

**Deixar a Religião como está:  
Verdade, Crença e Imaginação**

**André Saponara Vianna Kfourri**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia,  
Especialidade em Filosofia Geral**

**Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública**

**Julho, 2023**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários  
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialidade em Filosofia Geral,  
realizada sob a orientação científica do Prof. Dr. Nuno Venturinha.

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço ao professor Nuno Venturinha, que mostrou o sentido da palavra ‘orientador’ com a sua ajuda sempre presente, atenta e inspiradora.

Agradeço à FCT e ao IFILNOVA pelo financiamento no âmbito dos projetos “Epistemologia da Crença Religiosa: Wittgenstein, Gramática e o Mundo Contemporâneo” (PTDC/FER-FIL/32203/2017), coordenado pelo Prof. Dr. Nuno Venturinha, e “A ‘Nova Epistemologia’ de Mary B. Hesse. Princípios e Legado” (EXPL/FER-FIL/0276/2021), coordenado pelo Dr. Pietro Gori.

Agradeço também aos meus colegas no Grupo Wittgenstein de Lisboa (LWG) e no Grupo de Investigação Mente, Cognição e Conhecimento (LMCK), ambos vinculados ao ArgLab do IFILNOVA, pelo apoio e pela cultivação do rico ambiente filosófico que permitiu esta investigação. O mesmo vale para os meus colegas no Brasil, no Grupo de Estudos Wittgenstein e a Filosofia da Religião da USP, coordenado pelo Prof. Dr. João Vergílio Cuter, e no Grupo de Estudos de Lógica, Linguagem e Experiência (LoLiE) da PUC-SP, coordenado pelo Prof. Dr. Anderson Nakano.

Tive a oportunidade de apresentar versões iniciais de partes desta dissertação em diferentes seminários *research in progress* vinculados a estes grupos: em 24 de março e 27 de abril de 2022, respetivamente ao LoLiE e ao grupo do projeto “Epistemologia da Crença Religiosa”, e em 23 de fevereiro 2023, ao LWG. Agradeço aos professores Nakano e Venturinha, e ao Robert Vinten, pelos respetivos convites e pela organização destas ocasiões, e a todos que compareceram pelos comentários.

Os últimos dois anos foram muito mais que a elaboração desta dissertação, mas também adaptação a outro país, com outras formas de vida académicas e pessoais. Agradeço àqueles que me receberam tão bem: ao Manuel, meu companheiro de armas e de orientação; e, em especial, à Catarina, pelo carinho e acolhimento de coração e braços abertos.

Enfim, agradeço, acima de tudo, à minha família, pela presença e carinho como se ainda estivéssemos juntos no Brasil: aos meus avós, que continuam sempre interessados em tudo que faço, e aos meus pais e ao meu irmão pelo apoio constante e incondicional, que sempre atravessou o Atlântico com tanta facilidade.

## **Deixar a Religião como está: Verdade, Crença e Imaginação**

**André Saponara Vianna Kfourri**

PALAVRAS-CHAVE: filosofia da religião, epistemologia da religião, crença religiosa, assentimento, Wittgenstein

A filosofia da religião wittgensteiniana contemporânea tem como abordagem paradigmática o tratamento de crenças e práticas religiosas como jogos de linguagem relativamente isolados. Uma das limitações centrais desta abordagem é a dificuldade na compreensão do valor e importância da religião no contexto ampliado da vida de seu praticante, no chamado ‘problema da importância’ da crença religiosa. Na sequência de uma apresentação desta problemática, proporei que os elementos para a sua resolução podem ser encontrados na própria tradição wittgensteiniana e de autores para ela relevantes. Discutirei, em primeiro lugar, o pensamento de G. E. M. Anscombe, que propõe uma distinção entre perspectivas ‘interna’ e ‘externa’ à crença religiosa, e apresenta a sua própria perspectiva interna, para a qual a crença na verdade de proposições dogmáticas é o constituinte principal da religiosidade. Exposta esta tensão entre sucessores de Wittgenstein, passarei à discussão de sua própria obra, que contém, nas observações sobre a sistematicidade e interligação de crenças na sua epistemologia tardia, elementos informativos para uma proposta de resolução. Finalmente, discutirei o pensamento de J. H. Newman, no qual encontramos importantes noções sobre a interação entre a ação e elementos simbólicos e factuais na crença religiosa. Ao fim destas análises, espero apresentar elementos para uma abordagem à filosofia da religião, ainda ‘externa’ e neutra em relação a alegações de verdade religiosa, mas capaz de melhor acomodar os diferentes sentidos — simbólicos ou factuais — atribuídos a estas alegações pelos seus crentes.

Contemporary Wittgensteinian philosophy of religion has as a paradigmatic approach the treatment of religious beliefs and practices as relatively isolated language games. One of the main limitations of this approach is the difficulty in understanding the value and importance of religion in the broader context of the believer’s life, in what I call the ‘importance problem’ for religious belief. Following a presentation of this problem, I will propose that the elements for its resolution can already be found in the Wittgensteinian tradition itself, as well as in authors relevant to it. First, I will discuss the thought of G. E. M. Anscombe, who puts forward a distinction between ‘inner’ and ‘outer’ perspectives to religious belief, and presents her own inner viewpoint, which takes belief in the truth of dogmatic propositions as the main constituent of religiosity. Once this tension between the followers of Wittgenstein is exposed, I will discuss his own works, which include, in his later epistemological remarks on the sistematicity and interconnectedness of beliefs, important elements for a resolution. Finally, I will discuss the thought of J. H. Newman, in which we may find important ideas about the interaction between action and the symbolic and factual elements of religious belief. By the end of these analyses, I hope to present elements for an approach to the philosophy of religion which, while still ‘outer’ and neutral towards religious truth claims, may be better able to understand the different sorts of meaning — symbolic or factual — given to these claims by their believers.

# Índice

Introdução.....	1
1. Verdade e Exclusividade.....	9
1.1. Distinção entre perspectivas interna e externa à fé.....	9
1.2. Uma perspectiva interna.....	11
1.3. Epistemologia da religião e do testemunho.....	17
2. Crença e Gramática.....	23
2.1. Inefabilidade como perspectiva interna.....	24
2.2. Observações gramaticais como perspectiva externa.....	26
2.3. Sistema de crenças e inseparabilidade.....	29
3. Imaginação e Razão.....	32
3.1. Influência direta sobre Wittgenstein.....	32
3.2. Ação e o Concreto.....	34
3.3. Os Limites da Inferência e o Sentido Ilativo.....	37
Conclusão.....	41
Bibliografia.....	42
Primária.....	42
Secundária e de outros autores.....	44

## **Lista de Abreviaturas**

Ao citar textos de Wittgenstein, utilizo as abreviaturas a partir dos títulos ingleses encontradas na Wittgenstein-Bibliography por Pichler, Biggs e Uffelmann (2019). As referências a manuscritos e datiloscritos são à *Bergen Text Edition* (2009), disponível em <http://wittgensteinsource.org>.

## Introdução

O eixo central de discussão na filosofia da religião contemporânea diz respeito a mais do que qualquer conjunto de crenças e práticas religiosas, mas ao próprio papel da filosofia da religião: seu alcance, suas limitações e suas possibilidades de compreensão da religiosidade como parte da vida humana. Esta problemática é ainda mais saliente na linhagem filosófica inspirada pela obra de Wittgenstein, em que o próprio alcance da filosofia — e da linguagem como um todo — é posto em questão. Para a maior parte dos autores contemporâneos nesta tradição, estes questionamentos resultam em uma abordagem eminentemente dedicada à prática, em que a filosofia descreve jogos de linguagem em comunidades religiosas existentes e, nas palavras de Wittgenstein, *deixa tudo como está*. Com este paradigma, a filosofia abstém-se de pronunciamentos de verdade sobre pontos doutrinários ou sobre a capacidade da descrição, pela religião, do mundo ao redor.

O maior problema frente a esta abordagem — e ponto focal da presente investigação — é o que chamarei de *problema da importância da crença religiosa*: se a descrição filosófica reduz a religião a um conjunto de práticas e jogos de linguagem, como explicar a importância destas aos seus praticantes? E, conseqüentemente, como fazê-lo sem emitir pronunciamentos de verdade sobre crenças religiosas particulares e, com isso, romper o ideal de *deixar a religião como está*?

Darei início à investigação com a apresentação dos preceitos básicos da abordagem de D. Z. Phillips à filosofia da religião, como maior representante da abordagem mencionada, seguidos de algumas das suas mais relevantes insuficiências, cuja solução será então considerada nos capítulos centrais do presente estudo. Phillips dá início ao seu *The Concept of Prayer* com a seguinte citação das *Investigações Filosóficas (PI)*:

A philosophical problem has the form: 'I don't know my way about'.

Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it.

For it cannot give any foundation either.

It leaves everything as it is. (*PI*, §§123-4; Phillips, 1965, p. 1)

Em seguida, Phillips esclarece a sua interpretação da passagem, aplicada à problemática religiosa, em que associa a ideia de *deixar tudo como está* à atenção às práticas estudadas:

What he is saying is that if the philosopher wants to give an account of religion, he must pay attention to what religious believers do and say. (Phillips, 1965, p. 1)

Em termos wittgensteinianos, a preocupação de Phillips é a exposição da gramática — ou, como ele mesmo cita, da ‘gramática profunda’ (Phillips, 1965, p. 8; PI, §664) — interna aos jogos de linguagem religiosos. Sua abordagem, como resumida em textos posteriores, é a de apresentar “crenças religiosas como jogos de linguagem distintos” (Phillips, 1970, p. 57). O resultado é uma filosofia da religião ‘metodologicamente atea’, que abstém-se intencionalmente de quaisquer pronunciamentos sobre o valor de verdade das proposições estudadas:

To say that the criteria of truth and falsity in religion are to be found within religious traditions is to say nothing of the truth and falsity of the religion in question. (Phillips, 1965, p. 27)

Deste preceito básico, bem como do objetivo geral de estudar a gramática de práticas religiosas, desenvolve-se o que podemos chamar da tese geral da filosofia da religião de Phillips ao longo de toda a sua carreira, a saber, de que crenças religiosas não somente podem ser tratadas e estudadas filosoficamente como jogos de linguagem distintos, mas também de que ao menos parte das crenças que compõem estes jogos consistem em necessidades lógicas na perspectiva de seus participantes.

Phillips diz, em referência ao uso da noção de ‘facto’:

Often, we do so where there is some uncertainty. [...]. On the other hand, the religious believer is not prepared to say that God might not exist. It is not that as a *matter of fact* God will always exist, but that it *makes no sense* to say that God might not exist. (Phillips, 1963, p. 1)

Este princípio, com alguma variação a respeito das particularidades de suas implicações, tornou-se uma marca recorrente da filosofia da religião wittgensteiniana, ao ponto de estabelecer o que poderíamos tratar como uma posição ortodoxa em seu meio (Smart, 1973, p. 99). Discutirei, abaixo, algumas das implicações do estabelecimento desta perspectiva vigente, bem como as suas mais notáveis

insuficiências no que diz respeito à descrição de modos de vida religiosa em sua variedade histórico-geográfica e em sua inserção no esquema maior da vida de crentes e praticantes.

\* \* \*

O argumento central da presente dissertação situar-se-á às margens dos elementos de Phillips acima indicados, com o objetivo de tanto lidar com algumas críticas já estabelecidas quanto suplementá-la como parte de uma ideia mais ampla de filosofia da religião wittgensteiniana. Logo, será também importante a menção a algumas das principais críticas e limitações do pensamento de Phillips, apresentadas por outros autores bem como pelo próprio. Destaco a limitação da descrição de Phillips à crença cristã e a sua dificuldade, admitida pelo próprio autor, em justificar a importância da religião para os seus praticantes, a qual apresentarei como sintomática da incongruência entre o descrito por um filósofo na linha de Phillips e a percepção de uma religião pelos próprios crentes.

Em primeiro lugar, podemos notar as críticas da filosofia de Phillips como excessivamente centrada no cristianismo como exemplar de sistema de crenças religioso. Em certa medida, uma das principais virtudes da obra de Phillips no cenário maior do pensamento sobre religião consiste em chamar à atenção a dimensão prática do cristianismo, em contraste a um histórico de filosofia da religião cristã com foco essencialmente doutrinal. Phillips reconhece a limitação de sua descrição à sua própria tradição:

In embarking on this task, one is faced, not only with the diversity of prayers within religions with which one is acquainted, but within the religions of the world. It will be noted that, with few exceptions, I have confined myself to examples of Hebrew and Christian prayers [...] my reason is simply that in order to carry out an analysis of religious concepts, some acquaintance with such concepts is essential. (Phillips, 1965, p. 27)

É, no entanto, também neste ponto que percebemos algumas das principais limitações de sua abordagem. Encontramos um exemplo especialmente claro na citação acima (Phillips, 1963, p. 1), bem como nas diversas outras passagens (id. 1970, p. 62, 70; 1991, p. 47) em que Phillips refere-se em termos gerais ao “crente religioso”. O argumento de que a existência de Deus seria uma necessidade lógica é suficientemente

claro para um caso padrão de crença cristã; mas seria igualmente simples para quaisquer casos de crença religiosa em geral?

