

Bruno Luiz Dornelas

**UMA (DIS)SOLUÇÃO DO PROBLEMA DA LINGUAGEM RELIGIOSA
A PARTIR DO PENSAMENTO DE GARTH HALLETT**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Bruno Luiz Dornelas

**UMA (DIS)SOLUÇÃO DO PROBLEMA DA LINGUAGEM RELIGIOSA
A PARTIR DO PENSAMENTO DE GARTH HALLETT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuítica de Teologia e Filosofia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Dornelas, Bruno Luiz D713d	<p>Uma (dis)solução do problema da linguagem religiosa a partir do pensamento de Garth Hallett / Bruno Luiz Dornelas. - Belo Horizonte, 2018.</p> <p>167 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Problema da linguagem religiosa. 2. Filosofia da linguagem. 3. Dissolução. 4. Filosofia da religião. 5. Teologia. 6. Falar de Deus (God-talk). 7. Autoridade da língua. 8. Verdade. 9. Princípio de semelhança relativa. 10. Norma de correspondência linguística. 11. Hallett; Garth. I. Pinto, Paulo Roberto Margutti. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p>
-------------------------------	---

CDU 130

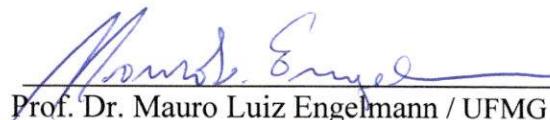
Dissertação de **Bruno Luiz Dornelas** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(nove e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira Noronha / FAJE



Prof. Dr. Mauro Luiz Engelmann / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 13 de abril de 2018.

À Totoca. Por tudo!

Ab imo pectore.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, e de modo especial, agradeço à Jéssica Bonente Ferreira, a grande responsável por tudo isto.

À minha família (minha mãe Elizabeth, meu pai Adilson, meu irmão Gabriel e Totoca), a quem devo a vida e o mundo. A quem viso meus fins.

A Paulo, sendo mais que um exímio orientador, um amigo e companheiro nessa jornada.

A Garth Hallett, pela notável solicitude mantida em nosso próspero diálogo.

Ao professor Delmar, por ter me acolhido em meu retorno, estando sempre presente.

Ao professor Werner, pela generosidade de suas apreciações sempre agudas de muitas de minhas ideias e trabalhos; e pelas nossas muitas conversas.

A Josué, meu primo, meu grande confrade filosófico.

Espero que o trabalho tenha valido a pena e tenha tido graça, assim como valeu a pena e tiveram graça as aulas e as longas conversas inspiradoras com o professor Mac Dowell. Espero que o trabalho tenha sido provocativo, assim como foram provocativas as aulas e os diálogos socráticos com o professor Fenati. Espero que o trabalho tenha se realizado em um espírito de justiça e honestidade, assim como são o pensamento e as aulas do professor Delmar. Espero que o trabalho tenha tido clareza assim como tem as aulas, as conversas e os debates do professor Margutti. Espero que o trabalho tenha sido executado de forma inteligente e perspicaz, assim como são inteligentes e perspicazes o pensamento e as indagações do professor Werner. Espero que o trabalho tenha sido profundo e amplo como foram as aulas do professor Drawin. Por fim, espero que o trabalho tenha herdado ao menos um pouco destas virtudes, das quais os amigos mencionados são verdadeiros padrões.

A todos aqueles que de algum modo contribuíram e contribuem para o ambiente singular e o ar genuinamente filosófico da FAJE.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Devemos dizer que, porque o nosso intelecto não é igual à substância divina, o que é a substância de Deus permanece para além de nosso intelecto. E, portanto, nós não a conhecemos. O conhecimento humano último sobre Deus é saber que não se conhece Deus, na medida em que se sabe que o que Deus é transcende tudo o que sabemos sobre ele.

Tomás de Aquino

Questões disputadas sobre o poder de Deus, 7, 5 ad

14

No entanto, deve ser levado em consideração que não se pode conhecer a existência (*an est*) de nenhuma coisa, se não se conhece sua essência (*quid est*) perfeitamente ou, pelo menos, confusamente [...] Portanto, não poderíamos conhecer a existência (*an est*) de Deus e de outras substâncias imateriais, se não soubéssemos de alguma maneira, com certa confusão, qual é a sua essência (*quid est*).

Tomás de Aquino

Comentário ao livro de Boécio: De Trinitate, 6.3

Qual o seu objetivo em filosofia? – Mostrar à mosca a saída do vidro.

Ludwig Wittgenstein
Investigações filosóficas § 309

RESUMO

O principal objetivo desta dissertação é (re)construir uma solução, ou melhor, uma *(dis)solução* ao problema da linguagem religiosa a partir da obra de Garth L. Hallett. Com efeito, as questões envolvendo a linguagem religiosa, ainda hoje, carecem de uma análise mais adequada. Após uma identificação cuidadosa dos problemas relacionados, sobretudo, à fala sobre Deus (*God-talk*), estes são considerados sobre as bases reflexiva e metodológica hallettianas, as quais consistem essencialmente da análise e do reconhecimento da relevância primeira da chave linguística (de sua autoridade). Num primeiro momento, a consciência reflexiva assim obtida permite-nos iluminar e descartar alguns direcionamentos e objeções equivocados. Num segundo, com o terreno um pouco mais claro, e, por intermédio da mesma chave, analisamos algumas das principais soluções paradigmáticas, tanto positivas quanto negativas, a nosso problema. Tal passo capacita-nos ver a invisibilidade da língua atuando como principal causa de suas falhas; especialmente sob o feitiço de determinadas práticas linguísticas enganosas. Se tal cegueira constitui o núcleo da doença, o começo da cura não está senão na consciência mais plena de nosso meio (linguístico). A estratégia hallettiana, da qual nos ocupamos nesta etapa, é investigar, através da questão da verdade, o que faz as declarações verdadeiras e inteligíveis. Dialeticamente, tanto a análise das posições falhas quanto o exame descritivo do conceito de verdade possibilitaram a Hallett não apenas ver o que faltou às soluções anteriores, mas explicitar as normas gerais orientadoras da fala adequada sobre Deus; garantindo o caminho tanto para uma fala com sentido quanto verdadeira. Todavia, as normas propostas apenas podem ser bem-sucedidas e aceitas no terreno da linguagem religiosa se conseguirmos afastar as principais objeções que rondam este último. Tal é nossa tarefa final. Aplicando, sobretudo, os elementos da análise linguística hallettiana esperamos iluminar esse terreno obscuro e confuso. Dissolvendo os equívocos (expressos pelas objeções consideradas), quase transformados em verdades inabaláveis pelo grande reinado da cegueira linguística. E, por fim, esperamos alcançar uma visão mais clara a respeito de nossa relação linguística (e também epistemológica) com a realidade divina, bem como avaliar o alcance da autoridade da língua e de suas normas com relação à reflexão teológica. É importante ressaltar que uma consciência linguística tal como a alcançada por Hallett é sem par na filosofia, assim como as normas por ele “descobertas” são quase completamente ignoradas. Tal caminho de *(dis)solução*, é por isso, uma via inexplorada e, se correta, promete não ser mais do mesmo. Especialmente, por lançar suas bases sobre a autoridade comum compartilhada por todos os homens.

Palavras-chave: Problema da linguagem religiosa; Garth Hallett; Filosofia da linguagem; Dissolução; Filosofia da religião; Teologia; Falar de Deus (*God-talk*); Autoridade da língua; Verdade; Princípio de semelhança relativa; Norma de correspondência linguística.

