremos confundido proposições empíricas com gramaticais. Veja, ao dizer, por exemplo, "*esta barra mede 1 metro*" posso inferir que ela não terá *0,99 metros* e nem *1,01 metros*, pois é certo que:

(i) *nenhuma barra pode ter simultaneamente dois comprimentos distintos.*

A proposição (i) se assemelha (em sua aparência) às proposições:

(ii) *nenhum corvo é branco.*

(iii) *nenhum peixe sobrevive no Mar Morto.*

Ora, as proposições (ii) e (iii) são empíricas, dizem algo que é o caso no mundo, que podemos asserir depois da verificação. Além disso, trazem em si um aspecto contingente, ou seja, elas poderiam não ser o caso. Por outro lado, a proposição (i) é *necessária*, mas não como necessidade ontológica das barras, e sim como necessidade normativa do nosso uso comum da palavra "barra". O que justifica tal afirmação é o que segue:

Suponhamos que se queira justificar a regra relativa ao comprimento das barras considerando as barras "em si mesmas", e indo "à realidade" para observar o que se passa com elas. Nesse caso seria preciso determinar se o que eu observo, por exemplo, é realmente uma barra, mas isso pressupõe que eu saiba de antemão o que se entende por "barra". (SCHMITZ, 2004, p. 156).

Mas entendemos por "barra" exatamente algo que não pode ter simultaneamente dois comprimentos. Ao buscarmos encontrar algo que tenha dois comprimentos distintos, não vou poder dizer que encontrei uma barra que não se enquadra nos padrões estabelecidos, mas sim que encontrei *outra coisa*, que não é aquilo que chamamos de barra. Isso é esclarecer a gramática da palavra, e não dizer algo (metafísico) sobre a realidade. Por isso Wittgenstein nos diz: "Como ocorre com todo o metafísico, a harmonia entre o pensamento e a realidade encontra-se na gramática da linguagem". (WITTGENSTEIN, Z, p. 55). Ou ainda, quando critica os metafísicos por confundir proposições empíricas com gramaticais (conceituais): "Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial da metafísica: é o fato de ignorar a diferença entre investigações fáticas e conceituais." (Z, p. 458). Ou seja, confundem proposições de caráter normativo, com proposições de caráter objetivo, caindo assim, poderíamos dizer em jargão kantiano, em *ilusões dialéticas*.

Para encerrar a explicação do termo gramática, apresentaremos a distinção que Wittgenstein faz entre *gramática superficial* e *gramática profunda*. Nas *Investigações Filosóficas* ele diz: "poder-se-ia distinguir, no uso de uma palavra, uma "gramática superficial" de uma "gramática profunda"" (IF, §664). A gramática profunda deve ser entendida como governando as possibilidades combinatórias das sentenças significativas, delineando o tipo lógico dos termos e a forma lógica das proposições. A conformidade com a gramática profunda garante que a sentença seja significativa. Contrariar essas regras faz com que a sentença não tenha sentido. (BAKER, 2005, p. 74). Combinar expressões em contravenção com as regras da gramática profunda produz sequências de palavras logicamente sem sentido, e isso, segundo Baker, talvez não seja imediatamente aparente mesmo para competentes falantes da língua. A *gramática superficial*, por sua vez, consiste dos traços sintáticos óbvios das sentenças, e das palavras das quais é composta. Concentrar-se nesses traços imediatamente evidentes das palavras, em detrimento de seu uso geral no jogo-de-linguagem, é fonte de erros e confusão filosófica. É o que ocorre

com o debate sobre a existência de Deus, por isso devemos esclarecer a gramática profunda do conceito, para liberá-lo das confusões filosóficas que o envolvem¹⁶.

Pois bem, voltemos ao debate sobre a existência de Deus. Dizíamos que, na postura proposta no capítulo anterior, muitas vezes se tem negligenciado o esclarecimento da gramática do conceito "Deus", ou seja, não se esclarece (ou erroneamente se pensa esclarecido) *que tipo de objeto "Deus" é*. E como poderíamos saber tal coisa? Wittgenstein aponta um caminho: "Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática. (Teologia como gramática)" (IF, p. 373). Não devemos então, compreender a questão como *ontológica*, (conforme diz Wittgenstein: *a essência se mostra na gramática* (IF, p. 371), mas sim, buscar compreender quais as regras que orientam o uso do conceito dentro de seu sistema referencial específico, quais outros conceitos estão ligados a ele, etc. Negligenciar o aspecto gramatical leva a uma interpretação errada do tema religioso e desorienta o debate desde o início, envolvendo o real funcionamento da linguagem com uma bruma que torna impossível a visão clara. (cf. WITTGENSTEIN, IF, p. 4).

Tomar a existência de Deus em analogia com a existência de outras entidades e objetos é o primeiro erro que deve ser dissipado. Deus não é *pace* Gagarin e VF, uma entidade cuja existência pode ser provada. Pelo fato de que podemos parafrasear a questão "Deus existe?" com a questão "Deus é um ser existente?", frequentemente assume-se que a discussão entre um crente e um descrente diz respeito a uma *questão factual*, como se ao falar de Deus estivéssemos falando de um objeto similar aos outros objetos do mundo. (PHILLIPS, 1993, p. 02). Ou seja, damos por pressuposto que a discordância entre eles é a discordância entre a existência ou não de algum tipo de objeto análogo a qualquer outro objeto físico. A questão "Deus existe?" e a questão "existe uma mesa na sala ao lado?" seria qualitativamente o mesmo tipo de questão. Na VF, a existência de Deus é tratada como uma hipótese a ser verificada, onde a justificação da crença se dará pelas evidências apresentadas em seu favor. Ora, se pensarmos a questão dessa forma, tomamos por garantido que devemos discutir o assunto a partir de um quadro conceitual factual. É como se já soubéssemos que tipo de proposição é "Deus existe" e só nos basta agora descobrir sua verdade ou falsidade. Uma questão anterior e importante está sendo ignorada, que, como temos insistido, é o

16 Sempre que usarmos o termo *gramática* estaremos nos referindo à *gramática profunda*. Só falaremos da gramática superficial avisando previamente.

esclarecimento gramatical. Ao fazermos isso, perceberemos que "Deus", não pode ser entendido como um *objeto entre objetos*, e a sua *existência* é diferente da *existência* dos outros objetos. Assim, em jargão wittgensteiniano, podemos dizer que a *gramática superficial* da palavra "Deus" sugere que nos referimos a ele de maneira análoga a que nos referimos a alguma pessoa, ou a algum tipo particular de objeto físico, mas a *gramática profunda* revela grande diferença.

Vamos deixar isso mais claro. Muitas vezes, o discurso religioso, ao se pronunciar sobre Deus, usa enunciados que na sua gramática superficial demonstram similaridade com os enunciados que usamos ao nos referir a um corpo humano. "O *olho de Deus tudo vê*"; "os seus ouvidos estão atentos aos clamores dos justos"; "a mão de Deus nos sustenta", etc. Segundo Wittgenstein essa semelhança gramatical superficial, não deve nos confundir ao ponto de concluirmos a partir dela características ontológicas de Deus:

A gente se ajoelha e olha para cima e junta as mãos e fala, e diz que está falando com Deus. A gente diz que Deus vê tudo o que fazemos; a gente diz que Deus fala conosco em nosso coração; a gente fala dos olhos, da mão, da boca de Deus, mas não das outras partes do corpo: aprenda a partir disso a *gramática* da palavra "Deus"! (WITTGENSTEIN, MP, p. 203).

Wittgenstein diz que a palavra "Deus" é usada como uma palavra que representa uma pessoa: dizemos que Deus vê, recompensa, pune, cuida, etc. Ou seja, esses traços do uso da palavra "Deus" revelam analogias com o uso que fazemos da palavra "pessoa". Uma pessoa (humana) também vê, recompensa, pune. Mas ao surgir a questão sobre a "existência de Deus", a analogia termina, pois essa questão desempenha um papel inteiramente diverso do da existência de qualquer pessoa ou objeto da qual ouvimos falar:

A pessoa dizia, tinha que dizer que acreditava na existência de Deus, e se a pessoa não acreditasse, isso era considerado uma coisa má. Normalmente, se eu não acreditasse na existência de algo, ninguém pensaria que haveria algo de errado nisso. (WITTGENSTEIN, LC, p. 136-137).

O crente religioso não está preparado para dizer que Deus talvez não exista. Não faz sentido dentro do discurso religioso essa possibilidade, pois tal declaração é pressuposta para que todo o discurso seja possível. A existência de

Deus é dada *a priori* proporcionando possibilidade de significância ao jogo-de-linguagem da religião. Um Deus finito e contingente não satisfaz as exigências da religião ou da teologia, embora satisfaça alguns (confusos) filósofos ou teólogos. (cf.: MICHELETTI, 2007, p. 94). Podemos entender isso melhor se pensarmos naquilo que Malcolm chamou de *atitude religiosa*. Ele diz que a atitude religiosa pressupõe uma superioridade tão grandiosa ao objeto de adoração (no caso, Deus) que em comparação com ele todos os outros objetos, inclusive o próprio adorador, não são nada. No discurso religioso é anômalo, sem sentido, incompreensível, adorar algo limitado e que possua existência contingente (MALCOLM, 2003b, p. 383). Dessa forma, a proposição "Deus não é um objeto equivalente aos objetos do mundo", é uma proposição gramatical, ou seja, uma proposição que orienta o que faz sentido os adeptos do jogo religioso dizer e fazer em relação com o conceito "Deus".

Relacionado com tal ponto, vemos Wittgenstein dizer: "o modo como usas a palavra "Deus" não mostra a quem te referes - mas antes aquilo a que te referes". (CV, p. 80). Schönbaumsfeld interpreta essa passagem da seguinte forma:

Em outras palavras, na concepção de Wittgenstein, a palavra "Deus" não denota *algo* que se possa encontrar, independentemente da posse do conceito no sentido de que se poderia, por exemplo, encontrar um unicórnio ou a Grande Abóbora, se tais coisas fossem o caso. (SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 161).

O conceito "unicórnio" ou "grande abóbora" denotam seres que, se fossem o caso, poderiam ser verificados da mesma maneira que verificamos a existência de outros objetos do mundo. O conceito "Deus" seria diferente desses, pois não pode ser tomado como a denotação direta de um sujeito. A existência de Deus não pode ser contingente como a existência desses outros seres ou objetos físicos. Embora, como já dissemos, a palavra "Deus" é usada muitas vezes de forma que sua *gramática superficial* nos dê a impressão de que "Deus" pertença à mesma categoria conceitual que "pessoa humana" ou "objeto físico", sua *gramática profunda* mostra-se diferente. Isso é revelado quando percebemos que a existência de Deus deve ser *necessária*. Esta necessidade não deve ser entendida de uma forma que nos faça pensar a existência de Deus como uma matéria de fato. Se Wittgenstein estiver correto, a "existência necessária" da Divindade revela aspectos do *sentido* da palavra "Deus" e não propriedades ontológicas contingentes:

E talvez seja por isso que Wittgenstein cita a teologia como seu primeiro exemplo quando ele diz em uma das mais famosas passagens das *Investigações Filosóficas* que a gramática nos conta que tipo de objeto alguma coisa é: (*Teologia como gramática*). (§ 373). (SCHÖMBAUSFELD, 2007, p. 162).

Ao dizer que "existência necessária" é uma característica gramatical do conceito "Deus", portanto dada *a priori* no discurso religioso, não estamos concordando com o argumento ontológico, da forma que expomos no capítulo 01. Quando dizemos que "existência" deve ser necessariamente pensada em conexão com a divindade, estamos concordando com Phillips que interpreta o argumento ontológico como o esclarecimento gramatical de um conceito. Anselmo buscava compreender algo que de antemão já acreditava, dessa forma, ao desenvolver o argumento ontológico, ele estava "elucidando um conceito e não provando a existência de um ente". (PHILLIPS, 1993, p. 10). Essa interpretação também é a de

Malcolm no famoso artigo *Os argumentos ontológicos de Anselmo* (2003b, p. 373-387). Como é sabido, Malcolm defende que Anselmo (talvez sem ter percebido) apresenta duas versões diferentes do argumento ontológico, uma no *Proslogion* II e a outra no *Proslogion* III¹⁷. A prova do *Proslogion* II baseia-se no princípio de que "*existir na realidade* é um modo de existência mais perfeito do que *existir apenas na compreensão*". Em uma terminologia contemporânea, poderíamos dizer que algo é mais perfeito se tivermos uma concepção e ao mesmo tempo esse algo existir, do que se for uma mera concepção. (MALCOLM, 2003b, p. 374). Um comentário de Gilson enfatiza esse pressuposto, que perpassa tanto a versão anselmiana quanto a versão cartesiana da prova ontológica:

Uma certa ideia de Deus existe no pensamento: eis o fato; ora essa existência, [...] exige logicamente que Deus também exista na realidade: eis a prova. Ela se consuma por uma comparação do ser pensado com o ser real que obriga a inteligência a colocar o segundo como superior ao primeiro. (GILSON, 2001, p. 297).

O que existe na realidade é mais perfeito do que o que existe meramente de forma conceitual. "Existir na realidade" seria um atributo que incrementa um ente de forma qualitativa. Para verificarmos esse pressuposto no

17 Já reconstruí a prova de Anselmo no primeiro capítulo. Meu foco neste momento é mostrar como uma interpretação wittgensteiniana do argumento não cai nas confusões conceituais inerentes à VF.

próprio texto dos filósofos, cito algumas passagens pontuais sobre ele. Anselmo argumenta assim:

Mas "o ser do qual não é possível pensar nada maior" não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade e que seria maior. Se, portanto, "o ser do qual não é possível pensar nada maior" existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. (ANSELMO, *PROSLOGION*, Cap II).

E Descartes assim:

[...] não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, *MEDITAÇÕES*, V, § 7).

Descartes assume abertamente no trecho acima que a existência é uma perfeição, ou seja, um atributo desejável. Anselmo argumenta que um ser existente na realidade seria maior que um ser meramente conceitual. Ambos concordariam então que "existência é uma perfeição" ou seja, "existência é um predicado real". Malcolm argumenta que a prova do *Proslogion* II é falaciosa justamente por basear-se nesse pressuposto. Pode acontecer que a "existência" não interfira na "perfeição" de um ente, não sendo por isso um predicado desejável que torne o sujeito mais perfeito se o possuir. Se retirarmos de Deus o atributo da onipotência, da suma-bondade ou da onisciência, sua perfeição é (conceitualmente) diminuída. Mas não parece que isso seja o caso com o predicado "existir":

A doutrina de que a existência é uma perfeição é notavelmente estranha. Faz sentido e é verdade, dizer que minha futura casa será melhor se for revestida de isolamento do que se não for; mas o que quereria significar dizer que será uma casa melhor se existir do que se não existir? O meu futuro filho será um homem melhor se for honesto do que se não for; quem compreenderia dizer que será um homem melhor se existir do que se não existir? (MALCOLM, 2003b, p. 374-375).

Malcolm, como ele mesmo reconhece, está reafirmando a tradicional crítica de Kant. Na interpretação proposta pela VF, no argumento ontológico, como já dissemos, não é necessário recorrermos à experiência para concluir a existência de Deus, mas basta analisar o conceito e verificar que a "existência" é uma nota característica do sujeito. A proposição "Deus é existente" seria então analítica. Mas, para Kant, a existência não é uma propriedade analítica: "Ser não é um predicado real [...] no uso lógico é simplesmente a cópula do juízo" (CRP, A598, B626). Assim ele pretende retirar a pretensão dos defensores da prova ontológica que afirmam que "existir" seria um predicado que encontraríamos na mera análise do conceito "Deus". Além da citação da CRP, o trecho abaixo esclarece a posição de Kant:

Não obstante, utiliza-se o termo "existência" como um predicado e pode-se também empregá-lo assim, seguramente e sem a preocupação de errar, enquanto não se estipula que se pretende apenas deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis, como se costuma fazer quando se quer demonstrar a existência absolutamente necessária. Com efeito, é inútil procurar entre os predicados de um tal ser possível, pois entre eles não se pode encontrar, seguramente, a existência. (KANT, UAP, 1ª Parte, 1ª Consideração, §01).