Alguns exemplos explicitam a dificuldade emergente do foco no cristianismo:

Primeiro, é sempre necessário lembrar que há religiões, como é o caso notável do budismo na maioria de suas variações, nas quais a existência de um ou mais deuses é de fato incidental ou efetivamente negada. Mesmo uma figura central, como a do próprio Buda, é relativamente irrelevante em termos de sua existência histórica, com a centralidade em termos de crença alocada a elementos doutrinários e práticos (cf. Borges, 1976; Conze, 1951). O mesmo é válido, em diferentes graus, para as tradições chinesas de confucionismo e taoísmo, nas quais a existência de deuses, embora raramente negada em absoluto, é relativamente incidental e sujeita a ampla variação geográfica e histórica.

E segundo, mesmo no próprio caso da crença cristã, não é clara a extensão da necessidade lógica em que Phillips fala no caso da existência de Deus. Seria o mesmo válido para todo o corpo doutrinário cristão? Seria possível, como limite último, manter que o argumento de Phillips seria de que, em qualquer dado sistema de crença religiosa, há ao menos um elemento tomado pelos crentes como necessidade lógica. Mas, neste grau de generalidade, já se trataria de uma propriedade de sistemas de crença em geral, como amplamente discutido por Wittgenstein e, anteriormente, por Newman. Como, então, poderíamos falar deste fenômeno como particular à crença religiosa?

A imagem resultante, se tomada como representativa da religião em geral, é em algum grau distorcida por uma ‘dieta limitada de exemplos’ (PI, §593). Um ponto semelhante é apresentado por Smart, com referência a outros autores da linhagem de Phillips, e de modo a expor algumas de suas implicações para o restante da filosofia da religião:

Very often religious talk is simply identified with some form of Christian talk. Thus Ian Ramsey's *Religious Language* is really about Christian talk, as is John Macquarrie's *God Talk*. The same is virtually the case with D. Z. Phillips' *The Concept of Prayer*. [...] the fact that religious language has been often identified with Christian language indicates that much of the analytic tradition in the philosophy of religion has been covertly concerned with apologetics — either with defending faith through defending the meaningfulness of religious language, or attacking the faith by exhibiting its unintelligibility. (Smart, 1973, p. 99)

As ramificações desta linha de crítica vão além da dificuldade de uma filosofia moldada pelo cristianismo em descrever religiões alheias a este. De facto, esta noção cristã de crença religiosa impacta a própria noção de *qual seria o objeto* da filosofia da religião. Em um texto anterior (Kfoury, 2022), apontei como uma das características e vantagens principais da abordagem de Phillips, bem como de Winch, a disposição ao estudo de áreas filosóficas de difícil contorno, como a religião e a ética, sem uma definição exata do campo de estudo. Tal disposição seria um exercício da ‘atenção a particulares’ tipicamente wittgensteiniana:

The presumption of ethical theorists consists in laying claim to an ultimate criterion to determine the content of morality. They are like those philosophers of the social sciences and anthropologists we mentioned at the outset who know what constitutes the essence of rational behaviour. The importance of Winch’s work is in showing that a readiness to wait on examples in discussion carries with it no presumption about such an ultimate criterion. (Phillips, 1992, p. 69)

A conclusão de Phillips neste ponto, como também discutido no artigo supracitado, ecoa um ponto de grande importância no pensamento ético de Iris Murdoch e Cora Diamond. Para as autoras, a ética teria uma “dificuldade peculiar”, em contraste com outros ramos da filosofia, “em especificar os fenómenos a estudar. Nossos próprios juízos éticos determinam a forma do campo de estudo” (Diamond, 1983, p. 373). Proponho que estas reflexões por Phillips e Diamond — e, por extensão, Winch e Murdoch — não indicam somente uma ‘peculiaridade’ da ética, mas também do estudo da religião. Com isto, permitem compreender e melhor situar as críticas supracitadas. Assim como o campo abrangido pela ética é determinado pelos juízos morais de quem a estuda, a forma da filosofia da religião de Phillips é marcada pelos seus juízos religiosos, bem como os do seu meio. Não me refiro somente ao cristianismo em geral, mas também especificamente à sua forma na esfera protestante de países de língua inglesa. Este ponto será evidente nos capítulos da presente dissertação em que discutirei as obras de Anscombe e Newman: o esquema montado por Phillips não perde força somente ao descrever religiões distantes como o budismo — como apontado por Smart (1973) — mas mesmo posições relativamente ortodoxas e comuns entre católicos. Nesta medida, o primeiro problema da abordagem vai além do cristocentrismo e aproxima-se de certo ‘praticocentrismo’.

A segunda dificuldade, apresentada pelo próprio Phillips em textos posteriores ao seu *Concept of Prayer*, diz respeito a explicar a importância da crença religiosa para os crentes na sequência da sua descrição filosófica como jogo de linguagem. Phillips apresenta esta dificuldade, que tratarei como o *problema da importância da crença religiosa*, da seguinte forma:

I write this chapter as one who has talked of religious beliefs as distinctive language-games, but also as one who has come to feel misgivings about doing so.

What do these misgivings amount to? Partly, they amount to a feeling that if religious beliefs are isolated, self-sufficient language-games, it becomes difficult to explain why people *should* cherish religious beliefs the way they do. (Phillips, 1970, p. 57)

A objeção é, em certa medida, um desenvolvimento natural do praticocentrismo discutido acima: proponho que a importância da crença e prática religiosa para os seus praticantes é de mais fácil compreensão quando a religião é considerada como uma multiplicidade de elementos em diferentes eixos com diferentes graus de importância atribuída, como proposto por Smart (1983). Por estes, e em especial precisamente por aqueles pelos quais pronunciamentos religiosos são ‘sobre o mundo’, o sistema de crenças do qual o crente participa atribui sentido e profundidade às práticas descritas como jogos de linguagem.

Phillips, em referência a críticos que veriam o problema da importância como sintomático de uma falha de sua abordagem em geral, afirma:

Having recognised, correctly, that the meaning of religious beliefs is partly dependent on features of human life outside religion, philosophers conclude, wrongly, that one would be contradicting oneself if one claimed to recognise this dependence, and also claimed that religious beliefs are distinctive language-games. (Phillips, 1970, p. 72)

O autor continua com uma explicação das raízes desta confusão:

They are led to this confusion *only because they assume that the relation between religious beliefs and the non-religious facts is that between what is justified and its justification, or that between a conclusion and its grounds*. To say that the meaning of religious beliefs is partly dependent on non-religious facts is not to say that those

beliefs are justified by, or could be inferred from, the facts in question. (Phillips, 1970, p. 72)

Acredito que Phillips esteja correto, não somente em reconhecer a dificuldade posta pelo problema da importância, mas também no sentido indicado para a sua solução: a necessidade de uma compreensão adequada da relação entre a crença religiosa e o restante da vida do crente. Enfatizo, novamente, o valor das contribuições de Phillips, e de seu ideal de ‘deixar a religião como está’. Meu objetivo, nesta dissertação, será de composição sobre o trabalho de base representado por sua obra, com o fim de explorar como o escopo da filosofia da religião wittgensteiniana pode ser expandido — de modo a melhor compreender a relação entre a crença religiosa, como entendida pelo crente, e as suas práticas dentro e fora do contexto religioso — sem comprometer seus compromissos centrais.

Argumentarei que o apresentado por Phillips, e por autores que dão continuidade à sua abordagem, pode ser compreendido como uma descrição adequada da crença e prática religiosa como compreensível por um observador externo, com uma *perspetiva externa* da religião; mas que a crença religiosa, como vista ‘de dentro’, na *perspetiva interna* de seus crentes, é também frequentemente carregada de aspetos que não dizem respeito somente à sua lógica interna, mas que vão além dos jogos de linguagem religiosos e incluem alegações de verdade sobre o mundo à volta, motivação e justificação para a ação, entre outras implicações centrais à formação de uma visão de mundo.

\* \* \*

Nos três capítulos que compõem o argumento central, considerarei, respetivamente, a importância de alegações de verdade para certos grupos ou indivíduos religiosos, a sua inseparabilidade das dimensões práticas no interior de um sistema de crenças, e como estes sistemas teórico-práticos podem ser melhor concebidos pela filosofia da religião.

No primeiro capítulo, apresentarei uma distinção entre perspetivas internas e externas à religião, proposta por G. E. M. Anscombe, e sua relação com alegações de verdade em contextos religiosos. Para tal, analisarei uma seleção de artigos de Anscombe, a começar pela introdução desta distinção-chave para nossa investigação, para, na sequência, propor a aplicação do modelo à filosofia e pensamento religioso de

Anscombe. Assim, apresentarei, como parte de sua perspectiva interna ao catolicismo, suas reflexões sobre verdade e exclusividade em contextos religiosos. Em seguida, apresentarei como incorporáveis por uma perspectiva externa seus textos sobre a relação entre crença e testemunho, os quais interpretarei não somente como importantes contributos à epistemologia da religião mas também como precedentes de alguns de seus mais recentes movimentos (cf. Greco, 2021).

No segundo capítulo, procurarei aplicar a distinção encontrada em Anscombe como modelo para a interpretação do pensamento de Wittgenstein sobre a religião. Minha proposta, então, será de compreender separadamente — respectivamente, como suas perspectivas interna e externa — suas posições sobre a inefabilidade e falta de sentido proposicional de enunciações religiosas e sobre a possibilidade de observações gramaticais sobre estas, com o fim de justificar algumas das aparentes tensões entre estas duas linhas de pensamento sustentadas pelo filósofo ao longo de sua vida. Na última secção, considerarei outras observações tardias de Wittgenstein sobre crença e, particularmente, sobre sistemas de crenças, nas quais encontraremos indicações da dificuldade em definição das fronteiras do apreensível pelas duas perspectivas, levado em consideração o nível em que as diferentes crenças descritíveis por cada ponto de vista podem formar sistemas inseparáveis.

No terceiro capítulo, analisarei o pensamento religioso de J. H. Newman. Em primeiro lugar, retomarei argumentos recentes a respeito de sua influência sobre o pensamento de Wittgenstein, em particular em assuntos de epistemologia religiosa; em seguida, considerarei afinidades significativas entre os filósofos em outros assuntos, a saber, a priorização da ação e a crítica da lógica formalizada. Embora a distinção entre perspectivas proposta por Anscombe ainda sirva como fator estruturante para a discussão da obra de Newman, veremos nela, novamente, um considerável grau de difusão de fronteiras conceituais. Com estas últimas observações sobre Newman, espero levantar pontos de interesse não somente diretamente para a filosofia da religião, mas também sobre a relação entre crença, ação e racionalidade em geral.

Enfim, concluirei com o agrupamento de minhas observações a respeito dos diferentes autores em uma sugestão de como poderemos responder ao problema da importância da crença religiosa, e de como esta resposta poderá relacionar-se a outras abordagens notáveis à epistemologia da religião contemporânea.

# 1. Verdade e Exclusividade

Ao longo da minha discussão do pensamento de Anscombe, apoiar-me-ei em três textos-chave. Na primeira secção deste capítulo, a ênfase será nas passagens finais do artigo *Faith*, as quais tomarei como base para a distinção entre perspectivas sobre a crença religiosa com que operarei pelo restante da presente dissertação. Em seguida, apresentarei como sua perspectiva interna o apresentado em *Paganism, Superstition and Philosophy*, com ênfase na relação entre verdade e exclusividade pressuposta pela filósofa. Enfim, considerarei os contributos de Anscombe para a compreensão externa da crença religiosa, e o papel por ela atribuído ao testemunho.

## 1.1. Distinção entre perspectivas interna e externa à fé

O primeiro passo para a investigação sobre o pensamento religioso de Anscombe será a apresentação da sua distinção entre perspectivas internas e externas à crença religiosa. O traçado inicial desta distinção pode ser encontrado em seu texto, *Faith*:

I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it. (Anscombe, 1975, p. 37)

Em seguida, Anscombe contrapõe este ponto compreensível por alguém externo a uma religião com a sua compreensão ‘segundo a fé’: “According to faith itself faith is believing God” (Anscombe, 1975, p. 37). Em seus termos, portanto, a distinção proposta é entre “a fé segundo a fé” e “a fé segundo um ateu”. Discutirei, a seguir, como Anscombe opera este dualismo de perspectivas pelo restante do texto, para então considerar como este pode servir à presente investigação. Antes, no entanto, vale fazer uma observação terminológica: proponho os termos *perspetiva interna* e *externa à religião*, respetivamente, como alternativas que evitam algumas limitações imediatas consequentes do facto de que Anscombe propõe seus termos em um texto direcionado a um público cristão praticante (Anscombe, 1975, p. 34ff): o termo ‘segundo a fé’, como a própria autora deixa claro, faz parte de um projeto de retorno do uso do termo ‘fé’ à sua etimologia cristã; já a ideia do compreensível ‘segundo um ateu’ restringe, por exemplo, o potencial de uma perspectiva externa sobre uma religião para o diálogo entre religiões distintas (cf. Venturinha, 2019b).

Anscombe, então, exemplifica esta distinção entre perspectivas pelo exemplo da apreensão do termo ‘Deus’ como ‘o único deus’.