ABSTRACT

The main objective of the present master's thesis is to (re)construct a solution, or rather, a (dis)solution to the problem of religious language on the basis of the work of Garth L. Hallett. In fact, the issues surrounding religious language still lack a more adequate analysis. After a careful identification of the problems related, above all, to the God-talk, they are considered on Hallettian reflexive and methodological bases, which consist essentially in the analysis and recognition of the first relevance of the linguistic key. In a first moment, the reflective awareness thus obtained allows us to illuminate and rule out some wrong directions and objections. In a second moment, now on a little clearer ground, and through the same key, we analyzed some of the main paradigmatic solutions, both positive and negative, to our problem. Such a step enabled us to watch the invisibility of language acting as the main cause of their failures; especially under the spell of certain misleading linguistic practices. If such blindness constitutes the core of the disease, then the beginning of healing lies only in the fuller awareness of our (linguistic) medium. The Hallettian strategy, with which we dealt in this step, consists in investigating, by means of the question of truth, what makes the statements true and intelligible. Dialectically, both the analysis of faulty positions and the descriptive examination of the concept of truth enabled Hallett not only to see what was lacking in previous solutions, but to explain the general norms guiding the adequate God-talk, thus guaranteeing the way for both meaningful and true speech. However, the proposed norms can only be successful and accepted in the terrain of religious language if we can remove the main objections which surround the latter. Such is our final task. By applying, mainly, the elements of Hallettian linguistic analysis, we expect to illuminate this obscure and confused terrain, thus dissolving the misunderstandings (expressed by the objections considered), which nearly turned into unshakeable truths by the great reign of linguistic blindness. And, finally, we expect to reach a clearer view of our linguistic (and also epistemological) relation to the divine reality, as well as to assess the extent of language authority and its norms in relation to theological reflection. It is important to note that a linguistic awareness such as the one achieved by Hallett is matchless in philosophy, just as the norms he "discovered" are almost completely ignored. Such a path of (dis)solution, is therefore an unexplored path and, if correct, promises not to be more of the same, specially by laying its foundations on the common authority shared by all men.

Key-words: Problem of religious language; Garth Hallett; Philosophy of language; Dissolution; Philosophy of religion; Theology; God-talk; Language's authority; Truth; Principle of relative similarity; Norm of linguistic correspondence.

LISTA DE SIGLAS*

Conceitos-chave:

- AL** Autoridade da Língua
- LR** Linguagem Religiosa
- NCL** Norma de Correspondência Linguística
- PSR** Princípio de Semelhança Relativa

Obras hallettianas:

- CWP** *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1977.
- EWC** *Essentialism: A Wittgensteinian Critique*. Albany: University of New York Press, 1991.
- IL** *Invisible Language: Its Incalculable Significance for Philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- LL** *Logic for the Labyrinth: A Guide to Critical Thinking*. Boston: University Press of America, 1984.
- LP** *Linguistic philosophy: the central story*. Albany: University of New York Press, 2008.
- LT** *Language and Truth*. New Haven: Yale Press University, 1988.

* A fim de obtermos um texto mais limpo, de fácil leitura e livre do enfadonho repetitivo com relação ao ano de publicação em cada grande obra de Hallett, optamos por referenciá-las por meio de siglas, seguidas do número da página correspondente. Os artigos de Hallett, por seu turno, serão citados na seguinte ordem: seu sobrenome (em maiúsculo), seguido do ano e do número da página correspondentes (e.g., HALLETT, 1976, 784-5); como serão citadas também as obras dos demais autores. Também listamos (e citamos) através de siglas as obras assim consagradas pela tradição, por exemplo, as obras de Wittgenstein (e.g., IF § 309) e Tomás de Aquino (e.g., ST I 5, R).

- MWG** *A Middle Way to God*. New York: Oxford University Press, 2000.
- TBL** *Theology within the Bounds of Language: A Methodological Tour*. New York: New York Press, 2012.

Demais obras:

- BB** WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1998.
- CV** WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains. Revised*. 2. ed. VON WRIGHT, G. H. (ed.). Trans. by P. Winch. Wiley-Blackwell, 1998.
- IF** WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- PG** WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Grammar*. RHESS, R. (ed.). KENNY, A. (Trans.). Oxford: Basil Blackwell, 2004.
- PI** WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Great Britain: Basil Blackwell, 1986.
- SG** AQUINO, S. *Suma contra os gentios*: livro I e II. Trad. Dom Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luís A. De Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.
- ST I** AQUINO, S. *Suma teológica*: parte I. v. 1 - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001.
- ST I** AQUINO, S. *Suma teológica*: parte I. v. 2 - questões 44-119: a criação, o anjo, o homem. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- TLP** WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2. ed. Trad., notas e ensaio introdutório de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.
- Z** WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. México: UNAM, 1985.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	O PROBLEMA DA LINGUAGEM RELIGIOSA	20
1.1	Os problemas da linguagem religiosa: o falar de Deus	20
1.1.1	Posicionamentos, problemas e soluções	22
1.2	Visão filosófica geral	23
1.2.1	Dialética Filosófica.....	23
1.2.2	Pressupostos fundamentais	25
1.2.2.1	Binômio Inteligibilidade-Verdade	25
1.2.2.2	Distinção: Língua-Discurso	26
1.2.2.3	Abordagem.....	27
1.3	Linguagem Religiosa.....	29
1.3.1	Natureza especial da linguagem religiosa.....	30
1.3.2	Funções Cognitiva e Não-cognitiva da LR	33
1.3.3	Pensamento teológico não-linguístico?	36
2	A RAIZ DOS PROBLEMAS COMO PROBLEMAS DAS SOLUÇÕES	41
2.1	A invisibilidade da língua	41
2.1.1	Círculo vicioso: a invisibilidade da invisibilidade	42
2.1.2	A transparência das palavras: nossos óculos linguísticos	43
2.2	Os problemas identitários e a significação da LR	44
2.2.1	Breve ilustração do problema.....	44
2.2.2	Olhando através dos óculos linguísticos: similaridade de superfície	45
2.2.3	Olhando para os óculos linguísticos: além da similaridade de superfície	47
2.3	Via analógica	49
2.3.1	A doutrina da analogia	50
2.3.2	Um cheque em branco	52
2.3.2.1	Analogia intrínseca	53
2.3.2.2	Analogia de proporcionalidade	57
2.3.3	Aquino aprisionado	58
2.3.3.1	Pensamento essencialista não-linguístico: o maior rival da autoridade da língua.	59
2.3.3.1.1	O malsucedido recurso à semelhança interna.....	59
2.3.3.1.2	Algumas práticas e tendências que obscurecerem o problema da LR.....	62

2.3.3.2	Consequências teológicas: significação do transcendente e inferência.....	65
2.4	Via do sem sentido	67
2.4.1	O desafio de Flew	67
2.4.2	Revisando o desafio de Flew	69
2.4.3	Um desafio ainda maior	71
2.4.4	O desafiante porta irreflexivamente a própria resposta	72
3	VERDADE E SENTIDO	76
3.1	A autoridade da língua (AL) e a linguagem religiosa.....	76
3.1.1	O desafio	78
3.2	Verdade como correspondência linguística	80
3.2.1	A chave da verdade linguística: o acordo dos usos das palavras	82
3.2.1.1	Dos conteúdos da mente à manipulação de signos	83
3.2.1.1.1	O silogismo categórico da verdade linguística	84
3.2.1.2	Natureza do uso	86
3.2.1.3	Natureza da dependência.....	88
3.2.1.4	Correspondência como critério da verdade	90
3.2.2	Os fatos	92
3.3	Primazia linguística	93
3.3.1	Argumentações a favor da verdade mental: Círculos definicionais	93
3.3.2	O lugar da primazia	94
3.3.3	Primazia prática ou funcional	96
3.3.4	Primazia linguística: cultura, linguagem religiosa e religiões	98
3.4	A norma	100
3.4.1	PSR.....	101
3.4.1.1	A norma implícita de verdade/verdadeiro.....	101
3.4.1.2	A semelhança relativa	103
3.4.1.3	Perspectiva holística do PSR	105
3.5	NCL.....	108
3.5.1	A norma explícita da predicação	108
3.5.2	A validade da norma	109
3.5.2.1	Vantagem prática	109
3.5.2.2	Vantagem teórica	110
3.5.3	Duas objeções comuns e esclarecedoras	111

