

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



Uma Discussão Acerca do Conceito de Crença

Maria Rita Furtado

Mestrado em Teoria da Literatura

2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA

UMA DISCUSSÃO ACERCA DO CONCEITO DE CRENÇA

Maria Rita Furtado

Mestrado em Teoria da Literatura

Dissertação orientada pelo Professor Doutor Miguel Tamen

LISBOA

2011

Para a Ariadne.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aos meus pais e à minha irmã pela paciência que tiveram ao longo de todo este percurso. Pela ajuda com a formatação do texto, impressões de versões anteriores e simplesmente por terem demonstrado o maior interesse pelo meu trabalho, ainda que estes assuntos não lhes despertassem um entusiasmo particular.

À minha família por todas as vezes que perguntaram como estava a correr. Devo um agradecimento especial à minha tia Lurdes por ter revisto e debatido comigo cada secção que compõe esta tese, o que me ajudou a resolver vários problemas.

Aos amigos e colegas que tiveram paciência para ler e ouvir, muito obrigada. Não posso deixar de mencionar a Maria Mendes, a Marina Guiomar, o Nuno Amado, a Ana Cláudia Santos, a Joana Meirim, o Tiago Guerreiro da Silva e o David Felismino que se mostraram sempre disponíveis e cuja ajuda foi indispensável para que esta tese chegasse sequer a ser concluída.

Obrigada ao Miguel Almeida pelo escritório, pelo computador, pela impressora e, principalmente, pela inesgotável paciência que há anos demonstra para com as minhas dificuldades tecnológicas (e não só).

À Ariadne Nunes tenho de agradecer tudo, desde o primeiro dia de aulas de licenciatura. Sem cada conversa que tivemos, relacionada ou não com a “academia”, não estaria aqui. Mesmo muito obrigada.

Ao Professor João Figueiredo, gostaria de agradecer as incontáveis ajudas e discursos motivadores, não só durante a escrita desta tese como ao longo todo o meu percurso académico.

Ao Professor Miguel Tamen devo agradecer ter-me dado a conhecer cada um dos autores aqui mencionados e ter motivado os meus interesses relativamente à questão abordada. Muito obrigada pela paciência, pelos comentários sempre úteis e pelas aulas de licenciatura e seminários que muito contribuíram para este trabalho.

Resumo

Esta tese é um argumento a favor da semelhança de espécie entre crenças, de uma não distinção entre crença e conhecimento, e de que uma crença não deve ser totalmente privada. Para tal, debatem-se os posicionamentos críticos de autores como Ludwig Wittgenstein, William James, Charles Sanders Peirce e Gianni Vattimo, entre outros. Discute-se também a relação entre crença e outros conceitos como linguagem, experiência, acção e dúvida. A dissertação está dividida em treze secções dedicadas às relações mencionadas, e uma décima quarta, conclusiva, em que se perceberá de que modo os argumentos da tese se relacionam entre si.

Abstract

The thesis favors argument for a similitude between belief and knowledge, a non-distinction in kind between different types of beliefs and the idea that a belief cannot be completely private. In order to achieve so, we shall debate the critical positions of several authors such as Ludwig Wittgenstein, William James, Charles Sanders Peirce and Gianni Vattimo, amongst others. The relation between belief and other concepts like language, experience, action and doubt will also be discussed. The dissertation is divided into thirteen sections each concerning every one of the relations mentioned. In the conclusive section we shall understand how the arguments of the thesis relate to each other.

Palavras-chave:

Crença, Acção, Linguagem, Experiência, Privado, Religião, Verdade

Key words:

Belief, Action, Language, Experience, Religion, Private, Truth

Introdução

À medida que fui progredindo nos meus estudos literários, um autor despertou-me especial atenção no que concerne à crença religiosa. Ao ler *A Noite Escura da Alma* de S. João da Cruz, foi impossível não me interrogar acerca do conceito de crença religiosa e de como uma crença pode ser tão forte que defina cada acção de uma pessoa. A partir daqui, passei à leitura de vários autores - que acabaram por ser, essencialmente, os que serão aqui analisados - que discutiam não só a crença religiosa, como também uma noção de crença em termos mais gerais. Embora não aborde a obra que inicialmente motivou o meu entusiasmo por estes assuntos - ou qualquer obra literária -, foi a partir da literatura que cheguei a esta discussão filosófica.

Esta tese consiste essencialmente num debate acerca do conceito de crença que não apela a uma diferença entre crença e conhecimento. Não é por isso considerada a possibilidade de diferenças de espécie entre crenças religiosas e crenças de outro tipo - crenças científicas, por exemplo. De igual modo, não se considera a hipótese de existência de crenças privadas. Como muitos autores, será defendida a ideia de que se está tão mais próximo da verdade quanto mais pessoas partilharem essa verdade.

De modo a fundamentar o meu raciocínio argumentativo, recorri aos posicionamentos teóricos de autores como Ludwig Wittgenstein, William James, Charles Sanders Peirce, Gianni Vattimo e Donald Davidson, e procurei compreender de que modo discutiam ou entendiam nas suas obras a noção de crença.

Para tentar obter uma ideia de crença próxima de uma ideia de conhecimento, foram analisados e relacionados conceitos como linguagem, acção, diálogo, experiência, prova, religião, relativismo e comunidade.

A dissertação inicia-se com a ideia, defendida por muitos filósofos pragmatistas, como Peirce e

James, de que as acções são reguladas por crenças e de que, sem crenças, não há acções. Percebe-se, assim, como para aqueles filósofos não se pode agir sem crenças e que, por essa razão, é impossível a existência de homens a que Peirce chama “cépticos absolutos”.

Passa-se, numa fase seguinte deste trabalho, a uma discussão acerca da linguagem na qual se defenderá que linguagem e crença são interdependentes. Inevitavelmente, analisa-se a noção wittgensteiniana de linguagem privada, bem como a ideia de que podem haver experiências religiosas privadas, segundo James. Tendo como ponto de partida estas duas premissas, procurar-se-á debater a possibilidade de existência de crenças totalmente privadas. Baseei-me, para isso, na posição de Charles Peirce segundo a qual “uma ideia completamente isolada não pode ser outra coisa que não totalmente cega”, e no parecer de Vattimo, de Rorty, mas também de Peirce e de Wittgenstein, para quem a verdade tem de ser intrinsecamente partilhada por um conjunto de pessoas. São mencionadas a este propósito as noções de diálogo e de discussão, não só como possíveis formas de validação de verdades, mas também como modos de aproximação progressiva de uma verdade.

Será defendido que provas, discussões e dúvidas são formas de acesso ao conhecimento na medida em que promovem a formação de novas crenças passíveis de substituir crenças anteriores. Ver-se-á que quem participa na construção de crenças acredita que se a aproxima da verdade.

Apesar de se considerar que a verdade de uma proposição ou de uma teoria é progressivamente estabelecida através do diálogo e, portanto, da interacção com outros, e apesar de se negar a possibilidade da existência de crenças completamente privadas, conclui-se que, do ponto de vista daquele que possui determinada crença, esta deve ser sempre verdadeira e, na prática, indistinguível da verdade. Como defende Peirce em “The Fixation of Belief”, crença e dúvida implicam estados de consciência diferentes que não podem coexistir. Segue-se que, a partir do momento em que se duvida de uma proposição, deixa de ser possível continuar a acreditar nela. A ideia de uma crença falsa só faz sentido retrospectivamente, em referência a crenças de outras pessoas.

Ao considerar que crenças determinam acções, são construídas na discussão e através da experiência, e têm uma relação de interdependência com o que se entende por linguagem, não se pode

deixar de sublinhar o seu papel regulador relativamente àquilo que se entende por vida humana. Chega-se à conclusão de que, apesar de existir uma diferença de grau entre crenças – que se baseia, entre outras coisas, na quantidade de acções que regulam –, não existe uma diferença de espécie.

Índice

1. Crença e acção.....	13
2. “Cépticos Absolutos”.....	13
3. Acredita-se por “default”.....	15
4. Experiência Religiosa Privada.....	16
5. Linguagem Privada e Jogo de Linguagem.....	19
6. Linguagem e Crença.....	21
7. Crenças Isoladas e Contiguidade entre Crenças.....	25
8. Critérios de correcção.....	30
9. Crenças Partilhadas.....	37
10. Trabalho preparatório.....	39
11. Crença e Dúvida.....	42
12. Crença, Conhecimento e Verdade.....	46
13. Formas de Vida – Diferenças de Grau entre Crenças.....	53
14. Conclusões.....	58
15. Bibliografia.....	60

1. Crença e acção

Em vários autores, principalmente desde o final do século dezanove, com William James e Charles Sanders Peirce, a noção de crença surge intimamente ligada à noção de acção. Estes autores defendem genericamente que se acredita que determinada proposição é verdadeira quando se age de acordo com ela. Ou seja, é por se acreditar que a proposição “a força da gravidade atrai os corpos para o centro da Terra” é verdadeira que não se abandonam objectos no ar – a menos que se queira parti-los ou deixá-los cair. A crença será, então, uma espécie de norma que rege as acções e os hábitos¹ de uma pessoa. Como diz Bain, citado por Peirce², crença é “aquilo segundo o qual o homem está preparado para agir.” Adiante, Peirce complementa esta ideia notando que “Estar-se deliberadamente e completamente preparado para moldar a conduta em conformidade com uma proposição, não é mais nem menos que o estado mental chamado 'acreditar nessa proposição'”³.

2. “Cépticos Absolutos”

Concordando com o que Peirce defende, se a crença é fundamental para que haja acção, dificilmente se consegue conceber vida humana sem crença. Pense-se no que seria um céptico permanente ou, como lhe chama Peirce, um “céptico absoluto”⁴: “Não existem cépticos absolutos. Qualquer exercício mental consiste em inferências e, portanto, apesar de existirem objectos

1 Embora haja outros factores – como desejos – que possam contribuir para que existam acções, não serão considerados neste argumento.

2 CP: 5 – 7 Exceptuando os casos em que as obras citadas foram lidas em português, todas as traduções são minhas.

3 CP: 6 – 319

4 CP: 5 – 190

inanimados sem crenças, não devem existir seres inteligentes em tal condição”⁵. Leon Tolstoy, citado por William James na última conferência de *The Varieties of Religious Experience*, diz mesmo que a fé⁶ está entre as forças pelas quais os homens vivem e que a total ausência de fé significa colapso⁷. E, em “The Sentiment of Rationality”, James acrescenta que “não podemos viver ou sequer pensar sem possuírmos uma certa quantidade de fé”⁸.

Neste sentido, Peirce acaba por defender que René Descartes terá falhado no seu propósito por ter tentado duvidar de tudo, ou seja, por ter tentado ser um “céptico absoluto”⁹. Ora, este tipo de céptico também não existe porque “uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida”¹⁰: duvidar de tudo é acreditar que nada é crível, e o conteúdo dessa crença é falso.

Ao afirmar que não se pode duvidar de tudo, argúi-se que há proposições de que não faz sentido duvidar, sequer questionar. Dificilmente se duvida de uma proposição como “o sol nasce e

5 A questão da inteligência – ou da racionalidade – ligada à crença, não sendo dos pontos cruciais para o argumento, será melhor explorada ao longo da discussão, pelo que será importante toda a análise que se fará da relação entre os conceitos de “linguagem” e de “crença”.

6 Aqui entende-se “fé” como fazendo parte do conjunto das crenças. Na entrada sobre fé da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, um dos modelos de fé de que se fala é o da fé como crença, no caso, como crença religiosa – ou crença na existência de Deus (cf. Bishop, John “Faith” p. 5 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Regressar-se-á à questão da fé nos tópicos acerca de crença e conhecimento e acerca do papel regulador da crença.

7 Cf. *Varieties of Religious Experience*, p. 505

8 Cf. *The Will to Believe*, p. 95

9 “Na quarta parte desta dissertação [*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*], depois de insistir que tudo é passível de ser duvidado, mesmo as proposições matemáticas mais simples, [...] [Descartes] segue dizendo como, de uma vez 'je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étoient jamais entrées en esprit n'étoient non plus vraies que l'illusions de mes songes.' [...] Mas fingir não se acreditar em nada é um desígnio inútil e enganador” CP: 3 – 47-48

Pode acrescentar-se que Descartes também falhou no seu propósito por ter tentado partir da dúvida para chegar à crença e, ver-se-á, faz parte da criação de uma opinião começar por não duvidar.

10 *Über Gewissheit* § 450

põe-se todos os dias”. No entanto, nada garante que isto aconteça de novo amanhã ou sequer que haja um dia seguinte: mas porque foi sempre assim e porque a forma como se vive depende de crenças deste tipo, duvidar de tal proposição não teria qualquer justificação. Segundo Wittgenstein, não se pode investigar tudo. As pessoas contentam-se que determinadas coisas sejam verdadeiras porque é assim que funcionam: “Por que não provar a mim próprio que tenho dois pés quando quero levantar-me de uma cadeira? Não há razão. Simplesmente não o faço. É assim que ajo”¹¹.

3. Acredita-se por “default”

Daqui facilmente se conclui que se acredita por “default”, segundo os filósofos citados até ao momento. Crê-se por falta de alternativa e, muitas vezes, sem que se saiba a razão pela qual se possui determinada crença¹². Porém, acreditar por “default” não significa que se concebam crenças próprias de um momento para o outro, como se verá na sétima secção. Começa-se por acreditar naquilo em que os pais acreditam, por exemplo, e em coisas pré-estabelecidas: espécie de regras universais, que se podem denominar de “crenças primitivas” – ou “instintivas”, como lhes chama Peirce¹³. Estas crenças – que se instituem desde cedo e cuja comprovação nem sempre é possível¹⁴ – fazem parte do conjunto

11 *Über Gewissheit* §148

Porém, apesar de as crenças definirem acções e, por isso, serem essenciais à vida, não definem acções constantemente. Isto é, há crenças que só provocam a acção em determinados momentos e, no restante tempo, ficam como que latentes. Regressando ao exemplo de Wittgenstein, a crença de que tenho dois pés só provoca a acção quando alguém precisa de se levantar, de andar, de correr, etc. Voltar-se-á a este assunto quando se falar das diferenças de grau entre crenças, na décima terceira secção.