In this sense, God is not the god of such-and-such a worship. This is something that can be seen by an atheist too, even though he holds that there is in any case no such thing as deity. For he can see, if he thinks about it, that ‘God’ is not a proper name but is equivalent to a definite description (in the technical sense). That is, it is equivalent to ‘the one and only true god’, ‘the one and only real deity’. (Anscombe, 1975, p. 42)

O contraexemplo à noção do ‘único deus’, neste caso, consiste na exemplificação de deuses pertencentes a religiões politeístas, que poderiam ser concebidos como ‘o deus de tal-e-tal culto’:

We then speak of Apollo, Shiva and Juggernaut as gods who are not gods. An atheist believes that God is among the gods who are not gods, because he believes nothing is a deity. But he should be able to recognize the identity of God with ‘the one and only god’. (Anscombe, 1975, p. 42)

Este conjunto de exemplos adianta algumas das principais ideias de Anscombe sobre a crença religiosa, a saber, sobre a relação entre verdade e exclusividade, que trataremos na próxima secção. Anscombe conclui o artigo ao tomar esta ideia de Deus como descrição definida para definir, novamente, a ‘fé segundo a fé’, de uma forma que, segundo a autora, poderia ser apreendida e aceita por qualquer um externo à sua religião:

And so we can say this: the supposition that someone has faith is the supposition that he believes that something—it may be a voice, it may be something he has been taught—comes as a word from God. Faith is then the belief he accords that word.

So much can be discerned by an unbeliever, whether his attitude is potentially one of reverence in face of this phenomenon or is only hostile. But the Christian adds that such a belief is sometimes the truth, and that the consequent belief is only then what he means by faith. (Anscombe, 1975, p. 42)

Como vimos, Anscombe propõe os traços iniciais de uma distinção entre a perspectiva ‘da fé’ e a de alguém externo a ela, ou, como também refiro-me, perspectivas internas e externas à crença religiosa. É, no entanto, necessário enfatizar que a distinção, como apresentada por Anscombe, pede considerável expansão. Como apresentada nesta

caracterização inicial, principal marca da perspectiva interna seria a cláusula adicional de que o descrito pelo observador externo é verdadeiro. As limitações desta caracterização, argumentarei a seguir, tornam-se evidentes pela análise da própria perspectiva ‘interna’ — ou seja, explicitamente religiosa e escrita para um público que compartilhava dos mesmos preceitos de fé — de Anscombe. Ao propor uma caracterização da religião em geral, no entanto profundamente marcada por aspetos particulares ao cristianismo, Anscombe revela, incidentalmente, a extensão das implicações da perspectiva ‘segundo a fé’.

## 1.2. Uma perspectiva interna

Proponho que a perspectiva — em nossos termos, interna — de Anscombe sobre a crença religiosa é mais claramente expressa em uma passagem crítica do artigo *Paganism, Superstition and Philosophy*, em que a filósofa rejeita, e busca aproximar de seu conceito de paganismo, cinco posições por ela atribuídas a ‘filósofos wittgensteinianos’ de seu tempo. Ela sugere que não tem como objeto qualquer um pensador particular, muito menos o próprio Wittgenstein — embora alguns destes pontos sejam facilmente atribuíveis a ele. Dos cinco pontos por ela listados, destaco o primeiro, o segundo e o quinto.

A primeira tese ‘wittgensteiniana’ criticada por Anscombe é a de que “não há religião verdadeira”, a qual seria “fracamente indicada ao dizer: ‘esta proposição (religiosa) (seja qual for) não é como uma proposição das ciências naturais’” (Anscombe, 1975, p. 81). Pelo emprego deste exemplo, vemos que Anscombe atrela duas noções distintas, a saber, a da verdade de uma proposição religiosa particular e de uma religião como um todo. Seria possível, desta aproximação, inferir uma ideia da religião como um sistema interconectado de crenças, análogo à composição de teorias científicas; uma noção, como veremos no próximo capítulo, que Anscombe mantém de Wittgenstein, apesar de suas críticas ao filósofo em outros pontos religiosos.

A segunda posição apontada por Anscombe é de que a crença religiosa seria mais parecida com estar apaixonado que com acreditar em algo verdadeiro ou falso (Anscombe, 1985, p. 81). É uma posição posta, quase nos mesmos termos, pelo próprio Wittgenstein — embora em um texto ao qual Anscombe não tinha acesso então:

Creio: muita desgraça foi causada pela palavra “fé” na religião. Todos os pensamentos intrincados acerca do ‘paradoxo’ do significado *eterno* de um facto *histórico* e coisas do género. Mas se em lugar da “fé em Cristo” você disser: “Amor por Cristo”, então o paradoxo desaparece, isto é, desaparece a incitação ao *entendimento*. (Wittgenstein, 2010, pp. 238-9, 19/04/1937)

Novamente, como no comentário à segunda posição wittgensteiniana, a tese de Anscombe resume-se à verofuncionalidade de proposições religiosas, e, portanto, ao seu sentido proposicional mesmo uma noção estrita de sentido como a apresentada no *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP)*.

A quinta observação de posições ‘pagãs’ de wittgensteinianos feita por Anscombe é também a mais extensa, e a mais explicitamente crítica:

There is in some cases a running of one’s head against the walls of language — a *misuse* of words as far as concerns any sense that can be put on them. (Here I am using Wittgenstein’s own words.) ‘Nothing that anyone does can harm me’ is given as an example of such thought — because in some inexpressible way nothing that might happen to me at anyone’s hand would *count* as harm. Why? There isn’t a reason. (Anscombe, 1985, p. 82)

Trata-se de uma crítica à ideia de não-sensos religiosos como discutida na “Conferência sobre Ética”, com o exemplo de Wittgenstein (1965), de que “nada que qualquer pessoa fizer pode me prejudicar”. Anscombe continua:

[...] I would be told — it isn’t a negative prediction that things of a certain effect won’t happen. As that, it might be false. But if you mean it religiously you possess it in a way that is immune to the idea of refuting examples. (Anscombe, 1985, p. 82)

Anscombe compara o exemplo da “Conferência”, com o de uma predição mais mundana: “minha conta bancária nunca pode ser esgotada”. Na visão wittgensteiniana, como exposta por Anscombe, a primeira estaria imune à necessidade de justificação ou à possibilidade de falseamento, em algum sentido inexpressível. Nada que acontecesse *contaria* como um dano verdadeiro. A sugestão é de os dois exemplos são consideravelmente semelhantes: ao contrário do proposto por Wittgenstein, sua enunciação é também uma predição, que poderia ser questionada ou justificada, verdadeira ou falsa.

Incidentalmente, podemos questionar a consonância do aqui exposto com o restante da obra de Anscombe, e, em particular, com a classificação geral de predições nas discussões sobre expressão de intenção no *Intention* (§2). Lá, Anscombe divide-as em três tipos: estimativas, justificadas por evidências; expressões de intenção, justificadas por razões; e ‘profecias puras’, sem justificação. Pela sua caracterização do exemplo da “Conferência sobre Ética”, nada parece impedir o seu pertencimento ao terceiro tipo, pelo qual seria uma predição válida mesmo sem justificação. É claro que, neste caso, ela também poderia ser simplesmente falsa. Com esta consideração, sugiro que a justificabilidade deva ser pensada como um ponto relativamente secundário para o argumento de Anscombe, que, como vimos, toma como central a questão da verofuncionalidade.

\* \* \*

Neste ponto, com o fim de explicitar a extensão das implicações da perspectiva interna de Anscombe, cabe uma exposição das referências de Anscombe a uma forma pensamento filosófico ou religioso que entenda uma multiplicidade de religiões como verdadeiras em simultâneo. É claro, tal linha de argumentação é recorrente em diferentes tradições do que amplamente chamamos de misticismo, e, nesta medida, pode ser pensada como influente sobre o pensamento de Wittgenstein em particular. É também associada às tendências *new age* nos anos que antecederam a primeira apresentação do texto, como exemplificado, por exemplo, na ‘filosofia perene’ de Aldous Huxley. Como característica geral de religiões politeístas, no entanto, a atribuição de um apelo a uma espiritualidade profunda, subjacente às mais diversas crenças, é o mínimo duvidosa. Vale, aqui, analisar — e, em certa medida, criticar — a leitura feita por Anscombe das religiões greco-romana e hindu.

Anscombe resume a compreensão hindu das diferentes divindades como aspetos ou avatares de um Deus invisível com uma citação da *Bhagavad Gita*, cap. 7.7 — no entanto, a sua versão da citação é, em si, reveladora de suas assunções filosóficas e religiosas:

I am in every religion, like a thread through a string of pearls. (Anscombe, 1985, p. 78)

There is nothing superior to me. Like jewels on a string, all this is threaded in me. (Debroy, 2005, 7.7)

Podemos dizer, então, que a ideia de outras religiões nesta passagem é uma inserção de Anscombe. O espírito pluralista que Anscombe busca representar como característico do ‘paganismo’ hindu pode ser melhor representado não pela citação na *Baghavad Gita*, mas por uma citação do epílogo do épico *Mahabharata*, do qual a *Bhagavad Gita* citada é uma seleção:

Whatever is here, may be found elsewhere; what is not cannot be found anywhere else. (*Mahabharata* 18:56-33)

No mais, sugiro que a inserção depende de um conceito de religião proveniente da tradição abraâmica, que compreende diferentes religiões como distintas e fechadas. É importante enfatizar duas camadas deste fenómeno projetivo: em primeiro lugar, a medida em que a noção moderna de religião em geral, e dos limites entre as diferentes religiões, é, em grande parte, uma criação recente e originada no meio intelectual ocidental — como vem sendo defendido, nos últimos anos, no campo dos estudos da religião (cf. Masuzawa, 2005). Em segundo, e mais particularmente sobre o hinduísmo, é questionável se um hindu na antiguidade clássica, quando foi redigido este texto, teria sequer uma noção de “outras religiões” como Anscombe pensa (cf. Doniger, 2009).

O mesmo ponto pode ser aplicado à parte inicial da discussão de Anscombe, em referência à religião romana: a prevalência do sincretismo entre romanos e povos vizinhos sugere precisamente a falta de fronteiras tão estritamente definidas entre uma religião e outra. Este fenómeno, por sua vez, tem uma dimensão política, representada pelo ideal da manutenção de uma boa vontade divina geral conhecida como *pax deorum*, a ‘paz dos deuses’, notavelmente discutida no *De Rerum Natura* de Lucrécio (V.1220-30) e por textos legais da época. Seria também de interesse, para uma compreensão histórica mais adequada, o estudo mais aprofundado da chamada *interpretatio romana*, a prática de chamar os deuses de outros povos pelos nomes de seus ‘equivalentes’ romanos (cf. Rüpke, 2007). Tácito (1942), por exemplo, descreve os povos germânicos como adoradores de Mercúrio (*Germania*, IX), enquanto Plutarco (1936), ao recontar mitos egípcios, ‘traduz’ o nome de seus deuses (*De Iside*, I). É um fenómeno também comentado por Wittgenstein, nas “Observações sobre o Ramo Dourado” (1993, p. 131; TS 211, p. 321), como a “Identificação dos próprios deuses com os deuses de outros povos”.

Espero ter ilustrado, por esta breve digressão, não somente o valor intrínseco do estudo empírico e histórico para o filósofo da religião, mas também algumas das exigências postas impostas pelo campo de estudo ao presente trabalho. Nossas propostas para o estudo externo da religião deverão dar conta da diversidade não somente de valorizações da verdade, mas também da exclusividade religiosa. Já no que concerne a interpretação da filosofia da religião de Anscombe, espero, pela análise de sua posição sobre exclusividade religiosa, ter demonstrado que — ao contrário do que a própria autora sugere nas passagens de *Faith* discutidas na secção anterior — a perspectiva interna de Anscombe sobre a religião não limita-se ao simples acréscimo de que suas proposições religiosas são verdadeiras, mas a uma série de profundas implicações sobre o que constitui uma crença religiosa e como ela se relaciona a outros corpos de crenças.

\* \* \*

Enfim, nos momentos finais de *Paganism, Superstition and Philosophy*, Anscombe chega à sugestão de que a grande dificuldade para as diferentes faces do que ela chama de ‘paganismo’ — pelo que ela tem em vista tanto o politeísmo de religiões reais quanto o espírito pluralista ou assimilativo visto por ela no seu meio filosófico — seria precisamente o *problema da importância* que vimos em Phillips:

For our philosophic pagans there is no such thing as the true religion or the true god; the many religions can perhaps be like many pearls on a string. That one string which each religion may be hung on, is something rich and significant in the depths of the self. All peoples have gods and it is contemptible to be scornful of them for this: what matters is whether there is this depth (of religion) in a man’s heart.

But the question is: Why? Why should it matter? (Anscombe, 1985, p. 83)

Novamente, o aqui questionado e criticado por Anscombe reflete, bastante diretamente, uma posição expressa por Wittgenstein, como recordado por Drury:

The symbolisms of Catholicism are wonderful beyond words. But any attempt to make into a philosophical system is offensive.

All religions are wonderful, even those of the most primitive tribes. The ways in which people express their religious feelings differ enormously. [...] Make sure that your religion is a matter between you and God only. (Rhees, 1984, p. 102)

Anscombe, como vimos, mantém a relação entre a doutrina religiosa, as suas práticas, e a sua exclusividade, precisamente contra o aqui proposto por Wittgenstein. Contudo, a atribuição por Anscombe de uma espiritualidade profunda ou mística a quaisquer outros filósofos da religião wittgensteinianos do período — que não ao próprio Wittgenstein — parece duvidosa. Como notamos, alguns dos pontos enumerados por Anscombe parecem referir-se distintamente a Phillips, mas sua filosofia é evidentemente mais próxima de um ‘ateísmo metodológico’, inscrito em um meio social e filosoficamente cristão, do que de qualquer versão de pensamento místico.

