

RELIGIÃO, CRENÇA E CONHECIMENTO EM WITTGENSTEIN

RESUMO: O objetivo principal deste artigo é oferecer uma interpretação da filosofia da religião de Ludovicus Wittgenstein (1889-1951) que mostre como a visão do filósofo sobre a crença pode ser melhor compreendida frente aos pressupostos da interpretação tradicional, que chamamos de visão factual da crença. Mostraremos que a suposição de uma visão real de Deus como um objeto entre objetos de reivindicações religiosas como reivindicações empíricas não é inconsistente com a abordagem de Wittgenstein. A abordagem de Wittgenstein mostrará que a suposição de crenças factuais revela confusão na análise da gramática do conceito de Deus e das categorias gramaticais lógicas das afirmações. Para facilitar o entendimento, dividimos o texto em dois pontos. No primeiro ponto, apresentaremos os pressupostos da visão factual, reconstruindo os argumentos clássicos para a existência de Deus. No segundo ponto, apresentamos os pontos de vista de Wittgenstein sobre a crença mostrando como elas diferem significativamente dos pontos de vista reais.

PALAVRAS-CHAVE: Visão factual, crença, descrença, religião.

RELIGION, BELIEF AND KNOWLEDGE IN WITTGENSTEIN

ABSTRACT: The main objective of this article is to offer an interpretation of Wittgenstein's philosophy of religion that shows how the philosopher's view of religious belief can be better understood in light of the assumptions of traditional religious interpretation, which we call the factual view of religious belief. We will show that the assumption of a real view of God as an object among objects and of religious claims as empirical claims is not inconsistent with Wittgenstein's approach. Wittgenstein's approach will show that the assumption of factual beliefs reveals confusion in the analysis of the grammar of the concept of God and the logical grammatical categories of religious statements. To facilitate understanding, we have divided the text into two points. In the first point, we will present the assumptions of the factual view, reconstructing the classical arguments for the existence of God. In the second point, we present Wittgenstein's views on religious belief and show how they differ significantly from actual views.

KEYWORDS: Factual view, belief, disbelief, Religion.

1. INTRODUÇÃO

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) abordou os temas da religião, crença e conhecimento em sua obra filosófica. Acreditava que a linguagem desempenhava um papel central na forma como compreendemos e expressamos conceitos religiosos, crenças e conhecimento. Uma de suas principais ideias é a de que o significado de uma palavra está intrinsecamente ligado ao seu uso na linguagem. Ele argumentava que tentar definir o significado de uma palavra de maneira abstrata ou essencialista era uma empreitada fútil. Em vez disso, enfatizava a importância do contexto linguístico e do uso prático da linguagem.

No contexto da religião, argumentava que as crenças religiosas e as afirmações feitas na linguagem religiosa devem ser compreendidas em termos de seu uso e função dentro de uma determinada comunidade de crentes. Ele afirmava que a religião não pode ser reduzida a proposições teóricas ou científicas, mas é uma forma de vida que envolve práticas, rituais e uma maneira particular de compreender o mundo. Também abordou a questão do conhecimento religioso. Ele questionou a noção de que o conhecimento religioso poderia ser fundamentado em evidências empíricas ou em argumentos lógicos. Em vez disso, ele argumentava que a crença religiosa é uma questão de ver as coisas de uma certa maneira, e a compreensão religiosa envolve uma mudança na forma como vemos o mundo e em nossa atitude em relação a ele. É importante ressaltar que as interpretações das ideias de Wittgenstein sobre religião, crença e conhecimento podem variar entre os estudiosos e filósofos, nas obras principais, como *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e *Investigações Filosóficas* (1943).

2. VISÃO FACTUAL DAS CRENÇAS RELIGIOSAS

O objetivo deste texto é considerar a abordagem de Wittgenstein sobre a fé religiosa e explicar como ele entendia a diferença entre crença religiosa e a descrença¹. Em particular, gostaria de concentrar no que segundo Wittgenstein enfatizou sobre o que a filosofia pode dizer sobre a fé religiosa e Deus. Como é bem sabido a concepção de Wittgenstein de filosofia difere radicalmente das tradicionais, e essa diferença também aparece em seu tratamento das questões

¹ O conceito não crença como seu equivalente é usado aqui para denotar a posição, que é a única característica distintiva pela qual certas crenças não foram aprovadas. O uso do termo é, portanto, quando é rejeitado positivamente alguns preferem usar o termo descrença exclusivamente quando é reprovado ou rejeitado. Alguns preferem empregar exclusivamente o termo descrença.

religiosa. De acordo com o parágrafo 126 das Investigações Filosóficas (2009) lemos: “A filosofia simplesmente coloca as coisas diante de nós, não explica e não deduz nada”, na orientação de Malcolm observa que Wittgenstein estaria propondo uma alteração radical na forma de conceber o que a filosofia deve fazer. A tarefa da filosofia não é explicar ou teorizar, mas sim descrever. Descrever o que? Descrever conceitos. E como fazemos isso? Descrevendo as regras de uso da palavra ou palavras que expressam o conceito. De acordo com Malcolm: “Wittgenstein chama esta atividade de descrição de um jogo de linguagem” (1993, p.74-75).

Tentarei, portanto mostrar no presente texto como Wittgenstein concebeu o tipo de entendimento que pode ser alcançado pela filosofia sobre a religião. No entanto, desde já admitir que isso não é algo que pode ser totalmente alcançado em um único artigo. Portanto, vou me concentrar exclusivamente nas suas observações a respeito das crenças e declarações de um tipo religioso que pertencem a seus escritos e palestras posteriores. Embora não exista uma ruptura total entre a filosofia chamada inicial de Wittgenstein e sua filosofia posterior, é visível que esta última é muito mais madura na medida em que seus escritos posteriores tentam levar em consideração a diversidade geral e riqueza de nossos jogos de linguagem e formas de vida. A questão que considero central é esta: existe algo como a filosofia da religião de Wittgenstein?

Algumas perguntas permeiam a mente humana destes seus primórdios, uma delas é: “Deus existe”? Richard Dawkins é um biólogo evolutivo e escritor britânico que disse: “Deus não existe, pois nunca encontrei”. Se existe um ser portador de divindade, neste caso Deus, logo, o mesmo deve ser investigado por outras formas e meios, como por argumentos lógicos racionais, comportamento religioso, experiências místicas etc. No entanto, a questão de Dawkins como diz Schönbaumsfeld mostra “[...] é uma maneira amplamente difundida e nada ingênua de compreensão das crenças religiosas nas tradições filosóficas e teológicas ocidentais, que podemos chamar de visão factual” (2007, p.157). A crença religiosa, é a acompanhada pela visão factual. Este conceito é usado para se referir a um tipo de visão que sustenta e fundamenta o estado de coisa ou fatos no mundo de que as afirmações religiosas são possíveis de serem justificadas epistemologicamente.