É claro que isso não significa que "existir" seja um predicado falso, ou que não informamos nada de novo do sujeito quando dizemos verdadeiramente que "X existe". Na verdade, Kant quer estabelecer uma distinção entre (i) proposições que "determinam" um conceito-objeto pela predicação de algum atributo (ou perfeição) dele e (ii) proposições que apenas "afirmam" um objeto real correspondente ao conceito, sem predicar dele qualquer coisa que poderia ser parte do próprio conceito. (WOOD, 2008, p. 130). As proposições existenciais, ou seja, as do tipo "X existe", seriam do último tipo. Não predicam nada de novo ao conceito do objeto, mas apenas afirmam que um objeto existente na realidade corresponde ao conceito:

Sejam quais forem e como forem os predicados que nos levam a pensar uma coisa - ainda que a determinemos completamente - não fazemos a menor adição a essa coisa quando acrescentamos que essa coisa existe. De outro modo, não seria exatamente a mesma coisa que existe, mas qualquer coisa mais do que tínhamos pensado no conceito, e não poderíamos dizer, portanto, que o objeto exato da minha concepção existe. (KANT, CRP, A600 - B662).

Então, para Malcolm, a prova ontológica de Anselmo exposta no *Proslogion* II é falaciosa, pois se sustenta na falsa doutrina de que "existência é uma perfeição" ou um "verdadeiro predicado". Essa doutrina, segundo ele, não se mantém frente às tradicionais críticas de Kant. A "existência" não seria uma perfeição, seja em relação a Deus ou qualquer outra coisa. Não obstante, a prova do *Proslogion* III não se baseia no princípio falacioso e Malcolm a considera válida, pois ela revela uma elucidação da gramática profunda do conceito "Deus". Esta segunda prova seria uma versão modal do argumento ontológico, baseando-se não no princípio (i) *existir é uma perfeição*, mas sim em (ii) *existir de forma necessária é uma perfeição*. Anselmo, a partir de então, passa a argumentar que um ser que não pode ser concebido como não existente é mais perfeito que um ser que pode ser concebido como não existente. Existência necessária é um atributo qualitativo preferível à existência contingente. Como já reconstruímos o argumento no primeiro capítulo, vamos direto ao ponto que nos interessa. Falando sobre o *Ser do qual não é possível pensar outro maior* Anselmo diz:

é tão verdadeiro que nem se pode pensar que não exista. Porque pode-se pensar que existe alguma coisa que não se pode pensar que não existe; o que é ser maior do que aquela que se pode pensar que não existe. Daí que, se se pode pensar que "alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado" não existe, <então> aquilo mesmo "maior do que o qual nada pode ser pensado" não é "aquilomaior do que o qual nada pode ser pensado"; o que não pode convir. Assim, pois, "alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado" existe tão verdadeiramente que não se pode pensar que não existe. E este ser és tu, Senhor, nosso Deus. (ANSELMO, PROSLOGION, Cap III).

Anselmo está declarando duas coisas (cf. MALCOLM, 2003b,

p. 376):

- i) Que um ser cuja não existência é logicamente impossível é *mais grandioso* do que um ser cuja não existência é possível. Ou seja, existir de forma necessária é ser *maior* que existir de forma contingente.
- ii) Que "Deus" é um *ser do qual não é possível pensar outro maior*.

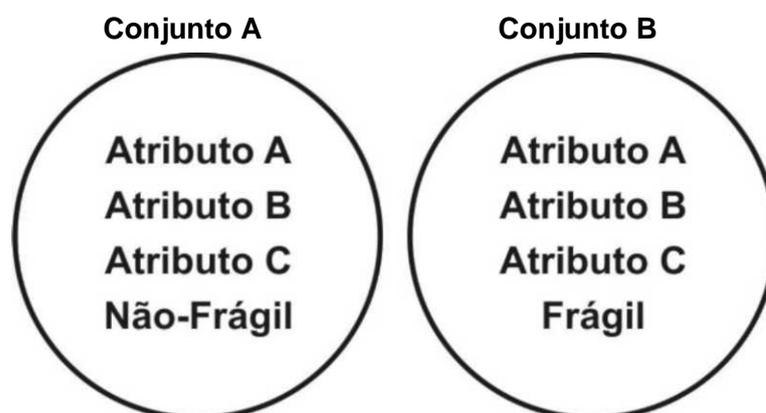
Quanto à proposição (ii), poderiam objetar que nem todos a compreendem ou que Deus seria alguma outra coisa, mas não um *ser do qual não é possível pensar outro maior*. A resposta de Malcolm para essas críticas (e que nós concordamos) é enfatizar um uso comum - aliás o tradicionalmente mais comum na tradição teológico/filosófica ou prático/religiosa - onde as afirmações "Deus é o ser mais perfeito", "Deus é o ser supremo" revelam uma verdade (conceitualmente) aceita. A frase de Anselmo *o ser do qual não é possível pensar outro maior*, terá a virtude de mostrar que essa perfeição tem que ser necessária ao conceito "Deus" e não algo arbitrário. Obviamente podem existir debates sobre essa *definição*, mas para nossa pesquisa aprofundar isso seria ocioso. Os problemas que pretendemos (dis)solucionar são referentes a uma confusão conceitual em que caem os adeptos da VF, tratando proposições gramaticais como proposições empíricas¹⁸. A *definição* de Deus, da forma como tem sido pensada aqui, normalmente é aceita pela VF, tanto pelos crentes quanto pelos descrentes. Por isso não nos interessa debater a definição em si mesma. Além do mais, como Malcolm já disse, o uso do conceito Deus, da forma como expomos, é um dos mais comuns, e nossa pretensão não passa de um esclarecimento gramatical de um jogo-de-linguagem dado. Sendo esse conceito usado em um sistema conceitual, nos basta elucidar este uso dentro deste contexto. Desta forma, a proposição que nos interessa aprofundar seria a (i), na qual precisaremos elucidar o porquê da existência necessária ser uma perfeição e como isso se relaciona com o conceito "Deus".

Rejeitamos anteriormente a pressuposição de Anselmo, segundo a qual a *existência é uma perfeição*. A prova exposta no *Proslogion* II baseia-se nesse pressuposto e por isso a consideramos falaciosa. Na última citação de Anselmo, ele não diz que a *existência é uma perfeição*, mas sim que a *impossibilidade lógica da não existência é uma perfeição*. A segunda prova emprega um princípio diferente, segundo o qual algo é *maior* se existe necessariamente do que se não existe necessariamente. Isso precisa ser esclarecido, pois o princípio não é *prima facie* compreensível. Por que existência necessária revelaria superioridade? Para deixar o princípio inteligível, podemos fazer algumas observações sobre as noções de dependência/independência, limitado/ilimitado, eterno/temporal. (cf. MALCOLM, 2003b, p. 376-378). Começemos pela noção de dependência.

18 Isso ficará ainda mais claro no tópico 2.3.

Muitas coisas dependem de outras para vir a existir e para continuar existindo. Pensemos em uma casa. Para vir à existência ela depende de matérias primas, atividade prática e criativa dos construtores, do estado financeiro de seu dono, etc. Para continuar existindo ela depende de que uma árvore não a esmague, que não seja atingida por um raio, destruída pelo fogo ou por ventos fortes, e quantas outras coisas possamos pensar. Ao nos voltarmos para a palavra "Deus", não importando no momento o quanto essa palavra tem de confuso ou vago, percebemos que qualquer tipo de dependência é incompatível com o seu uso comum. Quer se acredite em Deus ou não, pensar nele como um ser que dependa de algo para vir à existência ou para mantê-lo existindo é conflitante com o "Deus Pai todo poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis"¹⁹. Esse algo que fez com que Deus existisse, ou que o mantém existindo, faz com que Deus perca sua soberania e perfeição e nos leva a não mais concebê-lo como o *mais perfeito*, ou como o *ser do qual não é possível pensar outro maior*. Conceber algo como dependente de outras coisas é conceber esse algo como *inferior* a Deus.

Mais um exemplo. Pensemos dois conjuntos de pratos exatamente iguais em todos os seus atributos, com exceção da fragilidade dos pratos de um dos conjuntos:



Como pratos, os do segundo conjunto são *inferiores* aos do primeiro conjunto, pois *dependem* de cuidados especiais para continuar a existir:

Como ele é entendido desde muito tempo na tradição cristã.

Há uma ligação definida na linguagem comum entre as noções de *dependência e inferioridade e independência e superioridade*. Dizer que alguma coisa que não dependia fosse do que fosse era superior a (mais grandioso que) qualquer coisa que dependia, de qualquer forma, de outra coisa qualquer, está de acordo com o uso diário dos termos "superior" e "maior". (MALCOLM, 2003b, p. 377).

Assim, os pratos frágeis possuem certa *limitação*. As noções de limitado/ilimitado estão relacionadas, na linguagem comum, com as noções de dependência/independência. O exemplo de Malcolm é de um motor que está limitado ao fornecimento de combustível para funcionar. Outra máquina, que em tudo fosse igual à primeira, mas que não tivesse essa limitação, ou seja, que fosse capaz de realizar o mesmo trabalho sem estar limitada ao combustível, seria uma máquina superior. Geralmente concebemos Deus como um ser ilimitado e independente. Percebemos, através desses exemplos, que tais denominações estão vinculadas logicamente à definição de Deus como "O ser mais perfeito" ou "o ser do qual não é possível pensar algo maior", pois se tal ser fosse limitado ou dependente, já estaríamos falando de outro ente, e não da divindade. Não faz (gramaticalmente) sentido dizer que Deus depende de algo para vir à existência ou para continuar existindo, da mesma forma que não faz sentido dizer que ele é limitado em algum aspecto.

Uma objeção que poderia ser levantada neste momento é a seguinte: mesmo que nada possa impedir Deus de existir (pois não pode ser pensado de forma contingente), pode ser o caso que *aconteça* sua não existência, ou que ele existindo, isso não passe de um acaso. Mas, a partir da suposição de que Deus não exista, poderíamos concluir de que se ele existisse, ele estaria no tempo e não na eternidade. Faria sentido fazer algumas perguntas relacionadas à existência de Deus, como por exemplo: "há quanto tempo Deus existe?" ou "vai continuar existindo na próxima semana?" e outras do tipo. Só que há um problema com essas questões:

Parece absurdo fazer de Deus o assunto dessas perguntas. Segundo o nosso habitual conceito, Deus é um ser eterno. Uma eternidade não significa duração sem fim como observou Espinosa. Atribuir eternidade à qualquer coisa é excluir, como falhas de sentido, todas as frases que implicam duração. (MALCOLM, 2003b, p. 378).

Qualquer objeto com duração não é um objeto ilimitado, pois é um fato contingente se a sua duração for sem fim. Ora, se tem duração no tempo, pode ocorrer algo que cesse essa existência, ou poderia ter ocorrido algo fazendo com que essa temporalidade não se iniciasse. Ao contrário, como vimos ao esclarecer a gramática da palavra "Deus", ele não pode ser pensado como contingente, sem ser pensado como dependente e limitado, o que descaracteriza a gramática do conceito. Se alguma coisa possui duração, dependência ou limitação é inferior a Deus, pois este (gramaticalmente) é independente, ilimitado e eterno. Tais características, como vimos, derivam do uso comum que se faz da palavra "Deus", entendido como o *Ser perfeitíssimo*, ou *Ser do qual não é possível pensar algo maior*.

Dessa forma, "existência necessária" é uma propriedade interna do conceito "Deus", da mesma forma que "onipotência necessária", "suma -bondade necessária", "onisciência necessária". "Existir necessariamente" é parte de sua gramática, e a gramática determina o que faz sentido dizer ou fazer onde a existência de Deus é concebida. Não podemos falar da existência de Deus em analogia com a existência das coisas que possuem duração, o que nos levaria às perguntas confusas que citamos acima, que mascaram a gramática real do conceito, enfatizando aspectos superficiais e equívocos. Normalmente nós sabemos de tudo isso quando falamos e agimos na vida comum, mas, muitas vezes, ignoramos quando filosofamos. (PHILLIPS, 1993, p. 12).

Assim, aquilo que Anselmo *elucidou* (e não provou), é que a noção de "existência contingente" não pode ser aplicada a Deus sem contradizer o conceito. Por isso temos insistido que Deus não deve ser pensado como um *objeto entre objetos*. A "existência" de Deus é um conceito diferente, é um aspecto gramatical, (conceitual/lógico), que nos conta algo sobre o uso correto da palavra dentro dos contextos onde ela é concebida. Tanto os crentes quanto os descrentes adeptos da VF, tendem a considerar Deus como um objeto análogo aos objetos do mundo, mas é exatamente isso que o esclarecimento gramatical que fizemos refuta. Os objetos do mundo não possuem "existência necessária" e não existe contradição em pensa -los como limitados, temporais ou dependentes. Com o conceito "Deus" é diferente, pois sua "existência" é pensada de outra forma. Não podemos *sublimar* a lógica da palavra *existência* e pensar que tal conceito deve ser pensado de forma unívoca. "Existir", como qualquer outra palavra, deve ser compreendida *dentro* do

contexto em que é utilizada. Wittgenstein enfatiza a diferença da *existência* de Deus, com a *existência* dos outros objetos do mundo na seguinte passagem:

A essência de Deus garantiria a sua existência - significa isto que, de facto, *não se trata aqui da existência de alguma coisa*. Não se poderia também dizer que a essência da cor garante a sua existência? Em contraste, digamos, com elefantes brancos. Pois o que na realidade tal significa é: não consigo explicar o que é a "cor", o que a palavra "cor" significa, exceto com a ajuda de uma amostra de cor. Assim, não há neste caso uma explicação do tipo "como seriam as coisas se as cores existissem". Poderíamos agora dizer: pode haver uma descrição de como seriam as coisas se existissem deuses no Olimpo, mas não: "como seriam as coisas, se existisse Deus". E dizer isto é determinar mais precisamente o conceito "Deus". (WITTGENSTEIN, CV, p. 120).

Ao dizer que não é a existência de algo que está em jogo, Wittgenstein não está sugerindo que Deus não existe, como uma leitura superficial pode sugerir. O que está sendo dito, é que a existência de Deus não pode ser pensada em analogia com a existência dos objetos do mundo; elefantes brancos, por exemplo. A gramática do conceito "Deus" não funciona, como quer a VF, de maneira similar à gramática dos objetos dos quais normalmente podemos *provar* a existência. Isso deriva da necessidade que precisa ser anexada à existência de Deus. É errado pensarmos que todos os tipos de afirmações de existência têm o mesmo significado. Há tantos tipos de proposições existenciais como há tipos de discurso. E no complexo sistema conceitual judaico-cristão, Deus tem o estatuto de ser necessário. Quem pode duvidar?

Aqui temos que concordar com Wittgenstein: "esse jogo-de-linguagem é jogado!". Creio que podemos, com razão, tomar a existência desses sistemas religiosos de pensamento, em que Deus figura como um ser necessário, para vir ser a desaprovação do dogma, afirmado por Hume e outros, de que nenhuma proposição existencial pode ser necessária. (MALCOLM, 2003b, p. 383).