Ressalvas sobre como Anscombe representa outras filosofias da religião à parte, resta o nosso questionamento de como podemos representar a sua própria filosofia. Ao fim da discussão deste artigo de Anscombe, fica a seguinte questão: podemos tomar estas objeções de Anscombe, e a sua ideia de uma religião como verdadeira, como indicativas de um problema geral para a compreensão da religião por um filósofo ‘metodologicamente ateu’? O restante do presente capítulo deve apresentar alguns pontos iniciais para esta consideração, baseados em textos em que Anscombe considera mais abertamente a ideia de uma perspectiva ateia sobre a epistemologia da religião. Elementos adicionais para esta resposta serão um tema recorrente do restante desta dissertação, com ênfase na discussão sobre Newman no terceiro capítulo.

### **1.3. Epistemologia da religião e do testemunho**

Passamos, então, aos contributos de Anscombe à perspectiva externa sobre a sua religião, em seus artigos *Faith* [1975] e *What Is It to Believe Someone?* [1979]. O caráter de cada texto é atrelado ao seu contexto original de publicação: o primeiro, endereçado explicitamente a um público católico, considera mais explicitamente a filosofia da religião — embora contenha um esforço de conceber uma perspectiva externa sobre ela — enquanto o segundo, escrito para um público filosófico mais amplo, generaliza as conclusões à epistemologia geral. Encontramos, em ambos, avanços consideráveis na epistemologia do testemunho, os quais, embora tenham algum precedente na obra de Wittgenstein (cf., por exemplo *OC*, §8, §143), têm sido explorados em maior profundidade somente nos últimos anos, especialmente no que diz respeito à epistemologia da religião. Anscombe articula,

We must acknowledge testimony as giving us our larger world in no smaller degree, or even in a greater degree, than the relation of cause and effect; and believing it is

quite dissimilar in structure from belief in causes and effects. Nor is what testimony gives us entirely a detachable part, like the thick fringe of fat on a chunk of steak. It is more like the flecks and streaks of fat that are distributed through good meat; though there are lumps of pure fat as well. (Anscombe, 1979, p. 26)

Com esta analogia — que, noto de passagem, parece também bastante aplicável à noção de sistema de crenças de Wittgenstein, como veremos no próximo capítulo — Anscombe põe o testemunho em destaque como fonte de conhecimento, de modo a antecipar a virada social na epistemologia contemporânea. Mais do que a atenção ao testemunho em geral, a filósofa antecipa também alguns argumentos particulares encontrados nestes autores contemporâneos, dos quais destaca-se a resposta crítica à abordagem de Hume a milagres, que inclui a noção de que o conhecimento por testemunho seria análogo ao — ou mais, um subtipo do — conhecimento por causa e efeito.

Estes movimentos da epistemologia do testemunho encontram-se bem resumidos, e avançados, no livro de John Greco, *The Transmission of Knowledge* (2021). O texto traça conexões interessantes com Wittgenstein, especialmente com o *Da Certeza (OC)*, ao propor que as certezas-dobradiça de Wittgenstein poderiam ser pensadas como uma espécie de conhecimento procedimental [procedural] amplamente compartilhado. A fim de detalhar os cruzamentos entre os três filósofos a respeito do testemunho, podemos também levantar conexões interessantes entre o texto de Anscombe e os de Wittgenstein e Greco, pelo que enfatizo três pontos nos parágrafos seguintes.

O primeiro consiste em uma alusão à certeza básica de que conhecimento é efetivamente transmitido por testemunho, e como esta mesma certeza serve como base para o questionamento pela validade ou invalidade de um ato de testemunho específico:

Think how much reliance on believing what you have been told lies behind being able to say that. It is irrelevant at this level to raise a question about possible forgery; without what we know by testimony, there is not such thing as what a forgery is *pretending* to be. (Anscombe, 1979, pp. 26-7)

Este ponto por Anscombe, se levado ao seu extremo, pode mesmo avançar certas posições da epistemologia-dobradiça de wittgensteinianos contemporâneos. Pritchard (2012) propõe a ideia de um *über hinge commitment*, subjacente a todos os outros, de

que “eu geralmente estou certo”. Podemos, com base nestes trechos de Anscombe, pensar um equivalente no nível do testemunho, “geralmente, minhas fontes de informação estão certas”? Embora o aprofundamento deste ponto não caiba à presente investigação, vale deixar a sugestão de que esta über-dobração do testemunho, por sua vez, poderia ser comparada ao princípio de caridade davidsoniano.

O segundo ponto de aproximação potencial ao *Da Certeza* encontra-se pelo uso de certo exemplo em seguida:

You may think you know that New York is in North America. What is New York, what is North America? You may say you have been in these places. But how much does that fact contribute to your knowledge? Nothing, in comparison with testimony. [...]. Here is a complicated network of received information. (Anscombe, 1979, p. 27)

O exemplo da existência e localização de cidades é particularmente interessante pelo seu histórico: este encontra-se no *Da Certeza* (§234), e por sua vez parece ter sido tirado de Newman (1903, pp. 177-8); seu emprego, como apresentarei na secção 3.1, é um dos argumentos mais recorrentes pela influência direta da *Gramática do Assentimento* sobre Wittgenstein. Seu uso por Anscombe, no entanto, tem ao menos uma diferença notável: tanto em Wittgenstein quanto em Newman, o foco é na firmeza deste conhecimento, e na não necessidade de sua demonstração em moldes tradicionais. Já Anscombe progride à investigação de quais seriam as suas origens, se não a percepção direta. A sugestão, ao mantermos em mente o papel que estes exemplos têm no *Da Certeza*, aproxima-se de um tema central à obra de Greco, supracitada: a relação, e profunda conexão, entre a epistemologia-dobração da certezas básicas de Wittgenstein e a epistemologia do testemunho.

O terceiro ponto de relevância, por sua vez, aproxima Anscombe da obra de Greco. No que pode ser de interesse para a compreensão e avanço da abordagem proposta pelo autor, destaco, como contributo de Anscombe à epistemologia do testemunho em geral, uma tipologia de tipos de autoridade em testemunho. Anscombe (1979, pp. 29-30) descreve três tipos, representados pelos seguintes exemplos:

1. *A autoridade original total*: eu sou a única fonte da informação de que eu comi uma maçã hoje cedo.

2. *Uma autoridade original*: eu ainda sou a única fonte da informação de que eu vi desenhos do Leonardo, mas dependo de uma tradição de informação para identificá-los.
3. *Uma autoridade não original*: eu não sou a única, nem a primeira, fonte da informação de que o Leonardo desenhou uma máquina voadora.

Proponho que, entre as formas pelas quais Anscombe antecipa contributos recentes à epistemologia do testemunho em geral, esta categorização é digna de especial destaque, na medida em que lida com os mesmos fenómenos que orientam a distinção entre geração e transmissão de conhecimento no centro da abordagem formulada por Greco (2021, pp. 25-47).

\* \* \*

Estabelecido o interesse da obra de Anscombe para a epistemologia do testemunho em geral, podemos agora analisar como estas propostas integram-se em um projeto de epistemologia da religião, que pode ser tomado como uma perspectiva externa à crença. A dimensão religiosa destes textos não é incidental, e, pelo contrário, é precisamente nesta que encontramos a motivação de Anscombe para este projeto e, de certa forma, a explicação de porque encontramos nesta autora avanços consideráveis à epistemologia do testemunho.

Em um sentido amplo, os esforços de Anscombe na epistemologia do testemunho aparecem como formas de dar credibilidade ao conhecimento tomado como revelação, frente à comparação a fontes empíricas ou demonstrativas. Podemos descrever toda esta abordagem ao testemunho como a elaboração sobre — ou ampliação do — conceito tomista de *praeambulae fidae*, ou preâmbulos da fé (cf. McInerny, 2006):

[...] it should be said that “God exists” and the like, which natural reason can know of God, as is said in Romans 1:19, are not articles of faith but preambles to the articles, for faith presupposes natural knowledge as grace does nature and perfection the perfectible. There is nothing to prevent what is in itself demonstrable and knowable from being accepted as believable by one who does not grasp the demonstration. (*Summa Theologiae* Ia.2.2.1m)

Anscombe diz, em referência às posições racionalistas que seriam prevalentes entre pensadores católicos entre o primeiro e segundo Concílio Vaticano:

They attached the character of 'rationality' entirely to what were called the preambles and to the passage from the preambles to faith itself. But both these preambles and that passage were in fact an 'ideal' construction [...] 'fanciful', indeed dreamed up according to prejudices: prejudices, that is, about what it is to be reasonable in holding a belief.

The right designation for what are called the 'preambles' of faith is not that but at least for part of them, 'presuppositions'. (Anscombe, 1975, p. 36)

A maior parte de ambos os artigos epistémico-religiosos aqui analisados dedica-se à enumeração destes pressupostos para a crença em um determinado testemunho. Antes de discuti-los, no entanto, será necessária uma observação sobre o tipo específico de crença que Anscombe toma como objeto: a crença com objeto pessoal. Anscombe busca enfatizar a distinção entre “acreditar em alguém”, no sentido de acreditar na sua existência [believing in *NN*], e “acreditar em alguém”, no sentido de acreditar no que a pessoa comunica [believing *NN*]. A ausência desta distinção de termos na língua portuguesa é, felizmente, remediada por uma formulação proposta por Anscombe: “acreditar em *NN* que *p*” [believing *NN* that *p*], em que *NN* é o objeto pessoal da crença, e *p* o seu conteúdo. Pelo restante do capítulo, ao dizer crença, referir-me-ei exclusivamente à crença com objeto pessoal.

Embora estas considerações tenham aplicação geral, é claro que está no horizonte de Anscombe o caso da crença com objeto não pessoal, mas divino. Assim, seu projeto não é somente de enfatizar a importância do testemunho, mas a legitimidade epistemológica da revelação como comunicação divina. Com isto, a filósofa mantém também o objetivo secundário de mostrar a não-circularidade e não-dificuldade temporal da ideia de que Deus comunica a sua própria existência, como visto em sua discussão de Suárez (Anscombe, 1979, p. 40). Como um todo, podemos descrever estes contributos de Anscombe como ampliação dos preâmbulos da fé em relação à posição tomista supracitada. Ao mostrar como pressupostos análogos aos preâmbulos religiosos são necessários para toda transmissão de conhecimento, a revelação e o testemunho são postos no mesmo patamar, às custas da necessidade de demonstração. É uma estratégia semelhante à discussão de certezas quotidianas por Newman, como veremos no terceiro capítulo.

Esclarecidos estes pontos, podemos finalmente considerar os pressupostos listados por Anscombe, em sua ‘versão final’ (Anscombe, 1979, pp. 30-2). Para que *X* possa sequer considerar acreditar em *NN* ao receber uma comunicação, *X* precisa:

1. Perceber que é uma comunicação.
2. Entender como linguagem.
3. Acreditar que é endereçada a si (ou ‘a quem possa interessar’).
4. Compreender o conteúdo.
5. Acreditar que vem de *NN*.

Talvez a característica mais marcante desta lista de pressupostos seja a sua imediata simplicidade, ou mesmo obviedade. Com estas características, podemos enfatizar que são pressupostos quase sempre implícitos à comunicação, e que não servem, de qualquer maneira, como justificativa à crença ou não crença. *X* ainda pode não acreditar mesmo se todos os pressupostos forem cumpridos. Mas a questão “*X* acredita em *NN* ou não?” só pode aparecer se forem todas cumpridas ou presumidas. Enfim, estabelecidos — explícita ou implicitamente — todos os pressupostos, chega-se à situação que é possível falar da crença propriamente dita, no Anscombe apresenta como ‘o caso normal’:

Let us suppose that all the presuppositions are in. *A* is then in the situation — a very normal one — where the question arises of believing or doubting (suspending judgment in face of) *NN*. Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth – in the particular case. (Anscombe, 1979, p. 32)

Vemos, então, que a relação exposta pela exposição e afastamento dos pressupostos é a relação básica da crença em testemunho como confiança no comunicador. Mais uma vez, é uma relação trabalhada na epistemologia do testemunho contemporânea, e em especial, novamente, por Greco (2021, pp. 47-67). Ao atribuir tamanho papel à confiança, Anscombe vai também além do que seria mais tarde concluído por Lackey (2008, p. 238), de que a confiança seria “epistemicamente supérflua” por não dispensar a justificação.

Já no que diz respeito especificamente à crença religiosa, a imagem resultante é a citada na secção 3.1, ao estabelecer a distinção entre perspectivas (Anscombe, 1975, p. 42): segundo a perspectiva externa, dizer que uma pessoa tem fé é dizer que ela

considera que alguma comunicação tem uma origem divina; a interna acrescenta que esta crença é verdadeira. Como vimos em nossa análise dos outros pontos em que consistia a crença religiosa de Anscombe, é evidente que a marca distintiva da ‘fé segundo a fé’ vai muito além do acréscimo de que o descrito externamente é verdadeiro. Seria igualmente difícil, contudo, negar esta atitude proposicional como parte significativa da crença religiosa, ao menos em casos como o de Anscombe. Nossa questão, neste ponto, passa a ser como considerar em simultâneo estes dois aspetos — atitudes proposicionais e práticas — da crença religiosa. Encontraremos os primeiros elementos para esta resolução na obra de Wittgenstein.