Essa questão sobre o estatuto epistemológico que a religião busca defender racionalmente é o que Wittgenstein apresentará em suas críticas. O campo religioso juntamente

com seus defensores da visão factual defendem que as crenças religiosas são de certa forma racionais. Com isso, correspondem com o mundo, nos quais as sentenças religiosas são significativas. No entanto, por outro lado os críticos da religião argumentam que as crenças religiosas não são portadoras de justificativas racionais, e, conseqüentemente, são falsas, e sem sentido. Nessas duas perspectivas sobre as crenças religiosas encontra-se um intenso debate unido por um objetivo comum: o âmbito religioso deve ser demonstrado pelo conhecimento empírico ou racional, fazendo com que os adeptos da visão factual, tanto teístas, quanto ateístas acreditem ser possível buscar fundamentos para seus argumentos com ajuda da filosofia ou da ciência. As crenças religiosas tendem a se colocar como uma teoria científica ou com bases metafísicas. Desta forma, ao usar o exemplo de Dawkins e sua declaração questionável, isso nos levou a ideia de que a sentença “Deus existe” necessita ser examinadas por algum tipo de verificação racional ou empírica.

A sentença Deus existe também poderia ser substituída por outras como imortalidade da alma ou valores éticos morais fundamentados em Deus, ou sejam por qualquer outra questão da esfera religiosas. No entanto, meu objetivo é focar nas pressuposições da visão factual, as quais buscam tratar as questões religiosas de forma semelhante as sentenças filosóficas, buscando respostas válidas e universalmente racionais, ou pelo menos com alto grau de probabilidade. Essas questões se constituem interessantes, pois ajudarão a entender melhor a crítica de Wittgenstein sobre a religião. Desta forma, este primeiro ponto tem por objetivo fazer uma análise da visão religiosa para que possa apresentar a posição de Wittgenstein a crença religiosa e a teologia natural. A definição de teologia natural pode ser compreendida como a busca de argumentos claros e coerentes que explique a natureza de Deus.

De acordo com Swiburne: “A teologia natural deve partir de premissas acessíveis a todos, independentes da tradição religiosa ou de algum tipo de revelação divina” (2001, p, 03). Durante todo o tempo da tradição religiosa foi sempre tentado á apresentar provas sobre a existência de Deus, seja pela tradição filosófica ou teológica. De acordo com Kant existem três caminhos considerados como possível para buscar apresentar 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. (CRP, A591-B619).

a) *Argumento físico-teleológico*

No argumento físico-teleológico sua explicação se torna mais clara ao abordar os textos bíblicos em que a teologia natural é expressamente notada. Os textos bíblicos mostram os indícios de como o argumento físico-teleológico se constrói como por exemplo no Salmo 19:1 “Os céus declaram a glória de Deus; o firmamento proclama a obra das suas mãos” (BÍBLIA JERUSALÉM, 2002, p. 1290). Tal texto mostra o argumento físico-teleológico no qual a contemplação da natureza deduz e revela a existência de um Deus existente e criador. Percebe-se que a existência de Deus neste tipo de argumento se fundamenta na aparente ordem e finalidade que encontramos no mundo. Existem outras formas de argumentos físico-teleológico mais sofisticados como por exemplo as cinco vias da prova da existência de Deus de Tomás de Aquino (1225-1274). Sendo que a quinta via sobre o governo supremo fala da questão da ordem e da finalidade que a suprema inteligência governa todas as coisas, pois no mundo há ordem de forma racional e organizada e tende-se a evidenciar a intenção da existência de um ser. A quinta via se depreende dos ordenamentos das coisas, cujo fim é alcançado não por acaso, mas sim por uma pré-disposição.

Desta forma, se deduz que tudo que não tem inteligência não tende ao fim, a não ser que seja dirigido por um ente portador de conhecimento e inteligência. Portanto, como afirma Aquino: “Por isso existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas para o seu fim. E esse ser nós chamamos Deus” (ST, Parte I, q.2, art.3,1994). O argumento físico-teleológico apresentado neste tópico é *a posteriori*, visto que parte de premissas baseadas nas experiências obtidas no mundo dos sentidos. Nesse caso trata da experiência em um mundo ordenado e harmônico tal como apresentou Leibniz (1646 -1716) o qual por meio da sua teoria das mônadas² defendeu a existência de um tipo de “harmonia preestabelecida no universo” (1983,

²Caracterizando as mônadas como substâncias unas e indivisíveis, é que Leibniz começa sua monadologia. Como substâncias simples, ou seja, sem partes, as mônadas não podem apresentar extensão nem figuras possíveis, sendo consideradas como os “verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os Elementos das coisas”, tornando-se os compostos nada mais do que um agregado de mônadas.(LEIBNIZ, 1983, p.125).

p.125). Nesta concepção, a questão da mente e do corpo não teria por necessidade ter algum tipo de ligação, pois a existência do mundo segue uma ordem necessária, livre e se organiza de forma espontânea.

b) *Argumento cosmológico*

O argumento cosmológico, de acordo com Kant (1724- 1804), estabelece sua base de forma empírica. Desta forma, este tipo de argumento pode ser apresentado e definido a partir da observação contingente de alguns fenômenos do mundo factual, chegando à conclusão segundo a qual a existência de algo fora deste mundo e fora desta realidade seria a origem da causa para tal existência. O argumento cosmológico é construído de duas partes. Na primeira parte busca fundamentar algo partindo da existência do mundo para a existência como uma causa primeira, que apresentando um ente necessário para a existência de algo contingente no mundo. Na segunda parte, por uma questão de necessidade, busca vincular este ente, a causa primeira, à ideia de Deus. Neste processo busca-se apresentar provas cosmológicas a partir da contingência de entes no mundo. Como apresenta Aquino:

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. (ST, Parte I, q.2, art.3, 1994).

Na teologia natural um argumento cosmológico cuja existência de um ser único geralmente visto como algum tipo de Deus é deduzida ou inferida de fatos relativos à causalidade, mudança, movimento, contingência ou finitude em relação do universo como um todo ou processos dentro dele. Tradicionalmente, este é um debate causal universal, um debate de causa raiz ou um debate causal. Independentemente do termo usado existem três variações básicas dos argumentos, cada uma com diferenças sutis, mas importantes: enquanto causa e argumento referem-se a relação causal, essência e inferência ao devir. Todas essas suposições básicas são o conceito de causalidade e causa raiz. A história desse debate remonta ao período

de Aristóteles. Já no cristianismo medieval aos séculos IX e XII, sendo introduzida na teologia cristã medieval por Tomás de Aquino no século XIII.