É gramaticalmente errado então, pensar que Deus é algum tipo de objeto do qual nós podemos provar a existência. Do esclarecimento conceitual que fizemos, ficou claro que Deus não pode ser pensado como temporal, dependente ou limitado, mas sim como um ser que possui existência necessária. Fazer de Deus um *objeto entre objetos*, ou um objeto que pode ser "encontrado" pela ciência ou filosofia é reduzir a religião à superstição, ou seja, a algum tipo de falsa ciência. (cf.

SCHOMBAUMSFELD, 2007, p. 159). O próprio Wittgenstein é severo com aqueles que fazem da proposição "Deus existe" uma questão de ciência, seja para tentar prová-la, seja para tentar refutá-la:

Eu chamaria [...] definitivamente de irracional. Eu diria: "se isto é uma crença religiosa ela não passa de superstição". Mas eu ridicularizaria não dizendo que se baseia em provas inconcludentes. Eu diria, "eis um homem que está enganando a si próprio". (WITTGENSTEIN, LC, p. 136).

Um último comentário. Depois de toda elucidação que fizemos alguém ainda poderia concluir que é correto que devemos pensar Deus como possuindo conceitualmente existência necessária, mas isso não diz nada sobre sua existência real. Logo ele não existe *verdadeiramente*. Ora, o que "existir verdadeiramente" quer dizer? Que ele não existe da mesma forma que os objetos físicos existem? Isso é uma trivialidade obsoleta e não atinge nosso ponto. Deus não pode mesmo ser pensado como existindo paralelamente aos objetos, pois isso o tornaria menos perfeito do que ele é, como o debate que fizemos acima revelou. Como já disse, não podemos pensar o termo "existir" de forma unívoca. Não está sendo dito também que o crente não pensa em um Deus *objetivado*. O que está sendo dito é que Deus não é *um objeto entre os outros objetos*. O que se ganha com essa conclusão? Apenas colocamos em ordem algumas confusões filosóficas. No mais deixamos tudo como está. (cf. WITTGENSTEIN, IF, p. 124).

2.3 PROPOSIÇÕES RELIGIOSAS COMO *PROPOSIÇÕES FULCRAIS*

A discussão do tópico anterior nos mostra que ao esclarecermos a gramática da palavra "Deus" nos é revelado que ele não pode ser pensado em analogia com os outros objetos do mundo, pois é um *conceito diferente*. Isso porque os atributos de *independência, não-limitação e eternidade*, devem ser pensados em conexão lógica com o conceito "Deus" tal como é concebido nos contextos onde o termo é utilizado. Disso decorre que sua existência deve ser pensada como *necessária*. Essa necessidade, no entanto, é gramatical e não ontológica. É por isso que na citação que fizemos, Wittgenstein diz que pode haver uma descrição de como seriam as coisas se existissem deuses no Olimpo, mas não é possível descrevermos como seriam as coisas, "se existisse Deus", ou seja, a "existência"

não deve ser tomada univocamente nos dois casos. A existência de Deus deve ser compreendida a partir de outras regras, pertencentes ao contexto em questão, no caso, o contexto religioso. Por isso o esclarecimento gramatical, negligenciado pela VF, é importante.

Muitas *religiões pagãs*²⁰, e também a VF, concebem as divindades pertencendo ao quadro conceitual dos objetos físicos, com a diferença de que os deuses são mais poderosos. Neste caso, não existe diferença gramatical entre *falar de Poseidon*, por exemplo, e *falar de uma pessoa humana ordinária*, a única diferença é que Poseidon tem poderes sobre-humanos. (cf. SCHÖUBAUMSFELD, 2007, p. 165). Não existe diferença qualitativa entre os discursos, apenas quantitativa. Assim, para fazer uma descrição de como seriam as coisas se existissem deuses no Olimpo, bastaria escalar o monte e verificar como os fenômenos se mostram. Não é o caso com a "existência de Deus". Não é possível fazer uma descrição, pois o "fenômeno" do mundo permanece o mesmo se existe um Deus ou não. Deus não é algo do qual é possível apontar e dizer *aí está*. A *identidade* de Deus (as regras de uso do conceito) não é a mesma identidade de, por exemplo, uma pessoa humana, e é por isso que em um debate onde se têm dúvidas se os interlocutores estariam falando da mesma pessoa, existem possibilidades de remover tais dúvidas, mas estas não são as mesmas se a pessoa em questão for Deus. (cf. PHILLIPS, 1993, p. 04). O que habilita duas pessoas a compreenderem que falam do mesmo Deus é a pertença a uma comunidade linguística comum que possibilita ambas saberem usar a palavra de acordo com regras dadas, de acordo com uma *gramática* dada, e não um método objetivo, como dois astrônomos que podem verificar se falam ou não da mesma estrela. O que permite Paulo dizer que adora o mesmo Deus de Abraão? A resposta é o fato de que, "apesar das muitas mudanças que ocorreram no conceito "Deus" durante a história, existe uma tradição religiosa comum na qual tanto ele quanto Abraão pertencem". (PHILLIPS, 1993, p. 5).

Tais comentários introduzem a discussão desse novo tópico. Na VF, as proposições religiosas são tratadas como asserções factuais ou hipóteses, que para serem justificadas precisam basear-se em evidências. Os argumentos que vimos no primeiro capítulo são tentativas de apresentar tais evidências. Meu intuito

²⁰ O termo aqui não é pejorativo. Penso no panteão grego.

neste momento será mostrar que a proposição "Deus existe", e grande parte das proposições religiosas, não são hipóteses, mas proposições que revelam as regras e as bases de uma comunidade linguística. Para isso, tomarei como ponto de partida as implicações da analogia que Wittgenstein faz entre a proposição "objetos físicos existem", e a proposição "Deus existe". Ambas não são fundamentadas de forma racional, mas são aceitas dentro de sistemas conceituais, para que outras proposições e práticas possam sustentar-se. Tais proposições são como que os *fulcros* onde toda uma cosmovisão gira, sendo fundamentadas apenas na práxis da comunidade linguística. Ao mostrar que as proposições religiosas tem esse *status* lógico será impossível invocarmos provas para as sustentarmos. Isso mostrará que a VF está equivocada, confundindo proposições *fulcrais*, gramaticais²¹, com proposições empíricas, das quais é lícito sustentarmos em provas. Para deixar isso mais claro, iniciemos com a seguinte passagem de Wittgenstein:

A vida pode educar-nos para a crença 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 de alguma coisa", 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 forçar este conceito sobre nós*. Talvez ele seja então semelhante ao conceito "objeto". (WITTGENSTEIN, CV, p. 125).

A citação toda é muito interessante e merece vários comentários. Vamos começar esclarecendo a última frase de Wittgenstein, na qual ele sugere uma semelhança entre o conceito "Deus" e o conceito "objeto". Precisamos estar atentos para que não ocorra neste momento uma confusão. Quando Wittgenstein diz que o conceito "Deus" é semelhante ao conceito "objeto", ele não está voltando a afirmar tudo o que dissemos sobre a postura confusa da VF, que é tomar Deus como se fosse um *objeto entre objetos*. Wittgenstein está sugerindo que "Deus" é gramaticalmente mais próximo do conceito formal "objeto" do que de palavras que referem *objetos particulares* como "elefante branco", "cadeira", "mesa", etc..

21 Os termos fulcral e gramatical devem ser entendidos como sinônimos? Sharrock (2004, p. 72-87) quando explica as características das proposições fulcrais (ela usa o termo *Hinge Proposition*) diz que *uma de suas características* é ser gramatical. As proposições fulcrais aparentam ser proposições ou hipóteses empíricas, mas na verdade funcionam como regras gramaticais. Grosso modo a proposição fulcral é uma proposição gramatical com aparência de proposição empírica. Os termos não são sinônimos, mas tudo que falamos acima ao descrevermos as proposições gramaticais também pode ser dito das proposições fulcrais. Explicaremos isso com mais detalhes abaixo.

Seguindo a sugestão de Phillips (1993, p.02), podemos interpretar Wittgenstein de forma mais clara se compararmos a questão: "Deus Existe?" não com a questão "o objeto físico X existe?", mas com a questão "objetos existem?", ou seja:

<i>A analogia de Wittgenstein entre os conceitos "Deus" e "objeto"</i>		
Interpretação 01	"Deus Existe?"	"O objeto físico x existe?"
Interpretação 02	"Deus Existe?"	"Objetos existem?"

A interpretação 01 é a da VF, que conforme vimos no tópico anterior, equivoca-se ao pressupor que os conceitos "Deus" e "objetos particulares" compartilham a mesma gramática. A interpretação 02 é diferente, e é a forma correta de compreendermos a analogia de Wittgenstein. Perguntar se *objetos físicos são reais* não é a mesma coisa que perguntar se *este objeto físico é real*. Posso verificar se existe uma mesa na sala ao lado, mas não posso verificar se objetos físicos são reais ou não. Sabemos o que tem que ser o caso para que exista uma mesa na sala ao lado (ou o que tem que ser o caso se existirem deuses no Olimpo). Não sabemos o que é tem que ser o caso para verificarmos a existência ou inexistência de objetos físicos em geral (ou para verificarmos a existência de Deus). Em outras palavras, a similaridade gramatical entre "Deus" e "objeto" deve ser entendida:

[...] no sentido de que nenhum dos dois conceitos faz sentido quando empregado como sujeito de proposições ontológicas: e por isso, na opinião de Wittgenstein, não faz sentido asserir (ou negar) que objetos existem, da mesma maneira que não faz sentido asserir (ou negar) que Deus existe. (SCHOUNBAUMSFELD, 2007, p. 166).

Isso não significa que as proposições não possam ser utilizadas. Por exemplo, a proposição "Deus existe" pode ser usada no seguinte contexto hipotético: ao passar por uma dor extrema, devido à morte de um ente querido, um religioso pode exclamar "ainda bem que *Deus existe*, pois eu não suportaria tal sofrimento". É obvio que neste caso a proposição não é uma hipótese ontológica. O crente não está afirmando que "Deus" é um objeto existente entre outros objetos e que é possível provarmos sua existência. A proposição é sem sentido somente quando é tomada como algum tipo de hipótese factual da qual podemos apresentar algum tipo de evidência. Neste contexto:

Mas não será possível imaginar que não existem objetos físicos? Não sei. E, contudo, "Existem objetos físicos" é um absurdo. Será porventura uma proposição empírica? E será *isto* uma proposição empírica: "Parece que existem objetos físicos"? (WITTGENSTEIN, DC, p. 35).

A proposição é um absurdo, pois não é uma proposição empírica que pode ser provada ou refutada. Só faria sentido se fosse possível saber ou explicar o que seria o caso se não existissem objetos físicos, ou seja, se a asserção fosse uma hipótese da qual poderíamos apresentar evidências. Mas que tipo de evidência pode ser apresentada neste caso? Veja, não se trata aqui de apresentar evidências para a existência de algum tipo *particular* de objeto físico. É possível apresentar evidências para as proposições "existem sapos" ou "não existem unicórnios", mas e para a proposição "existem objetos"? Neste momento, alguém poderia objetar e dizer que é obvio que objetos físicos existem, e que as evidências para isso são triviais. Moore, por exemplo, no artigo *Prova de um mundo exterior* (1974, p. 343-ss), apresenta o que ele entende como uma prova da existência de objetos físicos. O argumento do filósofo inicia-se com um ato; ele mostra as suas mãos e segue uma cadeia de raciocínios que pode ser esboçada assim. (cf. COLIVA, 2010, p. 26-27):

Fazendo um gesto com a mão direita Moore diz:

(1) "Aqui está uma mão";

Depois, fazendo um gesto com a mão esquerda, diz:

(2) "Aqui está outra mão";

Então conclui:

(3) Existem duas mãos humanas.

Ora, como mãos humanas são objetos encontrados no espaço e acessados pelos sentidos Moore declara que a proposição (3) implica:

(4) Existem objetos físicos.

A prova, como claramente vemos, baseia-se na ideia de apresentar instancias de objetos físicos, para suportar a conclusão da existência de objetos físicos em geral. Diante disso Wittgenstein responderia:

[a proposição] "A é um objeto físico" é uma indicação que damos a alguém que não percebe ainda o que significa "A" ou o que significa "objeto físico". Assim, é uma indicação sobre o uso de palavras, e "objeto físico" é um conceito lógico. É por isso que não pode ser formulada uma questão como "Existem objetos físicos". (WITTGENSTEIN, DC, p. 36).

Pensando que "existem objetos" pode ser inferida de "aqui está uma mão" Moore cai em uma ilusão. Ao dizer que a mão é um objeto físico, não estou provando a existência de objetos físicos, mas estou só dando ênfase à gramática do conceito. "Minha mão é um objeto físico" não é uma hipótese ontológica sobre o mundo, mas apenas diz como devemos utilizar a palavra "mão". A proposição, dessa forma, não é uma descrição significativa do mundo, mas uma descrição significativa de como usar uma palavra, portanto, é apenas uma proposição gramatical. (cf. ARRINGTON, 2004, p. 170). A gramática de "objetos físicos" pressupõe que eles são acessados pelos sentidos e encontrados no espaço. Ora, quando digo: "Minha mão é um objeto físico" é como se eu dissesse "minha mão é acessada pelos sentidos e encontrada no espaço". E como o uso correto do conceito "objeto físico" é usá-lo em conexão lógica com o conceito "acessível aos sentidos e encontrado no espaço" nada sobre a realidade em si mesma está sendo dito. O que está sendo dito são as regras da gramática pela qual falamos dos objetos físicos do mundo.

Esclarecendo melhor. Para que a proposição "objetos existem" seja uma hipótese empírica, nós precisaríamos estar habilitados para especificar quais as condições que precisam ser satisfeitas na experiência para declarar a proposição como correta ou incorreta. Precisaríamos estar aptos para indicar quais evidências resolveriam a questão além de toda a dúvida razoável. Mas é justamente isso o impossível, pois não sabemos o que precisa ser o caso para que "existam objetos físicos" e nem sabemos o que tem que ser o caso para que "não existam objetos físicos". O conceito de "objeto físico" é diferente do conceito "objeto particular". Desse último, como já dissemos, faz sentido buscar evidências ("existem sapos", "não existem unicórnios", etc.), do primeiro não, e isso nos mostra que, desses dois conceitos, somente o segundo faz sentido como proposição empírica.

Bem, se "objetos físicos existem" e, seguindo a analogia de Wittgenstein, "Deus existe", não são proposições empíricas, que tipo de proposições são? Certamente, como percebemos, elas possuem a *forma* de proposições empíricas, mas segundo Wittgenstein nem todas as nossas proposições empíricas

têm o mesmo *status* lógico: "As nossas "proposições empíricas" não formam uma massa homogênea". (WITTGENSTEIN, DC, p. 213). Algumas proposições que têm a forma de proposições empíricas, não funcionam da mesma maneira que as proposições empíricas ordinárias: "É claro que nem todas as nossas proposições empíricas têm o mesmo estatuto, já que se pode formular uma proposição e convertê-la de proposição empírica para norma de descrição". (WITTGENSTEIN, DC, p. 167). O *Da Certeza* está repleto de exemplos desse tipo de proposições, e muitas delas originalmente são formuladas por Moore. Por essa razão, muitos comentadores chamam tais proposições de proposições-tipo-Moore, ou simplesmente M-proposições. Usarei a terminologia *proposição fulcral*, que aparece na edição portuguesa do Dicionário Wittgenstein de Hans-Johann Glock²² (cf. 1997, p. 73-78).