## 2. Crença e Gramática

Toda a presente dissertação preocupa-se com autores ao redor da obra de Wittgenstein, seja como seus herdeiros ou seus antecessores. Neste capítulo, contudo, tomarei o filósofo não somente como figura de fundo, mas como objeto de mais aprofundada análise. Para tal, o capítulo cumprirá duas funções: em primeiro lugar, nas primeiras duas secções, articularei os conceitos até então explorados em uma interpretação da obra de Wittgenstein, com a ideia de que algumas das dificuldades na interpretação de seu pensamento sobre religião são reduzidas quando pensadas através da lente das perspectivas interna e externa à fé apresentadas por Anscombe; em segundo, apresentarei pontos da filosofia de Wittgenstein que considero relevantes para a resolução dos problemas centrais desta dissertação, nomeadamente o problema da importância da crença religiosa encontrado em Phillips e algumas das dificuldades restantes de minha interpretação da epistemologia religiosa de Anscombe.

Como propus em meu artigo “Religious and Moral Grammar” (Kfourri, 2022), as observações de Wittgenstein sobre a possibilidade de análise gramatical de práticas religiosas podem ser mantidas como compatíveis mesmo com uma leitura consideravelmente estrita de seus comentários sobre a inefabilidade destes pronunciamentos. Aqui, buscarei expandir a visão defendida neste texto anterior ao integrá-la à distinção entre perspectivas sobre a religião observada em Anscombe. Assim, interpretarei as observações sobre a inefabilidade e não-senso de proposições religiosas como não somente uma posição filosófica tomada por Wittgenstein, mas também uma indicação de suas próprias crenças religiosas, como vistas de sua perspectiva. Inversamente, a sua consideração da possibilidade de estudos gramaticais da religião será tomada como a abertura para uma compreensão externa, mesmo em um caso extremo em que a interna é tomada como inexpressível. Esta será a abordagem tomada, respetivamente, na primeira e segunda secções.

Enfim, na terceira secção, considerarei em que medida as duas perspectivas podem ser tomadas como claramente distintas, tendo em vista as observações de Wittgenstein sobre sistemas de crenças — e suas relações com ação e gramática — em seus manuscritos publicados como *Da Certeza*. A partir desta análise, embora ainda sustente a utilidade da dualidade de perspectivas ‘da fé’ e ‘de fora’, espero ter também

uma indicação de em que medida seria esta também uma fronteira ‘embaçada’, como é recorrente na obra tardia de Wittgenstein e em abordagens nela baseadas. Com isso, emergem as primeiras indicações de uma possível solução ao problema da importância da crença religiosa na filosofia de Phillips: este emerge, argumentarei, de uma interpretação excessivamente isolante do conceito de jogos de linguagem, que tem dificuldade em conceber a conexão dos ditos jogos uns aos outros e a outros aspetos da vida do agente. Esta interpretação, como veremos, perde seu sustento nas observações mais tardias de Wittgenstein sobre a interconexão e sistematicidade de crenças. Assim, a noção de sistema, cujas diferentes iterações naquele texto exploraremos, formará uma parte importante da resposta ao problema com o qual temos trabalhado.

## **2.1. Inefabilidade como perspectiva interna**

Dou início à aplicação do modelo de duas perspectivas de Anscombe ao pensamento de Wittgenstein sobre a religião pelo lado que seria a sua perspectiva interna, a saber, a noção da inefabilidade de pronunciamentos religiosos. Antes, no entanto, vale traçar uma observação sobre a aplicabilidade do modelo de Anscombe a Wittgenstein em geral. Na medida em que as diferentes abordagens de Wittgenstein à religião podem ser pensadas em termos de uma dualidade de perspectivas, poder-se-ia sugerir que a analogia mais adequada não seria a distinção apresentada por Anscombe, mas a operada por Kierkegaard (1992), entre os problemas *objetivo* e *subjetivo* da verdade religiosa (cf. Schönbaumsfeld, 2007). Afinal, a perspectiva interna de Anscombe é proposta como marcada precisamente pela atribuição de um valor de verdade, enquanto a de Wittgenstein o seria pela negação da possibilidade de atribuí-lo. A consideração da natureza exata da inefabilidade religiosa em Wittgenstein não cabe ao presente texto; limitar-me-ei a uma defesa da aplicação do modelo de Anscombe, e, com ela, também à justificação de como o interno e externo à religião de que tenho falado não corresponde ao interno e externo da subjetividade e objetividade.

Na terminologia apresentada pelo próprio Wittgenstein, a distinção central ao presente tópico é entre o que pode e não pode ser dito ou expresso (*TLP* 6.4-6.421). Como posto mais detalhadamente na “Conferência sobre Ética”, mesmo as locuções que tradicionalmente compreendemos como dotadas de conteúdo ético — ou religioso, ou, mais amplamente, ligado ao ‘valor que é de valor’ em geral — revelam-se vazias frente a esforços de análise ou ‘tradução’:

Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be the simile for something. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it. Now in our case as soon as we try to drop the simile and simply to state the facts which stand behind it, we find that there are no such facts. And so, what at first appeared to be a simile now seems to be mere nonsense. (Wittgenstein, 1965, p. 10)

A demarcação entre o que é expressível ou inexpressível, sobre o mundo ou sobre o valor, parece, portanto, absolutamente rígida, e fechada para a possibilidade de discurso oblíquo ou indireto — para usar o termo de Kierkegaard (1992) — e, portanto, de termos intermediários entre os dois lados. Seria precipitado ver os termos deste par como diretamente correspondente ao par de perspectivas de Anscombe: o interno a que referimos-nos não é interno a qualquer um sujeito, mas a um determinado sistema de crenças, partilhado entre seus aderentes, que pode ou não conter a pretensão de descrição do mundo para além de suas práticas religiosas.

Assim, sugiro que a nossa distinção entre interno e externo à religião pode ser sustentada, e aplicada ao pensamento de Wittgenstein, no interior da categoria geral do que pode ser expresso. Temos, então, uma distinção em três níveis: a perspectiva externa seria a descrição gramatical de práticas religiosas, como discutiremos na próxima secção; a perspectiva interna, o corpo de posições, defendido explicitamente por Wittgenstein ao longo de sua vida, a respeito da infabilidade de pronunciamentos religiosos; e, enfim, um terceiro nível, implicado pela perspectiva interna, correspondente tudo que não poderia ser expresso.

O inefável, nesta visão, seria um passo adicional, posterior à apreensão do sistema de crenças específico que postula, em primeiro lugar, a infabilidade do valor, como apresentado por Wittgenstein, por exemplo, nas proposições 6-7 do *Tractatus* e na “Conferência sobre Ética”. O próprio pensamento de Wittgenstein sobre o valor seria, nesta visão, um caso da “dificuldade peculiar” mencionada por Diamond (1983, p. 373), pela qual os juízos — expressíveis — postos por Wittgenstein determinariam a forma não do campo de estudo, mas do inestudável.

Wittgenstein e Anscombe, por exemplo, poderiam descrever, com um olhar externo, uma mesma prática religiosa de maneiras bastante semelhantes; suas descrições do sentido por trás desta, no entanto, variariam radicalmente, como ficou já claro pelas

críticas de Anscombe a Wittgenstein apresentadas no capítulo anterior. Compreender as observações de Wittgenstein sobre a inefabilidade de pronunciamentos religiosos como a sua perspectiva interna — ou seja, como parte de um sistema crenças subjacente ao seu pensamento religioso, assim como seria o caso de um corpo doutrinal mais estabelecido — pode, ao meu ver, ter algumas vantagens. Em primeiro lugar, dá um lugar aos comentários sobre a inefabilidade como dotados de sentido dentro de um sistema de crenças detalhado, e, deste modo, pode contribuir à resolução das dificuldades sobre o sem sentido ético e religioso que alimentam boa parte dos problemas interpretativos da primeira fase da obra de Wittgenstein. Em segundo lugar, ao isentar-se do comprometimento à verdade destas conclusões em relação a toda expressão ética e religiosa, reduz as tensões entre as duas linhas de observações sobre religião por Wittgenstein. E, enfim, permite a unidade da abordagem de observações gramaticais presente em toda a tradição wittgensteiniana, enquanto afasta de autores como Anscombe e Phillips as implicações de considerações místicas das quais eles não partilhavam. Discutamos, então, esta abordagem, e os pontos em Wittgenstein partilhados pelos autores subsequentes já mencionados.

## **2.2. Observações gramaticais como perspectiva externa**

O paralelo entre o apreensível pela perspectiva externa concebida por Anscombe — bem como pelo ‘ateísmo metodológico’ do filósofo da religião contemporâneo — e a noção wittgensteiniana de observações gramaticais já é muito mais claro.

É interessante notar que Wittgenstein equipara a ética e a religião como sem-sentido, e trata o assunto como ‘encerrado’ após a “Conferência sobre Ética”; mas que, enquanto a ética foi mesmo raramente discutida a partir dos anos 30, Wittgenstein manteve até o fim da sua vida o tema da religião como assunto recorrente de escritos e discussões (cf. Kfourri, 2022, p. 82).

Podemos, então, considerar algumas destas passagens da obra tardia de Wittgenstein, em que o filósofo defende a possibilidade de observações gramaticais a respeito de pronunciamentos e práticas religiosas. Uma das mais interessantes discussões a respeito ocorre já em 1930:

Is talking essential to religion? I can well imagine a religion in which there are no doctrinal propositions, in which there is thus no talking. Obviously the essence of

religion cannot have anything to do with the fact that there is talking, or rather: when people talk, then this itself is part of a religious act and not a theory. Thus it also does not matter at all if the words used are true or false or nonsense.

In religion talking is not *metaphorical* either; for otherwise it would have to be possible to say the same things in prose. Running against the limits of language? Language is, after all, not a cage. (Waismann, 1979, p. 117)

Aqui, vemos já a crescente consideração da prática, que estabelecer-se-á como central a toda a filosofia tardia de Wittgenstein. Podemos, também, ver a distinção entre a preocupação com o “valor que é de valor”, ainda tomado como inefável, e a possibilidade de descrição de práticas religiosas. A mesma ideia, de afastamento entre o ato religioso e a proposição teórica, é expressa, em 1932, nas “Observações sobre o Ramo Dourado”:

Rather, the characteristic feature of ritualistic action is not at all a view, an opinion, whether true or false, although an opinion — a belief — can itself be ritualistic or part of a rite. (Wittgenstein, 1993, p. 129; TS 211, p. 320)

É importante, no entanto, evitar a confusão desta descrição da ação ritual com todo o conjunto de crenças e práticas que compõem a religião; é precisamente neste tipo de confusão, como vimos já na introdução da presente dissertação, que emerge o problema da importância da crença religiosa.

Destas ideias do período intermediário de Wittgenstein sobre a possibilidade de estudos de práticas religiosas, desenvolvem-se em sua obra tardia algumas sugestões da relação entre estes estudos e a noção de gramática, mais notavelmente, nas *Investigações Filosóficas*:

Grammar tells us what kind of object anything is. (Theology as grammar.) (PI, §373)

A sugestão, por mais que notável, é ainda um tanto obscura no que diz respeito à forma e possibilidades desta teologia gramatical. Neste sentido, pode ser de ainda maior interesse para a compreensão do tipo de estudo que pode ser feito da religião a seguinte observação, publicada em *Zettel*:

”You can’t hear God speak to someone else, you can hear him only if you are being addressed”. — That is a grammatical remark. (Wittgenstein, 1967, §717; TS 233b: IIIr)

Neste exemplo mais concreto de observação gramatical a respeito de um tema religioso, encontramos a sugestão de um tipo de análise que tornar-se-ia típico da abordagem de Phillips: o estudo de um jogo de linguagem religioso que considera, segundo sua lógica interna, a figura divina como participante tal como qualquer outro sujeito. Podemos notar, também, a semelhança entre esta observação e a análise dos pressupostos da fé empreendida por Anscombe (1979, pp. 30-2): em particular, com o terceiro item de sua lista, de que para acreditar em alguém no sentido relevante, é necessário acreditar que a comunicação é endereçada a si, seja especificamente ou em sentido geral; ou seja, quando eu intercepo uma comunicação endereçada a outrem, em posso acreditar no conteúdo, mas não no comunicador — no sentido especial de crença como confiança proposto por Anscombe.

É claro que a imagem do estudo filosófico da prática religiosa daqui emergente é também bastante próxima do que encontramos em Phillips, como discutido na Introdução — o que torna curioso, então, notar que Phillips, no *Concept of Prayer*, não faz referência a estas citações, e particularmente à ideia da ‘teologia como gramática’ nas *Investigações Filosóficas*; e, no lugar, recorre múltiplas vezes à ideia de ‘deixar tudo como está’ — mas podemos questionar: a sugestão de Wittgenstein sofre dos mesmos problemas que apontamos em Phillips, e em especial do problema da importância? Esta problemática em Wittgenstein é inquestionavelmente mais complexa que em Phillips, em grande parte pela aparente tensão entre estas sugestões e as observações sobre a inefabilidade.

Quando tomamos as duas perspectivas postas por Wittgenstein nas passagens citadas — a externa, sobre observações gramaticais, e a externa, sobre inefabilidade — em conjunto, as comunicações religiosas, mesmo que carentes de sentido, são apreciadas como parte de um impulso natural à tentativa de expressão para além do permitido pela linguagem (Wittgenstein, 1965, p. 12). Parece ser precisamente a esta imagem wittgensteiniana, mais do que aos desenvolvimentos de Phillips, que Anscombe (1985, p. 83) direciona a sua crítica, e põe a sua versão do problema da importância: a ideia de ‘alguma coisa rica e significativa nas profundezas do si’, da qual cada religião poderia pender.