A prova cosmológica está intimamente relacionada ao princípio da razão perfeita mencionado por Samuel Clarke:

Segundo Samuel Clarke, em *A demonstration of the Being and attributes of God*, o ataque à liberdade divina na criação se baseia em grande medida na má aplicação do princípio de razão suficiente. Não há efeito sem causa (*nihil sine ratione*): um efeito remete a uma causa que, por sua vez, alude a outra e assim por diante. Deus não poderia agir sem uma causa e o mundo, efeito de sua ação, não teria sentido caso não houvesse para ele um motivo que o constrangesse a agir de tal forma. De acordo com Clarke, o próprio princípio utilizado para negar a liberdade divina, se levado até o fim, prova, na verdade, o seu contrário: há um início de toda a ação sem razão algum senão ela mesma. Não é possível conceber, segundo o pensador, uma remissão causal ad infinitum. O ser necessário em que se apoia o mundo contingente deve ter em si o princípio de autodeterminação. Deus não tem causa, assim também sua vontade não é determinada. O argumento, no entanto, não é conclusivo (BRANDÃO, 2018, p. 09).

Esta é uma interpretação moderna da afirmação de que "nada vem do nada" devido a Parmênides. No período escolástico, Aquino formulou o argumento da contingência seguindo Aristóteles ao afirmar que deve haver algo para explicar por que o universo existe. Visto que o Universo poderia sob diferentes circunstâncias concebivelmente não existir (contingência), sua existência deve como causa não apenas outra coisa contingente, mas algo que existe por necessidade. Em outras palavras, mesmo que o universo sempre tenha existido, ele ainda deve sua existência a uma causa não causada como Aquino disse: "Portanto é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual damos o nome de Deus. (ST, Parte I, q.2, art.3, 1994).

O argumento de Aquino da contingência permite a possibilidade de um universo que não teve início no tempo. É uma forma de argumento de causalidade universal. Aquino observou que, na natureza, havia coisas com existências contingentes. Deve ter havido um tempo em que essas coisas não existiam realmente. Portanto, de acordo com Tomás de Aquino, deve ter havido um tempo em que nada existia. Se for assim, não existiria nada que pudesse trazer alguma coisa à existência. Seres contingentes, portanto, são insuficientes para explicar a existência de seres contingentes. Deve existir um ser necessário cuja inexistência seja uma impossibilidade, e do qual deriva a existência de todos os seres contingentes como afirma

Leibniz: “Não pode ser encontrado nenhum fato que seja verdadeiro ou existente, ou qualquer proposição verdadeira”(1983, p.135). Desta forma, “[...] sem haver uma razão suficiente para ser assim e não de outra forma, embora não possamos saber essas razões na maioria dos casos”(Ibidem,p.135). Assim, Leibniz formula o argumento cosmológico sucintamente: “Por que existe algo em vez de nada? A razão suficiente [...] é encontrada em uma substância que [...] é um ser necessário que carrega a razão de sua existência dentro de si” (Ibidem.,135).

c) *Argumento ontológico*

O argumento ontológico é *a priori*, com isso se diferencia do argumento físico teleológico e cosmológico que são *a posteriori*. O argumento *a priori* considera a existência antes do universo físico. Isso é raciocinar sem levar em consideração a existência do universo ou qualquer parte dele. Esse é argumento que considera apenas a ideia de Deus por meio da análise e demonstração do conceito e da abstração da experiência na busca da chamada prova ontológica. Essa prova foi primeiramente desenvolvida por Anselmus (1033 – 1109) no *Proslogion*, e na época moderna foi retomada, dentre outros, por Descartes. O argumento Ontológico tenta provar a existência de Deus estabelecendo a necessidade da existência de Deus por meio de uma explicação do conceito de existência ou ser necessário. Apresento brevemente as versões anselmiana e cartesiana do argumento ontológico. “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender” (PROSLOGION, Cap. I).

Anselmus conduziu o debate ontológico pela primeira vez no século XI. Esse argumento é a base principal para questões filosóficas em que a existência é uma propriedade e consequentemente necessária. É também o único dos argumentos tradicionais que conduz claramente às propriedades necessárias de Deus, como Onipotência, Onisciência etc. O argumento de Anselmus pode ser visto como um argumento de redução ao absurdo. Em tal argumento começa com uma hipótese oposta ao que se está tentando provar. Combinar suposições certas, evidentes ou existentes resultará em uma contradição no final. Essa contradição é usada para mostrar que o oposto da hipótese original é verdadeiro. Existem várias apresentações para melhorar a compreensão deste tópico, como o argumento de um ser necessário por exemplo: premissas (a) Deus é um ser necessário ou um ser contingente; (b) não

há nada contraditório sobre Deus ser um ser necessário; (c) portanto, é possível que Deus exista como um ser necessário; (d) portanto, se é possível que Deus seja um ser necessário, então Deus existe; (e) porque Deus não é um ser contingente; (f) conclusão: Deus deve existir como o ser necessário.

Anselmus começa definindo o termo mais central em seu argumento, Deus. Anselmus pergunta o que queremos dizer quando nos referimos à ideia de Deus. Quando falamos de um Deus, sugere Anselmo, estamos falando do ser mais supremo. Isto é, “algo além do qual nada maior pode ser pensado” (PROSLOGION, Cap. II). A definição de Deus de Anselmus pode parecer confusa ao ouvi-la pela primeira vez, mas ele está simplesmente reafirmando nossa compreensão intuitiva do que significa o conceito Deus, um ser do qual nada maior pode ser concebido. Dessa forma, Anselmus precisa partir da ideia de Deus fornecida pela fé, e depois compreender essa ideia racionalmente:

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 Anselmus parte da revelação, porque entende que o homem não poderia buscar aquilo que não lhe foi dado. (STREFLING, 1993, p. 42-43).

Para Anselmus quando falamos de Deus quer estejamos afirmando que Deus é ou Deus não é, estamos falando: (a) De uma entidade que pode ser definida como um ser que nada maior pode ser concebido. Quando falamos de Deus como teísta ou ateuísta, temos: (b) Uma compreensão intramental desse conceito, ou seja, a ideia está dentro do nosso entendimento. Anselmus continua examinando a diferença entre o que existe na mente e o que existe tanto na mente quanto fora dela. O Anselmus está perguntado: “é maior aquilo que existe apenas na mente ou na mente e na realidade”? Ele pede que imaginar um pintor, por exemplo, definir o que é maior: a realidade de uma pintura como ela existe na mente de um artista, ou a mesma pintura existente na mente desse mesmo artista e como uma obra de arte física. Anselmus afirma que a pintura, existindo tanto na mente do artista quanto como uma verdadeira obra de arte, é maior do que a mera concepção intramental da obra.