12 “De facto, damos por nós a acreditar sem sabermos exactamente como nem porquê.” *The Will to Believe*, p. 9

13 CP: 6 – 341 “[crenças instintivas:] [conceitos] que usamos diariamente”

14 As evidências que se possui são, muitas vezes, apenas baseadas na repetição, tal como no exemplo do sol que nasce e se põe todos os dias.

daquelas das quais não faz sentido duvidar e constituem a base para a formação de outras crenças, o que será demonstrado também na sétima secção. De acordo com Wittgenstein, “se eu quero que a porta se mova, as dobradiças têm de lá estar”¹⁵.

Ao longo das secções seguintes, perceber-se-á essencialmente de que modo William James e Ludwig Wittgenstein entendem, respectivamente, experiência religiosa e linguagem. Reunir-se-ão então estes conceitos aos de crença e de acção e ver-se-á se poderá existir alguma forma de crença privada, bem como que diferenças (se alguma) subjazem às noções de crença e conhecimento.

4. Experiência Religiosa Privada

Para William James, em *The Varieties of Religious Experience*, a forma mais autêntica de religião é “a experiência religiosa que ocorre no domínio do que é privado”¹⁶. A este tipo de experiência chamar-se-á “Experiência Religiosa Privada” ou “Individual”.

James define “Religião” como um conjunto de “sentimentos, actos e experiências de homens individuais, na sua solidão, desde que em relação com o que consideram divino”¹⁷. Assim, o autor estabelece uma diferença substancial entre Experiência Religiosa e Vida Religiosa. A primeira é individual, privada, não necessita de justificações ou racionalizações e o crente tem uma relação directa com Deus. A segunda é a religião do crente comum, é a religião inventada para ele por outros e, ao contrário do que acontece na Experiência Religiosa, é vivida em comunidade e a relação com Deus faz-se depender de intermediários, de racionalizações e de justificações perante essa comunidade. Segundo James, “só conseguimos encontrar estas experiências [religiosas] em indivíduos para quem a

¹⁵ *Über Gewissheit*, § 343

¹⁶ *The Varieties of Religious Experience*, p. 335

¹⁷ *The Varieties of Religious Experience* p. 31

religião existe não como um hábito aborrecido mas como uma febre aguda”¹⁸, o que significa que a experiência religiosa se vincula de modo muito mais premente às emoções do que a vida religiosa. Ou, como explica Charles Taylor,

“[para James] o verdadeiro lugar da religião é a experiência individual e não a vida corporativa. [...] E o lugar real é a *experiência*, isto é, o sentimento, contrariamente a formulações pelas quais as pessoas definem, justificam e racionalizam os seus sentimentos (operações que são, claro, muitas vezes levadas a cabo pelas igrejas). [...] O sentimento ocorre na individualidade e, por sua vez, a individualidade funda-se no sentimento”¹⁹.

Acrescente-se que, para James, quanto mais a experiência for unilateral e exagerada, mais fácil é perceber as suas características.

Alguns dos indivíduos que viveram este tipo de experiência foram os que, apesar de terem sido considerados heréticos por muitos, acabaram por fundar novas religiões ou ordens religiosas. James apelida estes indivíduos de “génios da vida religiosa”²⁰ e todos aqueles que os seguem recebem a experiência em segunda mão. Isto implica que, quanto mais afastado estiver o sujeito de um destes génios, menos autêntica será a sua religião, porque mais afastada estará a sua experiência da experiência original.

Todavia, apesar de considerar que a religião é tão mais verdadeira quanto mais individual, ao longo das várias conferências que constituem *The Varieties of Religious Experience*, James tenta encontrar alguns traços comuns a várias experiências religiosas que possam ser usados como fórmulas ou regras gerais para definir uma experiência de modo neutro e consensual. Mesmo assim, o autor considera que, a acreditar que algumas destas fórmulas sejam verdadeiras, nunca podem tomar o lugar da experiência em si. Há qualquer coisa na experiência religiosa que tem apenas que ver com

18 *The Varieties of Religious Experience* p. 6

19 *Varieties of Religion Today* p. 7

20 *The Varieties of Religious Experience* p. 334

sentimento, que não tem nada de racional. Por essa razão, não se consegue compreender uma experiência religiosa com recurso apenas ao raciocínio²¹. Não é por se conhecer bem certas regras que se pode viver uma religião plena – da mesma forma que, como se verá, para falar não é preciso conhecer as regras pelas quais se rege a linguagem. O conhecimento não substitui a experiência. Como defende Peirce, “um homem pode ser um ótimo teólogo sem nunca ter sentido o apelo da religião, mas nunca conseguirá responder a questões como 'o que é a fé cristã?' excepto a partir da sua própria experiência religiosa”²².

Ainda assim, James concede que “os homens [...] intelectualizam involuntariamente a sua experiência religiosa [e que] precisam de fórmulas tal como precisam de companhia no culto”²³. As instituições são, portanto, necessárias para a propagação do culto. Inevitavelmente, alguma coisa se perde à medida que a religião se torna cada vez mais num produto em segunda mão. A alternativa seria, porém, a ausência total de transmissão. James considera que a Igreja Católica e outras instituições religiosas possuem, quando muito, um papel secundário, visto que se limitam a transmitir e a divulgar a experiência original: não a provocam nos crentes, que, como se disse, só podem ter uma experiência semelhante em solidão e não através da instituição religiosa que frequentam. Consequentemente, cingir-se a uma religiosidade externa, participar em rituais, por exemplo, não é, para James, exactamente o mesmo que religião. James não só não concebe o fenómeno da vida religiosa colectiva como, segundo Taylor, não compreende que a “ligação entre o crente e o divino (ou o que quisermos chamar-lhe) tenha de ser essencialmente mediada pela vida corporativa e eclesiástica”²⁴.

21 Cf. *The Varieties of Religious Experience*, p. 455

22 CP: 6 – 305

23 *The Varieties of Religious Experience* p. 458

24 *Varieties of Religion Today*, p. 23

5. Linguagem Privada e Jogo de Linguagem

Wittgenstein discute, sobretudo nas *Investigações Filosóficas*, o conceito de “Linguagem Privada” (a possibilidade de uma pessoa inventar para si própria uma linguagem). Resumidamente, para Wittgenstein, a suposição de uma Linguagem Privada é suscitada quando uma pessoa fala consigo própria ou quando alega que o seu discurso só pode ser compreendido por si. Porque Wittgenstein defende uma ideia de linguagem na qual o significado das palavras está contido no modo como são usadas, e saber usar palavras depende de se ser percebido por quem ouve, a existência de uma linguagem privada é destituída de sentido. Empregando a mesma metáfora que Wittgenstein aplica nas *Investigações Filosóficas*, a linguagem é uma máquina da qual todos fazem parte. Por outras palavras, o facto de um discurso não conseguir ser alcançado é inconsequente e, por isso, excluído da máquina: “uma roda não está ligada a uma máquina se lhe pudermos dar uma volta sem que nada na máquina se mova”²⁵.

Para ilustrar a noção de Linguagem Privada, Wittgenstein dá o exemplo da sensação “S”²⁶. Parta-se do pressuposto que uma pessoa tem uma sensação para a qual inventa um nome: chama-lhe “S”. Sempre que se sente do mesmo modo, escreve “S” no calendário nesse exacto momento para que, nas vezes seguintes, se lembre correctamente dela. Como é que se pode lembrar correctamente da sensação “S” se mais ninguém sabe ou compreende o que “S” quer dizer? O que acontece é que “S” designará, não o que é correcto, mas o que parece ser correcto, o que implica que, neste caso, não se possa falar de correcção. Tomando o exemplo que Wittgenstein usa para explicar melhor este, lembrar-se correctamente da sensação “S”, ter-se a certeza de que se usa “S” sempre da mesma forma e sempre para a mesma sensação, não é o mesmo que recordar correctamente o horário de um comboio que se quer apanhar²⁷. Se para um há critérios de correcção – basta perguntar a alguém ou confrontar

²⁵ *Investigações Filosóficas* § 271

²⁶ Cf. *Investigações Filosóficas* § 258 – 264

²⁷ *Investigações Filosóficas* §265

a memória com a tabela dos horários –, para o outro não. Se ninguém compreende ou se não há qualquer evidência independente que legitime o nome que se deu à sensação que se teve, nada garante que, quando se achar que se está a ter a sensação “S”, se esteja, de facto, a tê-la. O sujeito que assim crê pode enganar-se todas as vezes sem que o seu erro se revista de qualquer importância. Quem repara no erro é quem errou e as regras são estipuladas e infringidas por uma mesma pessoa, o que quer dizer que se é juiz em causa própria. Por outro lado, aquele que se enganar no horário, perderá o comboio, porque toda a gente faz uso da mesma tabela e pode confirmar a partida do transporte colectivo.

À ideia de que a linguagem funciona como uma máquina a que todas as pessoas estão ligadas por compreenderem o uso que se dá a determinadas palavras, Wittgenstein chamou “Jogo de Linguagem”. Dependendo do contexto – ou do sistema – em que se está inserido em determinado momento, o Jogo de Linguagem não é sempre o mesmo. Se, para se falar do tempo, por exemplo, se usa um tipo de linguagem, para se falar de Matemática, o jogo – ou tipo de linguagem usado – é outro. No primeiro caso, provavelmente qualquer falante de uma língua perceberá o que outro falante da mesma língua diz, ao passo que, no caso de um discurso de carácter específico, apenas algumas pessoas o compreenderão. Assim, se o modo de enunciação varia de sistema para sistema, o mesmo acontece quando se erra: “Se uma coisa é ou não um erro – é um erro num sistema concreto. Tal como uma coisa é um erro num jogo concreto e não noutra”²⁸.

Errar implica, para Wittgenstein, que se erre em relação a alguma coisa. Ou seja, que se violem determinadas regras. Se se pode falar de “erro” dentro de um jogo de linguagem concreto, é necessário assumir que esse jogo tem regras específicas que são quebradas quando se erra. No entanto, apesar de Wittgenstein afirmar que o jogo tem regras específicas, refere também que não é preciso saber enunciá-las para que se saiba jogar o jogo correctamente. Tal como se disse no primeiro parágrafo desta secção, o significado das palavras depende do uso que lhes é dado e de se ser compreendido por outros. Basta então que se seja capaz de usar determinadas palavras no diálogo com outra pessoa e que essa pessoa as compreenda, para que se saiba jogar o jogo. Isto é, para que se saiba se se está, ou não, a

²⁸ *Aulas e Conversas*, p. 105

usar uma palavra da forma correcta.

Em suma, é condição necessária à compreensão (de cada um e dos outros) que não haja linguagens privadas. Se se inventar uma linguagem, nada garante que o seu próprio inventor compreenda as palavras que inventou, se ninguém mais as compreende. Pode usar-se a palavra “X” como se quiser e quando se quiser, que isso nunca quererá dizer nada. A palavra perderá todo e qualquer significado que pudesse ter, já que, em última análise, o próprio sujeito deixará de se compreender. Uma linguagem privada não teria qualquer inteligibilidade, nem mesmo para o inventor dessa linguagem. Assim, não seria sequer uma linguagem, uma vez que se pressupõe que a clareza seja uma condição indispensável ao conceito de linguagem. “X” passará a designar não uma coisa mas tudo aquilo que convier em determinada altura. Isto é, “X” pode ter todos e nenhum significado ao mesmo tempo e quem a inventou nunca saberá qual é o correcto²⁹. Ainda que compare o que está dentro da sua cabeça com aquilo que os outros fazem e que julgue estar a seguir as regras – que julgue estar a usar determinada palavra da forma certa –, “*crer* estar a seguir a regra não é seguir a regra”³⁰. O sujeito pode convencer-se de que está a seguir todas as regras ainda que não siga nenhuma, dependendo, uma vez mais, daquilo que lhe convém.

6. Linguagem e Crença

Até aqui, notou-se que, para os autores que se têm vindo a analisar, a crença define acções, hábitos e faz, portanto, parte do que se entende por vida humana. Além disso, falou-se sempre em acreditar em proposições. Tal pressupõe, inevitavelmente, uma ligação estreita entre crença e linguagem. Este tópico está na origem de uma extensa discussão sobre a necessidade de linguagem

²⁹ Relacionado com esta questão, adiante falar-se-á de formas de validação de crenças e da importância que pode ter, para o crente, essa validação.

³⁰ *Investigações Filosóficas* § 202

para a existência de crenças.

Em qualquer caso, a linguagem pode ser uma das formas de comportamento que permitem um maior e mais fácil acesso às crenças de determinada pessoa. Em *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Wittgenstein alega que “toda a mitologia está depositada na nossa linguagem”³¹. Substituindo um termo pelo outro, pode-se entender a linguagem como um espelho ou uma espécie de “observatório da crença”.

O debate sobre religião entre Richard Rorty e Gianni Vattimo é, a este respeito, instrutivo. Na introdução de Santiago Zabala a *The Future of Religion*, é explicado de que forma Richard Rorty e Gianni Vattimo entendem a linguagem. Para estes dois filósofos, a linguagem, ou o diálogo, é o ponto de encontro entre várias crenças ou correntes de pensamento, precisamente por funcionar como esta espécie de “observatório da crença” – ou do conhecimento, como se verá na secção número oito –,

De acordo com Rorty e Vattimo, se a verdade não ocorre ao nível dos factos mas apenas ao nível das proposições, isto corresponde a uma conjuntura cultural na qual o fim da metafísica coincide com o diálogo entre as ciências naturais e humanas, as filosofias continental e analítica, teísmo e ateísmo; o ponto de encontro para este diálogo é a linguagem.³²

Esta ideia de que o diálogo é uma forma de se chegar a um consenso relativamente a crenças é característica da obra anterior de Vattimo. Em *Belief*³³, ao lembrar que, ao longo da Bíblia, em voz própria ou através de Jesus Cristo, Deus se dirige aos homens, lhes dá ordens, conselhos e conta parábolas, Vattimo nota que a linguagem é uma forma de se chegar a crenças cada vez mais verdadeiras – do ponto de vista cristão, claro. Assim, para Vattimo, a fé não parece ser independente da linguagem.