No entanto, a imagem da crença religiosa em Wittgenstein como tomamos até agora — e como é tomada por Anscombe — é ainda incompleta; nos próprios escritos

de Wittgenstein, na sua epistemologia tardia, poderemos encontrar os elementos adicionais que indicam uma possível resposta ao problema da importância da crença religiosa como até agora considerado, a saber, a sugestão das ligações profundas entre crenças religiosas, e crenças e práticas quotidianas.

### **2.3. Sistema de crenças e inseparabilidade**

Concluirei minhas observações sobre a obra de Wittgenstein com a análise da ideia de sistema de crenças encontrada em seus últimos escritos, publicados sob o título *Da Certeza*. Como indicado acima, espero com esta dar uma imagem mais completa da ideia de crença religiosa ao longo de toda a obra de Wittgenstein, e, em especial, esclarecer como se dá a interação entre crenças e entre um corpo de crenças e a vida de um agente. Esta discussão, como é comum ao tratar de Wittgenstein, terá também o efeito de difusão das distinções com que temos até agora lidado: embora mantenha a distinção entre perspectivas interna e externa como de utilidade analítica, argumentarei que o cruzamento entre crenças e práticas encontrado no Wittgenstein tardio sugere a inseparabilidade das duas facetas, ao ponto de implicar a impossibilidade do estudo de qualquer uma isoladamente.

No *Da Certeza*, a noção de sistematicidade é não somente recorrente, mas pode também ser tomada como um dos temas estruturantes de toda aquela etapa de investigações por Wittgenstein. Em seus diferentes empregos, é claramente um ponto focal para o autor, mas que parece perder destaque nas leituras contemporâneas da obra na medida em que estas concentram-se na caracterização das das certezas-dobradiça (*OC*, §341) — os debates sobre sua epistemicidade e proposicionalidade. Ao enfatizar esta noção de sistema, então, busco mostrar como a compreensão da articulação entre diferentes certezas é de importância comparável à do estatuto epistémico ou proposicional das certezas básicas.

No texto, a ideia de sistema aparece a partir da §83, como sistema de referência, e, a partir dela, em diversas iterações: sistemas de convicções (§102), confirmação (§105), pensamento (§108), dúvidas (§§126, 247), assunção (§134), proposições (§§136, 141), juízos (§137), consequências e premissas (§142), crenças (§144), evidência (§185), verificação (§279), conhecimento (§286, 410), jogos de linguagem (§411), ou experiências (§603). Efetivamente, cada menção é feita com uma nova associação. Como podemos interpretar este sistema de noções de sistema? Podemos

encontrar alguns fios condutores, dos quais vale destacar a associação da sistematicidade à noção de gramática, posta mais explicitamente na §105:

All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place already within a system. And this system is not a more or less arbitrary and doubtful point of departure for all our arguments: no, it belongs to the essence of what we call an argument. The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life. (OC, §105)

Ao associar esta noção de sistema a jogos de linguagem na, §411, Wittgenstein deixa claro que o tipo de sistemas de crença aqui em questão não é subjacente somente à argumentação, mas a toda a ação e vida humana:

If I say “*we assume* that the earth has existed for many years past” (or something similar), then of course it sounds strange that we should *assume* such a thing. But in the entire system of our language-games it belongs to the foundations. The assumption, one might say, forms the basis of action, and therefore, naturally, of thought. (OC, §411).

Deste modo, são sistemas estabelecidos por si próprios, decorrências orgânicas da prática e, inversamente, seus reguladores. Uma proposição dobradiça é aquela cuja fixidez permite e regula o movimento de uma série de outras proposições e atos. E esta fixidez, por sua vez, é determinada pelo seu papel articulador (OC §§342-3). Se podemos falar dela como uma necessidade lógica, não é no sentido racionalista ou tractariano, mas plenamente na *lógica* do segundo Wittgenstein, como a gramática que subjaz nossos jogos de linguagem e mesmo a vida como um todo.

Quando Wittgenstein apresenta a metáfora das dobradiças (OC, §§340-4), é enfatizada a importância da relação entre estas certezas-dobradiça e as práticas que sobre elas articulam-se — a porta, nos termos da metáfora (OC, §343). Podemos ler as passagens sobre a sistematicidade como uma segunda característica-chave: a articulação entre diferentes dobradiças. Sistemas deste tipo não são formados simplesmente no interior de cada jogo de linguagem, mas também entre diferentes jogos, em complexas redes de práticas comunicantes. Não podemos pensar a totalidade destes sistemas, mas também não podemos concebê-los como isolados (OC, §§140-2).

Esta intercomunicação de sistemas, associada às dobradiças básicas de cada um, permite também o movimento e alteração de uma série de juízos que os integram,

incluindo mesmo partes profundas de uma imagem de mundo. Esta revisão pode se dar em um sentido de evolução histórica, como foi o caso de grandes revoluções científicas, ou mudança pessoal de crenças, como em um caso de conversão religiosa. Em todo caso, o que vale ressaltar é como as dobradiças mais básicas, que são fixas e inseridas em sistemas, não somente não se deixam afetar por estas transformações, mas são precisamente o que as permite.

Todas estas sugestões de Wittgenstein a respeito de sistemas de crenças podem ser, muito proveitosamente, aplicadas a casos de sistemas de crença religiosos; ou, no que pode ser de ainda maior interesse, de sistemas compostos em simultâneo de crenças religiosas e ‘mundanas’, quando a crença em proposições religiosas afeta mais amplamente a visão de mundo de um sujeito. É o que transparece na secção §239 do *Da Certeza*, em que Wittgenstein sugere um caso em que uma convicção religiosa de natureza doutrinária — a transubstanciação da eucaristia — parece falar mais alto que uma certeza básica mooreana sobre o mundo físico. Fica evidente, pelo exemplo, que o realismo imediato da visão de Moore, sem a mediação de uma ideia de gramática, deixa pouco espaço para o jogo de linguagem religioso. Ao associar certezas e sistemas de crença a todo tipo de jogos de linguagem e de práticas, então, Wittgenstein abre este espaço para a crença religiosa como central à composição de uma imagem de mundo. Em ressonância com diversos pontos que já mencionamos, o horizonte aqui é fundamentalmente prático e ativo. A crença se mostra na prática, e é compreendida em seu poder de influenciá-la.

### 3. Imaginação e Razão

A dimensão da influência de Newman sobre a obra tardia de Wittgenstein, e particularmente no *Da Certeza*, tem sido consideravelmente debatida nos últimos anos. Neste capítulo, apresentarei brevemente estes argumentos sobre influência direta, para então discutir algumas afinidades mais profundas entre os dois autores, que vão além de uma epistemologia anti-fundacionalista e incluem também uma orientação geral à prática e um interesse nos limites da linguagem filosófica. Enquanto o aspeto epistemológico faz-se evidente nos conceitos de assentimento *real* e *nocional* propostos por Newman, sugirirei que estes pontos metafilosóficos mais amplos podem ser encontrados em sua discussão de seus objetos correlatos, o *concreto* e *abstrato*. Enfim, discutirei como estes diferentes tópicos situam-se em relação à concepção de racionalidade de Newman, e do conceito do *sentido ilativo*, onde encontramos contrastes mais imediatos com Wittgenstein, e considerarei a possibilidade de compatibilizar as duas perspectivas. Com isso, espero mostrar como um estudo mais aprofundado de Newman, em seus próprios termos, pode ser de utilidade para a interpretação de Wittgenstein, de interesse para filósofos wittgensteinianos em geral, e, em particular, esclarecedora em relação às tensões entre o tratamento filosófico das perspectivas interna e externa à religião de que tenho tratado.

#### 3.1. Influência direta sobre Wittgenstein

Podemos, como ponto de partida, estabelecer alguns dos argumentos pela influência direta da obra de Newman sobre Wittgenstein. O ponto de contacto mais explícito, e a única menção por Wittgenstein por escrito, é a passagem usada como parágrafo de abertura do *Da Certeza*, que refere a “uma observação curiosa [komische] por H. Newman” (OC §1; cf. Kienzler 2006, pp. 118, 135-6 para um argumento aprofundado de que a referência é, de facto, a J. H. Newman). Embora isto possa parecer insuficiente para estabelecer grandes aproximações entre os autores, Newman também foi um tópico recorrente de discussão entre Wittgenstein e seus alunos entre 1936 e 1949, como apontado independentemente por Drury, Malcolm, Smythies, Geach e, por último e mais extensivamente, Bouwsma (1986, pp. 33-7). A partir destes apontamentos, podemos reconstituir que Wittgenstein leu a autobiografia filosófica de Newman, sua *Apologia* (1913) por completo; há, no entanto, certa discordância sobre a

sua leitura da *Gramática do Assentimento*, o tratado mais aprofundado de Newman (1903): em 1977, Anscombe afirmou que Wittgenstein não o teria lido (FitzPatrick 1978, p. 42), enquanto os apontamentos de Bouwsma de 1949 (1986, p. 34) sugerem o contrário. Com isso, considero plausível a conclusão de que Wittgenstein teria lido a *Gramática do Assentimento* ao menos em parte, embora, como argumentarei adiante no capítulo, este seja um ponto relativamente secundário, uma vez que muitos dos pontos mais conhecidos do texto encontram-se também expressos na *Apologia*.

Mal é necessário dizer que há muito mais diferenças que semelhanças entre os dois filósofos. Mais evidentemente, Wittgenstein discordava explicitamente com grande parte do pensamento de Newman sobre a religião, e especificamente sobre milagres (Bouwsma 1986, pp. 34-5), e “não gostava dos escritos teológicos do Cardeal Newman, os quais ele leu com grande cuidado em seu último ano em Cambridge” (Malcolm 1984, p. 59, trad. livre). Este ‘grande cuidado’, apesar de causar certo estranhamento, tem sido adequadamente justificado pela ideia de que Wittgenstein ainda encontraria muito espaço para concordância com Newman, em particular nos pontos anti-fundacionalistas de sua epistemologia.

Portanto, a maior parte dos escritos recentes sobre a relação entre Wittgenstein e Newman foi concentrada sobre nestes pontos (cf. Kienzler, 2005; Pritchard, 2015; Venturinha, 2019b; cf. também Kenny, 1992), e particularmente na distinção, proposta por Newman, de modos de assentimento entre *real* e *nocional*. O assentimento real, que equivale à crença propriamente dita, é tido com certeza sem a necessidade de fundações epistémicas tradicionais, como é também o caso das certezas-dobradiça de Wittgenstein. A menção de Newman nos cadernos que resultariam no *Da Certeza* e em conferências sobre o assunto em 1946 (Wittgenstein, 1988, p. 120), bem como o uso de exemplos semelhantes de tais certezas (OC §234; Newman 1903, pp. 177-8), resultam em boas bases para a sugestão de que a ideia de assentimento real de Newman teria plausivelmente impactado os pensamentos epistemológicos tardios de Wittgenstein.

No restante deste capítulo, proporei o aprofundamento do estudo de afinidades entre os dois filósofos para além destes pontos epistemológicos imediatos. Neste sentido, seguirei também sugestões deixadas por Pritchard, que sugere que “a leitura do OC pela lente das observações de Newman sobre a estrutura da razão é um exercício intelectual útil” (Pritchard 2015, p. 198, trad. livre), e por Kienzler (2005, p. 128ff37),

que observa que as proximidades entre a *Gramática do Assentimento* e o *Da Certeza* tornar-se-iam evidentes em uma comparação dos textos como lógicos e não epistemológicos. De facto, argumentaria também que a maior consideração destes pontos da obra de Newman pode ajudar na compreensão do *Da Certeza* em si mesmo, afastado das preocupações da epistemologia contemporânea. Estas indicações conduzem-nos a duas grandes áreas de afinidade, correspondentes, respetivamente, às categorias de objetos *concretos* e *abstratos* trabalhadas por Newman: a prioridade da ação e a crítica da lógica.

### 3.2. Ação e o Concreto

O primeiro grande ponto de conexão entre Newman e o Wittgenstein tardio é a priorização da ação e da prática. Apresentarei algumas das principais expressões desta prioridade, e a sua importância para uma compreensão adequada dos diferentes modos de assentimento propostos por Newman. O foco pragmático é, efetivamente, a justificativa para a postura anti-fundacionalista do autor: “Life is for action. If we insist on proofs for everything, we shall never come to action: to act you must assume, and that assumption is faith.” (Newman, 1903, p. 95; 1907, p. 295). É também enfatizado que mesmo a tentativa de “analisar nossos modos de pensamento” ainda deveria “ser subserviente à ação” (Newman, 1907, p. 295, trad. livre).

Curiosamente, estas passagens, bem como o tema da ação como ‘fundo’ da justificação (*OC*, §204), foram já notadas nas primeiras discussões sobre as relações entre Wittgenstein e Newman, por FitzPatrick (1978, p. 295). Embora este ponto tenha perdido foco em relação a especificidades epistemológicas, sua importância é central. O favorecimento da prática sobre a teoria não é somente uma característica geral da filosofia de Newman, mas é fundamental para o estabelecimento de seu conceito de assentimento real. No interior da filosofia de Newman, a principal distinção do assentimento real não é a sua não-justificação, mas o facto de que ele refere-se a objetos *concretos*.