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”(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” (Ibidem, Cap. II). 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” (Ibidem, Cap. II)

3. WITTGENSTEIN SOBRE AS CRENÇAS RELIGIOSAS

a) *Wittgenstein: sobre crença e descrença*

O objetivo deste ponto é considerar a abordagem de Wittgenstein sobre a fé religiosa e explicar como ele entendia a diferença entre a crença religiosa e a descrença.³ Em particular, gostaria de me concentrar no que a filosofia de Wittgenstein pode dizer sobre a crença religiosa vista na visão factual do ponto anterior. Como todos sabemos, sua concepção de filosofia é fundamentalmente diferente da tradicional, e essa diferença também se reflete na maneira como ele lida com os problemas que discuto. De acordo com Wittgenstein no parágrafo 126 das Investigações Filosóficas lemos: “a filosofia simplesmente colocar as coisas diante de nós, não explica e não deduz nada” (1999, p. 64)

Portanto, buscarei mostrar neste texto que o tipo de entendimento pode ser alcançado pela filosofia. Em *Religious Belief* (1967), Wittgenstein discute a questão de saber se aqueles que não acreditam no Juízo Final contradizem aqueles que acreditam. Ele parece negar que os pagãos possam ter algumas crenças contrárias às crenças religiosas que defendem. Exemplo: Algumas pessoas acreditam no Dia do Julgamento no sentido de que os crentes acreditam: “não posso contradizer essa pessoa” (1967a, p. 55). Com isso, como observa se tal coisa não for

³ O termo “não crença”, junto com seus cognatos, será usado aqui para denotar uma postura cuja *única* característica distintiva é que alguma crença *p* não é endossada. Assim, o uso do termo não deve ser interpretado no presente contexto como uma diferenciação significativa entre os casos em que *p* é ativamente rejeitado (para os quais algumas pessoas preferem usar exclusivamente o termo “descrença”) e os casos em que não é endossado nem rejeitado.

possível, então parece que o crente e o não crente não se entendem, e não podem se entender. No entanto, Wittgenstein não aceita tal descrição da controvérsia entre o crente e o não crente. (1967a, p. 55).

O comentário de Wittgenstein sobre a controvérsia sobre as crenças religiosas pode ser interpretado de várias maneiras. Por exemplo, de acordo com Nielsen, eles podem ser reconhecidos como manifestações de um determinado tipo de fé, ou seja; “[...] o ponto de vista que sustenta que as declarações religiosas não podem ser criticadas por não crentes porque os crentes atribuem um significado diferente a elas do que os não crentes” (1967, p. 2001). Portanto, nesta versão particular do fideísmo as palavras do crente: "Deus julgará a todos no julgamento final" nada contradiz as palavras dos incrédulos, porque essas pessoas não atribuem o mesmo significado a esses versículos. Barrett (1925-2003) também afirma que, de acordo com Wittgenstein, descrever desacordos entre crentes e não crentes em termos de contradição está fora de questão: "Assim, desacordos entre crentes e descrentes só podem ser pseudo-controvérsias e pseudo-contradições, ou aparentes controvérsias e contradições. Eles não operam em um terreno comum o suficiente para gerar controvérsias” (1991, p. 207).

Como visto, segundo Barrett, não é útil neste caso apelar a critérios ordinários ou normais para determinar se as declarações são contraditórias ou se o crente e o não crente estão atribuindo o mesmo significado, porque a controvérsia sob consideração aqui difere das comuns ou normais. De acordo com Putnam, “responder à pergunta se eles estão ou não atribuindo o mesmo significado a esta frase, e outras semelhantes, não irá esclarecer a natureza das discordâncias desse tipo” (1992, p. 150-152). A resposta de Wittgenstein a essa questão pode assumir a condição de dizer que se um indivíduo tem por objetivo usar a palavra contradição dessa forma, tem a liberdade para assim fazer, mas deve lembrar no que diz respeito as controvérsias, em que ambos os lados concordam com o conteúdo das declarações contestadas, no entanto, é necessário diferir daqueles onde não o são. De acordo com Wittgenstein uma crença cujo objetivo é ser justificada de forma científica, ou seja, com base em evidências empíricas e teorias científicas, é um caso de crença científica, e não religiosa. Tal posição pode certamente levar alguém a perguntar se existe alguma evidência empírica que pode servir para justificar crenças religiosas?

A diferença entre a crença religiosa e a científica é que a primeira tem a pretensão de racionalidade. Para Wittgenstein isso “parece inteiramente diferente das razões normais” (1967a, p.56). Vale lembrar que o filósofo está ciente de que pode ter crenças que os tornam incertos sobre sua identidade religiosa ou científica (Ibid., p. 56). No entanto, não há razão para não reconhecer a distinção entre os problemas. A prova de Deus deve realmente ser capaz de se convencer da existência de Deus. Mas os teístas que buscam fornecer tais evidências desejam analisar e defender sua fé com o intelecto, mesmo que eles próprios nunca tenham obtido fé por meio de tais evidências. Convencer alguém da existência de Deus é algo que você pode fazer por meio de uma certa educação, moldando sua vida de tal maneira: “a vida pode educar-nos para a crença em Deus[...]” (1998. p.96). A experiência também faz isso.

Não é a experiência visual ou outra experiência sensorial que indica "a existência deste ser", mas os vários tipos de experiência: A experiências também fazem isso, não as visões, ou outras experiências sensoriais que nos mostram a “existência deste ser”, mas, por exemplo, sofrimentos de vários tipos: “as experiências, os pensamentos, a vida pode forçar este conceito sobre nós” (cf. Ibidem, 96). No entanto, elas não nos mostram Deus como uma experiência sensorial como fazem os objetos, nem dão origem a conjecturas sobre Ele. As experiências, os pensamentos, a vida podem forçar este conceito em nós. “Portanto, talvez seja semelhante ao conceito de objeto” (cf. Ibidem, p.96).

Isso significa de acordo com Philips que “as pessoas que começaram a acreditar em Deus não o fazem porque descobriram que o conceito pode ser aplicado a uma entidade específica, ou seja, a palavra Deus se refere a um objeto ou entidade particular” (2005, p.81). Para Wittgenstein, parece que aqueles que começam a acreditar em Deus devem ser vistas de um ponto de vista religioso, como alguém a quem o conteúdo real do conceito de Deus está começando a ser revelado. Isso não quer dizer que o não crente nunca possa entender a proposição na qual a palavra Deus aparece. Além disso, mesmo entre os não cristãos, os quais não têm base para admitir que a palavra Deus representa um conceito coerente, haverá alguns não estão preparados para descartar o próprio termo como totalmente sem sentido.

A disputa entre crentes e não crentes pode assumir basicamente duas formas. Na primeira, os não crentes entram na disputa com a intenção de atribuir aos termos religiosos os mesmos significados que os crentes neles investem. A abordagem de não crentes desse tipo ao

discurso religioso é em certos aspectos semelhante à descrição de Diamond da abordagem de uma pessoa que busca "compreender" frases reconhecidas como sem sentido: "ele quer falar uma língua na qual as frases e as palavras de outra pessoa ganharam sentido, porque ele mesmo as quer dizer; no entanto, ele também deseja permanecer na língua em que nenhum significado foi dado a essas frases" (2000, p.158). Os não-crentes religiosos desse tipo também querem falar o jogo de linguagem falado por pessoas religiosas, embora não reconheçam nenhuma base para reconhecer esse jogo de linguagem como inteligível. No entanto, há também uma diferença importante entre meu relato da abordagem do discurso religioso de tais não crentes e a descrição de Diamond da abordagem da pessoa que busca "entender" frases sem sentido: na minha opinião, simplesmente, que os não crentes desse tipo não tratam as declarações religiosas como sem sentido, nem as reconhecem como significativas.