Se, para Vattimo e Rorty, a verdade só existe ao nível das proposições; se, como se viu na

³¹ *Remarks on Frazer's Golden Bough*, p. 10e

³² *The Future of Religion*, p.7

³³ Cf. Vattimo, Gianni, *Belief*, 1999, p. 49

primeira secção, Peirce considera que as pessoas agem de acordo com crenças em proposições; e se é apenas com linguagem que se podem construir e compreender proposições, conclui-se que, para estes autores, é essencial que se possua linguagem para que se seja capaz de formar e perceber crenças.

Além disso, por ser parte essencial do que se entende por diálogo, a linguagem pode ser percebida como uma forma de comportamento ou de acção como, aliás, foi brevemente notado. Ora, segundo James e Peirce, não se pode agir sem que se tenha crenças. Deste modo, pode acrescentar-se que, se a linguagem pode ser percebida como uma acção, sem crenças não se pode ter linguagem. Esta é, portanto, outra razão pela qual não podemos falar de cépticos absolutos. Sem crenças, um céptico absoluto não é capaz de agir e, como tal, também não será capaz de dialogar ou de realizar qualquer outra acção que requeira linguagem. Nas palavras de Wittgenstein, “um jogo de linguagem só é possível se alguém confia em alguma coisa”³⁴. Assim, linguagem e crença justificam-se mutuamente: se não há crenças sem linguagem, também não há linguagem sem crenças.

Novamente de acordo com Wittgenstein, “[Em determinados casos], a ausência de dúvida pertence à essência do jogo de linguagem. Nestas situações, a pergunta 'como é que eu sei...' acaba com o jogo de linguagem”³⁵. Se as pessoas só são capazes de se entender dentro de sistemas em que partilham um jogo de linguagem, se duvidarem de certos fundamentos essenciais para a existência desses sistemas³⁶, o jogo de linguagem pode deixar de ser possível, já que deixam de ser compreendidas. Ou seja, deixam de estar inseridas nesses sistemas. O que se tem aqui não é mais do que uma reiteração do que se disse acerca da impossibilidade de existirem “cépticos absolutos”. Quanto mais dúvidas se tiver, e principalmente se se duvidar daquelas crenças primitivas em que os membros de qualquer sistema acreditam – como é o caso de uma crença como “existe um amanhã” –, deixar-se-á até de se estar incluído no que se entende por “humanidade”. Uma vez que não existem

34 *Über Gewissheit*, § 509

35 *Über Gewissheit*, § 370

36 O jogo de linguagem do sistema “meteorologia” seria impossível se se duvidasse da existência de, por exemplo, chuva e vento.

seres inteligentes – humanos – sem qualquer tipo de crença³⁷, deixar de pertencer ao sistema “humanidade” será, à partida, impossível.

Em *Über Gewissheit*, Wittgenstein diz que “as nossas acções são aquilo que está na base do jogo de linguagem” relativo à crença. Ao afirmar isto, defende que compreender uma crença será perceber a forma como uma pessoa usa a crença, isto é, entender as acções que essa crença provoca. Ao atribuir a expressão “jogo de linguagem” à crença, Wittgenstein considera que este é um processo semelhante ao que é aplicado para se compreender uma palavra, uma vez que, segundo ele, o significado de uma palavra não é mais do que o seu uso – dentro de um determinado sistema onde se joga um jogo de linguagem específico. Tal como se explicou atrás, usam-se palavras de modo a serem entendidas por todos e isso é determinante para que se compreenda, ou não, a palavra em uso. A compreensão não é determinada pelo conhecimento que se possa ter da definição dessa palavra ou, sequer, por se saber o significado de “linguagem”. Assim, de acordo com Wittgenstein e diferentemente do que alega Davidson³⁸, por exemplo, se compreender uma crença não é muito diferente de compreender uma palavra, não é preciso que se saiba o que “crença” quer dizer nem é preciso saber o que “aquela crença” quer dizer. Se para se compreender uma linguagem não é preciso qualquer tipo de raciocínio, para se compreender uma crença também não, visto que não só “A linguagem não surgiu de qualquer tipo de raciocínio”³⁹, como “um jogo pode ser aprendido apenas com a prática sem que se aprendam quaisquer regras específicas”⁴⁰. Relativamente àquilo em que se acredita – ou que se sabe –, “as crianças não aprendem que os livros existem, que as poltronas existem, etc. etc. – aprendem a ir buscar livros, a sentar-se em poltronas, etc. etc.”⁴¹. Da mesma

37 Ver primeira secção.

38 “Defendo que, para se ter uma crença é necessário que se tenha um conceito de crença.” “Rational Animals”, p. 102

Ver-se-á que Wittgenstein defende que é preciso de um conceito de “dor” para se ser capaz de dar nome a uma dor, mas não é preciso saber o que está na base do conceito de “dor” para que se tenha uma dor de dentes – por exemplo –, e para que se saiba usar a expressão “eu tenho uma dor de dentes”.

39 *Über Gewissheit*, § 475

40 *Über Gewissheit*, § 95

41 *Über Gewissheit*, § 476

maneira, as crianças não aprendem que Deus existe, mas antes a realizar certas acções, a rezar, por exemplo, criando desta forma uma relação com o divino. Isto implica que, desde logo, se comecem a atenuar as diferenças entre crenças religiosas e crenças de outro tipo: saber ou acreditar em coisas diferentes não implica saber ou acreditar nessas coisas de *modo* diferente. Regressar-se-á a este tópico adiante, mais precisamente na décima terceira secção.

Ainda que o conceito de “crença” não necessite de estar constantemente presente quando se usam crenças – do modo que se descreveu acima –, é impossível saber que se acredita em alguma coisa, ou que os outros acreditam, sem se possuir esse conceito. Esta é a base de uma teoria de Davidson segundo a qual, ter conceitos, quaisquer que estes sejam, depende de ter linguagem. Porque este juízo de Davidson se prende com vários pontos da discussão, regressaremos a ele em secções seguintes.

7. Crenças Isoladas e Contiguidade entre Crenças

Apesar de, como se viu, James procurar características comuns a todas as experiências religiosas – o que denuncia a impossibilidade da experiência religiosa totalmente individual – e apesar de afirmar que “o facto de haver tantas definições [para a palavra 'religião'] e tão diferentes umas das outras é suficiente para provar que a palavra 'religião' não pode ser apenas entendida como um princípio ou essência singulares mas antes como um nome colectivo”⁴², James diz que, por haver muitos homens e, portanto, muitas mentes, imagina que “estas experiências possam ser infinitamente variadas tal como são as idiossincrasias dos indivíduos”⁴³. Adiante, James acrescenta:

não há duas pessoas com dificuldades idênticas [e que, por isso,] não deve ser esperado que

⁴² *The Varieties of Religious Experience*, p. 26

⁴³ *The Varieties of Religious Experience*, p. 408

encontremos soluções parecidas [...] [portanto,] o divino não pode querer dizer uma única qualidade mas um grupo de qualidades [nas quais] diferentes homens encontrarão diferentes missões. Sendo cada atitude uma sílaba da mensagem total da natureza humana, somos precisos todos para soletrar completamente o seu significado. Assim, deve ser permitido que um 'deus dos exércitos' seja o deus de um tipo de pessoa, um deus da paz e do paraíso e do lar, o deus para outro tipo⁴⁴.

Ainda que “sejamos precisos todos para soletrar completamente o significado da mensagem total da natureza humana”, James fala de tipos de pessoas, de tipos de deuses e não de pessoas ou de deuses. Para que haja “tipos”, esses indivíduos têm de se comportar de forma muito semelhante, pelo menos no que concerne ao factor identitário de um determinado “tipo”⁴⁵. Ou seja, se é possível identificar “tipos”, no caso grupos de pessoas que partilham necessidades religiosas semelhantes, não se pode, concomitantemente, considerar cada pessoa de forma totalmente individual.

Além disso, James já tinha dito que “a essência das experiências religiosas, o elemento pelo qual as podemos finalmente julgar, deve ser aquela característica ou qualidade que lhes é inerente e que não podemos encontrar em mais lado nenhum”⁴⁶. Se a religião, ou a experiência religiosa, possui uma essência, ainda que se conceda que as experiências religiosas, ou as crenças – porque produzem experiências e vice versa, como será afirmado na décima primeira secção –, sejam infinitas, há sempre qualquer coisa que partilham e, portanto, não podem ser completamente privadas ou individuais. Se a experiência fosse privada e, portanto, subjectiva, não se poderia ter uma noção de experiência verdadeira. Sem essa noção, James não seria capaz de reconhecer uma essência característica da experiência religiosa que a identificasse como sendo autêntica. James não conseguiria, portanto, distinguir aquilo que *parece* ser uma experiência religiosa daquilo que *é* uma experiência religiosa.

Ora, o mesmo pode dizer-se relativamente à crença, religiosa ou não, como se verá na secção acerca da

44 *The Varieties of Religious Experience*, p. 487

45 No caso de um indivíduo que se diga católico, só pertencerá ao “tipo” “católico praticante” se for à missa todos os domingos impreterivelmente.

46 *The Varieties of Religious Experience*, p. 45

contiguidade entre crenças.

Como observado, as crenças primitivas são proposições empíricas acerca das quais, à partida, não são colocadas dúvidas, e cuja verdade “pertence ao conjunto das nossas referências”⁴⁷. São inculcadas desde cedo e variam consoante o país a que se pertence, a educação a que se foi sujeito, entre outros factores. Viu-se também que estas crenças formam a base para a construção de novas crenças, o que aponta para uma possível contiguidade entre crenças. Forçosamente, o sujeito precisa de ter crenças antes de ter dúvidas, uma vez que a dúvida obriga a que se pretira uma crença em detrimento de outra, como se verá adiante, na secção sobre dúvida. Se as crenças⁴⁸ dependem da existência de crenças anteriores para que se formem, não se pode dizer que sejam completamente isoladas umas das outras. Porém, o facto de algumas crenças serem criadas a partir da destruição de crenças anteriores, não implica que se possam conceber crenças isoladas ou espontâneas. Tal também acontece porque há crenças que dependem da existência de outras. Conforme Peirce: “Se formos levados a acreditar nas premissas, no sentido em que agiremos de acordo com elas e diremos que são verdadeiras, [...] também somos levados a acreditar nas conclusões. Há uma espécie de processo silogístico”⁴⁹. Assim, é impossível que se acredite que os corpos são atraídos para o centro da Terra se não se acreditar que a Terra tem um centro. E não se pode acreditar que a Terra tem um centro se não se acreditar que é esférica. Acresce-se que, ainda de acordo com Peirce, “é um erro fundamental supor que uma ideia completamente isolada possa ser outra coisa que não totalmente cega. Se se conseguisse limitar a uma única crença ou a duas ou três, essas poucas não pareceriam razoáveis ou claras”⁵⁰. E, segundo Wittgenstein, “Não são axiomas isolados que me elucidam, mas um sistema em que as conclusões e as

47 *Über Gewissheit*, § 83

48 Mesmo as crenças primitivas, uma vez que, ao longo da História, não foram sempre as mesmas.

49 CP: 5 – 159

50 CP: 3 – 47

Esta é outra das razões por que Descartes terá falhado no seu propósito. A conhecida máxima “penso, logo existo”, que terá surgido depois de Descartes ter posto tudo em causa, não seria mais do que uma crença isolada. Cf. CP: 3 – 47

premissas se apoiam mutuamente”⁵¹. Na medida em que se vão aprendendo proposições ao longo da vida, Wittgenstein argumenta ainda que “a experiência [...] pode ensinar-nos estas proposições. No entanto, não no-las ensina isoladamente: ensina-nos um conjunto de proposições interdependentes. Se estivessem isoladas eu poderia talvez duvidar delas, já que não teria qualquer experiência que se lhes relacionasse”⁵². Senão, imagine-se o que seria se uma pessoa possuísse apenas três crenças: que as maçãs são encarnadas, que há estrelas no céu e que as sequóias são árvores muito altas. Como acreditar que as maçãs são encarnadas sem se acreditar que existem outras coisas encarnadas? Como acreditar que há estrelas no céu sem se acreditar que há céu? Como acreditar que as sequóias são árvores muito altas sem se acreditar que nem todas as árvores são altas?

Como se notou na segunda secção, não há cépticos absolutos porque o ser humano não é capaz de agir sem que acredite em alguma coisa. No entanto, esta não é uma condição suficiente para que haja acções: não só é necessário ter crenças, como uma crença depende de outras crenças. Uma pessoa que apenas possuísse crenças completamente isoladas umas das outras não seria capaz de agir ou sequer de pensar como qualquer outro ser humano⁵³. É impossível ter-se uma noção correcta de “encarnado” se se achar que as únicas coisas encarnadas que existem são maçãs. Se tal acontecesse, seria impossível distinguir “maçã” de “encarnado”.

Em “Rational Animals”, Davidson fala precisamente da ideia de crenças isoladas para defender que só animais racionais / humanos possuem crenças. Já que só estes animais têm linguagem e, conseqüentemente, conceitos, só as pessoas podem ter um conceito de crença. Para tal, Davidson

51 *Über Gewissheit*, § 142

52 *Über Gewissheit*, § 105

53 É importante ainda referir que se deve ter um número mínimo de crenças para que se possa agir. Ainda que dependentes umas das outras, seria impossível agir em qualquer situação se se possuísse apenas vinte crenças relacionadas com a agricultura, por exemplo. Mesmo dentro de um único domínio, vinte ou trinta ou mil crenças pode não ser suficiente. Concordando com Davidson, parece impossível definir o número exacto de crenças de que se possa precisar.