Pois bem, as proposições fulcrais servem de condição para que outras proposições possam ser "inferidas" ou como regras para que outras proposições possam ser testadas. (cf. DALL'AGNOL, 2006, p. 12). É importante notar que o que conta como proposição fulcral, ou como proposição meramente empírica, pode se alterar em diferentes circunstâncias, situações históricas e sistemas conceituais. Em muitas passagens do *Da Certeza*, Wittgenstein esclarece como certas proposições empíricas se elevam a regras fulcrais, e como regras fulcrais podem voltar a ser empíricas. Não há uma demarcação nítida entre estes tipos de proposições, mas podemos claramente escolher exemplos que elucidam um tipo ou outro. Sendo gramaticalmente parecidas, o que conta para que consigamos diferenciá-las é a função de cada uma em nossos sistemas conceituais:

96. Poderia imaginar-se que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas que não endureciam e eram fluidas, e que esta relação se alterava com o tempo, de modo que as proposições fluidas se tornavam rígidas e vice-versa.

98. [...] a mesma proposição pode ser tratada uma vez como coisa a verificar pela experiência, outra vez como regra de verificação. (WITTGENSTEIN, DC, p. 96-98)

²² Glock (1997, p. 75) divide as proposições fulcrais em dois grupos, a saber, *pessoais* e *impessoais*. Cada grupo, por sua vez, possui dois tipos de proposições fulcrais. No grupo das *impessoais*, estão as proposições *transistóricas*, e as proposições *que se alteram com o tempo*. No grupo das *pessoais*, existem as *proposições de aplicação geral sobre as quais cada um tem certeza por si mesmo*, e *proposições que se aplicam a nossa imagem subjetiva de mundo*. Essas divisões, apesar de interessantes, não são úteis para nós.

Como dissemos, *as proposições empíricas não formam uma massa homogênea*. Juntas, elas formam um todo, mas cada parte funciona de uma maneira distinta. As proposições fulcrais são (ou tornaram-se) *regras de verificação ou descrição*. Como exemplos²³, podemos citar a proposição "a água é composta de duas partes de hidrogênio e uma de oxigênio" que passou de uma hipótese a ser verificada a uma descoberta científica, e agora, já é assente em nosso quadro conceitual, que um (mas apenas um) dos sentidos de água é ser H₂O. No caminho inverso, podemos pensar na proposição fulcral "não é possível ultrapassar a velocidade da luz" se for confirmada a experiência que revelou que os neutrinos se movem mais rápido que a luz, a proposição fulcral citada perderá sua rigidez.

Faz sentido negarmos as proposições fulcrais, mas, sua negação compromete todo o jogo-de-linguagem da qual ela faz parte. Ao abandoná-la, todo um conjunto de proposições que dependiam dela não fará mais sentido, e isso interfere diretamente na vida prática dos participantes do jogo. Novas regras terão que ser adotadas alterando formas de comportamento e visão do mundo. Isso acontece por que tais proposições de base são o "substrato de todas as nossas perguntas e afirmações" (WITTGENSTEIN, DC, p. 162) e a *verdade* delas pertence ao nosso quadro de referências (*Bezugssystem*). (WITTGENSTEIN, DC, p. 83). Ora, se a verdade de tais proposições pertence ao quadro de referências, elas não se baseiam em evidências e são assumidas como verdadeiras. Elas fazem parte da minha cosmovisão não como algo considerado, mas são "as regras que nossas considerações seguem". (DC, p. 135). Veja:

94. Mas eu não obtive a minha imagem do mundo [*Weltbild*] por ter me convencido de sua justeza, nem a mantenho porque me convenci de sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências [*Bezugssystem*] herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso.

95. As proposições que descrevem essa imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia e o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. *E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas.* (WITTGENSTEIN, DC, p. 94-95, *grifo nosso*).

Assim, voltando a VF das crenças religiosas, e ao contexto evidencialista que é assumido pelos adeptos dessa visão, percebemos que a

Descreveremos características mais gerais das proposições fulcrais que são relevantes para o tema da filosofia da religião.

²³ O exemplo da água é citado por Dall'agnol. (2006, p. 13).

pressuposição de que só é possível uma única descrição correta do mundo, - onde Deus ou existe ou não existe, onde um juízo final ocorre ou não ocorre, em suma, onde se têm evidências para as crenças religiosas ou não se têm - não pode ser aceita por Wittgenstein. Não é possível uma validação total de nossas práticas e crenças, nossos jogos-de-linguagem não são teorias ontológicas ou metafísicas que explicam de forma exata o mundo real. Nós não temos uma relação *epistemológica* com nossa visão de mundo, mas, como diz Wittgenstein, ela é um "quadro de referências herdado" e pode ser aprendida "puramente pela prática, sem aprender regras explícitas". Dessa forma toda a verificação, toda confirmação e não confirmação de uma hipótese acontece já *dentro* de um sistema de referência (*Bezugssystem*). (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 105). Tais sistemas fornecem os limites dentro dos quais fazemos perguntas, tiramos conclusões, investigamos as hipóteses, etc.. "As hipóteses são apresentadas e discutidas *dentro* de um sistema. A verificação e a justificação ocorrem *dentro* de um sistema. As proposições de enquadramento do sistema não são submetidas a teste, não são apoiadas em provas". (MALCOLM, 2003a, p. 257). O que Malcolm chama de "proposições de enquadramento" é o que chamamos de *proposições fulcrais*; "Deus existe" e "Existem objetos", são proposições desse tipo, ou seja, são pressupostas dentro de sistemas conceituais para que toda a prática faça sentido: "Sempre que testamos qualquer coisa estamos já a pressupor alguma coisa que não é verificada". (WITTGENSTEIN, DC, p. 163).

Vamos deixar o assunto mais claro. A questão "objetos físicos existem" é uma pressuposição anterior à verdade ou falsidade de qualquer outra questão sobre objetos físicos particulares. Pressupomos a realidade dos objetos físicos, para toda formulação de proposições ou toda ação dentro de nossa visão de mundo²⁴. Similarmente, a questão da existência de Deus é anterior a toda questão dentro da visão de mundo religiosa, e, além de anterior, sua resposta determina todo o resto do discurso. Se pensarmos que a questão de Deus é uma hipótese empírica, como faz a VF, pressupomos que a discussão do assunto deve partir de um quadro conceitual similar ao dos objetos físicos particulares. (cf. PHILLIPS, 1993, p. 02-03). É como se já soubéssemos que tipo de proposição é "Deus existe" e só nos basta agora descobrir sua verdade ou falsidade. Mas questionar a realidade de Deus, não

24 Esse "nossa visão de mundo" é relativo. É bem possível que existam comunidades, pensemos como exemplo em indígenas, que não possuam o conceito formal "objeto físico", da maneira como o entendemos.

é como questionar se este ou aquele objeto é real, mas é questionar um tipo de realidade como um todo. Crer em Deus não é só colocar um ente a mais no caderno de seres existentes, mas é configurar toda a realidade de forma religiosa. Ou seja, a proposição "Deus existe" é como um eixo (um fulcro), que faz girar toda uma prática, no caso, a religiosa. Assim, as crenças básicas expressas pelas proposições religiosas, e qualquer proposição fulcral de outros sistemas, não se fundamentam em evidências, não devem ser tomadas como proposições empíricas, como hipóteses a ser investigadas, mas como proposições de enquadramento de uma cosmovisão. Essa cosmovisão é herdada de uma prática estabelecida, onde essas proposições que servem de regras não são aprendidas explicitamente, mas, segundo Wittgenstein, elas são descobertas subsequentemente como um eixo em torno do qual gira um corpo. Este eixo não está fixo no sentido de haver alguma coisa a segurá-lo, mas o movimento em torno dele determina a sua mobilidade. (WITTGENSTEIN, DC, p. 152). Não partimos da pressuposição da verdade de tais proposições (WITTGENSTEIN, DC, p. 153), mas aprendemos a agir de certa forma, e só depois a formular proposições sobre essa prática: "no princípio era a ação". (DC, p. 402).

Desde que nascemos somos ensinados e inculturados em várias atividades²⁵. Aprendemos a nos comportar de certas maneiras, investigar, inquirir, etc. São essas ações e práticas que são o *fundamento* ou *justificação* da visão de mundo. As proposições fulcrais que caracterizam nossos sistemas referenciais descrevem nossa forma de vida e as atividades nas quais somos engajados. Fazem isso elucidando as regras que estão em sua base. Tais atividades, no entanto, não são fundamentadas, "não são racionais ou irracionais). Apenas estão a í. Tal como nossa vida". (WITTGENSTEIN, DC, p. 559). Ou ainda, na famosa passagem das *Investigações Filosóficas*: "Se esgotei as justificações então atingi a rocha dura e minha pá entorta. Estou então inclinado a dizer: "é assim que eu ajo". (WITTGENSTEIN, IF, p. 217). Assim, existe inicialmente uma prática estabelecida, e somente depois, talvez quando filosofamos, é que descobrimos as regras básicas dessa prática na qual estamos imersos. A expressão das regras fulcrais em proposições é algo que surge posteriormente, como a *culminação de uma forma de vida*:

²⁵ Pensemos no exemplo dos construtores. (WITTGENSTEIN, IF, 2-ss).

Por que uma forma de vida não poderia culminar em uma expressão de fé no Juízo Final? Mas, em qualquer caso, eu não poderia dizer nem "sim", nem "não", ante um enunciado que afirme tal coisa. Não posso dizer também "talvez" e nem "não estou seguro". Se trata de um enunciado que possivelmente não admite tais tipos de resposta. (WITTGENSTEIN, LC, p. 135).

A expressão da crença na forma de uma proposição (aparentemente) empírica, "Haverá um juízo final", "Deus existe", ou em outro sistema referencial "existem objetos" é parte da *culminação de uma forma de vida*. Tais enunciados são o que vêm por último, ou seja, depois que fomos educados para compartilhar tais crenças e depois que a vida *forçou* estes conceitos sobre nós. (cf. WITTGENSTEIN, CV, p. 125). Somos iniciados em uma forma de vida, em uma tradição particular, e posteriormente nos encontramos agindo de certas maneiras e expressando a crença em certas coisas. (cf. ARRINGTON, 2004, p. 39). Por isso a VF erra ao tratar as proposições religiosas como empíricas, tentando fundamentá-las em evidências. Ora, tais proposições não são empíricas, não as aceitamos depois que verificamos as suas bases, mas elas "emergem" de uma prática anterior. As proposições são *fulcrais* e revelam quais as bases pressupostas para que o jogo-de-linguagem aconteça. Internamente ao jogo-de-linguagem existe justificação e falta de justificação, bons e maus raciocínios, correções e incorreções; mas não podemos aplicar esses termos corretamente às proposições fulcrais, pois elas apenas descrevem algo que já está lá, como nossa vida. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 559). Neste sentido:

A religião não tem fundamento, mas igualmente a química. Dentro de cada um destes dois sistemas de pensamento e de ação existe controvérsia e argumento. Dentro de cada um há avanços e recuos de discernimento em relação aos segredos da natureza ou à condição espiritual da humanidade e às exigências do Criador. (MALCOLM, 2003a, p. 261).

Por estas razões é que não é possível algo como uma *demonstração* da existência de Deus. Da mesma forma que não é possível concluir a existência dos objetos físicos a partir da proposição "aqui está uma mão", não é possível concluir que Deus existe a partir de alguma percepção sensível, tais como as colocadas na base dos argumentos cosmológico e físico-teológico. Ao analisarmos o argumento ontológico, percebemos que o que está em jogo é uma

elucidação do conceito "Deus" e não uma *prova*. Nos argumentos *a posteriori* o que ocorre é uma petição de princípio, pois podemos investigar a natureza *ad infinitum* em busca de Deus, mas se de antemão não a considerarmos uma "obra de Deus" não concluiremos nunca a existência da divindade a partir dessa investigação. E isso não é um obstáculo à religião, mas um erro categorial dos adeptos da VF tanto crentes quanto descrentes. O erro é confundir proposições empíricas com proposições fulcrais. "Deus existe", mesmo tomando a forma de uma proposição factual, ou seja, tomando a forma da afirmação da existência de um objeto, é muito mais do que isso. Ela tem a forma de uma proposição empírica, mas seu papel é completamente diferente das proposições empíricas (cf. WITTGENSTEIN, LC, p. 98-99); ela é uma proposição de enquadramento da cosmovisão, uma proposição que não se baseia em evidências, mas é a culminância de uma forma de vida. Crer, do ponto de vista religioso, não é só um comprometimento ontológico com um estado de coisas, mas um comprometimento com um *viver de certa maneira*.

Vemos assim como as ideias de Wittgenstein em relação à religião surgem justamente quando as contrapomos aos pressupostos da VF. Tais conclusões podem gerar algumas objeções, e, no próximo capítulo, nosso propósito será discutir três destas objeções.

CAPÍTULO 3

ALGUMAS OBJEÇÕES E POSSÍVEIS RESPOSTAS

Neste capítulo discutiremos algumas objeções que podem ser levantadas contra as opiniões de Wittgenstein e que favorecem a VF caso sejam bem sucedidas. Iniciaremos analisando possíveis desanalogias entre as proposições "Deus existe" e "objetos existem", e se estas desanalogias comprometeriam as conclusões que chegamos no capítulo anterior. Depois disso, vamos discutir outros dois tipos de argumentos que são evocados na tentativa de fundamentar universalmente a religião. Mesmo que os crentes adeptos da VF concordem com Wittgenstein no que diz respeito à falha das provas lógico/racionais em fundamentar a existência de Deus, não precisarão concordar que não existe nenhum tipo de prova. Não somente provas lógico-racionais são evocadas para fundamentar a religião. Muitas vezes outros tipos de sustento entram em cena. Santo Agostinho, por exemplo, diz que os milagres são sinais inequívocos da existência de Deus, querendo dizer que a partir de certas experiências consideradas fantásticas pelos crentes a crença religiosa pode ser fundamentada. A historicidade de certos acontecimentos bíblico-religiosos também faz parte do rol das (supostas?) provas da religião. Depois de discutirmos as desanalogias, analisaremos esses dois pontos, mostrando como Wittgenstein argumenta recusando aceitá-los como provas.

3.1 SUPOSTAS DESANALOGAS ENTRE OS CONCEITOS "DEUS" E "OBJETO"

Grande parte das conclusões que chegamos relativas à *filosofia da religião* de Wittgenstein deriva-se da analogia que fizemos entre os conceitos "Deus" e "objeto". A partir dessa analogia, argumentamos que as proposições religiosas são *proposições fulcrais*, isto é, proposições que aparentam ser empíricas, mas na verdade sua função é estabelecer as regras e as bases onde todo sistema-de-referência se fundamenta, não sendo elas mesmas fundamentadas em evidências, mas aceitas na vida prática de uma comunidade linguística. A VF revelaria assim certa *confusão*, ao tratar as proposições religiosas como factuais, empíricas, quando na verdade são proposições assumidas que revelam os *fulcros* onde toda uma cosmovisão gira. Como Wittgenstein sugere, obtivemos e mantemos essas crenças

reveladas pelas proposições fulcrais não por que nos convencemos que são epistemicamente justificadas, mas apenas por ser um quadro de referênciasherdado; as proposições fulcrais que descrevem a cosmovisão têm papel semelhante às regras de um jogo, e o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem quaisquer regras explícitas. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 94-95). Dessa forma, o debate proposto pela VF é desde o início equivocado. Tanto crentes quanto descrentes que empreendam uma busca por evidências racionais na tentativa de comprovar a existência ou inexistência de Deus estariam cometendo um erro categorial não compreendendo o *status* da proposição "Deus existe" dentro do contexto religioso. Neste tópico, apresentaremos algumas objeções e possíveis respostas à analogia que fizemos, pois, se esta for minada, algumas conclusões que chegamos precisaríamos ser revistas.