Um dos objetivos dos não crentes desse tipo será apreender dos crentes o que realmente significam esses termos. No entanto, a disputa também pode assumir outra forma: os não crentes podem tratar o discurso religioso como quase científico (havendo, é claro, muitas maneiras diferentes pelas quais enunciados religiosos podem ser interpretados como constituindo declarações quase científicas). Nesse caso, os enunciados religiosos são criticados como constituindo afirmações que não são confirmadas por nenhuma evidência científica. Wittgenstein aponta que uma pessoa que adota um ponto de vista segundo o qual a evidência científica pode confirmar ou falsificar declarações religiosas está operando em um plano totalmente diferente de uma pessoa religiosa, havendo por assim dizer, um abismo as separando.

Suponha que alguém fosse um crente e dissesse: "eu acredito em um Juízo Final, o outro dissesse: Bem, não tenho tanta certeza". Possivelmente, o outro diria que existe um enorme abismo entre eles. Se ele dissesse: "há um avião alemão lá em cima", e o outro dissesse: "possivelmente, não tenho tanta certeza", o outro diria: "está bem perto". No entanto, não é uma questão do outro estar em algum lugar perto dele, mas em um plano totalmente diferente, o outro poderia expressar dizendo: "você quer dizer algo totalmente diferente" (1967a, p.53).

Os conflitos entre religiosos e não religiosos podem assumir duas formas básicas. Na primeira os não cristãos começam uma luta para dar aos termos religiosos o mesmo significado que os crentes lhes dão. Um dos objetivos dos não crentes é aprender com aqueles que acreditam,

o real significado deste conceito. No entanto, a disputa pode assumir outra forma. Os não crentes podem ver o discurso religioso como semicientífico, pois, existem várias maneiras de formular afirmações religiosas as quais são interpretadas como construção quase científicas. Nesse caso, as afirmações religiosas são criticadas como constituindo afirmações não apoiadas por evidências científicas.

Wittgenstein aponta que qualquer pessoa que pense que a evidência científica pode confirmar ou falsificar afirmações religiosas que operam em um nível completamente diferente das figuras religiosas é, por assim, dizer um abismo separando os crentes dos não crentes (1967a, p, 57). Desta forma, ele caracteriza a fé, especialmente a fé cristã nos seguintes termos: para compreender a diferença entre as crenças religiosas e científicas é necessário determinar o papel desempenhado pelas crenças e enunciados religiosos na vida dos próprios crentes.

O Cristianismo não se baseia em uma verdade histórica, mas nos apresenta uma narrativa histórica e diz: “agora acredite”. Mas não acredite neste relatório com a crença de que é apropriado para um relatório histórico, mas sim, acredite: “e não há paradoxo nisso” (1998, p. 37). Parece que uma crença religiosa só poderá ser construída mediante um sistema de referências. Consequentemente, embora seja uma crença se constitui verdadeiramente uma forma de viver ou de julgar principalmente as questões ética e morais da vida. Assim, ter conhecimento de uma crença religiosa é adotar esse sistema de referência, e ao mesmo tempo que apela para a consciência. E isso resulta significativamente em um sistema de referência. (Ibidem, p. 73).

b) Wittgenstein: O papel das imagens na religião

Quando Wittgenstein discute o caráter específico das crenças religiosas, ele insiste em outro aspecto: “muitas vezes elas são representadas por imagens” (1999, § 23). Mas como se entende a palavra imagem neste contexto? Sobre essa questão Wittgenstein usou o termo de várias maneiras, tanto em seus primeiros trabalhos, o *Tractatus*, como em seus trabalhos posteriores. No *Tractatus*, Wittgenstein não tratou todas as sentenças significativas como imagens da realidade (Ibid., §23). É claro que quando fala sobre o papel das imagens na linguagem religiosa, ele não se preocupa apenas com as imagens embora elas também possam desempenhar um papel importante na explicação do significado da linguagem religiosa (1967a,

p.63). Em última análise Wittgenstein trata por exemplo de expressões linguísticas não usadas no sentido literal como imagens. Portanto, parábolas e metáforas podem ser explicadas em termos de imagens, abrindo espaço para a distinção entre as imagens que podem ser substituídas literalmente sem perder o significado e aquelas que não podem ser substituídas sem perder consideravelmente o significado.

A expressão: “sinto dores de consciência porque menti” parece um bom exemplo de imagem do primeiro tipo, pois pode ser substituída pela frase “sinto-me moralmente culpado porque menti” sem nenhuma perda importante de sentido. Em contraste a frase “os olhos de Deus veem tudo” (1967a, p. 71) - é um exemplo de uma imagem a qual de acordo com Wittgenstein, não pode ser substituída por qualquer outra expressão sem uma perda significativa de sentido. Logo, qualquer substituição desta imagem por outra expressão mudaria o significado do enunciado, cuja característica essencial é a atribuição de um olho para Deus.

Essa é a razão pela qual Wittgenstein faz a seguinte observação: "todo o peso pode estar na imagem" (1967a, p.72). O peso da imagem expressa pelas palavras “os olhos de Deus veem tudo” consiste entre outras coisas, que ao comparar Deus em algum aspecto importante a um ser humano a imagem torna Deus se a próxima ao ser humano. De acordo com Wittgenstein o discurso religioso é um exemplo discursivo no qual as imagens são frequentemente empregadas, além disso, desempenham um papel importante para não dizer essencial. A impossibilidade de eliminá-las sem uma perda importante de sentido não significa que não haja como explicar seu significado. Pode-se explicar parcialmente o sentido da frase "os olhos de Deus veem tudo", sugerindo ser Deus onisciente, isto é, que Deus sabe tudo. No entanto, a afirmação de que Deus é onisciente não captura todo o sentido da frase.

A frase "sinto dor na consciência porque menti" pode ser substituída pela frase "sinto-me moralmente culpado porque menti" sem muita perda de sentido. Por outro lado, a expressão: "Os olhos de Deus veem tudo" (1967a, p. 71), segundo Wittgenstein, é uma imagem que não pode ser substituída por outras expressões sem perder seu significado de alguma forma. Substituir esta imagem por outro texto muda o significado da declaração. É por isso que ele fez o seguinte comentário: “todos os pesos podem ser incluídos na imagem” (1967a, p.72). O peso da imagem expresso na expressão "os olhos de Deus veem tudo", inclui o fato da aproximação da imagem de Deus ao ser humano. Segundo Wittgenstein, o discurso religioso é um exemplo

no qual esse tipo de imaginário é comumente usados. Além disso, desempenha um papel importante, senão essencial. A impossibilidade de eliminar tais imagens sem uma perda importante de sentido não significa a impossibilidade de explicar seu significado.