Relativamente a acreditar em árvores, Davidson argumenta que “Não há uma lista fixa de coisas em que alguém com o conceito de árvore deva acreditar, mas sem várias crenças gerais não haveria razão para se identificar uma crença como uma crença acerca numa árvore.” (“Rational Animals”, p. 98)

refere um exemplo de Norman Malcolm⁵⁴:

Suponha-se que o nosso cão está a perseguir o gato do vizinho. Este último corre a todo o vapor em direcção ao carvalho mas, de repente, desaparece em cima de um ácer ali ao lado. O cão não vê esta manobra e, quando chega ao pé carvalho, coloca-se sobre as patas traseiras, encosta as outras à árvore, como se quisesse subir, e ladra freneticamente aos ramos lá em cima. Nós, que observamos toda a cena de uma janela, dizemos: 'ele acha que o gato está em cima do carvalho'.⁵⁵

Contra a ideia de que um cão – uma criatura sem linguagem – pode ter crenças, Davidson argumenta que, para que o cão de facto acredite que o gato está em cima do carvalho e não do ácer, tem de possuir muitas crenças além desta, que lhe estejam associadas. Acreditar que “o gato está em cima do carvalho” implica acreditar que carvalhos são árvores, que têm raízes, folhas, ramos, etc., e que são árvores com características específicas que permitem que se distingam de outras. Conforme o argumento de Davidson,

Identificamos pensamentos, sabemos distingui-los e descrevê-los pelo que são, apenas se os conseguirmos incluir numa densa rede de crenças afins. Se conseguirmos inteligivelmente atribuir crenças isoladas a cães, temos de ser capazes de imaginar como é que decidiríamos se o cão tem muitas outras crenças do mesmo tipo para que a primeira faça sentido. Parece-me que, independentemente de onde se comece, depressa chegaríamos a crenças tais que nunca saberíamos dizer se um cão as tem ou não. E ainda tais que, sem elas, aquela que confiantemente lhe atribuímos começa a parecer duvidosa.⁵⁶

54 Norman Malcolm (1941 – 1990): filósofo americano. Amigo e discípulo de Wittgenstein. Ensinou na Cambridge University e na Cornell University. O exemplo que Davidson utiliza foi extraído do ensaio de Malcolm “Thoughtless Brutes”.

55 “Rational Animals”, p. 97

56 “Rational Animals”, p. 98

Embora o cão possa ter tido uma percepção sensorial – no caso enganadora – acerca da localização do gato e tivesse agido conforme essa percepção, não se pode dizer que o cão possua um conceito de “carvalho”. Esta diferença está muito ligada à ideia de linguagem que foi explorada algumas páginas atrás. Segundo Davidson, só com linguagem é possível ter-se conceitos e, portanto, é apenas com linguagem que se é capaz de distinguir entre tipos de árvores. Ou, regressando ao exemplo anterior, só com linguagem se pode perceber as diferenças existentes entre “maçãs” e “encarnado”.

8. Critérios de correcção

Quando se falou de “Linguagem Privada”, observou-se que as pessoas se entendiam umas às outras dentro de sistemas e que o ser-se compreendido era um indicador de que as palavras eram usadas correctamente e percebidas por quem as empregasse. Isto implica que haja, como no exemplo do comboio (que se viu na quinta secção), critérios de correcção para cada palavra usada. Caso assim não fosse, nada garantiria que as palavras fossem usadas da forma correcta. Nem os outros compreenderiam quem a eles se dirigisse, nem os locutores seriam capazes de se compreender.

Tal como, para o caso da linguagem, são precisos critérios de correcção para validar as palavras usadas, o mesmo se passa quando se tem uma experiência ou, no caso invocado por James, uma experiência religiosa. Da mesma forma que não se pode ter a certeza de que se tem repetidamente a sensação “S” se não puder ser comparada com sensações que outros possam ter, também não se pode ter a certeza de que se tem a mesma experiência uma e outra vez, ou sequer de que se tenha uma experiência. No caso da experiência religiosa, se não houver quem compreenda o sujeito, se não houver quaisquer critérios de correcção, nada garante que se trate de uma experiência religiosa e não

de uma experiência de outro tipo. Em *Varieties of Religion Today*, ao discutir *The Varieties of Religious Experience*, Charles Taylor defende que “a tendência para uma experiência individualizada do que é espiritual resvala muitas vezes para o ‘feel good and superficial’”⁵⁷. Dizer que se tem o seu próprio deus, a sua própria religião, e que ninguém tem nada com isso, não quer dizer coisa alguma. Acredita-se sempre no deus que faz com que o crente se sinta melhor e que nunca o vai criticar, precisamente porque acha que não deve quaisquer justificações a ninguém. Quando se deu o exemplo da palavra “X”, inventada por alguém e que não tinha qualquer significado uma vez que podia querer dizer tudo e coisa nenhuma simultaneamente, passava-se exactamente o mesmo: tudo dependia, como aqui, da conveniência de cada um.

Neste ponto, apesar de achar que a experiência religiosa, caso fosse completamente individualizada, acabaria por perder significado, Taylor não discorda inteiramente de James no que diz respeito à possibilidade de existirem experiências religiosas totalmente individuais. Ainda assim, Taylor defende que, “[mesmo] numa sociedade na qual a gama de submissões religiosas fosse vasta e variada, haveria certamente muitas pessoas que estariam a seguir uma vida religiosa centrada na experiência pessoal no sentido de James, [...] daqui não se segue que todas as pessoas, ou mesmo a maioria, o farão”⁵⁸.

Em resumo, para se ter a certeza de que se está a usar uma palavra correctamente uma e outra vez, para se ter a certeza de que se tem a mesma experiência religiosa ou, ainda, para se ter a certeza de que a experiência que se teve e que se julgou ser religiosa o era de facto, tem de se ser compreendido. Pensando em Wittgenstein, Taylor diz que “uma experiência não pode ter qualquer conteúdo se não se puder dizer nada sobre ela”⁵⁹. Tal como uma proposição só faz sentido quando é usada e só pode ser considerada usada quando os outros percebem o seu uso, uma experiência religiosa só o é quando se pode falar dela e se o que se diz é compreendido pelos que partilham o mesmo jogo de linguagem. Ou

57 *Varieties of Religion Today*, p. 113

58 *Varieties of Religion Today*, p. 112

59 *Varieties of Religion Today*, p. 27

seja, pelos que tiveram experiências semelhantes⁶⁰.

Apesar de, segundo Taylor em *Varieties of Religion Today*, hoje em dia as pessoas estarem cada vez mais isoladas ou se moverem apenas em pequenos grupos, é precisamente porque funcionam e se entendem umas às outras dentro de sistemas em que partilham os mesmo jogos de linguagem que

cada indivíduo ou pequeno grupo age sozinho mas tem noção de que o que faz diz alguma coisa aos outros, obterá reacções por parte deles, ajudará a construir um estado de espírito ou tom comuns que influenciará as acções de toda a gente. [...] E a todo o momento temos consciência deste espaço comum que estamos a construir.⁶¹

Além disso, Taylor afirma que há coisas que não se conseguem experienciar senão em conjunto com outros. O exemplo que usa é o das emoções que se sentem num jogo de hóquei⁶². A este pode acrescentar-se outro: as sensações experimentadas quando um enorme grupo de pessoas se junta numa cerimónia religiosa.

Ao longo de *The Varieties of Religious Experience*, James dá vários exemplos de experiências religiosas das quais é impossível falar usando uma “linguagem mortal”⁶³. Apesar de se ter dito que era importante não só ser-se capaz de se falar de uma experiência como também de se ser compreendido, quando se diz que não se consegue comunicar acerca de uma experiência que se tenha eventualmente tido, já se está a elaborar um enunciado relativo a tal experiência. Como James faz notar, porque

60 É claro que aqui se coloca a questão do interesse que pode ter, para o crente, a validação de uma crença. Adiante defender-se-á que não existem crenças falsas. Ora, se não existem crenças falsas, para que eu tenha tido uma experiência religiosa ou tenha uma crença religiosa, basta que esteja convencido disso. Basta que acredite que tenho essa crença ou que tenha tido essa experiência. Porém, uma pessoa que observe o comportamento dos outros e que converse com eles perceberá se teve uma experiência religiosa ou se a sua crença é válida e abandoná-la-á caso não seja, por mais que lhe custe deixar essa convicção. Regressar-se-á a este tópico na secção intitulada “Crença e Dúvida”.

61 *Varieties of Religion Today*, p. 27

62 Cf. *Varieties of Religion Today*, p. 28

63 *The Varieties of Religious Experience*, p. 203

muitas das pessoas que têm experiências religiosas semelhantes sentem precisamente a mesma dificuldade enunciativa, o facto de não se ser capaz de falar da experiência que se teve, pode funcionar como critério de correcção para a validação da experiência⁶⁴. Além da dificuldade de comunicação, James apresenta outros critérios de correcção, como, por exemplo, ouvir vozes. Isto é, imagine-se, para o efeito, uma espécie de lista de comportamentos que o indivíduo pudesse percorrer e, deste modo, fosse capaz de, comparativamente com outros que tenham vivido experiências semelhantes, perceber se a sua própria experiência era válida. Ou seja, “o nosso comportamento [porque o comparamos com o dos outros] é a única prova certa, até para nós próprios, de que somos genuinamente Cristãos”⁶⁵.

Além dos critérios de correcção já apresentados, James acrescenta outro, superlativo, no seu entender: os resultados produzidos pelas experiências (que têm por base as atitudes de cada pessoa):

Se tivéssemos de caracterizar a vida da religião nos termos mais amplos possíveis, poder-se-ia dizer que consiste na crença de que existe uma ordem invisível e que o nosso bem supremo está em ajustarmo-nos harmoniosamente a ela. Esta crença e esta adaptação são a atitude religiosa da alma. Quero [...] chamar a vossa atenção para algumas das peculiaridades psicológicas de atitudes deste tipo de crenças em objectos que não conseguimos ver⁶⁶.

64 No caso das crenças, Peirce diz que “o significado intelectual das crenças tem apenas que ver com as conclusões que se podem tirar delas e, em última análise, com os efeitos que têm no nosso comportamento, já que não parece que haja nenhuma diferença importante entre duas proposições que nunca produzem resultados diferentes.” [CP: 7-218] Porém, é possível que várias pessoas se comportem da mesma maneira por razões ou motivos diferentes. Isto pode, claro, dificultar a validação de uma crença ou de uma experiência. Podem adoptar-se acções que não correspondam a crenças que se possam ter para encobrir crenças que se tenham de facto – em casos políticos, por exemplo. Outro tipo de razões que possam motivar acções, desejos, por exemplo, depende de se possuírem crenças (uma pessoa só age motivada pelo desejo de beber um refrigerante se acreditar que existem refrigerantes). Todavia, esses outros motivos não são objecto do presente estudo.

65 *The Varieties of Religious Experience*, p. 53

66 *The Varieties of Religious Experience*, p. 53

A vida de quem teve uma experiência religiosa muda completamente e há qualquer coisa na atitude dessa pessoa que o demonstra. Na maioria dos exemplos dados por James, principalmente naqueles casos cujas experiências são mais intensas – em que, de acordo com James, se consegue mais facilmente entender o que é uma experiência religiosa⁶⁷ –, percebe-se que as pessoas mudam radicalmente de vida. Sentem-se mais felizes, isolam-se e dedicam-se de corpo e alma a Deus, rezam e fazem penitências durante a maior parte do tempo, o que as distingue de pessoas que não tiveram este tipo de experiência.

A prova de que há verdade na religião está nos usos que o indivíduo que acredita faz dela e, para James – como se verá, aliás, também para Vattimo, Rorty e Wittgenstein –, para se saber se uma coisa é verdadeira, tem de se saber se produz algum resultado. Segundo Jonathan Edwards⁶⁸, citado por James em *The Varieties of Religious Experience*, “o grau em que a nossa experiência tem resultados práticos mostra o grau em que a nossa experiência é espiritual e divina”⁶⁹. Ou seja, é a partir dos resultados produzidos por determinada experiência, manifestados na atitude de quem a viveu, que se pode avaliar, comparando-se com outros, se uma experiência é ou não religiosa. James cita também o Professor George A. Coe⁷⁰, para quem “o teste por excelência de valores religiosos não é psicológico, definível em termos de *como acontece*, mas ético, definível apenas em termos do *que é alcançado*”⁷¹. Pode, assim, pensar-se em figuras como Jesus Cristo e Maomé, que James consideraria como tendo

67 “Aprendemos mais acerca de uma coisa quando a vemos debaixo de um microscópio, tal como é, ou na sua forma mais exagerada. Isto é verdade tanto para o fenómeno religioso quanto para qualquer outro facto. Os únicos casos que deverão ser suficientemente proveitosos para que mereçam a nossa atenção serão, portanto, casos em que o espírito religioso é inequívoco e extremo. Passaremos tranquilamente adiante as suas manifestações mais vagas.” *The Varieties of Religious Experience*, p. 39

68 Jonathan Edwards (5 de Outubro de 1703 – 16 de Março de 1758) – teólogo calvinista e missionário americano. Foi Director da Princeton University. É considerado por muitos como o mais importante e original teólogo filósofo americano (Cf. Wright, Wayne, “Jonathan Edwards”, p. 1 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

69 *The Varieties of Religious Experience*, p. 19

70 Psicólogo Americano autor de *The Spiritual Life*, de onde William James retira a citação apresentada.

71 *The Varieties of Religious Experience*, p. 241

tido experiências religiosas em primeira mão, como exemplo dos “génios da vida religiosa”, e na forma como o resultado da sua experiência se manifestou e produziu efeitos em toda uma comunidade e, posteriormente, em toda a humanidade. Interessa a James, portanto, muito mais o efeito produzido por uma experiência do que propriamente o que levou à experiência em si. O mesmo para a crença, já que, parafraseando o Dr. Maudsley, James diz que “o verdadeiro teste para uma crença é a forma como trabalha na sua totalidade e não a sua origem”⁷².