3.5.3.1	“Os usos são estabelecidos pelo senso comum e, portanto, podem estar errados!”	111
3.5.3.2	“A língua e seus termos estão comprometidos teoricamente!”	113
3.5.3.2.1	Sentidos em que a língua é teoricamente carregada	113
3.5.3.2.2	Sentidos em que a língua é neutra.....	114
4	(DIS)SOLUÇÃO	118
4.1	A fala sobre Deus.....	118
4.1.1	A fala bem-sucedida sobre Deus.....	118
4.1.1.1	A necessidade da semelhança relativa	120
4.1.1.2	A necessidade das expressões rivais	121
4.1.2	A dissolução do esquema tripartite tradicional	124
4.1.3	“Como podemos falar adequadamente a respeito de um Ser infinitamente transcendente?”	125
4.1.3.1	“A língua pode apreender a realidade divina?”	126
4.1.3.2	Infinita dissimilaridade e transcendência da linguagem	128
4.1.3.2.1	Perspectiva epistemológico-linguística	128
4.1.3.2.2	Perspectiva linguístico-epistemológica	130
4.1.3.3	A maior das semelhanças implica ainda maior dessemelhança.....	131
4.1.3.4	Discurso acerca das realidades transempíricas	132
4.1.3.5	Os paradoxos místicos invalidam as normas e, portanto, a AL?	135
4.1.3.6	As normas não se aplicam ao discurso metafórico?	137
4.2	Discurso religioso	140
4.2.1	A extensão da autoridade da língua	140
4.3	Consequências teológicas	144
4.3.1	Inferência analógica	144
4.3.2	Real, logicamente possível, inteligível e racional	146
4.3.2.1	Garantia da realidade divina.....	146
4.3.2.2	Possibilidade genuína, inteligibilidade e racionalidade	147
	CONCLUSÕES	152
	REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

Imagine um homem que ame a seu filho, a um filho que sente amor por uma mulher, a uma mulher que ame sua irmã, que, por fim, ame a uma determinada amiga. Agora tente imaginar, de modo semelhante, o amor de Deus a todos e a cada um deles. Diríamos que o leitor pôde visualizar, quase apontando para cenas semelhantes às dos filmes, em que homens levam flores; pais que cuidam do machucado de seus filhos pequenos, ou abraçam ternamente seus filhos mais velhos; amigas se ajudando em momentos difíceis. Em todas estas cenas podemos localizar episódios que justificam o uso da palavra *amor*. No entanto, o leitor provavelmente teve dificuldade em imaginar coisas semelhantes com relação ao amor de Deus. Nos primeiros exemplos, somos capazes de apontar atitudes, olhares, comportamentos; enquanto que, para o último, não podemos apontar, parecendo de algum modo, restar-nos apenas palavras e descrições vagas. Um leitor com convicções mais ortodoxas, entretanto, pode objetar: *Mas posso falar do mesmo modo a respeito de Deus criando o mundo, Deus olhando por nós, amando os seres humanos, e outras coisas mais.* Entretanto, um leitor de tendências céticas ou menos ortodoxas replicaria: *Como pode um Ser transcendente e incorpóreo olhar sem olhos, criar sem braços, mãos ou membros conectados ao corpo, como pode este Ser imensuravelmente distinto, se isto significa algo, amar se Ele não faz nada que um pai, um filho, um irmão ou um amigo faz?* Então, o que significaria dizer, que esse Ser ama? Dizer tal coisa teria algum significado, afinal¹?

Por outro ângulo, sendo este ser infinito e transcendente (ou infinitamente transcendente), quais significados poderiam ter as palavras finitas e imanentes quando aplicadas a esta realidade assustadoramente distinta? Estas palavras foram criadas para se referir ao âmbito imperfeito da realidade humano-mundana – governada particularmente por necessidades e interesses prosaicos. “Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma” (BORNHEIM, 2005, 32). Como Xenófanes indiretamente sugere, a linguagem converte Deus em homem, assim como poderia convertê-lo em boi, cavalo, leão e assim por diante. Não por acaso Wittgenstein nos adverte em seu famoso aforismo sétimo “O que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7). Essa advertência expressa uma obrigação lógica e moral, em parte derivada do reconhecimento da absurdade das proposições religiosas (TLP, 6.54), pois o que é transcendente não se deixa exprimir (TLP, 6.421).

¹ Além disso, pense no que comumente chamamos amor (humano). Ele está entremeado por paixões, desejos, faltas, orgulho, interesses, ciúmes, fraquezas, mágoas, ressentimentos, ambivalência de pensamentos, estados emocionais alternados e assim por diante.

No outro bloco civilizatório, e.g., Lao Tsé já havia declarado, por volta de dois milênios e meio antes, algo inusitadamente semelhante: “O que sabe não fala, o que fala não sabe. Feche sua boca” (1990, 175). Estas reações estão intimamente ligadas à ideia do misticismo de que não se pode colocar em palavras o que está para além delas; a ideia da indescritibilidade, da não-nomeabilidade e da não-predicabilidade de Deus. Porém, como esta estratégia pode resguardar, por um lado, a realidade divina e, por outro, o sentido, inexpressível e inapreensível, desta realidade? Como lidar com a estratégia nada silenciosa do silêncio?

Em meio a essa situação, alguns acreditam que se poderia indicar o que Deus é por referência àquilo que Ele não é. Isto é, pela *via negativa*. Porém, como observa J. Macquarrie (1970, 25-27), dificilmente este caminho permite ir além do silêncio, uma vez que apenas podemos dizer o que algo é afirmando o que não é mediante um contexto bem definido. Observamos a insuficiência das negativas puras, por exemplo, através da sentença *Deus é não-morto*. Por meio dela, não saberíamos se Deus é não-morto como o é uma porta (de fato a porta não tem vida, mas ela não está morta no mesmo sentido daquele que perdeu a vida) ou se do modo pelo qual um ser infinito é não-morto. Em suma, a via negativa, mesmo sendo atrativa aos místicos, para os quais conceito algum descreve verdadeiramente Deus, ela sozinha levaria ao silêncio. Tornando extremamente difícil a afirmação de algum conhecimento significativo de Deus.

Desta conjuntura um problema emerge: *o problema da linguagem religiosa*.

D. Antiseri descreve por meio de uma imagem a condição do homem e sua linguagem: humanizar tudo aquilo que toca (ANTISERI, 1969, 132). Não dispondo de nada além de um parco instrumento finito e mundano, o homem se atreve, no entanto, alçar-se até o infinito e sagrado. Neste sentido, a linguagem parece distorcer antropomorficamente tudo aquilo que toca, ao modo como Midas transformava em ouro tudo o que sua mão atingia. Assim, o toque antropomorfizante de nossa linguagem parece condicionar a realidade *divina*, tirando-lhe a originalidade específica quando tentamos paradoxalmente afirmá-la. Isto é, ela lhe tira exatamente o valor que queremos expressar. Quanto mais perto chegamos, mais nos distanciamos. Portanto, se essa é a situação na qual o homem se encontra, então, talvez não sejamos realmente um bando de Midas, mas de Ícaros, que com nossas asas demasiadamente humanas e imperfeitas nem sequer podemos chegar perto do objeto tão desejado a ponto de conseguir, após severa dificuldade, resvalá-lo. Mas, diferentemente do filho de Dédalo, o qual teve sua triste morte nas águas do mar Egeu, as nossas asas se desfazem jogando para a morte toda a possibilidade significativa daquilo que um dia estas mesmas asas (linguagem) ilusoriamente prometeram expressar.