Ao discutir o concreto, Newman contrasta-o ao abstrato, que é tomado como objeto pelo assentimento nocional, e não real. Enquanto a relação entre os modos de assentimento tem sido discutida pelos estudos comparativos em epistemologia discutidos na secção anterior, sugiro que tais análises encontram-se incompletas sem considerar as definições consideravelmente únicas que Newman dá ao par concreto-

abstrato. Por via de contextualização, vale traçar um comentário sobre a história filosófica destes termos.

As categorias de concreto e abstrato, no meio filosófico a partir do empirismo britânico setecentista, são notáveis pela constância de seu emprego e pela inconstância de seu sentido. Os termos, já há muito desconectados de sua raiz etimológica na abstração aristotélica, são de difícil definição geral, em parte pela variação em seus usos por cada filósofo. Por ora, basta dizer que ao abstrato, se atribui-se alguma realidade, é sempre em grau menor que ao concreto. Tal é bem — e bem-humoradamente — expresso por Abbagnano:

Os filósofos designam habitualmente com o termo elogioso de Concreto aquilo que se insere em seu critério de realidade. Por isso, nem sempre o Concreto é o individual, o singular, a coisa ou o ser existente, como se poderia crer ou como talvez indique o uso comum do termo. (*Concreto*. Abbagnano, 2007, p. 170)

Será útil, para a discussão do concreto em Newman, manter em mente algumas das posições dominantes sobre o conceito na filosofia contemporânea: escolho, como exemplo, a tipologia dos ‘três mundos’, estabelecida por Frege e popularizada por Popper. Nesta concepção, temos a tipologia comum do concreto como domínio das “coisas”, oposto ao das “ideias”, com a adição de uma terceira categoria dos “conteúdos objetivos do pensamento” (Popper, 1968, p. 333). A este tipo pertenceria aquilo, como o pensamento fregeano, que não tem uma existência física mas também não é classificável como estado mental, por ter uma existência independente de quaisquer mentes (Frege, 1984, p. 363). A noção dos três mundos rompe com a ideia tradicional de concreto e abstrato ao adicionar maior complexidade ao domínio da abstração, mas o concreto continua com o mesmo sentido que teve em quase toda a história da filosofia. O concreto, sob esta concepção, seria simplesmente o mundo exterior dos objetos físicos, regido pelas leis estudadas pelas ciências naturais. Em algum sentido, é a parte deste esquema menos alterada desde o dualismo cartesiano, em suas associações ao pensamento mecanicista e determinista nas coisas materiais.

Podemos agora questionar: seria possível uma concepção ampliada do concreto? Proponho que é isto que encontraremos em Newman. Newman define as relações entre assentimento real, o concreto e a ação do seguinte modo, em uma passagem que já aponta para o horizonte prático destas distinções:

It appears from what has been said, that, though Real Assent is not intrinsically operative, it accidentally and indirectly affects practice. It is in itself an intellectual act, of which the object is presented to it by the imagination; and though the pure intellect does not lead to action, nor the imagination either, yet the imagination has the means, which pure intellect has not, of stimulating those powers of the mind from which action proceeds. Real Assent then, or Belief, as it may be called, viewed in itself, that is, simply as Assent, does not lead to action; but the images in which it lives, representing as they do the concrete, have the power of the concrete upon the affections and passions, and by means of these indirectly become operative. (Newman, 1903, p. 89)

Em outras palavras, o assentimento real é notável por tomar objetos concretos, que, por sua vez, providenciam *razões para agir*, para usar o vocabulário da filosofia da ação contemporânea, como desenvolvida a partir do *Intention* de Anscombe. Podemos dizer que o assentimento não provoca a ação, nem serve de causa — o que, como já foi percebido por Newman, poria em risco a noção de liberdade — mas providencia respostas para a pergunta de *por que se age*. É claro que, se esta é a marca do concreto, não basta compreendê-lo como a categoria ontológica como foi pensado até agora neste texto, correspondente a objetos físicos. As características marcantes dos objetos concretos são válidas também para as suas representações da imaginação, uma das faculdades centrais à concepção da mente de Newman, fundamental à resolução de seu problema de “crer como se visse” (Newman, 1903, p. 102). Nos termos em que é pensada, como faculdade evocativa, associada também à memória, parece uma noção bastante próxima da de Hume (1740, I.1.7, §7; cf. também o Apêndice, §32). Mas, em algum sentido, seu papel é invertido: sua capacidade não é a de evocar e conectar ideias abstratas, mas a de trazer, diretamente o concreto.

Por enquanto, tratei o concreto somente por seus efeitos. Para maior compreensão do que a categoria passa a incluir, vale o estudo de alguns dos exemplos de Newman. A ampliação da área do concreto transparece melhor na contraposição proposta por Newman entre os diferentes modos de apreensão, o assentimento e a inferência, e seus respectivos objetos, o concreto e o abstrato. Em suas palavras:

Belief, [...] being concerned with things concrete, not abstract, which variously excite the mind from their moral and imaginative properties, *has for its objects, not only directly what is true, but inclusively what is beautiful, useful, admirable, heroic;*

*objects which kindle devotion, rouse the passions, and attach the affections; and thus it leads the way to actions of every kind, to the establishment of principles, and the formation of character, and is thus again intimately connected with what is individual and personal.* (Newman, 1903, pp. 90-1, ênfase minha)

A características citadas são de especial interesse: se o empirismo tinha o concreto como objeto da percepção do mundo, assim como o tinha Frege, Newman o torna objeto e foco de todo um campo de afetos. Ao incluir em uma única categoria de objeto de crença tanto verdades e particularidades ontológicas quanto objetos de apelo afetivo, Newman mostra um caminho que pode ser de utilidade para as discussões sobre a dimensão simbólica da crença religiosa (cf. Venturinha, 2019a, p. 110), bem como ter implicações interessantes a respeito do estatuto epistêmico da metáfora (cf. Hesse, 1980, pp. 235-55). Sua lista de objetos que podem ser considerados concretos inclui, além das propriedades citadas acima, os exemplos de “motivos e ações, caráter e conduta, arte, ciência, moralidade, religião” (Newman, 1903, p. 90, trad. livre). Podemos acrescentar, a estes, a poesia, que aparece como tema recorrente na obra de Newman — mais notavelmente em sua própria obra poética, no *Sonho de Gerontius* — e serve não somente como exemplo recorrente de coisa concreta, mas como meio confiável para a expressão verbal do concreto. A linguagem poética, então, é posta em contraste à linguagem inferencial, cujas limitações Newman frequentemente critica.

### **3.3. Os Limites da Inferência e o Sentido Ilativo**

Nesta secção final, apresentarei a crítica de Newman à inferência e lógica inferencial, bem como a concepção da razão humana que dela resulta; então, considerarei como e por que estas poderiam ser apropriadas pela filosofia wittgensteiniana. Em uma crua analogia a Wittgenstein, Newman não busca desenhar “a linha da fronteira do pensamento” ou “da expressão do pensamento” (TLP 2015, p. 27), mas tenda dar limites específicos à linguagem da lógica. Newman apresenta seus conceitos de inferência e lógica do seguinte modo:

Let then our symbols be words: let all thought be arrested and embodied in words. Let language have a monopoly of thought; and thought go for only so much as it can show itself to be worth in language. [...] Ratiocination, thus restricted and put into grooves, is what I have called Inference, and the science, which is its regulating principle, is Logic. (Newman, 1903, p. 263)

Podemos observar, neste ponto, não somente um descontentamento geral relativo aos excessos da lógica formal, nomeadamente em suas tentativas de englobar também o concreto, mas também que a crítica da lógica por Newman consiste em pô-la em um papel limitado, sem pretensões de representar a totalidade do pensamento:

[Logical inference] proposes to provide both a test and a common measure of reasoning; and I think it will be found partly to succeed and partly to fail; succeeding so far as words can in fact be found for representing the countless varieties and subtleties of human thought, failing on account of the fallacy of the original assumption, that whatever can be thought can be adequately expressed in words. (Newman, 1903, p. 264)

Nesta concepção, a lógica é restrita a um papel fundamentalmente instrumental, dada a sua capacidade de clareza na transmissão de pensamentos. Como “medida comum” do raciocínio, ela é comparada, na *Gramática do Assentimento*, às notações especializadas da matemática (Newman, 1903, p. 265-7) e, na *Apologia*, a materiais de medição e notação:

For myself, it was not logic that carried me on; as well might one say that the quicksilver in the barometer changes the weather. It is the concrete being that reasons [...] the whole man moves; paper logic is but the record of it. (Newman, 1913, p. 265)

Enfim, como prática humana, Newman considera a lógica como parte do conjunto de “exercícios intelectuais da mente” como uma “arte instrumental” (Newman, 1903, p. 358). Embora as ideias de Newman sobre a linhagem não sejam completamente desenvolvidas, seria possível traçar uma analogia adicional às analogias instrumentais do Wittgenstein maduro (PI, §§11-2, §23). Assim, na medida em que a inferência é capaz de tomar objetos concretos, é necessariamente limitada:

while Assent, or Belief, presupposes some apprehension of the things believed, Inference requires no apprehension of the things inferred; that in consequence, Inference is necessarily concerned with surfaces and aspects; that it begins with itself, and ends with itself; that it does not reach as far as facts; that it is employed upon formulas; that, as far as it takes *real objects of whatever kind into account, such as motives and actions, character and conduct, art, science, taste, morals, religion*, it deals with them, not as they are, but simply in its own line, as materials of argument

or inquiry, that they are to it nothing more than major and minor premisses and conclusions. (Newman, 1903, p. 90, ênfase minha)

\* \* \*

Finalmente, dado o papel limitado da inferência no contexto ampliado da conceção de razão de Newman, podemos considerar que outra faculdade racional é posta em contraste a ela. Aqui, encontramos o mais aparente ‘ponto fraco’ da teoria de Newman vista de uma perspectiva wittgensteiniana, a saber, o sentido ilativo. Trata-se de uma faculdade, aparentada à sua noção de consciência, responsável pelo “juízo único e final de uma inferência sobre assuntos concretos” (Newman 1909, p. 235, trad. livre). Nos termos usados por Newman em textos anteriores à *Gramática do Assentimento* (Newman, 1909, pp. 251-77), seria uma faculdade de *razão implícita*, posta em contraste à *razão explícita* tradicionalmente concebida e estudada pela lógica. Newman apresenta este sentido como desenvolvimento e extensão do conceito aristotélico de *phronesis* (Newman, 1903, pp. 354-5): uma sugestão de que grande parte do nosso conhecimento concreto sobre o mundo, como os exemplos de certezas acima mencionados, são conhecidos de forma análoga ao conhecimento prático, e não por demonstrações fundamentadas ou fundamentáveis. Como tal, parte das capacidades do sentido ilativo são produto de sua natureza habitual, pela qual ele seria aprimorável por exercício.

Contudo, na epistemologia religiosa, o sentido ilativo ganha uma dimensão providencialista e revelatória, evidente no capítulo final da *Gramática do Assentimento*, no qual Newman compara a religião *natural* e *revelada* com o fim de mostrar a insuficiência de uma abordagem puramente natural (Newman, 1903, pp. 384-447). Na estrutura de seu argumento como um todo, este providencialismo tem a função de sustentar a epistemologia anti-fundacionalista até então discutida como plenamente compatível com a ortodoxia do pensamento católico. Sem ele, não haveria garantia e que o concreto, sobre o qual o sentido ilativo opera, coincidiria com as inferências teológicas e doutrinas historicamente estabelecidas.

É claro que, ao contrário dos conceitos mencionados anteriormente neste capítulo, o sentido ilativo não tem análogos no pensamento de Wittgenstein ou de wittgensteinianos contemporâneos. De facto, em sua dimensão providencial, ele parece pertencer precisamente à categoria de “escritos teológicos” de que Wittgenstein “não

gostava”, como mencionado por Malcolm. Frente a esta incompatibilidade, concluirei com a consideração de duas respostas possíveis.

A primeira seria de ver o lado providencialista do sentido ilativo como conceitualmente inseparável de seu papel como razão implícita. Neste caso, poderíamos considerar que efeito teria a sua remoção completa da epistemologia de Newman. É esta, em algum sentido, a abordagem tomada por leituras wittgensteinianas de Newman até o momento, em que o sentido ilativo é raramente mencionado (para algumas breves exceções, cf. Kienzler, 2005, pp. 129-30; Boncompagni, 2022, p. 959). A remoção desta peça de sustentação não resulta no colapso completo da *Gramática do Assentimento*, mas na sua permanência como um importante antecessor à epistemologia anti-fundacionalista contemporânea, bem como às suas orientações à prática.

A alternativa, e minha própria sugestão, seria a tentativa de apropriar o conceito do sentido ilativo sem a sua dimensão providencialista. Esta leitura, embora ainda não tenha sido explorada por estudiosos de Newman ou de Wittgenstein, traz alguns pontos de interesse consideráveis. Sem a problemática providencialista, parece claro que as preocupações de Newman ao introduzir o sentido ilativo abrangem diversos pontos de interesse e importância filosófica nonexo de relações entre o conhecimento teórico e prático, justificação epistémica e racionalidade. Uma apropriação adequada desta faculdade poderia não somente expor as profundas conexões entre estes tópicos, mas também esclarecer as relações entre as certezas-dobradiça discutidas por Wittgenstein e Newman e os campos da filosofia da mente e da ação como um todo.