Concordando certamente com James neste ponto, no diálogo que trava com Richard Rorty e Santiago Zabala em *The Future of Religion*, Vattimo diz que “mesmo que assumamos que os poemas homéricos se tornaram clássicos por alguma razão, isso só quer dizer que são clássicos, não quer dizer que venham de qualquer fundamento”⁷³. Richard Rorty completa esta ideia dizendo que os poemas homéricos só se tornaram clássicos “por causa do efeito que tiveram em nós, não por causa da fonte de onde vêm”⁷⁴. Vattimo reforça esta ideia e responde que sempre se pôs “em acção um sistema de critérios que se validavam a eles próprios apenas *après coup*, apenas se funcionassem em conversa e apenas se o que dissemos se pudesse transformar num pequeno clássico entre nós”⁷⁵, ou seja, se produzisse algum efeito. Se o que se disser, se o que se fizer ou mesmo se aquilo em que se acreditar for estritamente de um indivíduo, se não for partilhado nem compreendido por mais ninguém e se, portanto, não produzir qualquer efeito, é exactamente como a roda de que falava Wittgenstein: não está ligada a uma máquina quando a máquina permanece imobilizada, independentemente do número de voltas que se dê à roda.

James defende a existência de experiências religiosas privadas e que a religião mais séria é aquela cujas experiências são mais exageradas e individuais⁷⁶. James diz também, todavia, que “os

⁷² *The Varieties of Religious Experience*, p. 19

⁷³ *The Future of Religion*, p. 60

⁷⁴ *The Future of Religion*, p. 61

⁷⁵ *The Future of Religion*, p. 61

⁷⁶ Cf. *Varieties of Religion Today*, p. 11

melhores frutos da experiência religiosa são as melhores coisas que a História tem para mostrar”⁷⁷, o que vai ao encontro do que se disse no parágrafo anterior relativamente a Rorty e a Vattimo. Ora, se James alega que a História também é construída a partir das experiências religiosas, isto é, que essas experiências produziram qualquer coisa de relevante, estranha-se que ao mesmo tempo considere que uma experiência possa ser totalmente privada. A partir do momento em que outros compreendem a experiência e os resultados por ela produzidos – uma nova crença, por exemplo –, essa experiência deixa de ser propriedade de uma só pessoa e passa a pertencer a um sem-número de pessoas. Para que uma experiência religiosa seja válida, tem de ter consequências que sejam compreendidas e partilhadas por um dado conjunto de pessoas, mesmo que não sejam suficientemente relevantes para que fiquem registadas na História da humanidade. Uma experiência religiosa não pode ser, ao contrário do que é defendido por James, completamente privada.

Em *The Varieties of Religious Experience*, James diz que “quando a vida é exclusivamente religiosa tende a transformar a pessoa em excepcional e excêntrica”⁷⁸. Além disso, “ter uma experiência religiosa em primeira mão parece-se sempre com um tipo de inovação herética para aqueles que testemunham o seu nascimento”⁷⁹. James dá muitos exemplos do que seriam experiências em primeira mão: quem passa por este tipo de experiência está sozinho, ouve vozes, sente presenças, etc. Muitos dos exemplos dados por James são de pessoas que mudaram de tal forma a vida depois da experiência que deixaram de se conseguir desligar da religião e começaram a pregar tudo o que aprenderam, tudo aquilo em que passaram a acreditar. Porém, para James,

Uma genuína experiência em primeira mão [...] está sujeita a ser uma heterodoxia para quem a observa e o profeta parecerá ser apenas um louco solitário. [Todavia], se a sua doutrina provar ser suficientemente contagiosa para se espalhar por outros, torna-se numa heresia perfeitamente definida e rotulada. Mas se ainda assim provar ser suficientemente contagiosa para triunfar sobre

⁷⁷ *The Varieties of Religious Experience* p. 259

⁷⁸ *The Varieties of Religious Experience*, p. 6

⁷⁹ *The Varieties of Religious Experience*, p. 335

a perseguição, então torna-se numa ortodoxia; e quando uma religião se tornou numa ortodoxia, os seus dias de interioridade acabaram: a nascente secou e os crentes vivem exclusivamente de experiências em segunda mão e apedrejam, por sua vez, os profetas⁸⁰.

James afirma ainda, por outras palavras, que “a experiência religiosa dá espontânea e inevitavelmente origem a mitos, superstições, dogmas, credos e teologias metafísicas”⁸¹. Se uma experiência religiosa pudesse ser totalmente individual, o profeta permaneceria um mero “louco solitário”. Isto é, não teria seguidores – ou pelo menos não os teria em número suficiente – que mais tarde dessem continuidade à sua experiência por via da ortodoxia: para que faça sentido, uma experiência tem de ser minimamente partilhada.

9. Crenças Partilhadas

Como já analisado, para Wittgenstein, mas também para Rorty e Vattimo, linguagem e crença têm uma relação de interdependência. Para formular dúvidas, a linguagem também é precisa. Assim, o diálogo ou a discussão, porque se passam dentro do domínio da linguagem, podem ser dos elementos mais eficazes na criação de dúvida e contribuir para que haja uma aproximação da verdade. Em “The Fixation of Belief”, Peirce parafraseia Hegel, que diz que a discussão franca leva a modificação atrás de modificação até que se atinja uma posição válida⁸². E, defendendo igualmente que é através da discussão que se chegam a proposições cada vez mais verdadeiras, em “The Criterion of Inconceivability”, Peirce havia já concluído que:

⁸⁰ *The Varieties of Religious Experience*, p. 337

⁸¹ *The Varieties of Religious Experience*, p. 433

⁸² Cf. CP: 5 – 240

Para ser verdadeira, uma proposição tem de ser verdadeira em quaisquer circunstâncias. A discussão leva a que se cheguem a proposições cada vez mais verdadeiras. Uma verdade é uma crença compulsória (que se consegue com a discussão). Se ninguém conseguir imaginar uma situação em que uma proposição possa ser falsa, então ela é necessariamente verdadeira⁸³.

Dito de outro modo, não só há uma aproximação da verdade quando se discute, como a forma de confirmar uma verdade é a conclusão a que se chega no fim de uma discussão, quando ninguém tem mais nada a acrescentar.

Notou-se também que, para Vattimo e Rorty, o ponto de encontro entre as várias crenças é a linguagem, o diálogo. Consequentemente, é, também para estes autores, através da discussão que se consegue chegar a crenças cada vez mais próximas da verdade. A proposta da filosofia não pode ser, portanto, a de demonstrar uma verdade mas apenas a de favorecer a possibilidade de um acordo, de um consenso, que possa ser visto como verdade: “não concordamos quando encontramos a essência da realidade mas dizemos que encontrámos a essência da realidade quando concordamos”⁸⁴. A verdade nunca é uma coisa objectiva mas sempre o resultado do diálogo entre falantes de uma mesma linguagem, o que implica que a busca pela verdade pode ser inesgotável.

Em concordância com estes autores – Peirce, Wittgenstein, Vattimo e Rorty –, na introdução a *The Future of Religion*, Santiago Zabala afirma:

a verdade nunca é objectividade mas sempre diálogo interpessoal que acontece na partilha de uma linguagem. Partilhar uma linguagem não quer dizer partilhar objectividades mas concordar em relação a algumas preferências. O acordo a que se chega através destas preferências pode dar origem a um novo paradigma, a um novo “jogo de linguagem”⁸⁵ [e, como veremos, a novas crenças].

83 CP: 2 – 18

84 Cf. *The Future of Religion*, p. 58

85 *The Future of Religion*, p. 8

Vattimo certifica ainda que, para Rorty, entre outros, “nenhuma experiência de verdade pode existir sem algum tipo de participação numa comunidade”⁸⁶, precisamente porque Rorty considera que a verdade, a essência das coisas, não é inerente às próprias coisas mas algo que acontece no diálogo de todos os dias. A verdade é o resultado do diálogo. Isto é, aquilo que é verdadeiro dentro de um sistema é o que parece ser verdadeiro para os falantes da linguagem própria desse sistema quando dialogam entre si. A verdade consiste no facto de ser partilhada por uma comunidade.

10. Trabalho preparatório

Todas as crenças adquiridas ao longo da vida – tal como se viu no caso das crenças primitivas – precisam de “trabalho preparatório”⁸⁷ para se formarem. Dependem da educação, da cultura, e de outros factores. Em princípio, não se decide acreditar, de um momento para o outro, que existe vida noutros planetas, por exemplo. Tem de se ouvir falar desta possibilidade, pelo menos uma vez – e apenas se a possibilidade for convincente, se acreditará nela. Ora, mesmo assim não é imediato: é preciso que todas as crenças, dúvidas e posteriores crenças, científicas, religiosas ou outras, tenham levado a que determinada hipótese valesse a pena sequer ser considerada. Para James, “podemos tornar[-nos] mais fiéis a uma crença para a qual possuímos os rudimentos mas não podemos criar uma crença a partir do nada quando a nossa percepção nos assegura activamente do seu oposto”⁸⁸.

86 *The Future of Religion*, p. 51

87 Expressão usada por Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* § 257 e que se considera elucidativa para o tratamento do tópico em debate. No que concerne à linguagem, Wittgenstein diz que parte do trabalho preparatório que envolve o dar nome a uma dor, por exemplo, está relacionada com saber o que “dor” quer dizer no sentido em que usa a palavra “dor” de forma a que seja compreendido. No caso em análise, a questão seria a necessidade de saber o que “crença” quer dizer como ponto prévio a saber se se tem crenças e de forma a que se possa avaliar a veracidade de crenças antigas ou de crenças actuais de outras pessoas.

88 *The Varieties of Religious Experience*, p. 212

Nesta situação, ainda que em posse de todos os argumentos que eventualmente invalidem uma crença, porque se tem fundamentos antigos daquilo em que se acredita à partida e porque se é avesso à dúvida, dificilmente se abandonará uma crença que se demorou muito tempo a construir em detrimento de uma nova, ainda mais se for criada pelo próprio sujeito e se não houver algo exterior a si que o assegure da veracidade dessa crença⁸⁹. Ao encontro de Wittgenstein, Taylor argumenta que:

todas as experiências requerem algum vocabulário. Este é-nos dado, em grande parte e em primeiro lugar pela nossa sociedade [... e] as ideias, a compreensão com que vivemos as nossas vidas, moldam directamente aquilo a que poderíamos chamar experiência [ou crença] religiosa; e estas linguagens, estes vocabulários, nunca são simplesmente aqueles de um indivíduo.⁹⁰

Como concluído anteriormente, crença e linguagem dependem uma da outra, o que implica que, como a linguagem, também a crença precisa de trabalho preparatório. Este será, portanto, outro argumento contra a possibilidade de crenças totalmente individuais ou privadas.

No entanto, ainda de acordo com Taylor, à medida que o tempo foi passando, o isolamento, sobre o qual se falava na oitava secção foi aumentando e vive-se uma tendência para a privatização da crença, principalmente da crença religiosa. Todavia, o conteúdo das crenças de cada um, como se viu em Taylor, não é completamente individualizado. Em *Belief*, Vattimo diz que, porque Deus foi sempre um ponto de referência na cultura, “nenhum de nós, na nossa cultura ocidental – e provavelmente em nenhuma outra cultura –, começa do zero relativamente à questão da fé religiosa”⁹¹. Se não existe uma linguagem privada e uma experiência religiosa totalmente individual, do mesmo modo, também a crença não pode ser completamente privada. Aquilo em que se acredita depende da educação, do vocabulário utilizado, predispõe de determinada maneira e, para ser válido, precisa de produzir efeitos e de ser compreendido. Ou, como afirma Wittgenstein em *Über Gewissheit*, “o que conta como

89 Adiante voltar-se-á a estes assuntos. Mas, porque são importantes para o que se segue, foram resumidos aqui.

90 *Varieties of Religion Today*, p. 28

91 *Belief*, p. 21

fundamento para uma crença não é nada que *eu decida*⁹².

Ainda assim, não se pode dizer que a única peça fundamental para a criação de uma crença ou de uma experiência religiosa seja o trabalho preparatório que se faz ou, por outras palavras, a sociedade ou a cultura em que se vive. Se uma pessoa beneficia do que aprendeu, do ambiente em que viveu, da sua cultura, das suas crenças e assim por diante, também, enquanto indivíduo, beneficia e ajuda a construir uma nova cultura e uma nova crença. O que aqui está em causa é aquilo de que James fala em “Great Men and Their Environment”⁹³: a influência constante que os indivíduos exercem sobre a sociedade em que estão inseridos e vice-versa. James argumenta que, se um determinado indivíduo não podia ter surgido noutra sociedade senão naquela em que está inserido, também uma sociedade não seria *aquela* sociedade se não fosse a influência de certos indivíduos. Como diz James, acerca da evolução de uma sociedade, “ambos os factores são essenciais à mudança. A comunidade estagna sem o impulso do indivíduo. O impulso esmorece sem o apoio da comunidade”⁹⁴. Sociedade e indivíduo influenciam-se mutuamente e, na presença, ou sob a influência de determinados indivíduos – líderes históricos, por exemplo –, os ideais da sociedade podem mudar até que surja, nessa “nova” sociedade, um novo indivíduo igualmente influente que volte a contribuir para uma mudança de ideais. Se, usando um exemplo de James, a Inglaterra não fosse uma comunidade formada por um determinado conjunto de ideais, nunca teria nascido aí um homem chamado Robert Clive⁹⁵ e, “teria a Inglaterra hoje o ideal 'imperial' que possui se um certo rapaz chamado Bob Clive se tivesse matado, tal como tentou fazer em Madrasta?”⁹⁶.