Ao reconstruímos o argumento usado por Moore, para supostamente provar a existência de objetos físicos, dissemos que sua ideia era apresentar instâncias de objetos físicos, no caso, mãos humanas, para suportar a conclusão da existência de objetos físicos em geral. Não obstante, um cético idealista poderia conceder a premissa "existem mãos humanas", sem aceitar a conclusão de Moore, a saber, "existem objetos físicos", pois nenhum argumento foi apresentado para mostrar que realmente a premissa é verdadeira, e que assim, os objetos físicos percebidos existam, mesmo que ninguém os perceba. Talvez, segundo o cético, estaríamos apenas *acreditando* nas premissas, mas não realmente *sabendo-as*. Moore, adiantando essa objeção, comenta sobre a premissa "aqui está uma mão": "Como seria absurdo sugerir que eu não a conhecia, mas que apenas acreditava nela, e que talvez ela não fosse o caso!" (MOORE, 1974, p. 358).²⁶

No artigo *Em defesa do senso comum* (MOORE, 1974, p. 309-330). Moore cita várias proposições aparentemente empíricas, principalmente (mas não só) sobre seu corpo e mente, alegando que ele as *conhece com certeza*. Cito alguns exemplos da lista de truísmos citados por Moore:

- i. *Existe presentemente um corpo humano vivo, que é meu corpo;*

26 Muito se tem discutido sobre o debate tripartido existente no *Da Certeza* entre Wittgenstein, Moore e o cético idealista (cf. COLIVA, A. *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*. New York: Palgrave Macmillan, 2010). Sai do escopo do trabalho aprofundarmos essa discussão. Toco somente nos pontos que influenciam questões da filosofia da religião.

- ii. *Esse corpo nasceu há algum tempo no passado, e existiu continuamente desde então;*
- iii. *Desde que nasceu sempre esteve em contato com a superfície da Terra, ou não longe dela;*
- iv. *A Terra existiu por muitos anos antes que meu corpo nascesse;*
- v. *Durante esse tempo, grande número de outros corpos humanos estiveram vivos sobre ela;*

Grosso modo, Moore cita estes truísmos, apelando para uma *filosofia de senso comum*, contra o ceticismo ou idealismo filosófico. Da mesma forma que a proposição "tenho duas mãos" citada no ensaio *Prova de um mundo exterior*, desses truísmos Moore também diz que *sabe*, e não apenas *acredita*. Iniciei citando estas proposições de Moore, pois elas são o pano de fundo de uma possível objeção à analogia que fizemos entre "Deus" e "objeto". Já comentamos as opiniões de Wittgenstein em relação a estas proposições, que chamamos de *fulcrais*; Wittgenstein diz que Moore não pode dizer que *sabe*, pois elas não são proposições empíricas ou hipóteses das quais podemos buscar evidências. Tais proposições pertencem ao quadro de referências herdado, sua verdade ou falsidade não está em jogo, mas são elas que estabelecem o padrão de correção das proposições empíricas ou hipóteses. As proposições fulcrais são pressupostas, não no sentido de que partimos conscientes de sua justificação, mas no sentido de que elas são regras que estabelecem como uma proposição se justifica. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 135). E essas regras, como já dissemos, podem se alterar em diferentes circunstâncias, sistemas conceituais ou situações históricas. Pois bem, além de toda a argumentação wittgensteiniana, no que diz respeito à diferença existente entre as proposições empíricas e fulcrais, que já comentamos acima, Wittgenstein diz o que segue sobre as proposições de Moore: "Se Moore proferisse proposições contrárias às que ele declara certas, não deixaríamos apenas de partilhar sua opinião: *iríamos considerá-lo demente*". (WITTGENSTEIN, DC, p. 155, *grifo nosso*). A partir dessa citação pode ser desenvolvida uma crítica à nossa analogia entre as proposições "objetos existem" e "Deus existe".

Um dos argumentos de Wittgenstein para mostrar a *fulcralidade* das proposições de Moore, é enfatizar que não sabemos o que deve ser o caso para que elas sejam verdadeiras e nem sabemos o que deve ser o caso para que as

contrárias sejam verdadeiras. Já desenvolvemos isso no capítulo anterior quando discutimos que é impossível saber quais evidências comprovariam a existência ou inexistência de Deus ou de objetos físicos em geral. Na última citação de Wittgenstein, existe uma força retórica que, se desenvolvida, pode minar a analogia "Deus" e "objeto". Ora, enquanto alguém que pronuncie os opostos das proposições de Moore pode ser considerado *demente*, alguém que pronuncie o contrário das proposições religiosas não pode. Afirmar "objetos não existem", causa muito mais estranheza do que dizer "Deus não existe". Quem pronuncia a última, no máximo pode ser *acusado* de impiedade ou ateísmo, mas, quem pronuncia a primeira de forma consciente, pode ser *acusado* de loucura. Além disso, alguém que perca a crença na existência de Deus não terá sua habilidade de agir e pensar sobre o mundo completamente alterada, diferente daquele que perder a crença na existência de objetos. Diante disso, até que ponto seria válida a analogia entre as proposições "Deus existe" e "objetos existem"?

Para responder a essas objeções pensemos no seguinte. Segundo Wittgenstein, a afirmação tanto das proposições fulcrais quanto das suas *contrárias* é equivocada. Se "Deus existe" é fulcral e não empírica, nem ela e nem sua contrária "Deus não existe" pode ser afirmada ou negada com base em evidências²⁷. Como temos insistido, proposições fulcrais funcionam como lembretes gramaticais e dessa forma não está em jogo sua verdade ou falsidade. Elas não afirmam nenhum estado de coisas, não dizem nada sobre a realidade, mas nos dão as condições necessárias, a partir de um contexto, para comparar a proposição com a realidade. (cf. WITTGENSTEIN, GF, p. 45). Elas funcionam como condições de possibilidade do sentido e se rejeitadas descaracterizam toda a cosmovisão que sustentam. Assim, é possível abandoná-las, mas sob duas condições:

- i) Todo um conjunto de proposições que dependem das proposições fulcrais abandonadas perderá o sentido, ocasionando uma mudança na compreensão do mundo e na vida prática do indivíduo (cf. DALL'AGNOL, 2006, p. 15);
- ii) O motivo do abandono da proposição fulcral não pode se basear em provas racionais universais, desde que tal universalidade é

27 Já esclarecemos que as proposições podem ser usadas. Só não fazem sentido como hipóteses ontológicas.

impossível. O que é uma *prova*, e qual a relevância dela, depende de contextos específicos, e é possível que contextos diferentes possuam proposições fulcrais diferentes, que revelam práticas e crenças básicas diferentes. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 92).

Dessa forma, o que Wittgenstein quer dizer ao comparar alguém que afirme o oposto das proposições de Moore com um *demente*, é que tal pessoa seria ininteligível para nós; não poderíamos compreendê-lo, pois está negando um pressuposto comum do sentido de nosso discurso, assumindo outras regras que a princípio não sabemos quais são²⁸ (cf. SCHOUMBAUNSFELD, 2009, p. 139). Obviamente, no caso de abandonarmos o pressuposto "objetos existem", nossa maneira de pensar e atuar sobre o mundo seria alterada de forma mais radical do que se abandonarmos o pressuposto "Deus existe", e assim concedemos uma significativa desanalogia entre os conceitos "Deus" e "objeto". Mas isso não é um contra-argumento decisivo ao nosso ponto:

[Na verdade] isto é compatível com a visão de que a analogia de Wittgenstein nos apresenta algo importante, a saber, que da mesma forma que não podemos fazer inferências da existência de mesas e cadeiras [ou mãos] para a existência de objetos físicos, não podemos fazer inferências da existência do universo (ou de experiências religiosas e etc.) para a existência de Deus. "Deus existe" é tão pouco uma hipótese ontológica quanto "existem objetos físicos". (SCHOUMBAUNSFELD, 2009, p. 140).

Não se pode apresentar uma garantia empírica não-circular para a crença na existência de objetos físicos pois esta garantia é já assumida de antemão; a proposição "mãos humanas são objetos físicos" não prova a existência de objetos físicos, mas diz como a palavra "mão" deve ser utilizada. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 36). Da mesma forma, a "ordem da natureza" ou "a existência contingente de objetos" não provam a existência de Deus se de antemão eu não considerar a natureza uma criação divina ou aceitar que Deus tenha se revelado de alguma forma. Ambos argumentos ilustram proposições fulcrais, ou seja, *crenças básicas* das quais não temos suporte epistêmico. Concedemos uma diferença entre elas, que revela uma desanalogia, mas somente no escopo. Enquanto a proposição

"existem objetos físicos" tem o potencial de sustentar um número maior de crenças e práticas, independente de crermos em Deus ou não, a proposição "Deus existe" sustenta um número significativo de crenças, mas somente no contexto religioso. Mesmo assim, não existem razões *a priori* para crer na primeira ou na segunda. É perfeitamente possível uma tribo que possua os conceitos "leão", "árvore", "pedra", onde o *nosso* conceito abstrato "objeto físico" não tenha uso algum. (cf. PRITCHARD, 2000, p. 130). Chamaríamos tais pessoas de *dementes*? Precisamos concluir, seguindo Wittgenstein, que aceitamos que "objetos físicos existem" ou que "Deus existe" somente depois que a vida *forçou estes conceitos sobre nós*. (cf. WITTGENSTEIN, CV, p. 125).

Outra objeção que poderiam levantar contra a analogia de Wittgenstein é a seguinte: poderiam dizer que a *vida força sobre nós* muito mais o conceito "objetos físicos", do que o conceito "Deus". Como destaca Arnswald (2009, p. 143-144), isso não é muito inteligível, mas podemos tentar esclarecer o ponto do objetor. Se com isso se está querendo dizer que exemplares de objetos físicos podem ser percebidos pelos sentidos, e que Deus não pode, Wittgenstein concordaria. Como destacamos acima, a "existência" de Deus deve ser pensada como necessária para fazer jus ao uso do conceito dentro dos contextos religiosos. E a *existência necessária de Deus*, não é um tipo particular de existência física, mas um conceito diferente. Se um *positivista* declarar: "não existe Deus, pois ele não pode ser localizado" um crente não precisa contra-argumentar dizendo que não houve uma investigação suficiente, mas sim que a gramática do conceito a ser investigado está sendo incompreendida. (cf. PHILLIPS, 1993, p. 02). Ser percebido pelos sentidos é uma regra que não se aplica à existência de Deus, e, pela análise gramatical que fizemos isso deve ser assim, ao menos no que diz respeito ao uso mais comum da palavra Deus, que é o que nos interessa aqui. Se "ser percebido pelos sentidos" é o critério da *força* com que a vida nos impõe o conceito, poderíamos concordar sem que a analogia entre "Deus" e "objeto" seja atingida.

Se determinarmos (arbitrariamente?) que o *critério de força* são percepções sensíveis, Wittgenstein concordaria e a analogia continuaria em ordem. Mas, e se o critério assumido pelo objetor for que a existência de objetos físicos é mais *certa* ou mais *verdadeira* do que a existência de Deus? Certamente

²⁸ "Nosso discurso" é aqui relativo. Conferir a nota 24.

Wittgenstein não concordaria com isso. Talvez o objeter enfatize o argumento neste momento, dizendo que não existe possibilidade de negar a existência de objetos físicos, basta olharmos para a realidade e perceber que tudo corrobora a existência deles. Wittgenstein responderia:

Bem, se tudo corrobora uma hipótese e nada é contra - será ela *certamente verdadeira*? Pode-se designá-la dessa maneira. Mas ela estará, certamente, de acordo com a *realidade, com os fatos*? - Com esta pergunta, você já está *caminhando em círculos*. (WITTGENSTEIN, DC, p. 191).

Caminhamos em círculos, pois a existência de objetos físicos (do conceito "objetos físicos") é pressuposta em nossa visão de mundo. Ela é parte do sistema de referências que herdamos, não possuindo assim justificção racional última. Obviamente "existe justificção, mas a justificção tem um fim" (WITTGENSTEIN, DC, p. 192), a proposição fulcral justifica-se na vida prática da comunidade: é assim que agimos, é assim que pensamos sobre o mundo. "Objetos existem" e "Deus existe" são proposições que são a culminância de uma prática já existente, uma não é *mais correta* que a outra. Na verdade elas mesmas são, em seus contextos específicos, padrões de correção. Vemos assim que essas desanalogias não atingem as conclusões que chegamos a partir da analogia inicial entre "objetos existem" e "Deus existe".

3.2 OCORRÊNCIA DE MILAGRES

As religiões teístas normalmente sustentam a ocorrência de milagres. O cristianismo, por exemplo, se origina nas afirmações da encarnação e milagrosa ressurreição de Cristo dentre os mortos. Pode-se definir o milagre, de maneira geral, como fenômenos extraordinários e singulares, perturbações da ordem natural, causados pela intervenção de Deus e cujo propósito é provar e confirmar sua palavra. (MEJIA, 2006, p. 7; cf. CIC §156 e § 547; BÍBLA SAGRADA, 1Cor 2,4).

Nos livros bíblicos pululam os exemplos desses eventos extraordinários onde a ordem natural é alterada para revelar o poder de Deus. Pensemos no diálogo de Moisés com Deus, que se manifestou em uma sarça que ardia em chamas mas não se consumia (Êxodo, 3); no Mar Vermelho dividindo-se

ao meio para passagem "a pé enxuto" do povo escolhido (Êxodo, 14); no Sol que parou no meio do céu, a pedido de Josué (Josué 10, 12-14); em Jesus transformando água em vinho, multiplicando pães ou ressuscitando Lázaro dos mortos. (João 4; Mateus 14, 13-21; João 11). Muitos religiosos afirmam que a ocorrência de milagres é prova cabal da existência de Deus. Assim, mesmo que a VF erre ao tratar as proposições religiosas como factuais e não fulcrais, não conseguindo, por isso, apresentar uma prova definitiva da existência de Deus, a contemplação de fatos milagrosos tomaria o lugar dessa prova. Contrariando Wittgenstein, existiria então uma forma de fundamentar universalmente a religião. Ora, como aconteceriam todas essas coisas senão pela mão poderosa de uma divindade?

Quem argumenta por esse caminho parece o fazer da seguinte forma:

- a) Milagres ocorrem.
- b) Milagres não podem ser explicados pela ciência.
- c) A ação de Deus é a explicação mais plausível para o milagre.
 ⇒ Deus Existe.

Bem, se entendermos o conceito de milagre da forma que expomos acima, onde é definido em função da manifestação do poder de Deus no mundo, esse tipo de argumento fica desinteressante, pois a premissa contém uma *petição de princípio*, contrabandeando a conclusão. Para escapar desse problema, e já iniciarmos o debate sobre a opinião de Wittgenstein sobre o assunto, vejamos a seguinte citação da *Conferência sobre Ética* (CSE) de Wittgenstein:

Todos sabemos o que na vida cotidiana poderia denominar-se um milagre. Obviamente é, simplesmente, *um acontecimento de tal natureza que nunca tínhamos visto nada parecido com ele*. Suponham que este acontecimento ocorreu. Pensem no caso de que em alguém de vocês cresça uma cabeça de leão e comece a rugir. Certamente isto seria uma das coisas mais extraordinárias que sou capaz de imaginar. (WITTGENSTEIN, CSE, p. 208, *grifo nosso*).