## Conclusão

Por via de conclusão, gostaria de considerar como os diferentes pontos que estudámos nos nossos três autores centrais podem responder mais diretamente à problemática da importância da crença religiosa como vimos em Phillips. A distinção de perspectivas interna e externa à religião, que pautou toda a nossa discussão, permitiu a conceção de uma dimensão da crença religiosa para além do descritível externamente sobre os seus jogos de linguagem, com profundas potenciais implicações à visão de mundo do crente — mais ainda, argumentei, do que o originalmente imaginado por Anscombe ao postular a distinção. Então, pudemos relacionar estas duas dimensões do fenómeno religioso às ideias de sistematicidade de crenças em Wittgenstein e, com isto, perceber a sua inseparabilidade, e, portanto, a incompletude de uma descrição da religião que não reconheça a perspectiva do próprio sistema de crenças. Finalmente, vimos em Newman um modo de pensar a relação entre a razão e a ação humanas tal que todo o corpo de crenças possa ser pensado, se não como verdadeiro, como concreto e, portanto, de importância afetiva e capaz de dar razões para agir.

Considerados estes diferentes pontos, percebemos que a importância da crença religiosa dá-se não somente na sua relação com outras práticas não-religiosas, mas na sua participação de uma rede inextricável de crenças que compõem a visão de mundo do adepto a uma religião, informam a sua ação e constroem o que será, para efeitos práticos, a realidade daquele sujeito, em que ocorrerão suas decisões e sua vida ativa.

Em conclusão, darei algumas sugestões sobre como as diversas posições estudadas nesta dissertação poderiam ser consolidadas em uma posição de maior consistência. O resultado, cujo desenvolvimento proponho para a próxima etapa de meus estudos, seria uma abordagem unificada à epistemologia geral, que, ao tomar a crença religiosa como caso paradigmático, enfatizará as relações entre epistemologia e filosofia da ação, com foco nos efeitos ativos e afetivos da crença em geral, e não somente nas possibilidades de sua justificação.

Será desejável, neste modelo consolidado, a articulação dos diferentes pontos de maior interesse de nossas conclusões interpretativas relativas a cada um dos autores centrais da presente dissertação. De Anscombe, será possível manter em foco a

distinção entre descrições internas, ou ‘segundo a fé’, e externas a uma religião, bem como o reconhecimento da importância do testemunho e a formulação de critérios básicos de credibilidade. De Wittgenstein, a articulação de diferentes crenças em sistemas de difícil separação, e as relações destes sistemas de crença às noções de visão de mundo e forma de vida. E, de Newman, a formulação de uma distinção entre concreto e abstrato demarcada em termos práticos, em função da capacidade de um objeto de dar razões para agir, bem como a distinção correspondente da razão humana entre razão implícita e explícita.

As inclinações práticas dos diferentes autores permitirão a integração neste projeto epistemológico de diversas questões da filosofia da ação — a qual, reforçarei, é em muitos casos fundamentada em conceitos de conhecimento, como é especialmente o caso do *Intention* de Anscombe (2000). Poderemos, então, complementar a abordagem até agora desenvolvida com as noções de conhecimento e raciocínio prático de Anscombe, de modo a substituir ou complementar uma das partes mais controversas de sua filosofia, a saber, a difícil noção de conhecimento não-observacional. Esta distinção, tomada em conjunto com o anteriormente estudado em Newman, resultará em uma divisão tripartida da racionalidade: explícita, implícita e prática, com a qual poderemos melhor apreciar as ligações entre crença e ação, melhor expostas na epistemologia da religião mas de importância central à epistemologia em geral.

## Bibliografia

### Primária

Anscombe, G. E. M. “Faith” [1975]. In: id., *Faith in a Hard Ground*. Exeter: Imprint Academic, 2008.

\_\_\_\_\_. *Intention* [1957]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. “Paganism, Superstition and Philosophy” [1985]. In: id., *Faith in a Hard Ground*. Exeter: Imprint Academic, 2008.

\_\_\_\_\_. “Practical Truth”. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 2, n. 3 (Summer 1999), pp. 68-75

\_\_\_\_\_. “What is it to believe someone?” [1979]. In: id., *Faith in a Hard Ground*. Exeter: Imprint Academic, 2008.

Bouwsma, O. K. *Wittgenstein: Conversations, 1949-1951*. Indianapolis: Hackett, 1986.

Newman, John Henry. *An Essay in aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green, and Co., 1903. <https://www.newmanreader.org/works/grammar/>.

\_\_\_\_\_. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London: Longmans, Green, and Co., 1909. <https://newmanreader.org/works/development/>.

\_\_\_\_\_. *Apologia pro vita sua*. Oxford: Oxford University Press, 1913. <https://newmanreader.org/works/apologia/index.html>.

\_\_\_\_\_. *Discussions and Arguments*. London: Longmans, Green, and Co., 1907. <https://www.newmanreader.org/works/arguments/>.

\_\_\_\_\_. *The Idea of a University, Defined and Illustrated*. London: Longmans, Green, and Co., 1907. <https://www.newmanreader.org/works/idea/>.

Phillips, D. Z. *The Concept of Prayer* [1965]. New York: Seabury, 1981.

\_\_\_\_\_. “The Presumption of Theory” [1990]. In: Phillips, D. Z. *Interventions in Ethics*. Basingstoke: Macmillan, 1992.

\_\_\_\_\_. “On Really Believing” [1991]. In: Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1993.

\_\_\_\_\_. “Philosophy, Theology and the Reality of God” [1963]. In: Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1993.

\_\_\_\_\_. “Religious Beliefs and Language Games” [1970]. In: Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1993.

Phillips, D. Z; Von Der Ruhr, Mario. *Religion and Wittgenstein’s Legacy*. Abingdon: Routledge, 2005.

Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Waismann, Friedrich. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

Wittgenstein, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. Costa, Maria Elisa. Lisboa: Eds. 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley: University of California Press, 1967.

\_\_\_\_\_. “A Lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, v. 74 n. 1 (Jan. 1965). pp. 3–12.

\_\_\_\_\_. *Movimentos de Pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Trad. Marques, Edgar da Rocha. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*. Trad. Machado, R. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre “O Ramo Dourado” de Frazer*. Trad. Almeida, João José. Porto: Deriva, 2011.

\_\_\_\_\_. *On Certainty*. Trans. Anscombe, G. E. M.; Paul, Denis. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Trans. Anscombe, G. E. M. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Occasions*. Ed. Klagge, James; Nordmann, Alfred. Indianapolis: Hackett, 1993.

\_\_\_\_\_. “Remarks on Frazer’s ‘Golden Bough’”. In: Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions*. Ed. Klagge, James; Nordmann, Alfred. Indianapolis: Hackett, 1993, pp. 115-155.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein’s Lectures on Philosophical Psychology, 1946–1947*. Ed. Geach, Peter. New York: Harvester, 1988.

\_\_\_\_\_. *Zettel*. Trans. Anscombe, G. E. M. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

## **Secundária e de outros autores**

Arbib, Michael; Hesse, Mary. *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy* [1967]. New York: Open Road Media, 2020.

Biggs, Michael; Pichler, Alois; Uffelmann, Sarah Anna. *Bibliographie der deutsch- und englischsprachigen Wittgenstein-Ausgaben*. 2019. <https://www.alws.at/alws/wp-content/uploads/2018/04/Bibliographie-2019-11-26.pdf>.

Boncompagni, Anna. “Religious Hinges: Some Historical Precursors”, *Topoi* 41 (2022), pp. 955-965.

Borges, Jorge Luis; Jurado, Alicia. *Que és el budismo*. Buenos Aires: Columba, 1976.

Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row, 2005.

\_\_\_\_\_. *Theology of the New Testament*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951.

Burrell, David B. “Newman in Retrospect”. In: Ker, Ian & Merrigan, Terrence (eds.). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Philosophical Library, 1951.

Coulson, John. *Religion and Imagination: 'In Aid of a Grammar of Assent'*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Cuter, João Vergílio. "Wittgenstein e eu". *Discurso*, n. 38 (2008), pp. 215-238.

Debroy, Bibek (trans.) *The Bhagavad Gita*. New York: Penguin, 2005.

Diamond, Cora. "Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is". In: Diamond, Cora (ed.). *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996 [1983]. pp. 367-82.

\_\_\_\_\_. "Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us". In: Phillips, D. Z; Von Der Ruhr, Mario. *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Abingdon: Routledge, 2005.

Dive, Bernard. *John Henry Newman and the Imagination*. London: T&T Clark, 2011.

Doniger, Wendy. *The Hindus*. New York: Penguin, 2009.

Drury, Maurice O'Connor. *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

FitzPatrick, P. J. "Eine komische Bemerkung H. Newmans". In: Leifeller, W., et al. (eds.). *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1978. pp. 42-45.

Frege, Gottlob. "Thoughts". Trans. Geach, Peter; Stoothof, R. H.. In: Frege, Gottlob. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Geach, Peter. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Gilley, Sheridan. "Life and writings". In: Ker, Ian & Merrigan, Terrence (eds.). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Greco, John. *The Transmission of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Hacker, P. M. S. "Wittgenstein on Grammar, Theses, and Dogmatism". In: Hacker, P. M. S. (ed.). *Wittgenstein: Comparisons and Context*. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 151-68.

Hesse, Mary. "Criteria of Truth in Science and Theology". In: Hesse, Mary. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1980. pp. 235-55.

Hughes, Gerard J. "Conscience". In: Ker, Ian & Merrigan, Terrence (eds.). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature* [1740]. <http://www.gutenberg.org/ebooks/4705>.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Abingdon: Routledge, 2008.

Kant, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Mourão, Artur. Lisboa: Edições 70, 1992.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript* (2 vols.). Trans. Hong, Howard; Hong, Edna. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Kenny, Anthony. "John Henry Newman on the Justification of Faith" [1992]. In: Kenny, Anthony. *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum, 2004.

\_\_\_\_\_. "The Ineffable Godhead". In: Kenny, Anthony. *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum, 2004.

\_\_\_\_\_. "Wittgenstein on Life, Death and Religion". In: Kenny, Anthony. *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum, 2004.

Kerr, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Kfoury, André. "Religious and Moral Grammar". In: *Platonism: Proceedings of the 43rd International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2022.

Kienzler, Wolfgang. "Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty". *Grazer Philosophische Studien*, 71 (2006), pp. 117-38.

Lackey, Jennifer. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Malcolm, Norman; Winch, Peter (ed.). *Wittgenstein: A Religious Point of View?*. London: Routledge, 1993.

Masuzawa, Tomoko. *The invention of world religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

McInerny, Ralph. *Praeambulae Fidei: Thomism and the God of the philosophers*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006.

Merrigan, Terrence. "Clear Heads and Holy Hearts". *Louvain Theological and Pastoral Monographs*, n. 7 (1991).

\_\_\_\_\_. "Revelation". In: Ker, Ian & Merrigan, Terrence (eds.). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Mulhall, Stephen. *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. "Wittgenstein on Religious Belief". In: Kuusela, Oskari; McGinn, Marie. *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Norris, Thomas J. "Faith". In: Ker, Ian & Merrigan, Terrence (eds.). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*, 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Plutarch. "De Iside et Osiride". In: *Moralia*. Trans. Babbitt, Frank Cole. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0239%3Asection%3D1>.

Popper, Karl. “Epistemology Without a Knowing Subject”. *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, III (1968), pp. 333–373, Amsterdam.

Pritchard, Duncan. “Wittgenstein and the Groundlessness of our Believing”. *Synthese*, n. 189 (2012), pp. 255-272.

\_\_\_\_\_. “Wittgenstein on Faith and Reason: The Influence of Newman”. In: Szatkowski, Mirosław (ed.). *God, Truth, and Other Enigmas*. Berlin: De Gruyter, 2015.

Putnam, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Rüpke, Jörg (ed.). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell, 2007.

Schlick, Moritz. *Problems of Ethics*. New York: Prentice-Hall, 1939.

Schönbaumsfeld, Genia. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Smart, Ninian. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. *Worldviews*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1983.

Tolstói, Liev. “A Cafeteria de Surat”. In: Tolstói, Liev; Figueiredo, Rubens (trad.). *Contos Completos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. “Os três eremitas”. In: Tolstói, Liev; Figueiredo, Rubens (trad.). *Contos Completos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

Tolstoy, Leo. *The Gospel in Brief*. Trans. Condren, Justin. New York: Harper Collins, 2011.

Tactius. “Germany and its tribes”. In: Church, Alfred John et al. *Complete Works of Tacitus*. New York: Random House, 1942.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0083%3Achapter%3D1>

Venturinha, Nuno. “Beyond the World, Beyond Significant Language”. In: Munz, Volker; Puhl, Klaus; Wang, Joseph (eds.). *Language and World, Part One – Essays on the Philosophy of Wittgenstein*. Heusenstamm: Ontos, 2010. pp. 387-99.

\_\_\_\_\_. "Varieties of Assent: A Historical Perspective". *International Journal of Philosophy & Social Values*, v. 2 n. 1 (2019a). pp. 41-55.

\_\_\_\_\_. "Wittgenstein's Religious Epistemology and Interfaith Dialogue". In: Andrejč, G.; Weiss, D. (eds.). *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill, 2019b. pp. 97-113.

Winch, Peter. *Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

\_\_\_\_\_. *The Idea of a Social Science: and its Relation to Philosophy*. London: Routledge, 1990.