92 *Über Gewissheit*, § 271

93 *The Will to Believe*, p. 216 – 254

94 *The Will to Believe*, p. 232

95 Militar, político e estratega inglês que, no século dezoito, transformou a Companhia das Índias numa potência comercial e abriu caminho para o domínio inglês sobre a Índia durante quase duzentos anos.

96 *The Will to Believe*, p. 228

11. Crença e Dúvida

Num dos seus ensaios mais importantes, “The Fixation of Belief”, Peirce define “dúvida” como o contrário absoluto de “crença”. Se a crença é um estado de calma, de satisfação e que determina acções, a dúvida é um estado de luta permanente que irrita o pensamento:

A sensação de crença é diferente da de dúvida. [...] O sentimento de crença é uma indicação mais ou menos certa de que temos um hábito estabelecido na nossa natureza que determinará as nossas acções. A dúvida nunca faz isto. [...] A dúvida é um estado inquieto e insatisfeito com que lutamos para nos libertarmos dele em direcção à crença que é um estado de satisfação que não queremos evitar.⁹⁷

De acordo com Peirce, dúvida e crença nunca podem coexistir, uma vez que são absolutamente antagónicas. Embora quem acredite numa coisa se comporte de forma diferente de quem tem a crença contrária, ambos os crentes encontraram “um estado de satisfação que não querem evitar”. Por outro lado, quem permanece na dúvida está numa condição completamente diferente: está “inquieto e insatisfeito”. Ora, não se pode estar satisfeito e insatisfeito simultaneamente.

Mais tarde, em *Truth*, Peirce refere que “uma 'crença firme' é alcançada quando estamos inteiramente satisfeitos com ela”⁹⁸. E estar-se absolutamente satisfeito com uma crença significa não haver espaço para a dúvida. Se se acredita em P, acha-se que P é verdadeiro (não se diz “Acredito em P mas sei que é falso – ou duvido que seja verdadeiro”). Caso haja lugar para a dúvida, ainda que mínimo, está-se na presença de uma dúvida, não de uma crença⁹⁹. Porém, em “Philosophy of Mind”, Peirce defende que “nenhuma crença é absolutamente certa: há sempre espaço para se pensar que um

97 CP: 5 – 229-231

98 CP: 5 – 393

99 Neste sentido, não se poderia deixar de discordar da ideia de Dennett de que existem “half-beliefs”. Ou seja, da ideia de que se pode “semi-acreditar em coisas”, a que se chegará.

erro possa ter sido cometido”¹⁰⁰. Todavia, pensar que um erro pode ter sido cometido é não acreditar completamente ou, de outro modo, é duvidar da veracidade da crença. Assim, no momento em que se tem uma crença, tal como não se pode considerar a dúvida, também não é possível supor-se que um erro possa ocorrer.

Na terceira secção, viu-se que se o homem acredita por *defeito*, por falta de alternativa e, muitas vezes, sem se saber a razão para determinada crença. Possui-se, portanto, aquilo a que se chamou de “crenças primitivas”. Ora, se se acredita por “default”, tem de se assumir, como Wittgenstein, que “a dúvida vem *depois* da crença”¹⁰¹. Veja-se o exemplo de alguém que nunca acreditou em pessoas com poderes telepáticos. Esta pessoa não duvida que existam outras com poderes telepáticos: antes, categoricamente não acredita na existência de tais pessoas. A proposição pode ainda ser enunciada de outro modo: esta pessoa acredita que pessoas com poderes telepáticos não existem. Para duvidar da existência de pessoas com poderes telepáticos tem-se de, numa primeira fase, considerar a crença na sua existência ou a crença contrária. Só se pode começar a duvidar se nenhuma destas crenças satisfizer.

Acabou de ser visto que uma pessoa só pode começar a duvidar de uma crença se essa crença não a agrada. Além disso, se Peirce já tinha definido “dúvida” como “um estado inquieto e insatisfeito com que lutamos para nos libertarmos dele”, parece implicar que é precisamente por os estados de consciência característicos da crença e da dúvida serem tão diferentes um do outro, e um ser muito mais agradável, que se oferece resistência à formação da dúvida. Assim, não basta querer duvidar para que a dúvida se instale. Como explica Peirce em “Consequences of Common-Sensism”:

Uma proposição de que se possa duvidar de acordo com a vontade não é, certamente, acreditada. Já que a crença, enquanto dura, é um forte hábito e, como tal, força o homem a acreditar até que uma surpresa quebre o hábito. O fim de uma crença só pode ser devido a uma nova experiência

100CP: 7 – 279

101 *Über Gewissheit*, § 160

interna ou externa. Uma experiência que apareça pela vontade não é uma experiência.¹⁰²

Mais tarde, Peirce complementa esta ideia em “Josiah Royce, the Religious Aspect of Philosophy”. No ensaio lê-se que “toda a História do pensamento mostra que os homens não conseguem duvidar porque lhes dá prazer ou simplesmente por não terem qualquer razão que justifique a crença que já têm”¹⁰³. A questão do início da dúvida torna-se, assim, inevitável. Ou seja, por que razão e a partir de que momento se instala a dúvida, obrigatoriamente tomando o lugar da crença. De facto, uma vez que “o simples acto de pôr uma proposição na forma interrogativa não é suficiente para estimular a mente à criação da dúvida, tem de haver uma dúvida real e viva”¹⁰⁴. Como refere Wittgenstein, “Tenho de mergulhar uma e outra vez nas águas da dúvida”¹⁰⁵.

Alguns causadores de dúvida – e de posteriores crenças – podem ter origem em muitos dos conceitos já aqui discutidos, como a linguagem, o diálogo, a experiência, as provas e a “surpresa que quebre o hábito”, de que falava Peirce atrás. No entanto, qualquer destes factores pode não ser totalmente eficaz devido à resistência que, como se tem afirmado, se oferece à dúvida. Assim, podem rejeitar-se argumentos, experiências e provas, ou até transformá-los na mente de modo a que resultem. Mesmo que contradigam aquilo em que se acredita, cada um destes agentes pode funcionar mais como prova de verificação do que o contrário.

Segundo Wittgenstein, a crença que se baseia na evidência não é mais do que o último resultado de uma fé em qualquer coisa. Nesse caso, nada do que se chamaria de prova, prova científica, por exemplo, influenciaria minimamente quem possuísse tal fé¹⁰⁶. De acordo com esta afirmação, em *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Wittgenstein argumenta que não é a explicação de um fenómeno

¹⁰²CP: 5 – 367

¹⁰³CP: 8 – 48

¹⁰⁴CP: 5 – 232

¹⁰⁵*Remarks on Frazer's Golden Bough*, p. 1e

¹⁰⁶Cf. *Aulas e Conversas*, pp. 101 – 102

natural que o tornará menos impressionante¹⁰⁷. O modo como se reage a sugestões, àquilo em que se pensa ou àquilo que se imagina, ou mesmo a crenças que possam ser antigas e ter já sido rejeitadas – como, por exemplo, acreditar num deus dos vulcões – é, muitas vezes, tão ou mais forte do que a forma como se reage ao que se tem imediatamente à frente, às coisas sensíveis. Acresce-se que também não é a verificação infinita de qualquer fenómeno que vai fortalecer a crença nesse prodígio. Conforme Peirce, “nenhuma experiência feita em laboratório tornaria [uma] proposição mais certa do que o instinto ou o senso comum a deixa”¹⁰⁸.

No que concerne à questão da prova como forma de incitar a crença ou a dúvida, Wittgenstein alega que “sempre que aquilo que é dito me parece um bocadinho absurdo eu diria: 'Pois, neste caso não há provas suficientes.' Se é completamente absurdo não”¹⁰⁹. Esta afirmação vai decerto ao encontro da posição de James relativamente à prova:

Quando os Cliffords nos dizem quão pecaminoso é ser-se Cristão a partir de provas tão insuficientes, a insuficiência é, na verdade, a última coisa em que estão a pensar. Para eles, as provas são absolutamente suficientes mas fazem-nos pensar exactamente no contrário. Acreditam tão completamente numa ordem do universo anti-cristã que não há espaço para a opção: o Cristianismo é uma hipótese morta desde o princípio.¹¹⁰

Wittgenstein argumenta que, se uma coisa lhe parecesse completamente absurda, não falaria de provas, precisamente pelo mesmo motivo que James aponta relativamente ao Cristianismo: as provas são análogas quer convençam numa coisa quer do seu contrário. Tudo está relacionado, como anteriormente defendido, com crenças antigas que se possam ter, com trabalho preparatório que tenha sido feito, com referências que se tenha, entre muitos outros factores. Considerados todos estes elementos, as provas que existem relativamente a uma crença, podem convencer de que essa crença é

¹⁰⁷Cf. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, p. 6e

¹⁰⁸CP: 6 – 341

¹⁰⁹Cf. *Aulas e Conversas*, p. 108

¹¹⁰ *The Will to Believe*, p. 14

verdadeira ou falsa. No primeiro caso, é aceite; no segundo, será rejeitada. Uma pessoa que tenha tido uma educação cristã e que tenha adoptado o cristianismo, poderá aceitar o Santo Sudário como uma prova da existência de Cristo. Porém, se a mesma prova for apresentada a alguém que tenha já rejeitado a fé cristã – ou a alguém para quem o cristianismo seja uma “hipótese morta” –, essa prova virá apenas confirmar a rejeição. Da mesma forma, se alguém se questionar quanto a aceitar a fé cristã, de acordo com o que esteja para trás, uma prova como a mencionada, ou qualquer outra, pode resultar na crença no cristianismo ou na crença oposta. É por esta razão que Peirce afirma que “As razões são relativas ao homem que está prestes a acreditar, não ao que já acredita”¹¹¹.

A dúvida tem, portanto, de passar a ser inevitável e isso acontece quando deixa de ser possível evitar os potenciais factores geradores de dúvida. Assim, por vezes, a luta pela manutenção de uma crença pode ser mais ferina do que a que se experimenta durante dúvida. Nesta situação, a crença já não corresponde satisfatoriamente a um determinado estado de coisas, e a única forma que se tem de encontrar outra crença que o faça é duvidar da primeira.

12. Crença, Conhecimento e Verdade

Na distinção entre crença e conhecimento, este último é frequentemente descrito como algo que se sabe e para cuja justificação existem provas; como um tipo de “crença justificada”: “De acordo com a análise conhecida por “JTB” [Justified True Belief], o conhecimento é uma crença verdadeira justificada”¹¹². Ao passo que as crenças podem ser falsas, o conhecimento deve ser sempre verdadeiro. Assim, para autores como Clifford ou Locke¹¹³, não se deve procurar a mera crença mas sim a crença verdadeira, baseada em provas ou, dito de outro modo, o conhecimento. Clifford afirma que “é sempre

¹¹¹ CP: 8 – 48

¹¹² Steup, Matthias, “The Analysis of Knowledge”, p. 2 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

¹¹³ Cf. Chignell, Andrew, “The Ethics of Belief” pp. 3, 4 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

errado, em todo o lado e para toda a gente, acreditar em qualquer coisa sem provas suficientes. [... E] é sempre errado, em todo o lado e para toda a gente, ignorar provas que sejam relevantes para as suas crenças ou eliminar provas relevantes de forma leviana”¹¹⁴. Veja-se ainda o que diz Locke a este respeito:

Aquele que acredita sem possuir qualquer prova para a sua crença pode estar encantado pelas suas próprias fantasias; mas nem procura a verdade, como deveria, nem obedece ao seu criador que quereria que usasse o discernimento que lhe deu para que não se enganasse nem cometesse erros.¹¹⁵

Da forma como se descreveu conhecimento e crença, Clifford e Locke estariam de acordo com a análise “JTB” já que não parecem distinguir claramente entre “crença verdadeira” e “conhecimento”, uma vez que consideram a prova absolutamente indispensável para a crença.

Ao contrário destes dois autores, Wittgenstein distingue “saber” de “acreditar” e, em *Über Gewissheit*, dizer que se sabe uma coisa sem se saber o que fundamenta essa coisa não é saber, e que só se pode dizer “Eu sei...” quando se sabe dar justificações irrefutáveis para aquilo que se diz saber: “se aquilo em que se acredita é de um tipo tal que os fundamentos que se podem dar são tão incertos como o que se afirma, então não se pode dizer que se sabe aquilo em que se acredita”¹¹⁶. Assim, Wittgenstein reserva a necessidade de prova para o conhecimento.

Relativamente à crença, James adopta uma posição bastante mais permissiva do que as de Clifford e Locke. Considera que, consoante o contexto – principalmente quando se trata de crenças morais ou religiosas, e ainda mais se for benéfico para o sujeito –, podem formar-se crenças não só quando não existem provas suficientes, mas também quando se sabe que não existem. James

¹¹⁴ Clifford, W. K., “The Ethics of Belief”; Cf. Chignell, Andrew, “The Ethics of Belief” p. 3 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

¹¹⁵ Locke, John, “An Essay Concerning Human Understanding”; Cf. Chignell, Andrew, “The Ethics of Belief” p. 4, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

¹¹⁶ *Über Gewissheit*, § 243

acrescenta ainda que, por vezes, se é obrigado a formar crenças baseadas em provas insuficientes e não o fazer seria falhar moral e intelectualmente¹¹⁷. Seguir o caminho da dúvida, como é o caso do agnosticismo, pode ser ainda menos racional do que aceitar uma crença sem provas ou sem um número de provas razoável. Ao discutir o ensaio “The Will to Believe” de James, Charles Taylor diz que¹¹⁸ “James defende que há alguns assuntos acerca dos quais a verdade nos será escondida, a não ser que percorramos pelo menos metade do caminho até ela”¹¹⁹. Isto significa que, contrariamente a Clifford – que considera a não decisão como uma prova de coragem¹²⁰ –, James julga correr um risco menor de perder a verdade se optar do que se se mantiver na dúvida. Segundo Taylor,

[...] o argumento de James é este: que a suposta superioridade do “veto agnóstico” relativo à crença – não acredite em Deus até que tenha provas esmagadoras – desaparece assim que vemos que existe uma opção entre dois tipos de risco de perder a verdade. Toda a gente devia ser livre de escolher o seu próprio tipo de risco. [...] Decidir pelo agnosticismo deve ser a opção menos racional de todas.¹²¹

James vai quase ao encontro de Pascal, que aposta tudo na crença em Deus, porque só assim não tem nada a perder. Se Deus não existir, não é salvo, da mesma forma que os que acreditam também não são. Mas, caso Deus exista, apenas se salva quem crê. Ainda que, para James, em “The Will to Believe”, “deixar a questão em aberto” possa ser uma decisão tão irracional como optar – o que quer dizer que o risco de perder a verdade deveria ser o mesmo –, também se crê na verdade; e essa crença e a mente humana foram “feitas uma para a outra”¹²². James parece implicar que, se não se acreditar na verdade, esta nunca será alcançada. Ou seja, se não se tiver pelo menos esta crença, corre-se de facto o risco de

117 Cf. Chignell, Andrew, “The Ethics of Belief” p. 16, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

118 Cf. *Varieties of Religion Today* pp. 44 – 49

119 *Varieties of Religion Today* p. 46

120 Cf. *Varieties of Religion Today* p. 44

121 *Varieties of Religion Today* p. 49

122 Cf. *The Will to Believe*, pp. 9 – 10

perder a verdade.