Aqui, Wittgenstein define *milagre* sem pressupor na definição a existência de Deus. O milagroso é relacionado com fenômenos extraordinários, nunca antes vistos. Pois bem, diante de tal fenômeno *como reagiríamos?* Esta pergunta é fundamental para entender o ponto de Wittgenstein. Não interessa muito

o evento em si mesmo tanto quanto a reação dos observadores. Na sequência da *Conferência*, ele diz que ao nos recompormos da surpresa que tal fato ocasionaria, poderíamos buscar um médico, investigar cientificamente o caso e, se não causasse sofrimento, poderíamos dissecar a cabeça de leão nascida. Se reagirmos assim frente ao evento extraordinário resta algo de milagroso? Obviamente não, pois o modo científico de ver o mundo não é o modo de vê-lo como um milagre. (WITTGENSTEIN, CSE, p. 209). A ciência é uma cosmovisão com regras fulcrais próprias, e ao aplicarmos essas regras a qualquer fato, a possibilidade da interpretação milagrosa desaparece. Ao *olhar* um fato, os cientistas, grosso modo, buscam agrupá-lo junto com outros fatos em um sistema explicativo científico. Desse ponto de vista, não importa o que aconteça, por mais maravilhoso e extraordinário que seja, segundo Wittgenstein não será um milagre.

Na *Conferência Sobre Ética*, podemos entender dois sentidos para o milagre, um relativo e um absoluto: "Vocês podem imaginar o fato que puderem e isto não será em si milagroso no sentido *absoluto* do termo. Agora nos damos conta de que temos utilizado a palavra "milagre" tanto num sentido *absoluto* como num *relativo*". (WITTGENSTEIN, CSE, p. 209). O sentido relativo tem a ver com eventos infrequentes e extraordinários. O sentido absoluto nada tem a ver com fatos extraordinários, mas com a significação que damos aos ordinários. (cf. BARRET, 1994, p. 222). Não importa então o acontecimento em si mesmo, mas *como* o vemos. O milagroso está na forma como o fato nos impressiona. A pessoa que observa o milagre (ou ouve o relato de algum) deve ser impressionada de uma forma que a faça viver religiosamente, ou seja, que a faça, a partir da contemplação do evento, adotar novas regras para condução da vida: "A única possibilidade de eu acreditar num milagre neste sentido consistiria em ser impressionado por uma ocorrência deste tipo particular". (WITTGENSTEIN, CV, p. 72).

É sempre possível questionar o *fato* considerado milagroso, ou melhor, é sempre possível questionar o sentido *relativo* de milagre. Wittgenstein, nas *Palestras Sobre Crença Religiosa*, toma como exemplo as curas ocorridas em Lourdes, na França²⁹, local que o catolicismo romano reconhece como sagrado,

29 Na verdade, Wittgenstein parece confundir duas situações consideradas milagrosas pelo catolicismo romano: as curas ocorridas em Lourdes e a liquefação do sangue de São Januário. Nas palestras sobre religião ele diz: "Suponham que eu fosse para Lourdes [...]. Lá vemos sangue a manar de algo". (WITTGENSTEIN, LC, p. 100). Um acontecimento não tem ligação histórica com o outro, mas isso não influencia em nada no decorrer do argumento. Qualquer uma das situações, como veremos, cumprem a função proposta por Wittgenstein.

devido à (suposta?) manifestação da Virgem Maria para Bernadete Soubirous em uma gruta da cidade, no ano de 1858. Wittgenstein diz o seguinte:

Suponhamos que eu fosse para algum lugar como Lourdes, na França, acompanhado de uma pessoa muito crédula. Lá vemos sangue a manar de algo. A pessoa diz: "Aí tem Wittgenstein, como pode duvidar agora?" Eu perguntaria: "Pode isso ser explicado de uma só e única maneira? Não pode ser isso ou aquilo?" (WITTGENSTEIN, LC, p. 100).

Poderíamos interpretar a liquefação do sangue de São Januário ou a aparição da Virgem Maria, por exemplo, de diversas formas. O fenômeno em si mesmo não nos obriga a considerá-lo miraculoso. Alguém poderia dizer que são apenas coincidências; ou que o visionário estava embriagado, tendo assim distorções em sua percepção; ou o fato pode ter sido gerado propositalmente por alguma ilusão de ótica, sendo por isso fraudulento; talvez o fenômeno foi produzido pela sugestão do crente, como sugere a parapsicologia; ou ainda, é apenas um fenômeno natural, que a ciência *ainda* não consegue explicar, revelando as limitações das teorias em curso. (cf. MEJIA, 2006, p. 8). Esse último ponto, que relaciona o milagre com eventos estranhos às nossas teorias científicas, é esclarecedor e por isso merece mais comentários.

A ocorrência de eventos que parecem não coincidir, ou que realmente não coincidem com as leis do paradigma científico atual, na grandíssima maioria dos casos não é tratada pelos cientistas como a ocorrência de um milagre. Tratam o evento anômalo como um desafio às teorias atuais, e buscam novas teorias para abarcar o fenômeno. Veja o que Wittgenstein diria, diante de tal evento anômalo:

"Não se deveria, afinal de contas, considerar isto [um milagre]?" Eu diria: "Vamos. Vamos". Eu trataria o fenômeno, neste caso, da mesma maneira que trataria um experimento de laboratório que considerasse mal executado. (WITTGENSTEIN, LC, p. 100).

O evento pode ser sempre questionado, mas para Wittgenstein, o sentido *absoluto* de milagre nada tem a ver com fatos extraordinários, estranhos ou inexplicáveis. (cf. BARRET, 1994, p. 127). O milagroso precisa se manifestar através de fatos, mas a factualidade não é a sua essência. Assim, o fato de Jesus gritar "vem para fora" na frente da sepultura de Lázaro, seguido da surpreendente saída

de Lázaro do túmulo não é um milagre no sentido absoluto, da mesma forma que o acordar de um paciente que estava em coma por vinte anos também não o é. É o modo como interpretamos os fatos, e a forma que conduzimos nossas vidas depois deles, que os faz milagrosos: "Os milagres da natureza [...]. (O desabrochar da flor.

Que tem ele de maravilhoso?) Dizemos: apenas olhá-la desabrochar!" (WITTGENSTEIN, CV, p. 87-88).³⁰

O fato em si mesmo não tem nada de milagroso, mas o maravilhoso se manifesta na forma em que o observador olha para o fato. Um exemplo radical é dado por Wittgenstein para compreendermos isso. Mesmo depois de descobrir que o fato considerado milagroso é uma fraude feita por sacerdotes a pessoa religiosa poderia se manifestar assim:

"É possível que esses padres trapaceiem, mas não obstante, em um sentido diverso, ocorre ali um milagre." Tenho uma estátua que sangra certos dias do ano. Tenho tinta vermelha... "Você é um trapaceiro, mas, não obstante, a Deidade o usa. Tinta vermelha em um sentido, mas não tinta vermelha em outro sentido". (WITTGENSTEIN, LC, p. 101).

Isso em um primeiro momento pode soar chocante, pois parece que Wittgenstein está assentindo abertamente a uma fraude. Por outro lado, o centro da natureza dos milagres pode estar sendo tocado. Uma história³¹ pode ajudar nossa compreensão: pensemos um vilarejo onde vive um sacerdote que supostamente possui os estigmas de Cristo nas mãos. Um dos habitantes do local, um homem ímpio e imoral, transforma sua conduta ao observar os estigmas do sacerdote. E ainda mais, na sua nova vida sua existência fica plena de sentido, e seu cotidiano é viver de forma moral e religiosa em humildade e serviço aos semelhantes. Vamos supor agora que os estigmas do sacerdote eram apenas um truque com molho de tomate; esse novo religioso pode desiludir-se, revoltar-se com a trapaça e voltar para sua antiga vida imoral ainda pior do que antes; pois se pensarmos o milagre como um fato extraordinário, como violações de leis da natureza, devíamos concordar que não havia nada de milagroso nos estigmas desse sacerdote. Mas

³⁰ O caso do desabrochar da flor merece um esclarecimento: é certo que a contemplação de um fenômeno natural deste tipo pode gerar algum tipo de fruição estética e não ocasionar mudança de vida no observador. O milagre, como venho argumentando, é algo que deve gerar uma mudança de vida ou, no mínimo, um *peso na consciência* se a nova vida não for aceita. Esta citação de Wittgenstein nos é útil para ilustrar que o milagre está em *como* o observador olha o fato, e não no fato em si mesmo.

³¹ Baseada na citação de Wittgenstein e em Mejia. (2006, p. 8).

essa precisa ser a reação do fiel? Ele não estaria no direito de dizer que Deus utilizou desse sacerdote trapaceiro para fazer com que sua vida mudasse, e louvar ainda mais a Deus por utilizar até de situações aparentemente cotidianas (mãos sujas com molho de tomate) para salvar aqueles que ama? O evento continua sendo um milagre. A aura sagrada não desaparece.

Algumas pessoas poderiam chamar o religioso de nosso exemplo de *irracional*, pois insiste em classificar como extraordinário aquilo que é ordinário; nada de mais ocorreu ali, nenhuma lei científica foi violada. Mas veja que para isso a essência do milagroso deve ser o fato em si mesmo, e como vimos, o fato é apenas relativamente milagroso, ou seja, possui somente a possibilidade da interpretação religiosa. Como temos insistido, o milagroso de forma absoluta ocorre quando o sujeito é impressionado de tal forma, pelo evento ou pelo relato, ao ponto de suas ações posteriores serem influenciadas por essa experiência. Se a reação não for essa - mudança de vida após o evento - todo o milagre desaparece, como Wittgenstein já disse na CSE. *Não ter explicação científica* não deve ser a essência do milagroso, pois pode ser que isso seja falso - o experimento foi mal feito - ou provisório - nossas teorias *ainda* não explicam, mas não existe absolutamente nada que impeça uma possível explicação científica no futuro -. A essência do milagre é a maneira como ele me *impressiona*. Veja:

Um milagre é, por assim dizer, um gesto feito por Deus. Tal como um homem tranquilamente sentado faz um gesto impressivo, Deus deixa o mundo seguir suavemente o seu curso e, em seguida, acompanha as palavras de um santo com uma ocorrência simbólica, um gesto da natureza. Um exemplo seria, ao falar um santo, as árvores à sua volta curvarem-se numa vênica. [...] E posso imaginar que o simples relato das palavras e da vida de um santo consiga levar alguém a acreditar nas informações relativas à vênica das árvores. (WITTGENSTEIN, CV, p. 77-78).

Essa nova definição que Wittgenstein dá ao milagre, a saber, como *um gesto feito por Deus*, gera o problema de petição de princípio que comentamos acima? Não, pois Wittgenstein não faz dela a premissa de um argumento. *Ver o evento como um gesto feito por Deus* é uma possibilidade que se manifesta na forma como o evento impressiona as pessoas e na posterior adoção de novas regras para conduzir a vida. Nem todos veem o evento dessa forma, mas muitos podem vê-lo assim. Muitos estão cegos para o aspecto religioso do evento e não

podem ser atingidos; não dão significação religiosa ao fato; mas muitos outros podem *ver* o fato *como* a mão de Deus a operar. O fiel religioso enxerga o mundo e reage a ele de forma diferente do não-religioso.

Vemos assim que o milagre não é uma prova da legitimidade da religião, mas o reconhecimento de um milagre já faz parte de uma visão religiosa do mundo. O milagre não prova a existência de Deus, mas é produto de uma cosmovisão anterior que influencia a interpretação dos fatos. Com a incredulidade ocorre o mesmo. O incrédulo não é *mais racional* que o crente, mas apenas aplica outras regras para compreensão do evento; ele tem *outra* cosmovisão e (muitas vezes) tenta explicar o fato milagroso fora de seu lugar pragmático/conceitual, descaracterizando assim sua essência, que segundo Wittgenstein não pode ser explicada, mas apenas contemplada (ou não) como divina. Obviamente é possível a *apostasia* e a *conversão*, ou seja, crentes abandonando a cosmovisão religiosa e ateus aceitando-a. Tais acontecimentos são frequentes, mas quando isso ocorre não são *razões* que estão em jogo, mas sim alguma espécie de *persuasão*. O milagre seria então, como que uma *possibilidade* que se atualiza quando um observador aceita, a partir dele, uma nova forma-de-vida. Essa aceitação não se dá por motivos racionais, mas, como diz Wittgenstein, por algo análogo a uma *conversão*. O crente e o descrente teriam diferentes visões de mundo. Um não pode provar que está certo e que o outro está errado; eles podem somente *converter* (*bekehren*) (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 92) o outro a ver o mundo de forma diferente. Uma prova não é possível, pois eles não possuem um sistema conceitual comum contra o qual a verdade e a falsidade é distinguida, e critérios de prova estabelecidos. Quando dois princípios são inconciliáveis entre si, existe uma espécie de *combate* entre os que defendem os princípios opostos:

Eu disse que [um] "combateria" o outro homem, mas não lhe poderia dar *razões*? Certamente; mas até onde estas chegam? No fim das *razões* vem a *persuasão*. (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos). (WITTGENSTEIN, DC, p. 612).

Antes de encerrar, gostaria de comentar, de forma rápida, que o tipo de interpretação do milagre que Wittgenstein sugere, onde ele não é visto como uma prova da veracidade da religião, pode ser considerado compatível com a tradição cristã. Não é necessário que o milagre seja uma prova irrefutável da existência de

Deus para que seja um evento religioso. No evangelho de João, por exemplo, depois da narração da ressurreição de Lázaro, realizada por Jesus, encontramos a seguinte passagem:

Muitos judeus que tinham ido visitar Maria e viram o que ele fez, creram nele. Mas alguns foram contar aos fariseus o que Jesus havia feito. Os sumos sacerdotes e os fariseus reuniram então o Conselho e disseram: "O que faremos? Este homem está realizando muitos milagres. Se o deixarmos assim, todos crerão nele. Virão os romanos e destruirão o santuário e a nação". (João 11, p. 45-49).

Muitos judeus estavam visitando a casa de Maria, irmã de Lázaro, para confortá-la da morte do irmão. Depois que Jesus ressuscita o morto alguns judeus dão significação religiosa ao fato - *creram nele* - e alguns não dão significação religiosa ao fato - *foram contar aos fariseus o que Jesus tinha feito* Um único evento e duas interpretações, mostrando que o milagre não é um fato inexplicável da natureza que prova a existência de Deus, mas sim um evento que pode se atualizar (ou não) a partir da predisposição religiosa dos observadores. Concluindo, poderíamos dizer que a religião não pode *provar* a ocorrência de um milagre, pois ela não tem condições de dizer que existem coisas que a ciência não pode explicar; por outro lado, como diz Wittgenstein "é absurdo dizer que "a ciência provou que não há milagres". A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre". (CSE, p. 209).

3.3 HISTORICIDADE BÍBLICO-RELIGIOSA

Muitos cristãos invocam as raízes históricas da Bíblia para confirmar a validade do cristianismo. Argumentam que é errada a opinião dos que confiam nos ensinamentos morais da Bíblia, mas rejeitam as informações históricas contidas nela, pois o histórico e o espiritual estariam ligados. (cf. GEISLER, 1992, p.14). Segundo eles as afirmações bíblicas sobre as coisas espirituais estão inseparavelmente unidas às declarações bíblicas sobre a história, de forma que é impossível afirmar uma enquanto se rejeita a outra. O teólogo protestante Vicent Cheung exemplifica:

Ninguém pode separar o que a Escritura diz sobre a ressurreição como um evento histórico e o que ela diz sobre seu significado espiritual. Se a ressurreição não aconteceu como a Bíblia diz, o que ela diz sobre seu significado espiritual não pode ser verdade. (CHEUNG, 2005, p. 20).