Primeiramente podemos nos perguntar se as crenças podem ser atribuídas a Deus. Geralmente pensamos que para qualquer proposição “P”, a crença de “P” não é necessariamente equivalente à verdade de “P”. Além disso, o fato de que essa equivalência não é válida parece determinar em parte o significado da palavra crença. Mas no caso de Deus se aplicarmos a palavra fé a Deus, temos que dizer que toda crença em Deus é sempre verdadeira e toda verdade é sempre criada por Deus. O termo crença em Deus é usado de uma maneira muito diferente daquela que se aplica aos humanos. Em segundo lugar, à afirmação que Deus pode justificar uma proposição particular, ou precisa de tal justificação, também é questionável. Em suma, como afirma Mulhall quando alguém diz a frase: “Deus é onisciente, está atribuindo certa propriedade a Deus em algum sentido inequívoco e literal” (2015, p. 87).

Para aqueles tipos de imagens que não podem ser substituídos por outras expressões sem perda considerável de significado, é importante observar que tais imagens são usadas tanto no discurso religioso quanto na poesia religiosa. Por outro lado, suas crenças religiosas são frequentemente expressas em linguagem poética com uso de tais imagens.⁴ Por outro lado, a afirmação sobre as semelhanças significativas entre muitas afirmações religiosas e poéticas podem ser criticadas nos seguintes termos: tais afirmações religiosas são metafóricas, ou seja, aquelas imagens usadas no discurso religiosos as quais não são substituíveis por certas expressões possuindo um literal significado sem uma perda relevante de sentido. São desprovidos de qualquer significado cognitivo, sendo elas um elemento indispensável do discurso religioso em questão. Desta forma, uma certa parte importante deste último será igualmente desprovida de qualquer significado cognitivo. Essa objeção poderia ser interpretada para levar à conclusão na qual algumas declarações importantes sobre religião devem ser consideradas como sem sentido com base *modus tollens*. A seguir um exemplo de um argumento do tipo *modus tollens*:

P1 Se alguém desligar este interruptor, a lâmpada se apaga;

⁴ Por exemplo, existem muitos textos na Bíblia que exibem essa característica (por exemplo, Salmos, Cântico dos Cânticos, I Coríntios 13).

P2 A lâmpada não se apagou;
E eu não desliguei este interruptor;
E aqui está a forma geral dos argumentos *modus tollens*:
P1 S e P, então Q.
P2 Não Q. É Não P.

Na lógica simbólica: $P1 P \rightarrow Q$ $P2 \neg Q \text{ é } \neg P$, no argumento por *modus tollens*, há uma negação do conseqüente na segunda premissa, ou seja, afirma-se que o conseqüente é falso. Disso, conclui-se que o antecedente também é falso. A objeção é, portanto, baseada na aceitação impensada da premissa de que a linguagem poética é inerentemente desprovida de significado cognitivo. No entanto, isso não significa estar claro ser essa hipótese verdadeira sem restrições. Embora seja lógico, parece bastante questionável que os poemas não apresentem teorias explicando a natureza do mundo e da humanidade, nem dados científicos possíveis de verificar a tese segundo a qual elas não podem dizer nada de verdadeiro sobre o mundo ou a humanidade.

Portanto, a questão é se o tipo de imagem não pode ser excluído sem perder seu significado intrínseco. E isso não pode ser determinado de uma maneira totalmente geral, pois a melhor abordagem é estudar um caso específico. Além disso, deve-se reconhecer que as questões sobre o estado cognitivo de uma imagem particular são de natureza muito mais subjetiva do que as questões científicas. Não é incomum que as metáforas sejam vistas por alguns como um meio de proporcionar um sentido mais profundo da existência humana, e vistas por outros como algum tipo de representação do destino humano ou uma expressão de apego inconsciente.⁵

O comentário religioso de Wittgenstein pode ser entendido como um tipo de comentário que nos ajuda a lembrar como funcionam os jogos de linguagem religiosos. Esse método de leitura é motivado, por um lado, pela suposição segundo a qual o objetivo principal da filosofia é formular teorias filosóficas (2009, § 593). Portanto, este tipo de explicação pode ser baseado em dois tipos de evidências. Primeiro, Wittgenstein tem um certo grau de convicção religiosa. Isso significa pensar que existe um conjunto particular de características explicando

⁵ Pascal e Nietzsche podem servir como exemplos de metáforas: “O ser humano é apenas um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Para esmagá-lo, o universo inteiro não precisa se armar. Uma névoa, uma gota d'água, basta para matá-lo. Mas se o universo esmagasse o junco, o homem seria mais nobre que seu assassino, pois sabe que está morrendo e que o universo leva vantagem sobre ele. O universo não sabe nada sobre isso” (PASCAL, 1995, p. 36). “A humanidade é uma corda amarrada entre o animal e o super-homem - uma corda sobre o abismo” (NIETZSCHE, 2006, p. 7).

porque uma determinada crença ou afirmação é classificada como religião. Assim, as crenças e reivindicações religiosas são meramente expressões de uma atitude particular em relação ao mundo. Por exemplo, aceitação, gratidão, atitudes morais, ou ainda, todo o conteúdo da crença de que Deus julgará todas as nossas ações pode ser reduzido a isto: ao tomar qualquer decisão, devemos considerar se é moralmente certa ou errada. Todo o conteúdo da crença sobre estar tudo nas mãos de Deus pode ser reduzido a uma atitude de aceitação da esperança e da realidade, a um sentimento de que nosso destino não pode ser mudado, atribuindo sobre essa leitura uma postura de não cognitivismo religioso.

Quando Wittgenstein tratou sobre a natureza da religião, percebe-se várias coisas. Primeiro ele não quis dizer que ele era contra a religião; segundo: ele apenas queria determinar quais consequências os crentes derivariam do uso de uma palavra específica; terceiro: se ele "desejasse dizer algo mais [...] estaria apenas sendo filosoficamente arrogante" (1967a, p.72). Portanto, o objetivo de Wittgenstein não é fornecer um tipo de explicação que busca esclarecer que as crenças e reivindicações religiosas podem ser inerentemente negligenciadas. Por que não? A razão é que tal interpretação pode não estar de acordo com o que os crentes pensam sobre questões religiosas. Contudo, isso não significa necessariamente que a interpretação do crente da natureza da última crença deve ser correta, mas demonstra que se certas interpretações de crenças religiosas e enunciados não são compatíveis com enunciados pertencentes a uma dada prática religiosa, então essas interpretações estão cheias de confusão.

c) *Wittgenstein: a essência se expressa na gramática*

A abordagem Wittgenstein à linguagem e à crença religiosa influenciou significativamente a abordagem judaico-cristã tradicional da crença religiosa que é altamente metafísico com seu caráter doutrinário e dogmático. Wittgenstein afirmou que a linguagem religiosa não dá uma explicação de entidades sobrenaturais como faz a ciência natural, que explica entidades e fatos. O significado da linguagem religiosa é divorciado de sua doutrina fundamentos e encontra seu significado em situações cotidianas da vida. Wittgenstein fez uma tentativa de trazer crenças religiosas e discurso à sua casa de origem, centrado na vida da comunidade dos crentes. Tal interpretação se justifica, pois segundo Wittgenstein “a *essência se*

expressa na gramática” (2009, § 371). A natureza desses fenômenos pode ser identificada examinando a forma de vida religiosa à qual pertence uma determinada crença ou declaração, e o papel desempenhados na vida de crentes e não crentes.