Qual é, então, a situação da linguagem nesse terreno distinto? Qual a situação da religião sob a ótica desse problema? A existência significativa da teologia está, por isso, gravemente ameaçada? Tais indagações nos indicam a centralidade e seriedade da questão.

A religião é uma das mais antigas e enigmáticas (pre)ocupações humanas, suas expressões linguísticas parecem ter o poder de causar a admiração e o espanto filosófico (*ipso facto*, humano) em praticamente todos nós, desde tempos imemoriais; provavelmente no momento em que a religião tornou-se matéria reflexiva, conforme pensa Macquarrie (1970, 22). Segundo B. Mondin, os gregos mantiveram a questão viva e presente em seu tempo, a qual se intensificou, recebendo amplo tratamento pela filosofia e teologia cristãs (MONDIN, 1971, 7). Com a publicação de *Gods*, J. Wisdom coloca indiretamente a linguagem religiosa, que doravante abreviaremos para LR, no centro das atenções das filosofias linguística e da religião, bem como da teologia, problema esse que recebeu ampla e vasta consideração em meados do século passado. Entretanto, o problema não perdeu sua importância na virada de nosso século científico e tecnicista. Como ilustração de sua urgência, consideremos as declarações atuais de A. Grayling a respeito da palavra *Deus*:

Em tais sentenças como ‘Deus criou o universo’ e ‘Deus proíbe atos homossexuais’, remova a palavra ‘Deus’ e a substitua pelo nome ‘Fred’ ou pela descrição ‘o ovo supremo’ [...] Imagine alguém perguntando, ‘Como o universo veio à existência’ e recebendo como resposta ‘Ele foi criado por Fred’ ou ‘Ele foi criado pelo ovo supremo’. Obviamente tal resposta não explica nada porque nada significa. Não há maior poder explicativo ou significado se alguém coloca ‘deus’, ‘Deus’ ou ‘o ser supremo’ no lugar de ‘Fred’ ou ‘o ovo supremo’ (2013, 24-5).

É interessante notar que Grayling reconhece as implicações de suas conclusões para a análise dos argumentos teístas sobre a existência de Deus (ibid., 25). Pois, se a palavra *Deus* não possui significado, como terão sentido as premissas dos argumentos? Portanto, a possibilidade da LR é condição necessária não só para os argumentos apologéticos, mas também para o sucesso da teologia, assim como para as investigações da filosofia da religião que envolvem, direta ou indiretamente, Deus como objeto de estudo.

Apesar de todos os esforços aludidos acima, é intrigante que uma questão possivelmente tão antiga permaneça, ainda hoje, tão rica no que diz respeito ao seu horizonte de oportunidades, como observa M. Scott (210, 513). Mesmo que ela tenha recebido a atenção de alguns dos principais representantes da senda filosófica, os quais, por sua vez, ditaram os rumos de algumas de suas renomadas vias de solução, como, por exemplo, Platão, com a Teologia Apofática, e Aristóteles, com a Teologia Catafática. Provavelmente, essa constatação se aplique à maior parte dos problemas filosóficos, fadados à perenidade, a um eterno retorno contemplativo. Todavia, parece que temos ao menos quatro caminhos básicos para a “resolução” do problema da LR. Para o primeiro, o assunto é

tão singular, estando muito além de nosso alcance, que uma resolução provavelmente nunca irá acontecer. Para o segundo, uma saída, ou, pelo menos, elucidações parciais, pode(m) ser vislumbrada(s) mediante progressivas reformulações teórico-hipotéticas, sem que, contudo, se chegue a um término. Contudo, por meio deste recurso pode-se percorrer uma longa e infindável trajetória, baseando-se em uma hipótese crucialmente equivocada. Para o terceiro, que seria uma variante da segunda, através de muito esforço teórico-hipotético poder-se-ia alcançar uma teoria final, capaz de solucionar definitivamente o problema. Por fim, temos a quarta via, que se afasta de todas as anteriores, trazendo um novo elemento não visto e, mais ainda, afirmando não haver problema onde antes este era tido como evidente. Decerto pessoas, as mais variadas, empregaram e empregam expressões religiosas diariamente sem o menor constrangimento em relação a essa atividade. Se juntarmos esse fato à constatação de que o problema avançou relativamente pouco em todo esse tempo, podemos, num primeiro momento, suspeitar que ou o assunto está coberto por uma singularidade misteriosa, de tal modo que toda solução é desacreditada, ou o que precisamos évê-lo de outra forma. Uma forma que ponha à vista aquilo que está escondido de nós por estar por todo tempo diante de nossos olhos – em virtude de sua simplicidade e familiaridade – (IF § 129) e que, por isso, não nos permite enxergar o fenômeno como ele é. Em consequência de tal fato, encontramo-nos quase sempre confusos. Como se as expressões acerca de Deus fossem tão misteriosas quanto a própria realidade divina denotada por elas.

Nosso trabalho, fundamenta-se, sobretudo, no pensamento de Garth Hallett. Principalmente por ser, a nosso ver, o maior representante da quarta via mencionada acima. Ele é autor de *Theology Within the Bounds of Language* (2011), uma espécie de compêndio metodológico sobre as questões que envolvem as práticas linguísticas teológicas. Segundo ele, é nessa obra que estão reunidos seus pensamentos dispersos sobre o tema, porém, a obra não somente suplementa os seus pensamentos antigos, mas ainda aborda tópicos negligenciados (TBL, Prefácio, viii). Entretanto, para um tratamento mais profundo e pormenorizado, iremos recorrer a trabalhos anteriores, em que alguns dos principais tópicos abordados por ele (tanto sobre a questão da linguagem em geral quanto da LR) são mais plenamente desenvolvidos. Trata-se, especialmente, de *Language and Truth* (1988); *Linguistic Philosophy: The Central Story* (2008), além de *A Middle Way to God* (2000); *Essentialism: A Wittgensteinian Critique* (1984), *Logic for the Labyrinth: A Guide to Critical Thinking* e sua obra monumental *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"* (1977). Outra obra considerada fundamental para a discussão, porém, lançada após *Theology Within Bounds of Language*, é *Invisible Language: Its Incalculable Significance for Philosophy* (2014). Tais obras, isoladas ou em conjunto, nos fornecem tanto a metodologia adequada pela qual devemos abordar nossa questão, quanto diversas pistas por onde devemos seguir. Além de algumas das

respostas exigidas no caminho para a solução do problema. É difícil, portanto, exagerar o quanto relevantes tais obras são para o atual debate a respeito da LR.

Todavia, mais do que a interpretação de um conceito na obra de um grande pensador, tomamos para nós a instigante tarefa da (re)construção. Reconstruir uma possível e valiosa resposta a uma questão específica (o problema da linguagem religiosa) para a qual o autor escolhido (G. Hallett), a fim de nos auxiliar na solução de nosso problema, não possui obra dedicada exclusivamente a ele, nem também uma solução explícita. Teremos, por isso, que escavar, reunindo pistas, sugestões, conceitos, exemplos ou raciocínios inteiros para o exame e resolução do problema. Como observa Scott, as questões da filosofia da linguagem têm evoluído, ao passo que as investigações sobre a LR não acompanharam esse desenvolvimento (SCOTT, 2010, 513). Todavia, as razões apontadas há pouco nos sugerem que o problema da linguagem religiosa exige antes de tudo um novo olhar ao invés de uma contínua evolução teórica. Com isso, será alcançado o devido tratamento.