Se a Bíblia está isenta de erros, Deus certamente existe e o cristianismo é verdadeiro. Estar isenta de erros, neste sentido, é afirmar que a Bíblia é inerrante, não pode e não contém nenhum tipo de erro, não importa se fale de coisas científicas, históricas ou espirituais. Se a Bíblia não for inerrante, inclusive em seus dados históricos e científicos, não se pode confiar nela no que diz respeito aos assuntos teológico/religiosos; admitir dúvidas sobre a historicidade bíblica é abrir caminho para um ceticismo geral quanto a sua verdade como um todo. (cf. TILGHMAN, 1996, p. 94; CHEUNG, 2005, p. 21). Quem argumenta por esse caminho, diria que Wittgenstein erra ao considerar que não existem provas para fundamentar a religião, pois elas existem, e uma pesquisa histórica séria pode encontrá-las.

Uma possível estrutura formal do argumento utilizado para defender essa posição, apesar de claramente circular³², é interessante para nossos propósitos. (cf. GEISLER, 1992, p. 13):

1. Deus, por ser perfeito, não pode errar;
 2. A Bíblia é a palavra de Deus;
- ⇒ Portanto, a Bíblia está isenta de erros.
3. A Bíblia, que não erra, garante a existência de Deus;
- ⇒ Deus existe.

A circularidade do argumento não deve, logo de início, desmotivar nossa análise filosófica. O interessante é a forma de verificação da primeira premissa. Parte-se do dogma teológico da infalibilidade divina, mas, a pesquisa histórico-arqueológica, para estes crentes, tem a possibilidade de confirmar o dogma. Se todas as proposições da Bíblia precisam ser verdadeiras, (por ser a palavra de um Deus verdadeiro) a confirmação da historicidade dos eventos por ela narrados faz com que a certeza da inspiração divina do livro se eleve em alto grau. Assim para os adeptos desse tipo de argumento, as proposições históricas contidas

32 A Bíblia não erra pois é a palavra de Deus; Deus existe, pois a Bíblia, que não erra, diz que ele existe.

na Bíblia seriam todas verdadeiras e podem ser confirmadas por pesquisas histórico/arqueológicas, bastando para isso, como diz Swinburne (2003, p. 83), "estudar os critérios utilizados pelos historiadores e outros, quando apresentam suas teorias sobre as causas daquilo que observam".

Para ilustrar, podemos pensar no problema teológico do *Jesus histórico*, em que se investiga, se o Cristo da fé corresponde ao Jesus da história. Tal questão seria resolvida facilmente se os livros chamados *Evangelhos*, que usamos como meio para nos aproximar da vida de Jesus, fossem uma investigação sistemática e biográfica, orientada cronológica e geograficamente, visando nos dar detalhes claros e exatos da vida e do ensinamento de um personagem da história. Mas o problema surge quando constatamos que os Evangelhos são posteriores a Jesus e a sua obra. Eles surgem no seio de uma igreja já existente, plasmando de forma escrita uma tradição oral prévia que reconhece Jesus como o Filho de Deus. (cf. CABA, 1970, p. 6). Não podemos compreender os evangelistas como historiadores ou biógrafos no sentido atual dos termos. Seus interesses diferem muito dos interesses de um pesquisador de nossos dias. Nietzsche, por exemplo, ao se deparar com esse problema, conclui que "a própria palavra "*cristianismo*" é um mal-entendido; no fundo só existiu um cristão, e ele morreu na cruz. O "*Evangelho*" morreu na cruz". (NIETZSCHE, AC, p. 39). Para ele, somente Cristo viveu verdadeiramente a boa-nova do Evangelho. O cristianismo como se manifesta na história, *pós-crucificação*, não passa de um mal entendido, pois se fundamenta em uma interpretação falsa da verdadeira mensagem de Jesus. Nietzsche diz que os cristãos transformaram a boa-notícia (*Evangelium*) em uma má-notícia (*Dysangelium*³³³), corrompendo o sentido da vida, do exemplo e da doutrina de Cristo. Para Nietzsche, o *Dysangelium* cristão, contradiz a mensagem evangélica do nazareno, sendo por isso falso. (cf. NIETZSCHE, AC, p. 24).

Diante de tais críticas, ou outras semelhantes, os crentes que invocam a historicidade como fundamento, diriam que a exegese nietzschiana está equivocada e que os problemas invocados sobre a composição dos Evangelhos não seriam empecilho. Basta uma pesquisa histórico/arqueológica/paleontológica séria para refutar esses "infiéis". Uma obra clássica que mantém tal posição é *A Bíblia tinha razão* de Werner Keller. O mote principal da obra é mostrar que pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos livros sagrados. Vejamos um trecho:

Na Palestina, são descobertos lugares e cidades muitas vezes mencionados na Bíblia. Apresentam-se exatamente como a Bíblia os descreve e no lugar exato em que ela os situa. Em inscrições e monumentos arquitetônicos primitivos, os pesquisadores encontram cada vez mais personagens do Velho e do Novo Testamento. (KELLER, 1992, p. 5).

Neologismo de Nietzsche. Ele compõe o vocábulo *angelium* (cuja origem vem do grego e que significa "nova", "notícia") e o prefixo *dys* (mau, infeliz - "notícia má"). (cf. ALMEIDA, 2005, p. 184).

A obra toda toma esse viés sendo uma exaustiva apresentação de evidências que, segundo Keller, confirmariam a historicidade bíblica. Não nos interessa verificar e apontar problemas nessas evidências, nem mesmo confirmá-las, pois muitos já têm feito (se com sucesso ou não, não importa agora). Interessamos a empreitada como um todo. Será que provas históricas são realmente relevantes para confirmar ou refutar a religião? Wittgenstein acha que não e argumenta que o fundamento do cristianismo não está ancorado na sua historicidade. A passagem abaixo, de *Cultura e Valor*, é muito clara quanto a esse ponto:

O cristianismo *não se baseia na verdade histórica*; oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como *resultado de uma vida*. (WITTGENSTEIN, CV, p. 55, *grifos nossos*).

De início podemos verificar na passagem, que Wittgenstein separa dois tipos de *crença* que podemos ter frente às narrativas bíblicas. A primeira seria uma *crença apropriada à narrativa histórica*. A segunda, que pelo contexto podemos entender como não-apropriada à narrativa histórica, seria *crer correndo todos os riscos*. Dessa segunda, Wittgenstein diz que somente se faz possível como *resultado de uma vida*. Como devemos entender isso? O que seria uma *crença apropriada à narrativa histórica*? Bem, podemos responder essas questões pensando na práxis de um historiador. É normal, no método histórico comum, mudar de opinião frente a novas evidências. Se novos documentos são encontrados, e uma pesquisa diligente confirmar sua validade histórica, será preciso acatar a nova conclusão. É normal também, manter certa dúvida em relação a alguns dados

históricos, até que estes, se possível, se fundamentem em dados mais relevantes. Podemos dizer que faz parte da atitude daquele que *crê de forma apropriada às narrativas históricas*, certa dúvida frente a proposições não muito bem fundamentadas e mudança de opinião se estas se confirmarem. Tudo isso é comum na práxis do historiador. A história de Napoleão, por exemplo, poderia ser posta em dúvida se documentos relevantes fossem encontrados.

Essas atitudes comuns em relação às proposições históricas *factuais*, não se dão na relação do religioso com as proposições históricas *religiosas*. As narrativas cristãs são transmitidas como acontecimentos históricos, ou seja, seu formato é similar ao das narrativas históricas factuais, mas, segundo Wittgenstein, a forma como os crentes as tratam não é a mesma em ambos os casos. Crer em uma narrativa histórica profana é diferente de crer em uma narrativa histórica religiosa; nesta última existe *uma crença onde se correm todos os riscos*, ou seja, os crentes religiosos mantêm essas crenças não colocando-as em dúvida, (o que seria normal em relação às proposições históricas factuais), mas sim *vivendo a partir delas*. Essa vivência, ancorada nas proposições da religião, é que caracteriza a crença religiosa; por isso Wittgenstein diz que o *acreditar religioso* só pode acontecer como *resultado de uma vida*, ou seja, já existe uma práxis estabelecida onde estas crenças ganham sentido, e este sentido não nasce de uma pesquisa histórica factual. Em outras palavras, um religioso tem atitudes diferentes frente a proposições histórico/profanas e histórico/religiosas, pois estas últimas têm *status* de regra dentro do jogo-de-linguagem religioso. Essa atitude frente às proposições é reveladora e é para ela que o filósofo quer chamar nossa atenção: "A relação de um crente com estas narrativas não é nem relação com a verdade histórica (probabilidade), nem tão-pouco relação com uma teoria constituída por "verdades de razão". (WITTGENSTEIN, CV, p. 55).

Esclarecendo melhor. Nas *Palestras sobre crença religiosa* (cf. WITTGENSTEIN, LC, p. 134), Wittgenstein diz que a religião não se apoia em uma base histórica no sentido de que a crença ordinária em fatos históricos pudesse servir de fundamento. O que temos na religião é uma crença em fatos históricos *diferente* da crença em fatos históricos comuns. As proposições histórico/religiosas não são sequer tratadas como proposições históricas empíricas, pois as pessoas que têm fé, não colocam em prática a dúvida que comumente se aplica a quaisquer proposições históricas. Como vimos no argumento dos inerrantistas bíblicos, essa

constatação de Wittgenstein, a saber, que os religiosos não tratam as proposições histórico/religiosas como proposições históricas empíricas, se confirma. Já partem da pressuposição da inspiração divina do livro, derivando daí (pelo dogma da perfeição divina) que a Bíblia é isenta de erros, inclusive no que diz respeito à ciência e história. Se abrirem mão da inspiração divina do livro, dizendo que só confiarão quando evidências históricas comprovarem o dogma, a forma de vida cristã se descaracteriza. E porque se descaracteriza? Ora, *crer* no sentido religioso, é *agir* de acordo com um sistema de referências, ou agir de acordo com uma cosmovisão propiciada por esse sistema de referências. A cosmovisão é mantida não por que nos convencemos que as narrativas são justificadas historicamente, mas apenas por ser um quadro de referências herdado; tais proposições apenas descrevem a cosmovisão e têm papel semelhante às regras de um jogo, e o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem quaisquer regras explícitas. (cf. WITTGENSTEIN, DC, p. 94-95).

A crença nessas proposições não possui outro fundamento senão a prática dos indivíduos. Se as *ações cristãs* forem colocadas em suspenso na vida de alguém, até que se fundamente o cristianismo de algum modo, no caso em que debatemos nesse tópico, que se fundamente historicamente, já não existirá cristianismo. Já não existirá sistema de referência cristão fundamentando a forma de vida. Como já dissemos é extremamente normal, no método histórico comum, mudar nossa opinião frente a novas evidências. A história de Napoleão, por exemplo, pode ser posta em dúvida frente a novos documentos, mas *sem alterar a forma com que o pesquisador vive*. Agora, se o religioso passa a duvidar da existência de Cristo, sua cosmovisão fica abalada, o sistema de referência no qual fundamenta suas ações no mundo é sacudido. É como se ao apresentar as narrativas histórico/religiosas a Bíblia dissesse:

Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas! Constrói para ela um lugar completamente diferente na tua vida. - Não há nisso nada de paradoxal! (WITTGENSTEIN, CV, p. 55).

Se pensarmos primeiramente na última frase de Wittgenstein, onde estaria o possível paradoxo que ele quer afastar? Talvez o possível paradoxo seja estar a frente de uma narrativa (aparentemente) histórica, mas não tratá-la como tal.

Isso não é paradoxal, pois nem todas as nossas proposições empíricas tem o mesmo *status* lógico: "As nossas *"proposições empíricas"* não formam uma massa homogênea". (WITTGENSTEIN, DC, p. 213). Como insistimos, algumas proposições que têm a *forma* de proposições empíricas, não *funcionam* da mesma maneira que as proposições empíricas ordinárias: "É claro que nem todas as nossas proposições empíricas têm o mesmo estatuto, já que se pode formular uma proposição e convertê-la de proposição empírica para norma de descrição". (WITTGENSTEIN, DC, p. 167). As proposições da religião tornaram-se regras do discurso religioso; neste contexto não devem então ser tratadas como proposições históricas comuns, pois não são.

Por isso Wittgenstein diz também que não devemos nos preocupar com a exatidão histórica, pois ela não está em questão. O que conta é a mensagem que o relato histórico transmite e a mudança de vida (pela *conversão*) ou manutenção da forma-de-vida (pela *perseverança*) que ela permite. Mas e quanto à questão do Jesus histórico que colocamos acima? Os quatro evangelhos considerados canônicos pela tradição cristã³³ nos contam muitas coisas sobre Jesus, mas existem muitas variações fazendo com que os eventos possam ser organizados em diferentes ordens. Os relatos sobre o nascimento e a ressurreição são incoerentes entre si fazendo com que os pesquisadores modernos encontrem enormes dificuldades para filtrar o material e estabelecer um relato histórico confiável da vida de Jesus. (cf. TILGHMAN, 1996, p. 107). Wittgenstein nos diria algo sobre isso? A resposta é *sim* e ele o faz em uma belíssima passagem:

Deus permite que quatro pessoas relatem a vida do Deus feito homem [Jesus], em cada um dos casos de maneira diferente e com inconsistências. Mas não poderíamos dizer: *é importante que tal narrativa não seja mais do que medianamente plausível de um ponto de vista histórico, de modo que este aspecto não se olhe como o essencial, o decisivo?* (WITTGENSTEIN, CV, p. 53, *grifo nosso*).

Surpreendentemente, Wittgenstein diz que podemos pensar que é importante para as narrativas evangélicas não serem tão exatas do ponto de vista histórico, pois do contrário, o aspecto que chamaria nossa atenção seria essa coerência com a história profana, ficando oculto o que é *essencial*. Preocupar-se com a exatidão histórica, quando esta não está em questão, encobre nossa vista

para a mensagem que o relato histórico quer transmitir. (cf. BARRET, 1994, p.255). Wittgenstein, por analogia, diz que uma decoração medíocre em um teatro pode ser mais útil que uma decoração sofisticada, e "árvores pintadas melhores que árvores reais, porque estas podem distrair a atenção daquilo que é importante. O que deve ser visto ali, nas narrativas cristãs, não pode ser comunicado, nem mesmo pelo melhor e mais rigoroso historiador". (WITTGENSTEIN, CV, p. 55).

Como na questão dos milagres, voltamos aqui ao problema da interpretação do fato histórico. Deve-se ver claramente, diz Wittgenstein, o que se mostra na representação. Mas todos podem olhar e interpretar o fato histórico como a ação de Deus? Vamos supor que documentos adicionais sejam encontrados e seja possível fundamentar historicamente tudo que é narrado sobre Jesus nos evangelhos. O que isso serviria para a fé? Em outras palavras, é possível uma pesquisa histórica comprovar que Jesus é o Deus encarnado? A história pode até provar que existiu um Jesus, mas nunca provará que ele é o Cristo, o Filho de Deus enviado a Terra para nos salvar de nossos pecados. Podemos imaginar evidências históricas que corroborem a existência de Jesus, mas qual evidência histórica comprovaria que ele é o Cristo? Nenhuma. Existe um fosso lógico a ser preenchido e é preciso um argumento muito especial para mostrar que a pesquisa histórica empírica pode comprovar a significação religiosa de um evento. Mas isso é impossível. Um fato histórico é só um fato histórico. É possível interpretá-lo religiosamente, mas isso nada tem a ver com a sua historicidade. A interpretação religiosa se dá a partir de um quadro conceitual anterior que influencia o observador, da mesma forma que ocorre com os milagres, como já dissemos. Concluímos o tópico com Wittgenstein mostrando a irrelevância da historicidade ou não-historicidade da narrativa bíblica:

Poder-se-ia, historicamente falando, demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, *a fé nada perderia por este motivo*: [...] a demonstração histórica (o jogo de demonstração histórico) é irrelevante para a fé. (WITTGENSTEIN, CV, p. 55, *grifo nosso*).