Essas fórmulas são superficiais, para dizer o mínimo, e não pode servir como uma explicação satisfatória das crenças e afirmações religiosas sem uma explicação mais detalhada das próprias formas religiosas de vida, pois conforme Philips “primeiro, considere as decisões morais, orações, rituais e atitudes em relação ao mundo e às outras pessoas que estão relacionados a outros elementos da vida do crente” (1993b, p. 148). Portanto, é confuso pensar que cada elemento de uma forma de vida religiosa deve ter um único atributo capaz de ser considerado um elemento de tal forma de vida religiosa.

Portanto, a descrição gramatical do jogo de linguagem religiosa inclui uma descrição dos vários aspectos e elementos da forma de vida religiosa, bem como uma descrição do papel das crenças e declarações religiosas na vida de crentes e não crentes. E ao considerar as declarações religiosas de Wittgenstein como esse tipo de interpretação, não é necessário interpretá-las como uma expressão de uma visão filosófica particular da natureza da crença religiosa e do significado das declarações. O caráter filosófico dessas observações, até mesmo o fato de fazerem um argumento específico sobre a correção das afirmações religiosas, apresenta alguns argumentos definitivos sobre o significado destas afirmações. Seu caráter especulativo consiste no fato de que são emitidos a fim de esclarecer as circunstâncias particulares nas quais expressões religiosas são usadas e declarações religiosas são feitas, e as consequências particulares que crentes e não crentes estão inclinados a extrair da aceitação ou rejeição de tais crenças e declarações.

Por exemplo, é claro que a seguinte citação não é a expressão de um tratado particular sobre linguagem religiosa. No entanto, tal interpretação pode parecer rebuscada. Portanto, a partir do Evangelho, considere o seguinte exemplo. Pode parecer estranho, mas o relato histórico do Evangelho pode estar claramente errado no sentido histórico. A mensagem do Evangelho foi registrada por pessoas fiéis. Wittgenstein tem certeza de considerá-lo genuíno, e a relação dos crentes com essas mensagens não está ligada a fatos históricos, nem é uma doutrina composta de fatos racionais, mesmo que isso se denomine uma estrutura de ficção (1998, p.3738).

Wittgenstein simplesmente aponta existir uma diferença fundamental entre aceitar uma proposta particular com base em evidências científicas, ou aceitá-la com base em crenças religiosas. Ele simplesmente faz uma observação sobre não ser apenas desnecessária, mas irrelevante, as evidências científicas no ponto de vista religioso. Em primeiro lugar, esta afirmação não significa que todas as crenças religiosas sejam justificadas pela percepção dos crentes. Em segundo lugar, isso não significa que não devemos tentar justificar as crenças religiosas com base em evidências científicas. Wittgenstein não está dizendo que isso não deveria ser feito. O propósito da observação é antes o seguinte, é tentar explicar de uma maneira detalhada o que realmente justifica as crenças religiosas com base em evidências científicas que pode envolver afinal a compreensão de que não há nenhuma ideia clara sobre isso corresponde.

A discussão acima mostra que uma interpretação adequada da observação da evidência científica não é relevante para as crenças religiosas visto não tratar de crenças científicas. Em suma, tentar explicar o conteúdo das crenças religiosas em termos de descrição, explicação e previsão de estudos de coisas cientificamente verificáveis é cair na confusão. Wittgenstein parece ter razão em rejeitar qualquer abordagem para compreender o caráter das declarações ou crenças de alguém que diz que a descrição da natureza religiosa dada pela pessoa que mantém essas crenças não pode ser confundida e deve necessariamente ser correta.⁶

Portanto, em tais casos parece possível dizer que uma explicação verbal da natureza da prática religiosa não tem efeito prático. Tal explicação para usar a representação de Wittgenstein é inútil (2009, §132). Na verdade, podemos argumentar apontando que várias controvérsias teológicas têm um impacto significativo em muitas religiões, e essa observação seria correta, mas precisamos fazer uma distinção entre essas explicações. As interpretações podem ser chamadas de “dentro” e de “fora”. De acordo com a história de Wittgenstein, a última é uma teoria ou conceito filosófico, e a filosofia não pode ser aprovada, justificada ou contestada. A filosofia só pode explicar as interpretações internas. Por exemplo, pode explicar considerando diferentes elementos de seu estilo de vida religioso. Portanto, ainda podemos

⁶ É importante notar que os oponentes do conceito filosófico de Wittgenstein podem questionar a afirmação de que a natureza de uma determinada crença ou declaração religiosa é explicada pelo detentor dessa crença, ou diga que essas palavras são oficiais. Eles devem não apenas permitir que os crentes falem sobre fé e amor, mas também por de métodos filosóficos em seus livros religiosos, obtendo os pontos de vista filosóficos mais confiáveis sobre a natureza das crenças e reivindicações religiosas.

reconhecê-las, mas apenas como um elemento de uma religião e prática particular. As seguintes palavras do apóstolo Paulo podem ser tomadas como um exemplo de uma interpretação religiosa interna que visa mostrar a relação entre a crença na ressurreição de Jesus Cristo e a crença na futura ressurreição de todas as pessoas.

Ora, se está sendo pregado que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como alguns de vocês estão dizendo que não existe ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, nem Cristo ressuscitou; e, se Cristo não ressuscitou, é inútil a nossa pregação, como também é inútil a fé que vocês têm. Mais que isso, seremos considerados falsas testemunhas de Deus, pois contra ele testemunhamos que ressuscitou a Cristo dentre os mortos. Mas, se de fato os mortos não ressuscitam, ele também não ressuscitou a Cristo. (I Cor. 15, 12-15). Mas o fato é que Cristo realmente ressuscitou dentre os mortos e tornou-se o primeiro entre muitos dos que já morreram. A morte veio ao mundo por meio de um só homem, e a ressurreição dos mortos também veio por meio de um só homem. Pois assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Cada um, entretanto, por sua vez: Cristo, o primeiro; depois, quando Cristo voltar, todo o seu povo viverá de novo. (I Cor. 15, 20-23). (BÍBLIA JERUSALÉM, 2002, p. 1648).