Embora “deixar a questão em aberto” possa ser uma opção irracional – tal como acreditar –, por ser, justamente, uma dúvida, é também aquilo que, “por irritar o pensamento” (nos termos da secção anterior), provoca a investigação. Faz com que se deixe determinada proposição de lado e que se escolha outra que pareça mais próxima de uma crença verdadeira. Só é possível afirmar que uma crença se pode tornar igualmente mais verdadeira e mais próxima da verdade¹²³ se, como defende James em “The Perception of Reality”, se anularem potenciais diferenças entre crença e conhecimento. Assim, “Crença’ significará qualquer grau de firmeza, incluindo a maior certeza possível e a maior convicção imaginável”¹²⁴.

Daqui pode inferir-se que nem crença nem conhecimento, sendo semelhantes, são eternos, na medida em que, da mesma forma que se pode, por influência da dúvida, abandonar uma crença, também se pode abandonar um conhecimento. No âmbito daquilo a que vulgarmente se chama conhecimento, a ciência, o que já foi provado inúmeras vezes, pode também ser posto em causa. Assim, tal como a crença, o conhecimento pode ser falso. Como a História evidencia, o que um dia se considerou certo e irrefutável foi, mais tarde, questionado, e a investigação gerou novas certezas às quais aconteceu o mesmo. A este respeito, Peirce dá o exemplo da evolução e do criacionismo: “Antes de se ter falado de evolução, não se podia falar de outra coisa senão de criacionismo”¹²⁵. O criacionismo era uma verdade absoluta que foi contestada e essa verdade absoluta passou a ser outra. Usando o termo “acreditar”, Peirce já tinha ilustrado não só este processo de substituição de um conhecimento por outro como a questão da correspondência entre conhecimento e crença, quando defendeu que “Aquilo em que não conseguimos não acreditar é, para nós, uma verdade absoluta. Mas aquilo em que não conseguimos não acreditar hoje pode parecer-nos um disparate amanhã”¹²⁶.

Porque a dúvida vem sempre depois da crença, antes de se questionar o que quer que seja,

¹²³ Acreditanto, como James, que existe uma verdade.

¹²⁴ *Principles of Psychology*, p. 283

¹²⁵ CP: 5 – 296

¹²⁶ CP: 5 – 280

acredita-se na verdade de uma proposição ou na verdade da proposição oposta. E é apenas a partir do momento em que, depois da dúvida, uma nova crença é construída, que se pode afirmar que determinada crença era falsa. Para quem acredita, aquilo em que acredita só retrospectivamente pode ser considerado falso. Se se pensar que se pode estar errado, duvida-se, e duvidar implica não só não acreditar como não saber¹²⁷.

Apesar de se ter feito notar que não há diferença entre acreditar e saber, só se pode considerar esta hipótese a partir do ponto de vista daquele que possui determinada crença. Para quem acredita que P, a sua crença será sempre verdadeira e corresponderá, portanto, a um conhecimento, e a crença oposta será sempre falsa. Relativamente à distinção entre crenças falsas e crenças verdadeiras, regresse-se a “The Fixation of Belief”. Neste ensaio, Peirce acrescenta duas coisas importantes para o argumento do presente trabalho: 1) “Uma conclusão verdadeira continuaria a ser verdadeira se não tivéssemos qualquer vontade de optar por ela; e uma falsa continuaria a ser falsa apesar de não sermos

¹²⁷Em “Language and Understanding” (p. 183) Daniel Dennett fala da possibilidade de existirem “half-beliefs”,

“semi-crenças”. Uma “half-belief” seria, segundo Dennett, uma crença que não está completamente formada por não a ser muito bem compreendida: “Se as proposições são o que sabemos, temos de permitir que exista um 'quase conhecimento' de proposições.” O exemplo que Dennett dá para ilustrar o ponto que faz, é o de uma criança cujo pai é médico. Apesar de a criança acreditar que o pai é médico, não acredita, ou não sabe, isto completamente porque não tem uma noção exacta do que é ser-se médico. Por isso, só à medida que for crescendo é que a vai poder compreender e, portanto, acreditar completamente na proposição “O meu pai é médico.” Como se acabou de ver, do ponto de vista daquele que acredita não existe qualquer diferença entre crença e conhecimento. Portanto, dentro do conjunto de crenças que se possui, não pode haver uma única que se considere falsa. Também não pode haver crenças em que se acredita “mais ou menos”. Neste caso, haveria espaço para a dúvida e, conseqüentemente, ter-se-ia uma dúvida e não uma crença. Assim, para a criança que acredita que o pai é médico, basta-lhe que acredite que o pai usa uma bata branca e que ajuda pessoas doentes, por exemplo. Ou seja, basta que possua um número mínimo de crenças associadas à crença de que existem médicos e que possua um conceito de crença, que tenha uma ideia do que significa acreditar. Se até ser capaz de ter conceitos deste tipo não se pode dizer, tal como Davidson (cf. “Rational Animals” p. 1), que uma criança tenha crenças. Porém, não é preciso que uma criança saiba tudo acerca da prática da medicina para que acredite que o pai é médico. Ainda que não compreenda exactamente o que um médico faz, a partir do momento em que é capaz de conceber a crença de que se tem vindo a falar, a criança acredita nela totalmente e não “mais ou menos”.

capazes de lhe resistir”¹²⁸ e, 2) “Aquilo que clara e distintamente achamos ser verdade sobre um assunto deve ser verdade”¹²⁹. Deste ponto de vista, para quem “clara e distintamente” acredita que existem anjos, a existência de anjos é uma verdade absoluta¹³⁰. Da mesma forma que antigamente se achava que a Terra era plana e ninguém – ou poucas pessoas – se sentia inclinado a optar por outra crença no que concernia ao formato do planeta. A Terra sempre foi esférica, quer se acreditasse que o fosse, quer não. Mas, quem um dia acreditou que o planeta era plano, tinha a certeza absoluta de que assim era e, para essa pessoa, a verdade não passaria de uma crença falsa. Ainda que haja evidências que confirmem a falsidade de uma crença, como aconteceu, aliás, no caso do exemplo que se acabou de ver, uma crença é sempre verdadeira para quem a possui. Assim, é preciso que se acredite numa proposição para que ela se torne verdadeira para um indivíduo, mesmo que já o seja para todas as outras pessoas. Como declara James em “The Sentiment of Rationality”, “as verdades não se podem tornar verdadeiras até que tenhamos fé nelas”¹³¹. A ideia que se acabou de desenvolver sai reforçada quando, em “The Will to Believe”, além de se frisar a questão da não necessidade de provas para que se possa ter crenças, se declara que:

há casos em que um facto não existe de todo a menos que haja uma fé preliminar de que ele exista. *E, onde a fé num facto pode ajudar a criar esse facto*, seria uma lógica insensata a que dissesse que fé antes de provas científicas é o “tipo mais baixo de imoralidade” em que um ser pensante pode cair. Porém, tal é a lógica segundo a qual os nossos absolutistas científicos fingem

128 CP: 5 – 227

129 CP: 5 – 239

130 Pode dizer-se que presentemente há uma relação com teorias de relativismo. Embora o relativismo repudie qualquer tipo de verdade absoluta, não parece que o que se tenha aqui sejam verdades completamente relativas. É claro que no caso dos anjos – ou no caso do exemplo que se segue – pode afirmar-se que a verdade é relativa na medida em que uma coisa que é verdadeira para uma pessoa pode não o ser para outras. Porém, mesmo que nunca se venha a saber a verdade – no caso dos anjos, por exemplo –, não se julga que exista mais do que uma verdade. Ou seja, sendo possível chegar ao cerne desta questão, os anjos não podem não existir se existirem: a verdade ou é uma ou outra, mas é apenas uma.

131 *The Will to Believe*, p. 96

regular a sua vida!¹³²

Assim, a Terra só passou a ser esférica quando se começou a acreditar que o era¹³³.

Suponha-se uma pessoa que possui a crença – falsa para todas as outras – de que todas as terças-feiras há tremores de terra violentos. Por acreditar neste fenómeno, todas as terças-feiras passa o dia num abrigo, o que significa que o seu comportamento, pelo menos um dia por semana, é ditado por esta crença. Mais uma vez, a menos que comece a duvidar e, a partir da dúvida, construa uma nova crença que anule a primeira, o facto de esta crença ser falsa não é psicologicamente relevante para o crente: se acredita em P, não pode descrever P como falso. Não é a verdade que determina as suas acções mas aquilo que acredita ser verdade. Isto é, a verdade só determina a acção quando corresponde a uma crença. Citando novamente James, “é apenas quando o nosso pensamento encontrou descanso numa crença que a nossa acção de acordo com determinado assunto pode firme e seguramente começar”¹³⁴. É nesta afirmação que se pode estabelecer uma diferença entre crença e verdade, e mesmo entre verdade e conhecimento – nos termos em que “conhecimento” será uma crença verdadeira e não, necessariamente, uma verdade. Para o crente, uma verdade que não corresponda a uma crença funciona como uma falsidade ou como se nem sequer existisse. A acção virá sempre da crença que se tem – e que se considera verdadeira – e não da verdade que se poderia ter – quer se correspondam quer não.

¹³²*The Will to Believe*, p. 25

¹³³ Ainda que neste caso pareça que a humanidade se enganou ao acreditar que a Terra era plana, nem todas as crenças falsas podem ser consideradas erros. Como explica Wittgenstein, algumas crenças falsas podem ser antes sinal de determinados distúrbios mentais, como no caso em que fala de uma pessoa que imagina ter vivido a vida toda numa rua e não viveu: “Se o meu amigo um dia imaginasse que tinha vivido durante muito tempo em tal sítio etc. etc., eu não deveria chamar isto de *erro*, mas antes de distúrbio mental.” *Über Gewissheit*, § 71

¹³⁴ *The Varieties of Religious Experience*, p. 444

13. Formas de Vida – Diferenças de Grau entre Crenças

Até aqui argumentou-se que ter crenças é condição necessária ao comportamento humano. Porque marcam comportamentos diferentes, as crenças definem formas de vida diferentes e não é possível separar “viver” de “acreditar”. As crenças desempenham, portanto, um papel regulador na vida de cada pessoa.

No entanto, nem todas as crenças regulam ou definem um mesmo número de acções ou comportamentos e, conseqüentemente, o número de crenças contíguas também varia. Uma vez que as crenças regulam coisas diferentes, têm graus de relevância diferentes não podendo, portanto, ser iguais neste sentido. Nas “Aulas Sobre Fé Religiosa”, Wittgenstein distingue um tipo especial de crença que está presente em todas as acções:

[a esta crença] poderíamos chamar uma fé inquebrantável. Esta não se mostra através do raciocínio ou do apelo aos princípios correntes da crença mas antes porque regula tudo na nossa vida. [...] Num certo sentido deve chamar-se a isto a mais firme de todas as crenças, porque essa pessoa arrisca coisas que não iria fazer por conta de coisas incomparavelmente melhor estabelecidas para si. Ainda que distinga entre coisas bem estabelecidas e coisas mal estabelecidas.¹³⁵

Apesar de parecer claro que há uma importante diferença de grau entre crenças, como entre crenças religiosas e outras, não é claro que exista uma diferença de espécie. Como se anunciou anteriormente, acreditar em coisas diferentes não implica que a forma como se acredita nelas seja diferente. Acreditar em mesas é acreditar de forma absoluta na existência de mesas e acreditar em Deus é acreditar

135 *Aulas e Conversas*, p. 98 Wittgenstein anuncia que possa haver uma diferença entre coisas bem estabelecidas e coisas mal estabelecidas. Porém, como se viu atrás, a diferença entre conhecimento – que seria uma coisa bem estabelecida – e crença – que seria uma coisa mal estabelecida –, pode ser atenuada. Assim, coisas mal estabelecidas não são, para este argumento, crenças.

absolutamente que Deus existe. Todavia, se a crença na existência de mesas só regula o comportamento quando é preciso usar uma mesa para alguma coisa, a crença na existência de Deus pode definir acções em relação a quase tudo na vida.

Na primeira conferência de *The Varieties of Religious Experience*, James nota que crenças religiosas e crenças de outro tipo são semelhantes uma vez que talvez se perceba melhor a melancolia, a felicidade e os transes religiosos se forem entendidos independentemente da religião. A melancolia, a felicidade e os transes religiosos são melancolia, felicidade e transes¹³⁶. Na segunda conferência, James acrescenta que “tal como parece não haver nenhuma emoção exclusivamente religiosa mas apenas um “armazém” de emoções que alguns objectos religiosos podem proporcionar, também não parece que haja objectos especificamente religiosos nem atitudes especificamente religiosas”¹³⁷.