A obra filosófico-teológica de Hallett insere-se em um caminho próspero e ainda inexplorado, ao contrário do que possa sugerir nosso tempo pós-wittgensteiniano. Se a virada linguística operada pelo Wittgenstein tardio muda os rumos da filosofia, de acordo com Hallett, a invisibilidade da dimensão linguística “exerceu uma influência muito mais profunda na filosofia do que até mesmo Wittgenstein chegou perto de demonstrar” (IL, 4). Na outra face da mesma moeda, Wittgenstein aponta a relevância primária do meio linguístico (LP, 82), contudo, sem responder de forma adequada a ele; muitas vezes sua reação foi basicamente equivocada. A virada linguística, segundo Hallett, encontra-se na mesma situação da “revolução científica”. No caso dessa última, nenhum tratado individual poderia ter feito uma defesa *a priori* de um intenso foco empírico em todas as áreas da ciência. No caso da virada linguística, nenhum tratado individual poderia também fazer uma defesa semelhante de uma intensa atenção linguística em todas as áreas da filosofia (IL, 3-4). Em virtude deste fato, devemos proceder dialeticamente e expansivamente. Buscando uma visão panorâmica e imprescindível dos usos de nossas palavras (IF § 122). Na falta dela, até mesmo os filósofos linguisticamente atentos tiveram muita dificuldade em concordar sobre o funcionamento de muitos termos individuais, de classes inteiras de expressões e do meio linguístico de um modo geral (IL, 3). O mesmo pode ser dito, principalmente, sobre a dimensão da LR. Nem mesmo os filósofos linguisticamente diligentes estabeleceram acordo quanto ao funcionamento das expressões religiosas. Se nosso foco é ignorado por grande parte da atividade filosófica, ainda mais significativa é a negligência nos domínios da LR (teologia).

Portanto, nossa tarefa será perscrutar a obra de Hallett a fim de trazer, sob um novo olhar, maior consciência reflexiva para o domínio confuso da LR. As reflexões a respeito da LR têm

involuntariamente fundido “o instrumento de descrição com seu objeto e confundido os traços de um com os traços do outro” (LL, Introdução, x). Parafraseando Hallett, embora *saber* que o sistema respiratório, circulatório, nervoso ou visual de uma pessoa é defeituoso não remedeia ou melhora automaticamente a sua condição, a consciência dos pontos cegos linguísticos de alguém a respeito da LR consegue afastar os pontos cegos (IL, 3). O maior desafio é alcançar uma consciência completa. Segundo Hallett, “quanto mais completa, mais profunda e mais precisa for a avaliação de nossa cegueira linguística e suas consequências, tanto mais provável que o remédio seja mais pleno e eficaz” (ibid.). E, portanto, mais plena será a consciência que a questão da LR nos exige. Ao mesmo tempo em que aplicamos o remédio necessário ao terreno da LR, a qual persiste por milênios em cegueira linguística, vamos explorar as obras de Hallett, as quais prometem tanto vasta originalidade quanto riqueza de potencial. Além disso, como não temos conhecimento de nenhuma pesquisa acadêmica com relação às suas obras, nosso trabalho pode talvez corresponder a um primeiro passo nessa direção, uma vez que seus livros não foram traduzidos para a nossa língua. O filósofo americano tem trabalhado incessantemente com a finalidade de demonstrar, por um lado, a invisibilidade da dimensão linguística e, por outro, sua importância filosófica primeira. Sob esta articulação, desejamos pôr em evidência fatos óbvios da LR, os quais, contudo, não se encontram sob uma obviedade manifestamente compartilhada, e sim, estando como que perante “um rosto em um enigma de imagem que é evidente apenas uma vez que é descoberto” (IL, 35).

Para isso, nossa tarefa percorrerá caminhos interdisciplinares: entre a *linguagem religiosa* (Filosofia da Religião) e o *método de análise* hallettiano do funcionamento da linguagem (Filosofia Linguística). Tratar-se-á, portanto, de uma investigação de caráter hermenêutico-dialético. É *hermenêutica*, dado que por todo o caminho nos será exigida a articulação e o esclarecimento de diversos conceitos, sentenças e raciocínios, em diversos autores e sob várias perspectivas. É primordialmente *dialético-linguística*², pois não só analisa as posições contrárias, buscando encontrar uma solução por meio, sobretudo, dos exames das mesmas, mas o apelo à dimensão linguística como *meio* negligenciado nos fornecerá a *chave* a partir da qual poderemos efetuar a síntese necessária, permitindo-nos preservar as intuições corretas de cada posição. A síntese obtida através do desenvolvimento de uma consciência reflexiva mais plena tanto da dimensão geral da linguagem quanto de nosso objeto resultará na clarificação do problema da linguagem religiosa e, portanto, em sua cura. Uma vez que tal dialética examina as partes em disputa em relação com a totalidade da chave sintética da dimensão linguística, ela consiste em um exame fundamentalmente

² Para alcançar nossa finalidade, nos apropriamos tanto do método – que podemos denominar dialético-linguístico – de nosso autor quanto de suas reflexões com base no mesmo. Essa metodologia serve como fio condutor que se desdobra em diversas estratégias.

analítico-linguístico. Todavia, a análise, neste aspecto, não é entendida meramente como dissecação abstrata das proposições, mas em sentido amplo, envolvendo o exame de todos os aspectos linguísticos que, somente, possuem sentido na corrente do pensamento e da vida, envolvendo toda ela (Z, 178). A metodologia adotada bem como o próprio trabalho inserem-se no interior de uma perspectiva analítico-argumentativa, em vez de meramente expositiva. A primeira disciplina (filosofia da religião) nos fornecerá o *material* a ser considerado, enquanto a segunda (filosofia linguística), o *meio* de solução apresentado ao problema da linguagem teológico-religiosa, a fim de reconstruir uma solução, ou melhor, uma (dis)solução adequada do problema da linguagem religiosa a partir de um enfoque linguístico.

Espelhando nossa metodologia, o corpo do trabalho será dividido em quatro capítulos e percorrerá os seguintes passos:

O primeiro capítulo possuirá função propedêutica. Ele irá preparar o terreno de dois modos. Antes de tudo, coloca o problema da linguagem religiosa bem como tenta defini-lo claramente. Em seguida, oferece um panorama filosófico geral a respeito de nosso autor bem como dos pressupostos fundamentais. Por fim, serão articulados os passos precedentes determinando a abordagem e o caminho a serem seguidos. O conteúdo explicitado neste capítulo ecoará, como um pano de fundo, por todo o trabalho.

O segundo capítulo, “negativamente”, examinará a desatenção ao aspecto linguístico e sua invisibilidade, inerentes às soluções paradigmáticas oferecidas ao problema da LR. Trata-se de nosso primeiro momento dialético: avaliar a cegueira linguística de algumas das principais teses e antíteses do processo filosófico em torno da LR.

O terceiro capítulo, “positivamente”, atinge uma consciência mais plena das exigências impostas pelo problema. Neste sentido, será apresentada uma análise mais adequada da dimensão linguística que, assim, poderá lançar luz às questões de significado/sentido, verdade e racionalidade no interior do discurso religioso.

O quarto capítulo, finalmente, aplica os resultados obtidos nos capítulos precedentes aos espinhosos problemas enfrentados pela linguagem religiosa, tendo em vista, sobretudo, o que podemos denominar *estrutura geral do método dialético hallettiano* (invisibilidade e consciência da dimensão linguística) tal como explicada nos dois últimos capítulos.