Paulo se propôs a mostrar a existência de uma relação estreita entre a ressurreição de Cristo e de todos os indivíduos. Mas sua afirmação segundo a qual Jesus morreu e depois ressuscitou não pode ser cientificamente justificada, pois sugere-se não haver base racional para o futuro no qual as pessoas retornarão à vida. Paulo argumenta que a única base sólida para a fé dos cristãos de todos no futuro é sua fé na ressurreição de Jesus Cristo. Para entender melhor a diferença entre as interpretações internas e externas da religião compare as palavras de Paulo sobre essa crença em Jesus Cristo com o que a filosofia pode dizer. Por um lado, as explicações e interpretações externas dos filósofos poderiam ter como objetivo tornar clara a gramática desta crença sobre Cristo como elemento central da imagem cristã do mundo. Em vez disso, eles podem buscar apresentar uma teoria da ressurreição. Ou seja, supostamente o corpo da pessoa pode ser ressuscitado pelo fato de estar sujeito a processos biológicos. No entanto, a ressurreição do corpo tende a seguir um processo metafísico que não pode ser verificado empiricamente.

4. CONCLUSÃO

As conclusões que gostaria de tirar desta discussão sobre as diferenças entre as interpretações internas e externas e as interpretações de uma dada prática são essencialmente: afinal, a explicação filosófica de uma dada prática pode ser diferenciada dos movimentos realizados, porque apenas interpretações internas são consideradas parte da própria prática. Portanto, a abordagem de Wittgenstein às crenças religiosas e afirmações inconsistentes não se baseia realmente em algumas suposições suspeitas. Wittgenstein não questiona as interpretações essenciais da religião, mas ele as desaprova e até as refuta. Portanto, essa capacidade de refutá-los não é filosófica, mas religiosa ou existencial. De acordo com Wittgenstein, os filósofos só podem questionar a interpretação filosófica das crenças e afirmações religiosas. Além disso, essa mesma observação se aplica à interpretação filosófica da crença religiosa e às afirmações dos próprios crentes. Da mesma forma, os filósofos só podem questionar a interpretação filosófica de teoremas matemáticos formulados por matemáticos, não os próprios teoremas.

O pensamento da religião de Wittgenstein tem um caráter muito especial, visando esclarecer o que dizemos e pensamos. Acima de tudo, busca esclarecer o papel das crenças e afirmações religiosas na vida de crentes e não crentes. De acordo com Wittgenstein, a filosofia não confirma ou enfraquece tais crenças ou afirmações. Como conseguir essa clareza? Wittgenstein argumenta que isso pode ser feito explicando vários aspectos das crenças e reivindicações religiosas. Essas reivindicações incluem a identificação das circunstâncias sob as quais alguém faz reivindicações religiosas e as consequências que tendem a derivar de aceitá-las. Alguns filósofos deveriam notar, entretanto, que tais afirmações podem interpretar mal seu papel em desvendar os jogos de linguagem religiosos.

O objetivo Wittgenstein sobre a religião é em certo sentido muito modesto. Segundo ele, a filosofia não pode nos dar mais nada, e isso não significa que haja algo mais a ser dado, mas que ela não pode nos dar; antes, significa simplesmente que se certa atividade ou certas investigações nos oferecem algo mais, logo, essas atividades não são investigações filosóficas. A segunda razão pela qual a filosofia nada mais faz é porque nos fornece uma explicação causal e funcional, e o fenômeno religioso necessita de vários campos da ciência como a psicologia e a sociologia por exemplo. Explicações causais e funcionais de crenças

religiosas não são consideradas explicações filosoficamente brilhantes. Além disso, como Wittgenstein aponta para esclarecer a natureza das crenças religiosas, é suficiente explicar brevemente o papel que essas crenças desempenham em nossas vidas. Esta explicação será uma explicação gramatical da linguagem religiosa. Entretanto, a dificuldade aqui não exige a descoberta de alguns fatos novos, mas sim em não negligenciarmos ou esquecermos esses aspectos da prática religiosa imediata.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, T. Suma de Teológica I. Trad. BAC. 2. ed. Madrid: BAC, 1994.

ANSELMUS CANTUARIENSIS. Proslogion. Disponível em:
<http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html/> Acesso em: mai. 2022.

BARRETT, C. Wittgenstein on Ethics and Religious Belief. Oxford e Cambridge, 1991.

BAILEY, A. Wittgenstein e a interpretação do discurso religioso. Londres e Nova York: Routledge. 2001, (pp. 119-136).

BRANDÃO, R. Samuel Clarke contra o determinismo de Anthony Collins. junho de 2021. Link:<http://periodicos.uem.br/ojs/acta> ISSN on-line: 1807-8656.

BÍBLIA JERUSALÉM. Edição Português. Paulus Editora, 2002.

CLARKE, S. A demonstration of the being and attributes of God and other writings (E. Vailati, Ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

Diamond, C. Ethics, imagination and the Tractatus. The New Wittgenstein Londres e Nova York, 2000. (pp. 149-173).

IMBRISEVIC, M. Gaunilo's Cogito Argument in The Saint Anselm Journal, Vol. 5, No. 1, 2007.

LEIBNIZ, G. W. Os princípios das filosofias ditas a monadologia. Tradução Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. p.103-15. (Os pensadores).

MALCOLM, N. Ludwig Wittgenstein: Oxford: Oxford University Press, 2001.

MICHELETTI Mario. Filosofia analítica da religião. Editora: Edições Loyola; 1ª edição, 2007.

MULHALL, S. The Great Conundrum: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy. Oxford University Press, 2015.

NIELSEN, K. Wittgensteinian Fideism, Philosophy. EUA, 1967.

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Tradução A. Del. Cambridge University Press, 2006.

PASCAL, B. Pensamentos. Tradução H. Levi. Oxford University Press, 1995.

PHILLIPS, D. Z. The Dislocated Soul and Immortality: Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divisions, 2005. (pp. 138-156).

PHILLIPS, D.Z. Em realmente acreditar: Wittgenstein e religião. Macmillan, 1993. (pp. 33-55).

PHILLIPS, D.Z. Religião no espelho de Wittgenstein: Wittgenstein e religião (pp. 237-255). Macmillan, 1993.

KANT, I. (CRP) Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

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

STREFLING, S,R. O Argumento Ontológico de Santo Anselmo. Coleção: Filosofia Editora: PUC-RS, 1997.

WITTGENSTEIN, L. Lectures on religious belief. Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Los Angeles: University of California Press, 1967. (pp. 53-72).

WITTGENSTEIN, L. Wittgenstein's Lectures. Cambridge. Ed. Nova York: Prometheus Books, 2001.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. São Paulo. Tradução: José Carlos Bruni. Ed. Nova Cultura Ltda, 1999.

WITTGENSTEIN, L. Cultura e valor. Tradução: P. Winch. GH von Wright. Ed. revisada por A. Pichler. Oxford, 1998.