Como exemplo que ilustra não só a questão da contiguidade entre crenças – analisada na sétima secção – como também a da sua semelhança de espécie, será analisada a teoria de Gianni Vattimo acerca de como não só o cristianismo permitiu um ateísmo como a secularização é a própria vivência do cristianismo.

Na medida em que Vattimo recorre a várias ideias presentes no segundo capítulo de *Religion*, a teoria que desenvolve poderia servir de resposta ao que diz Peirce naquele livro. Na primeira parte deste segundo capítulo, intitulada “The Marriage of Religion and Science”, Peirce alega que

à medida que a ciência se tem vindo a tornar mais e mais perfeita, nenhuma pessoa com crenças religiosas se pode limitar ao ponto de negar isto. Mas, à medida que a religião atravessa as várias etapas da sua história, raras vezes foi vista [...] como tão vigorosa de modo a tornar-se mais e mais perfeita, mesmo quando julgada a partir do seu próprio ponto de vista. Tal como uma flor que foi colhida, o seu destino é murchar e desvanecer-se. O sentimento vital que lhe deu origem vai perdendo gradualmente a sua pureza original e a sua força, até que um novo credo a derruba. Assim, é natural que aqueles animados pelo espírito da ciência sejam adeptos do avanço ao passo

136 Cf. *The Varieties of Religious Experience*, p. 24

137 *The Varieties of Religious Experience*, p. 28

que aqueles que defendem os interesses da religião travem o progresso. [...] Desta forma, ciência e religião são forçadas a atitudes hostis.¹³⁸

Na segunda parte do mesmo capítulo, com o título “What is Christian Faith”, Peirce refere quatro aspectos que se consideram muito importantes para o argumento de Vattimo relativamente à fé cristã. No primeiro, defende-se que a religião, mais do que uma crença, é uma forma de vida; no segundo, que decorre obviamente do primeiro, que a religião cristã se define na crença pelo que Cristo ensinou e é, portanto, viver / agir como ele doutrinou. No terceiro ponto, que essa forma de vida é o amor, o que implica que a fé cristã não seja mais do que a crença na lei do amor:

A religião é uma vida e pode ser coincidente com uma crença apenas se essa crença for uma crença vivida – uma coisa pela qual se vive, mais do que uma coisa de que se fala ou em que se pensa. [...] A religião cristã [...] distingue-se das outras religiões pelos seus ensinamentos acerca do modo de vida. [...] Foi isto que Jesus Cristo ensinou; e acreditar em Cristo é acreditar no que ele ensinou. O que é este modo de vida? [...] Apelo à consciência cristã universal para que testemunhe que é apenas o amor. [...] A crença na lei do amor é a fé cristã¹³⁹.

Finalmente, Peirce defende que “Sem uma igreja a religião do amor não pode ter mais do que uma existência rudimentar e uma igreja limitada, pequena, exclusiva, é quase pior do que nenhuma igreja. É necessária uma grande igreja católica”¹⁴⁰ ou, neste sentido, uma grande igreja universal.

Por seu lado, de acordo com a teoria de Vattimo, o niilismo de Nietzsche consiste na morte do Deus metafísico, do Deus afastado do homem. Matando este Deus acaba-se também com a própria metafísica. Consequentemente, a imagem de Deus enquanto Ser onipotente, onipresente e onisciente chega ao fim. Deus deixa de estar longe, afastado do homem, e passa a ser igual ao

138 CP: 6 – 303

139 CP: 6 – 306 – 307

140 CP: 6 – 306

homem porque destituído de mistério. Por ter chegado a estas conclusões, em *Belief*, e mais tarde em *The Future of Religion*, Vattimo desenvolveu uma teoria baseada em semelhanças que concluiu existirem entre cristianismo e niilismo. Segundo Vattimo, se com o cristianismo Deus incarnou, então tornou-se não só homem como humano, ou seja, igual ao homem. Deus deixa, portanto, de ser o Deus violento, castigador e com domínio absoluto sobre o homem, para passar a haver uma relação mais próxima entre Deus e homem. No contexto desta relação, Deus entrega todo o seu poder ao homem e o sagrado fica despojado não só de qualquer tipo de violência como de qualquer tipo de mistério. Essa ausência de mistério e a proximidade entre Deus e homem são, para Vattimo, aquilo que determina a existência de uma ligação entre a história da revelação cristã e a história do niilismo. E, tal como se acabou de ver em relação a Peirce, o Deus Cristão de Vattimo é amor e caridade mas também, e acima de tudo, proximidade e igualdade em relação ao homem.

Vattimo não só não quer fazer desaparecer da sociedade ocidental contemporânea a religião ou, pelo menos, um factor identitário proveniente da religião, como defende que a secularização é a autêntica experiência religiosa. Daí dizer também que é preciso “aceitar a sua presença [de Deus] com a ironia apropriada”¹⁴¹. Entender “secularização” como o afastamento da civilização moderna da sua origem sagrada parece ser um paradoxo irresolúvel. Porém, Vattimo resolve-o uma vez que, como se viu, considera que Jesus Cristo veio ao mundo para acabar com a metafísica, com o transcendental, com o incompreensível e com o misterioso e, portanto, com uma ideia de Deus e de divino afastada do mundano. Através da *kenosis*¹⁴², argumenta Vattimo, não só com a encarnação de Cristo mas também um pouco a partir do momento em que o Deus do Antigo Testamento elegeu um povo para si, o homem pôde, finalmente, aproximar-se do divino. Passou a ter um Deus seu igual que pregava a lei do amor e da caridade entre os homens, por oposição a um Deus castigador, violento e todo poderoso que

¹⁴¹ *The Future of Religion*, p. 3 (paráfrase de Santiago Zabala)

¹⁴² Kenosis – κένωσις (*kénōsis*) – é o termo grego para “esvaziamento”. Aqui significa o esvaziamento de Deus de si próprio.

Ou seja, Deus terá abdicado de certas características que o identificavam enquanto ser divino – onisciência, onipotência e onipresença – para adquirir características humanas. É uma forma de aproximação entre Deus e o homem.

não podia ser outra coisa que não distante.

Assim, está-se perante uma forma de secularização positiva em que uma sociedade que já não se diz cristã acaba por ser o resultado do cristianismo. Ou melhor, acaba por ser o efeito de uma purificação do cristianismo ou uma consequência da sua essência: ao tornar-se mais secular, uma sociedade diminui a distância entre Deus e os homens e, conseqüentemente, segue os evangelhos de forma mais verdadeira, deixando de haver necessidade da “grande igreja católica” (ou universal) de que falava Peirce. Citando Vattimo: “Não é tanto recordar a origem de que nos esquecemos tornando-a novamente presente, mas lembrarmo-nos de que sempre nos tínhamos esquecido e que a lembrança deste esquecimento e desta distância constitui a única experiência religiosa autêntica”¹⁴³.

Lembrar o que se tinha esquecido, ou seja, recordar que Deus se tinha aproximado do homem. Desta forma, Vattimo responde também ao ponto que Peirce fazia relativamente à inevitabilidade de antagonismo entre ciência e religião. Porque Deus se aproximou do homem, a religião deixa de pretender atingir o absoluto e pode, portanto, assumir o seu papel no mundo moderno, juntamente com a ciência e com a política. Vattimo chega mesmo a dizer que “é possível que o próprio Voltaire seja um efeito positivo da cristianização da humanidade e não um inimigo de Cristo”¹⁴⁴. Como conclui Santiago Zabala, “Nietzsche disse que a democratização era a naturalização do cristianismo. [...] Podemos então dizer que no fim da metafísica há uma conexão entre democracia e cristianismo”¹⁴⁵. Ou, como afirma Richard Rorty em “Anticlericalism and Atheism”, “já não se pensa exactamente que as crenças científicas são formadas a partir de argumentos racionais e que as crenças religiosas não”¹⁴⁶. O que se tem são crenças que se poderiam julgar opostas – religião e ciência, ou vida secular – e que não só podem coexistir como estão interligadas e se justificam uma à outra.

143 *Belief*, p. 22

144 *Belief*, p. 41

145 *The Future of Religion*, pp. 73 – 74

146 *The Future of Religion*, p. 30

14. Conclusões

A partir da análise e da discussão dos vários autores mencionados neste trabalho, pode dizer-se que as crenças desempenham um papel essencial na vida humana. Percebeu-se que não pode haver acções sem crenças, que qualquer crença regula comportamentos e que, portanto, é impossível conceber a existência de um céptico absoluto.

Porém, nos termos da secção anterior, viu-se que nem todas as crenças são iguais em grau e que essa diferença se apoia, essencialmente, no número de acções reguladas por determinada crença. Uma crença em leis da física, como é o caso da força da gravidade, será de grau superior ao de uma crença que se manifesta em casos específicos como, por exemplo, uma crença relativa ao funcionamento de uma máquina. Se a primeira é essencial para qualquer acção, a segunda apenas se manifesta quando é necessário usar a máquina em causa. Assim, todas as crenças, religiosas, científicas ou políticas, por exemplo, regulam acções e, nesse sentido, são semelhantes.

Logo na introdução desta tese, anunciou-se que uma crença seria tão mais verdadeira quanto mais partilhada. Esta conclusão está também relacionada com a existência de uma diferença de grau entre crenças. Se, como se argumentou, duvidar dos fundamentos de um sistema implica que não se faça parte desse sistema, pode voltar-se ao argumento que se fez no que concerne à existência de cépticos absolutos - o que se passa neste caso não é mais do que duvidar hipoteticamente de tudo, inclusive das crenças mais primitivas e, portanto, mais fundamentais para que o maior sistema de todos exista: o “sistema humanidade”. Além disso, viu-se que Peirce defende que, “se [numa discussão] ninguém conseguir imaginar uma situação em que uma proposição possa ser falsa, então ela é necessariamente verdadeira¹⁴⁷ Assim, está-se perante uma suposta discussão universal em que qualquer participante considera impossível que se duvide de determinadas proposições. Ora, essas proposições que são, à partida, imunes à dúvida e, por isso, são as mais partilhas e as mais primitivas,

¹⁴⁷ CP: 2 – 18

são também as de maior grau.

Deste modo, pode afirmar-se que quanto mais partilhadas forem as crenças, mais verdadeiras serão, uma vez que, do ponto de vista de quem acredita, não há crenças falsas. Assim, as crenças mais primitivas e, por isso também, aquelas em que mais pessoas acreditam, são as mais próximas de uma ideia de conhecimento que corresponde a uma crença verdadeira. No entanto, ainda que uma crença seja falsa, ou seja, ainda que uma crença não corresponda à verdade, se ela for partilhada por toda a humanidade, será considerada verdadeira e, por isso, essencial para que se pertença ao sistema nomeado acima.

A partir do que se acabou de expor e de todas as relações entre “crença” e outros conceitos que se analisaram ao longo de toda a discussão, conclui-se finalmente que as razões por que não podemos distinguir em espécie crenças científicas de crenças religiosas, mundanas, políticas ou outras são que as crenças não se distinguem em espécie porque não há crenças falsas, porque não se favorece uma diferença entre crença verdadeira e conhecimento e, principalmente porque qualquer crença é essencial para que haja comportamento e, portanto, vida humana. Com vista ao reforço da ideia de que as diferenças de espécie entre crenças podem ser inexistentes, veja-se finalmente o que defende James na oitava conferência de *The Varieties of Religious Experience*: “Reconhecer Deus e viver são uma e a mesma coisa. Deus é o que a vida é. Então! Viva, procure Deus e não haverá vida sem Ele”¹⁴⁸. Se não há diferença entre Deus e vida, não há diferença entre acreditar em Deus e acreditar em qualquer coisa que faça parte da vida. A diferença entre uma crença religiosa e uma crença de outro tipo será, portanto, apenas de grau.

¹⁴⁸ *The Varieties of Religious Experience*, p. 185

15. Bibliografia

BISHOP, John, "Faith" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010,
<http://plato.stanford.edu/entries/faith/> consultado em Fevereiro de 2011

CHIGNELL, Andrew, "The Ethics of Belief" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010,
<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> consultado em Fevereiro de 2011

DAVIDSON, Donald, "Rational Animals" in *Subjective, Intersubjective, Objective*, Nova Iorque:
Oxford University Press, 2001

DENNETT, Daniel C., "Language and Understanding", in *Content & Consciousness*. Londres e Nova
Iorque: Routledge, 1996

JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. Nova Iorque:
Prometheus Books, 2002

------. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Nova Iorque: Dover
Publications Inc., 1956

------. "The Perception of Reality", in *The Principles of Psychology*, vol.2. United States of America:
Dover Publications Inc. 1950

PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne e Paul Weiss ed., Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1974.

RORTY, Richard e Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*. Santiago Zabala, ed., Nova Iorque: Columbia University Press, 2005.

SCHWITZGEBEL, Eric, “Belief” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006 rev. 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/belief/> consultado em Fevereiro de 2011

SHROEDER, Tim, “Desire” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/desire/> consultado em Fevereiro de 2011

STEUP, Matthias, “The Analysis of Knowledge” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/#JTB> consultado em Fevereiro de 2011

TAYLOR, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press, 2003.

VATTIMO, Gianni, *Belief*. Luca D'Isanto e David Webb, trad., Stanford, California: Stanford University Press, 1999

WRIGHT, Wayne, “Jonathan Edwards”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009 <http://plato.stanford.edu/entries/edwards/> consultado em Fevereiro de 2011

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*. Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor. Organizadas por Cyril

Barrett. Miguel Tamen, trad., Lisboa: Cotovia, 2009.

----- . *Investigações Filosóficas*. M. S. Lourenço, trad. e prefácio, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

----- . *On Certainty*. G. E. M. Ascombe e G. H. von Wright, ed. e prefácio, Denis Paul e G. E. M. Ascombe, trad., Nova Iorque, São Francisco, Londres: Harper Torchbooks, 1972.

----- . *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Rush Rhees, ed. e revisão, A.C. Miles, trad., Inglaterra: The Brynmill Press Ltd, 2006