1 O PROBLEMA DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Neste capítulo apresentaremos, em primeiro lugar, o problema em seus termos gerais, tanto em seus moldes clássicos como alternativos e, em seguida, o modo pelo qual Hallett contempla os principais aspectos do problema. A partir desse cenário global, avançaremos o caminho percorrido por esse autor para discutir o assunto desde suas próprias escolhas, tanto teórico-metodológicas quanto em relação aos autores essenciais. Em todas as etapas, sempre que possível, e convenientemente, articularemos as observações, as críticas e as propostas de Hallett num diálogo mais amplo com os demais autores trazidos por nós à discussão, especialmente os principais representantes da tradição, além, claro, daqueles indicados diretamente por ele; tendo sempre presente a relevância de cada um para o debate proposto. Desse modo, no presente capítulo, evidenciaremos os traços mais gerais e fundamentais do problema, além das bases filosóficas de nosso autor, necessárias ao diálogo, para, nos capítulos seguintes, desenvolver, minuciosamente, a solução em seus traços essenciais e originais, avaliando, continuamente, as vantagens e desvantagens, bem como as implicações de sua solução. Com isso, esperamos poder determinar se a solução apresentada por Hallett é suficientemente capaz de inovar e trazer alguma luz nova e mais brilhante, fazendo-nos capaz de ver além do que há milênios temos visto.

1.1 Os problemas da linguagem religiosa: o falar de Deus

Geralmente, quando temos em mente o problema da linguagem religiosa, pensamos quase sempre na inadequação inerente à nossa linguagem quando diante da peculiar tarefa de falar sobre Deus³ de modo apropriado. O problema é, usualmente, pensado imediatamente nos seguintes termos: se a linguagem é primariamente secular (HICK, 1990, 83), germinada pelas necessidades cruas e práticas do homem, assim enraizada na vida humana finita (ANTISERI, 1969, 132), como ela pode se referir ou falar significativamente do amor, da criação, da piedade, da justiça e da bondade de um ser infinito e transcendente? O que vemos e apontamos são homens que amam e criam (ALSTON, 1972, 158), ou melhor, observamos o comportamento de seres finitos que amam seja em seu sentido *erótico* ou *agápico*, por meio de palavras, gestos, ou de conjunto de ações. No entanto, o que significaria o amor de um ser incorpóreo, sem fraquezas? (HICK, 1990, 83). Dessa problemática emerge, ou ao menos aparenta emergir, o rígido dilema agnóstico-antropomórfico da

³ Como observa D. Morin (1993, 16), a palavra *Deus* significa muitas coisas: o Deus da revelação cristã, fenômenos naturais, como no caso dos deuses do Olimpo, assim como o Deus ou os deuses de outras religiões. Nossa atenção, por questões de espaço e competência, volta-se para a linguagem religiosa referente ao Deus da tradição abraâmica.

linguagem religiosa. Pois se os termos referidos a Deus são interpretados univocamente, são usados com a mesma austera definição, por exemplo, como o termo *animal* aplicado a homens, vacas, cavalos, etc., então esses termos falham diante da singular descrição de Deus. E, se interpretados equivocamente, então as coisas designadas pelo mesmo termo, a despeito de serem homônimas, não forneceriam nenhuma razão, seja ontológica ou de qualquer outra natureza, para usar os mesmos termos. Podemos explicar o problema como decorrendo de dois fatos básicos (DAVIES, 1993, 20):

- i. falar de Deus ou da divindade geralmente implica atribuir-lhe certas propriedades – por exemplo, perfeição, amor, justezas, etc. – normalmente destinadas às coisas do mundo;
- ii. Deus ou é radicalmente distinto ou imensuravelmente distinto tanto do mundo como das criaturas do mundo. Em suma, distinto de qualquer âmbito experiencial.

Tal caracterização do problema pode e de fato recebe a crítica de ser uma caracterização redutora e artificial do fenômeno da LR, não fazendo jus ao fato que pretende representar. Com efeito, o domínio da LR não apenas é extremamente complexo, mas inclui uma grande variedade de fenômenos (WYNN, 1995, 413)⁴. Assim, muitas também seriam as questões. Para B. Mondin (1977, 15-16; cf. Introdução), quatro são os problemas mais graves da LR: i) problema querigmático; ii) problema ontológico (semântico); iii) problema crítico e iv) problema hermenêutico. Como uma consulta à literatura filosófica nos mostra, muitas coisas diferentes estão sob o mesmo rótulo *problema da linguagem religiosa*. Nossa empreendimento localiza-se em um subconjunto mais definido de problemas, comumente denominado *problema do falar sobre Deus* (*God-talk*). Seguindo Hallett (TBL, 1), iremos nos preocupar com o uso da linguagem religiosa, com o êxito da fala sobre Deus ao invés, por exemplo, dos problemas querigmático, hermenêutico, exegético, etc. – que, além de tudo, pressupõem o sucesso do discurso religioso. Entre os problemas ligados ao uso da linguagem religiosa, destacamos:

1. *o problema de ancoragem*: tal problema refere-se à *relação* entre as asserções religiosas e o mundo empírico;
2. *o problema da natureza da linguagem religiosa*: diz respeito à função e à natureza própria da LR, geralmente vista como uma linguagem especial;
3. *o problema da referência*: trata-se da possibilidade de se referir a Deus e do papel que o termo *Deus* desempenha na LR;
4. *o problema da predicação*: trata-se da possibilidade da predicação divina além do modo pelo qual devemos entender os predicados atribuídos a Deus;

⁴ Devido a esse fato e de uma escolha de relevância filosófica, M. Wynn, por exemplo, escolhe tratar do problema do falar de Deus em detrimento dos demais.

5. *o problema do valor-verdade*: corresponde à relação entre o enunciado e a realidade divina, sobre o modo como devem ser compreendidas as afirmações que supostamente fazem alegações verdadeiras/falsas sobre Deus;

6. *os problemas identitários e a significação da LR*: trata-se de postular as bases da significação da LR a partir de implicações provenientes das soluções propostas aos problemas identitários – por exemplo, a doutrina da encarnação.

1.1.1 Posicionamentos, problemas e soluções

Segundo Gellman (1977, 151), o número infindável de teorias oferecidas como solução para o problema da LR corresponde à falta de um critério de adequação bem-sucedido para as teorias. Independentemente da veracidade da declaração de Gellman, em nossas pesquisas observamos que, via de regra, o modo pelo qual determinado autor concebe filosófico-teologicamente irá naturalmente corresponder à aceitação ou não deste ou daquele problema a ser resolvido, o que, por sua vez, restringirá logicamente, mas não criativamente, a possibilidade de solução coerente do problema. Tal posicionamento consistirá na conjunção de variados fatores, dos quais destacamos três aspectos fundamentais:

- (1) comprometimentos filosóficos
- (2) comprometimentos teológicos
- (3) uma imagem de Deus

O entrelaçamento destes fatores levará, a nosso ver, à posição do autor quanto ao(s) problema(s) escolhido(s), e, por conseguinte, à solução(ões) do(s) problema(s), numa teia onde cada elemento se interconecta e interfere com o outro, na ordem em que o pensador o considera mais fundamental. Tanto a filosofia como a teologia podem direcionar uma à outra, assim como a imagem de Deus, que parece necessariamente derivar dos seus antecessores, porém, por possuir uma carga experiencial-existencial, além de outras camadas menos evidentes como as psicológicas, poderá igualmente direcionar o arranjo filosófico-teológico⁵. Contudo, qualquer que seja a combinação, e, como julgamos serem possíveis diversas delas, acreditamos que o encontro do autor com o problema da LR terá um resultado próximo de nossa descrição a respeito da combinação dos fatores essenciais.

Uma vez que Hallett não possui obra dedicada exclusivamente ao problema da LR, ele não tem a preocupação de fornecer uma abordagem sistemática tanto de sua posição quanto de sua

⁵ Também a filosofia e a teologia contam com essa carga pessoal, mas isso torna as combinações ainda mais complexas, além de reforçar nossa sugestão.

solução. Mas, para fins de clareza e precisão, devemos apontar os modos pelos quais ele encara o(s) problema(s) assim como sua(s) resolução(ões). Teremos sempre em mente tais fatores a fim de localizarmos Hallett quanto à sua posição no grande *diálogo* a respeito da LR.