Mostramos neste capítulo, como é possível responder a algumas objeções levantadas pelos adeptos da VF, e como estas respostas fortalecem ainda mais as opiniões de Wittgenstein em relação à religião.

CONCLUSÃO

Nosso proposito nesta pesquisa foi apresentar uma interpretação da *filosofia da religião de Wittgenstein*, contrapondo-a com uma compreensão tradicional das crenças religiosas que chamamos de visão factual (VF). Na verdade, mostramos como as ideias de Wittgenstein referentes à religião podem surgir ao elucidarmos como estas ideias se distanciam da VF. Dividimos a pesquisa em três capítulos que retomamos brevemente neste momento, para que o plano geral da pesquisa e a estratégia de trabalho possam ser melhor observados.

No primeiro capítulo, reconstruímos alguns argumentos tradicionalmente apresentados pela teologia natural com o intuito de provar a existência de Deus, a saber, os argumentos *ontológico*, *cosmológico* e *físico-teológico*. A VF exige que as crenças religiosas se fundamentem em evidências para que sejam justificadas e, por esse motivo, crentes e descrentes, que compartilham a VF, muitas vezes voltam a discutir tais argumentos. A reconstrução deles foi importante para nós, pois dessa forma elucidamos dois pressupostos da VF que não são aceitos por Wittgenstein: tratar Deus como se fosse *um objeto entre objetos* e considerar as proposições religiosas como proposições empíricas, que necessitam de evidências para que sejam justificadas. Desta maneira, este capítulo serviu de contraponto aos que se seguiram.

No segundo capítulo, nosso intuito foi mostrar que a abordagem de Wittgenstein em relação às crenças religiosas o afasta radicalmente da VF. Mostramos que os pressupostos da VF não se sustentam frente ao enfoque wittgensteiniano. Não esclarecendo a gramática do conceito "Deus", ou seja, não deixando claro o que é sensato fazer ou dizer em relação ao conceito nos contextos onde ele é utilizado, a VF erra pensando a existência de Deus em analogia com a existência dos outros objetos do mundo. Vimos que "Deus" é um conceito diferente, pois sua existência não pode ser pensada de forma contingente, devido aos atributos gramaticais de *independência*, *não-limitação* e *eternidade*, ligados logicamente ao conceito. Dessa forma, concluímos que o argumento ontológico *não prova a existência de Deus*, mas *elucida o uso de um conceito*. Longe de significar que "Deus então não existe", o esclarecimento gramatical proposto nos mostra que o termo "existência" não deve ser pensado de forma unívoca, mas conforme as regras do contexto em questão.

Argumentamos também que a proposição "Deus existe", não é uma hipótese como pensa a VF, da qual poderíamos empreender uma busca por evidências. A proposição pertence ao enquadramento de uma cosmovisão, no caso a religiosa, não sendo, justamente por este motivo, justificada por evidências. E não é por ser uma proposição religiosa que ela não tem fundamentos evidenciais, diferente, por exemplo, das proposições científicas, que teriam estes fundamentos. O ponto é que nenhuma proposição de enquadramento, como vimos, surge ou fundamenta-se em evidências, mas apenas revelam os fulcros onde uma prática gira. Pertencem a um quadro de referências herdado. A tentativa de sustentá-las em evidências ou abandoná-las por falta de evidências é não compreender a categoria lógico/gramatical de tais proposições.

Dito isto, podemos compreender a razão dos crentes e descrentes não estarem contradizendo um ao outro como Wittgenstein sugere. A resposta de Wittgenstein que havíamos adiantado é que eles não se contradizem, pois estão em *planos completamente distintos*. Ora, podemos entender agora o que esse plano distinto significa. O crente e o descrente teriam diferentes visões de mundo, formatadas por diferentes regras fulcrais, que por sua vez são a culminância de práticas distintas. Eles não possuem um sistema conceitual comum contra o qual a verdade e a falsidade possam ser distinguidas e critérios de prova estabelecidos, por isso não se contradizem. Dessa forma ateus e crentes não divergem em *opiniões*, mas em *formas de vida*. Eles estariam não apenas pronunciando palavras diferentes, mas estariam em *mundos diferentes*: o crente olha para a vida de uma maneira diferente, usa diferentes imagens, tem certos comportamentos diferentes; tudo isso é algo muito mais profundo que uma mera opinião divergente. (cf. SCHONBAUMSFELD, 2007, p. 174). Uma simples opinião não regula toda uma vida e assim, a crença religiosa, "embora seja uma crença, é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida". (WITTGENSTEIN, CV, p. 97).

Tais conclusões podem gerar alguns debates, tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista não-religioso. Por isso, no terceiro capítulo, discutimos algumas objeções que os adeptos da VF poderiam levantar contra a *filosofia da religião de Wittgenstein* e apresentamos possíveis respostas. Três objeções foram discutidas.

A primeira, que parte de um ponto de vista não-religioso, tentava descaracterizar a analogia feita por Wittgenstein entre as proposições "Deus existe"

e "objetos existem" enfatizando desanalogias entre as proposições. Se a analogia se mostrasse frágil, conclusões que chegamos no segundo capítulo, por exemplo, que as proposições religiosas não podem ser consideradas hipóteses empíricas, precisariam ser revistas. Vimos que, apesar de realmente existirem desanalogias entre as proposições, elas não minam nossas conclusões. Podemos dizer que a desanalogia proposta pelo objetor atinge as proposições apenas de forma *quantitativa* e não de forma *qualitativa*, ou seja, o tipo proposicional de "Deus existe" e de "objetos existem" é o mesmo, ambas são fulcrais e é somente isso que é preciso para que a analogia cumpra o papel proposto por Wittgenstein.

As duas outras objeções partem de um ponto de vista religioso. Procuram apresentar argumentos diferentes dos tradicionais lógico/racionais para tentar fundamentar a religião. Isso mostraria que, apesar da crítica wittgensteiniana aos argumentos ontológico, cosmológico e físico-teológico estar correta, existiriam outras maneiras de justificar universalmente a religião, a saber, a partir da ocorrência de milagres e da historicidade bíblico-religiosa. Vimos que tanto no caso de fatos considerados milagrosos quanto no caso dos relatos históricos narrados na bíblia, a interpretação religiosa não é a única possível. Para que tais fatos sejam considerados divinos, é necessária uma cosmovisão religiosa anterior que oriente esta interpretação. Para aqueles que não compartilham as regras religiosas, por exemplo, que não consideram de antemão a sacralidade do Evangelho, ou que Deus pode intervir no mundo para confirmar sua palavra e auxiliar suas criaturas, o vislumbre dessas narrativas histórico-religiosas ou de fatos considerados milagrosos pode (e somente pode) servir como meio de aceitação de uma nova vida, guiada agora por regras de um contexto religioso, mas essa aceitação não é o resultado de um cálculo racional a partir de hipóteses religiosas. A motivação para nova vida é algo como um "sentir-se impressionado por uma ocorrência deste tipo particular". (cf. WITTGENSTEIN, CV, p. 72). Um exemplo (dentre muitos possíveis) seria a aceitação da forma de vida religiosa, com o intuito de trazer refrigério frente a uma experiência extremamente dolorosa:

Nenhum grito de sofrimento pode ser mais intenso do que o grito de um homem. Ou seja, nenhum sofrimento pode ser maior do que o que um único ser humano pode padecer. Um homem é, pois, capaz de um tormento infinito e, por isso, pode também necessitar de um auxílio infinito. A religião cristã é apenas para quem necessita de um auxílio infinito, isto é, exclusivamente quem sente um tormento infinito. O planeta inteiro não pode ter um sofrimento maior do que uma única alma. A fé cristã - tal como a vejo - é o refúgio neste extremo sofrimento [e não uma hipótese]. Quem se encontra em semelhante tormento e tem o dom de abrir o seu coração, em vez de o contrair, aceita no seu coração os meios de salvação. (WITTGENSTEIN, CV, p. 72-73).

Com este caminho, esperamos ter cumprido o propósito desta pesquisa, que consistiu em apresentar uma interpretação da *filosofia da religião de Wittgenstein*, mostrando como as ideias do filósofo sobre religião se distanciam radicalmente da tradicional visão factual das crenças religiosas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério M. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALQUIÉ, F. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- ANSELMO, S. *Proslogion*. In: Os pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- AQUINO, S. T. (ST) *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARNSWALD, U. (Org.). *In Search of meaning: Ludwig Wittgenstein on ethics, mysticism and religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009.
- ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Org.). *Wittgenstein on philosophy of religion*. London: Routledge, 2004.
- ARRUDA, J.M. Leibniz e a existência de Deus. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 113-146.
- BAKER, G. P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: understanding and meaning part II*. Oxford: Blackwell, 2005.
- BARRET, C. *Ética e creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia do peregrino, edição de estudo*. Comentários por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROWN, C. *Filosofia & fé cristã: Um esboço histórico da idade média até o presente*. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.
- CABA, J. *De los Evangelios al Jesús histórico*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1970.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). 10. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- CHEUNG, V. *Teologia sistemática*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- COLIVA, A. *Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty and common sense*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- COTTINGHAM, J. The lessons of life: Wittgenstein, religion and analytic philosophy. p. 203-227. In: GLOCK, H.; HYMAN, J. *Wittgenstein and analytic philosophy*. Essays for P. M. S. Hacker. Oxford: Oxford, 2009.
- CRISP, O. *Theology analytic: new essays in philosophy of theology*. Oxford: Oxford, 2009.
- CURLEY, E. De volta ao argumento ontológico. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 51-81, 1997.

DALL'AGNOL, D. Proposições fulcrais: As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a Semântica Transcendental. *Kante-prints*. Campinas, v. 1, n.1, p. 1-17, jan./jun. 2006.

DAWKINS, R. *Deus um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: Os pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FELDMAN, R.; CONEE, E. Some virtues of evidentialism. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n.4, p. 95-108, dez. 2005.

_____. Evidentialism. In: SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J. McGRATH, M. *Epistemology: an Anthology*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

FORREST, P. The Epistemology of religion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/religion-epistemology/>>.

FORSTER, M. *Wittgenstein on the arbitrariness of grammar*. Oxford: Princeton University Press, 2004.

GEISLER, N.; HOWE, T. *Manual popular de dúvidas, enigmas e "contradições" da Bíblia*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1992.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GUERREIRO, M. A. L. *Deus existe? Uma investigação filosófica*. Londrina: Edições Cefil, 2000.

HARRIS, S. *Carta a uma nação cristã*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

HUME, D. *Diálogos sobre religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HYMAN, J. *The gospel according to Wittgenstein*. In: Arrington, R. L.; ADDIS, M. (Org.). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. (UAP) *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

KELLER, W. *E a Bíblia tinha razão*. São Paulo: Melhoramentos, 1992.

LEIBNIZ G. *Monadologia*. Traducción de Julian Velarde. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981.

_____. *Theodicy: essays on the Goodness of God, the freedom of man and the origin of evil*. Translation by Cosimo Books. New York: Cosimo Classics, 2009.

MACKIE, J. L. Argumentos cosmológicos. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 335-349.

MALCOLM, N. A ausência de fundamento da crença. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003a. p. 255-263.

_____. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. Os argumentos ontológicos de Anselmo. In: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003b. p. 373-387.

_____. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Edited with a response by Peter Winch. London: Routledge, 1993.

MANN, W. *Blackwell Guide to the philosophy of religion*. Blackwell Publishing: Malden, 2005.

MARTIN, M. Wittgenstein's Lectures on Religious Belief. In.: *Heythrop Journal* 32 1991, p. 369-382.

MEISTER, C. *Introducing philosophy of religion*. London: Routledge, 2009.

MEJIA, S.. Wittgenstein y la creencia religiosa. *Ideas y Valores*. Bogotá, Colômbia, n. 132, p. 3-29, 2006.

MICHELETTI, M. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

MOORE, A.; SCOTT, M. *Realism and religion: philosophical and theological perspectives*. New York: Ashgate, 2007.

MOORE, G. E. *Prova de um mundo exterior*. Os Pensadores XLII, Nova Cultural, p. 343-362, 1974.

_____. *Uma defesa do senso comum*. Os Pensadores XLII, Nova Cultural, p. 309-330, 1974.

MURRAY, Michel. *An introduction to the philosophy of religion*. Cambridge Introductions for Philosophy. New York, 2008.

NIETZSCHE, F. (AC) *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, Custódio. *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. London: Macmillan, 1993.

_____. *Philosophy of religion in the 21st century*. London: Macmillan, 2001.

PLANTINGA, A. A crença religiosa como "realmente básica". In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

Pritchard, D. Is "God exists" a "hinge proposition" of religious belief? *International Journal for Philosophy of Religion*. N. 47, p. 129-40, 2000.

ROWE, W. Cosmological arguments. In.: *Blackwell Guide to the philosophy of religion*. Blackwell Publishing: Malden, 2005.

SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Macmilan: Palgrave, 2004.

SCHMITZ, F. *Wittgenstein*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2004.

SCHÖNBAUMSFELD, G. *A confusion of the spheres*. Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy of religion. New York: Oxford, 2007.

_____. "Objectively there is no truth" — Wittgenstein and Kierkegaard on religious belief. In.: ARNSWALD, U. (Org.). *In search of meaning: Ludwig Wittgenstein on ethics, mysticism and religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, p. 131-148, 2009.

SPICA, M. A. *Wittgenstein: A religião para além do silêncio*. 2009. 243 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

STREFLING, S. R. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: Edipuc-RS, 1993.

SWINBURNE, R. A existência de Deus. *Princípios*, Natal, v.15, n.23, p. 271-290, jan./jun. 2008. Tradução de Edrisi Fernandes.

_____. Deus. In.: TALAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

_____. *Faith and reason*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 2005.

_____. Philosophical theism. In: *Philosophy of religion in the 21st century*. London: Macmillan, 2001.

TALIAFERRO, C.. *A Companion to philosophy of religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

_____. GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

TILGHMAN, B. R. *Introdução à filosofia da religião*. São Paulo. Edições Loyola, 1996.

VANARRAGON, R. *Key terms in philosophy of religion*. New York: Continuum Books, 2010.

VASILIOU, I. Wittgenstein, religious belief, and On Certainty. In.: ARRINGTON, R. L.; ADDIS, M. (Org.). *Wittgenstein on philosophy of religion*. London: Routledge, 2004.

WITTGENSTEIN, L. (BT) *The big typescript*: TS 213. Malden: Blackwell, 2005.

_____. (CSE) Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 2005.

_____. (CV) *Cultura e valor*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. (DC) *Da certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. (GF) *Gramática filosófica*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. (IF) *Investigações filosóficas*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. (LC) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología e creencia religiosa*. Traducción y introducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

_____. (BrB) *Livro castanho*. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. (MP) *Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Tradução de Edgar da Costa Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. (RFM) Remarks on the foundations of mathematics. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. (TLP). *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. (WLC) *Wittgenstein's lectures: Cambridge, 1932-1935*. Ed. Alice Ambrose. New York: Prometheus Books, 2001.

_____. (Z) Zettel. In.: *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

WOOD, Allen W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZALTA, E. N. Cosmological argument. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2010 Edition) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/cosmological-argument/>>.