1.2 Visão filosófica geral

1.2.1 Dialética Filosófica

“Toda a história da filosofia pode ser vista como uma vasta ‘dialética discursiva’” (IL, 210).

Tal dialética, frequentemente, funciona do seguinte modo: o filósofo X propõe a tese A, que, devido às dificuldades apresentadas a ela, acaba por gerar enorme insatisfação no meio filosófico. Em consequência, surge um movimento de grande reação com relação à tese anterior, adotando-se uma resposta em termos opostos, isto é, dela surge sua antítese – que podemos chamar de tese não-A; no entanto, essa nova tese, com o passar do tempo, geralmente também apresenta graves problemas. Movimento que muitas vezes se repete na história da filosofia. Hallett ilustra esse fato ricamente em toda a primeira parte de IL (cap. 1-9). Todavia, após Wittgenstein, uma terceira via pôde emergir. “Nesses casos, é uma máxima heurística que a verdade não está em uma das visões em disputa, mas em uma terceira possibilidade que ainda não foi pensada, e que só podemos descobrir ao rejeitar algo assumido como óbvio por ambos os disputantes” (RAMSEY, 1978, 20-21). Com efeito, Wittgenstein em suas *Investigações* (IF § 89 e ss.) rejeita esse modo considerado óbvio de fazer filosofia pelos disputantes tradicionais e abre caminho para “uma terceira possibilidade não considerada: *a linguagem*” (IL, 210).

Ilustremos esse fato com um caso de disputa: a universalidade dos conceitos (IL, 210-11). De Platão em diante, muitos viram certos tipos de realidades extra-mentais como responsáveis pela universalidade conceitual. Depois de serem observados diversos problemas com tal tese, Kant antiteticamente propõe que as categorias não possuem como garantia realidades externas, mas dependem, ao contrário, de uma fonte subjetiva. Mas essa antítese, sendo quase exatamente o oposto, não pode reconhecer as vantagens da posição anterior, assimilando-as em sua nova explicação. Somente depois de abandonar esse modo limitado de filosofar, Wittgenstein pôde sintetizar as perspectivas objetiva e subjetiva através da consciência dos diferentes modos de usos dos nossos conceitos: Existem

inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de

linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos (IF § 23).

Aqui podemos parafrasear Wittgenstein – mais precisamente, o final da seção citada: É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os *filósofos* disseram sobre a *estrutura universal dos conceitos*. (E também Platão e Kant).

Se o que foi dito anteriormente está correto, aponta na direção da descoberta de Wittgenstein como chave possibilitadora das sínteses filosóficas históricas, por considerar em seu pensamento a dimensão essencial da linguagem comum, desconsiderada pelos disputantes. Por um lado, apesar da desconsideração indicada, a história da filosofia em seu movimento dialético não é sem valor, mas possui verdades a “serem peneiradas, desenvolvidas e preservadas” (IL, 212). De outro, não devemos presumir que a consciência linguística trará onisciência filosófica, mas a clarificação deve continuar, dado ser a filosofia dialética (ibid.), e com incalculáveis possibilidades (IL, cap. 10). É importante ressaltar que a ênfase na linguagem pode gerar alguns preconceitos e confusões. Não devemos entender, por exemplo, que Hallett esteja descrevendo a filosofia como *apenas* “uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (IF § 109). Na interpretação hallettiana (EWC, 2), Wittgenstein não está descrevendo – mas prescrevendo – um modo de filosofar⁶. Em vista disso, Wittgenstein não se negaria a aplicar o termo *filosofia* ao que outros filósofos fazem. Em Hallett, essa ênfase terapêutica prescrita por Wittgenstein é um proceder necessário, mas não é único nem se trata do objetivo final da atividade filosófica.

Torna-se clara a tese hallettiana quanto à dialeticidade da história filosofia e de uma aposta quanto a seu *avanço* e *relativo acordo* por meio da consideração do aspecto linguístico na tarefa filosófica. Suas reflexões sempre apontam na direção de explorar as riquezas dialéticas das posições, extraíndo delas uma solução sintética por meio da consideração linguística e/ou analisando e expondo o valor da consideração linguística por meio das posições filosóficas. Em *Logic for the Labyrinth*, ele oferece orientações metodológicas através do exame do meio linguístico para que possamos evitar suas armadilhas e pensar corretamente (Introdução; 187). Em *A Middle Way to God*, através de dois extremos, Hallett percorre um caminho intermediário entre a necessidade de complexas provas indutivas e a rejeição da necessidade das mesmas para o problema de Deus, realizando um procedimento dialético que retém o melhor dos dois extremos (MWG, 3). *Language and Truth* é dividido em duas partes. Na primeira, realiza-se uma leitura dialética do amplo

⁶ Apesar do foco terapêutico, conforme Hallett (CWP, 36), algumas observações e práticas de Wittgenstein sugerem que mais do que apenas dissipar quebra-cabeças ou confusões, ele está interessado em conhecer positivamente a lógica da linguagem.

domínio filosófico que obliterou o conceito de *verdade*, com o objetivo, na segunda parte, de efetuar uma análise do conceito em seus elementos componentes, mas mantendo a relação com a primeira parte (LT, 4). Hallett pretende, em *Invisible Language* e *Linguistic Philosophy*, demonstrar a necessidade de uma revolução filosófica. Na primeira obra, ele desafia o leitor por meio da questão da autoridade da língua como meio determinante tanto para a inteligibilidade daquilo que dizemos quanto para a verdade daquilo que afirmamos. Na segunda, ele intenciona despertar no leitor a percepção da necessidade de uma maior consciência linguística, dimensão muitas vezes inexistente no campo de visão consciente dos filósofos. Ambas as obras se desenvolvem através de uma reflexão dialética sobre a história da filosofia; representada por alguns dos seus pensadores mais paradigmáticos. É a partir dessa grande dialética que ele expõe, em cada uma das obras, sua tese da relevância e autoridade da língua. Hallett também traz para si a tarefa de traduzir as implicações metodológicas da linguagem, contidas nas reflexões de Wittgenstein oriundas das *Investigações*, em *Essentialism: A Wittgensteinian critique*, e isso especialmente para a filosofia contemporânea, sem deixar de extrair de sua dialética uma perspectiva futura (EWC, 1-2). Expostas tais observações gerais, resta saber:

Sob quais elementos teóricos determinantes, se existem, a investigação filosófica de Hallett toma forma? E, principalmente, como determinam a investigação sobre a linguagem religiosa?

1.2.2 Pressupostos fundamentais

Seja falando, pensando ou escrevendo, teólogos *empregam um sistema de signos*. Seja qual for o assunto que eles discutam, eles geralmente desejam que suas afirmações, empregando esses sinais, *tenham significado inteligível e sejam verdadeiras* (TBL, 2; grifo nosso).

1.2.2.1 Binômio Intelligibilidade-Verdade

Não só podemos dizer que teólogos almejam inteligibilidade e verdade, mas que também filósofos, cientistas, etc., esforçam-se para alcançar ambas as coisas. O conceito de *verdade* é extremamente central à cultura ocidental, talvez o conceito central de toda nossa cultura (LT, prefácio, vii). Ou mesmo, o conceito básico sem o qual a humanidade não existiria como a conhecemos, pois é através desse conceito que seres humanos alcançam variados tipos e graus de regularidades necessárias à sua existência (TBL, 40).

Dificilmente se pode negar a força de tal binômio para a empresa filosófica. No próprio movimento de sua busca, por conseguinte, pensamos, lemos, aprendemos, escrevemos, tiramos conclusões, rejeitamos premissas e demais coisas, sempre tendo ao fundo e presente o sistema de

signos ao qual Hallett se refere. De acordo com ele, seja qual for a teologia escolhida (libertação, feminista, espiritual, natural, prosperidade) em comum está o uso da língua (TBL, 2). E a linguagem, ao invés de funcionar de maneira óbvia, como parece à primeira vista, está mais para um labirinto cheio de perigos. No entanto, ela é um labirinto dos mais traiçoeiros, por ser geralmente irreconhecido como tal (como veremos no próximo capítulo). Dado que o papel decisivo da linguagem é constantemente desconsiderado na LR e desde que “muita obscuridade ronda a relação entre linguagem e verdade” (TBL, Prefácio, vii), seguiu-se que a maior parte dos teólogos e filósofos perseguiram o binômio sem o entendimento do funcionamento da linguagem, de modo que a comunicação e a investigação muitas vezes foram comprometidas (ibid.).

1.2.2.2 Distinção: Língua-Discursso

Portanto, é necessário, que nossa atenção se volte para o aspecto linguístico. Contudo, devido à grande variedade de modos em que podemos dar atenção ao aspecto linguístico com relação à LR, a “ênfase irá cair sobre o uso da linguagem em vez da interpretação, sobre o sucesso do discurso em vez de acurada exegese” (TBL, 1).

De acordo com Hallett (TBL, 6-7), ao termo *linguagem* (*language*) tem sido dadas as mais diferentes aplicações – termos como *Ser*, *Tradição*, *Fé*, foram tomados como sendo ou podendo ser linguagem. Porém, uma distinção básica tem sido constantemente negligenciada, especialmente para a teologia: a distinção entre linguagem (*language*) como meio (*medium*) e linguagem como fala/discursso (*speech/discourse*). Nesse sentido, linguagem como meio refere-se ao sistema de signo empregado (por exemplo, a língua portuguesa). E linguagem como discurso refere-se ao emprego do meio, ou seja, a utilização da língua para atividades distintas. Hallett observa que na maior parte das vezes somente o segundo significado teve lugar nas considerações sobre a LR, em algumas ocasiões esta primazia é até mesmo recomendada (ibid., 105). Temos usado até agora em nosso trabalho o termo *linguagem* de forma ampla. Seguindo Hallett, a partir daqui usaremos o termo *língua* quando quisermos significar estritamente *sistema de signos empregado como meio do discurso* e quando não houver necessidade de tal ênfase, ou quando o próprio contexto se encarregar de deixar claro o significado, continuaremos a empregar o termo *linguagem*.

O valor central da distinção (meio-discurso) pode ser percebido através da seguinte passagem: do mesmo modo que “um telefone não é uma conversa telefônica... a língua inglesa [ou portuguesa], por assim dizer, não é um enunciado, discurso, conversação ou um tratado empregando essa língua” (TBL, 7). Tal analogia serve para evidenciar que a língua é *neutra*; pois assim como o telefone não é nem um trote telefônico nem uma conversação telefônica amigável, a língua também

não é nenhum de seus possíveis empregos. No entanto, ambos, telefone e língua, são o *meio necessário* para os empregos mencionados. Portanto, como o *meio* não é a *mensagem*, a autoridade de um não pode ser confundida com a autoridade do outro (LP, 9). Nesse sentido, se o discurso – qualquer que seja a autoridade, tanto do autor do discurso quanto do próprio discurso – não estiver em conformidade com a autoridade da língua ele não terá o sucesso pretendido – por exemplo, para dizer verdadeira e inteligentemente o que se intencionou. Poderíamos suspeitar, contudo, que a caracterização do meio como *sistema de signos* é um tanto quanto simplória, parecendo referir-se apenas às palavras e suas relações sintáticas, não compreendendo assim as múltiplas práticas linguísticas do dia a dia. Como se tal sistema fosse um código, um mero instrumento que possui apenas a função de transmitir o que realmente nos importa em último caso: os nossos pensamentos que espelham a realidade. Entretanto, Hallett “usa a palavra ‘língua’: para o ‘estoque de componentes da língua’ e não para o ‘clã de atividades’” (LP, 8-9). O que devemos entender, então, pela metáfora do “estoque de componentes da língua”? Entre os componentes de uma língua natural Hallett inclui as dimensões da gramática, da pragmática e da semântica⁷, além do seu léxico e de uma extensa reunião de convenções, regras, etc. Devemos entender por “clã de atividades” as diversas práticas linguísticas – por exemplo, as atividades do discurso com os seus vários modos: argumentação, predicação, explicação, etc. (LP, 7-9). E, se o meio (língua) é realmente o que Hallett afirma, neste sentido, ele possui vida própria (extremamente complexa), além de um significado imensurável e determinante para a inteligibilidade e verdade do discurso em geral.

Tal complexidade e significância sugerem a necessidade de uma maior reflexão quanto ao modo de abordagem filosófica.

1.2.2.3 Abordagem

Observando-se a perspectiva hallettiana, podemos indagar: Haveria também um modo próprio de abordar as questões referentes à LR?

Dentre muitas características metodológicas, podemos destacar aquelas mais fundamentais – de clara e profunda influência do Wittgenstein tardio – que formam o alicerce do método de investigação hallettiano:

- (1) *Representação perspicua* ao invés de teorização e explicação formais;
- (2) *Dialética terapêutica*;

⁷ Conforme Hallett, nada “pode transmitir, por si só, a gramática, a semântica ou a pragmática de uma língua – isto é, as regras que relacionam palavras com palavras, palavras com coisas ou palavras com ações – e muito menos as de todas as línguas” (LP, 20).

- (3) *Clarificação* em vez de demonstração;
- (4) *Comparação por semelhanças* no lugar de critérios precisos.

“[N]ão temos uma visão panorâmica [clara] do uso de nossas palavras [...] [a] representação panorâmica [perspícuia] permite a compreensão, que consiste justamente em ver ‘ver conexões’” (IF § 122). Segundo Wittgenstein, Hallett afirma (LT, 4):

Meu procedimento [representação perspícuia] será, portanto, semelhante a um procedimento recomendado em biologia. “A explicação biológica de um fenômeno”, escreve Agnes Arber, “é a descoberta de seu próprio lugar intrínseco em um nexo de relações, estendendo-se indefinidamente em todas as direções. Explicar isso é vê-lo simultaneamente em sua completa individualidade (como um todo em si mesmo), e em sua posição subordinada (como um elemento em um todo maior)”. Fenômenos conceituais e teóricos podem ser iluminados do mesmo modo, intrínseca e extrinsecamente. Assim, em vez de explicar ou definir o conceito de *verdade*, eu devo explorar sua estrutura interna, situada no mapa maior da língua, e relacionar minha consideração às considerações de outros [filósofos], dialeticamente.

Tal relato é de grande importância para o esclarecimento de seu *modus operandi*. A partir dele podemos entender melhor a interconexão dos itens (I), (II) e (III), com relação ao seu peculiar modo de abordagem dos “fenômenos conceituais”. Por meio da dialética terapêutica (II) ele pretende alcançar uma visão mais global do terreno, iluminando dialeticamente as posições contrárias a fim de extrair, a partir de cada uma das partes, as suas intuições fundamentais. Feito isso, ele pode clarificar o fenômeno (III) – em geral, produzindo confusões filosóficas – por intermédio de comparações (IV), que distinguem numerosas semelhanças/dessemelhanças ao “ver conexões”. Na etapa final do procedimento, Hallett pode obter uma espécie de representação perspícuia (I) do fenômeno conceptual em questão, que comprehende tanto a estrutura interna do fenômeno quanto sua relação à totalidade do mapa da língua. Devido à sua própria natureza assistemática a linguagem nos impõe outro modo de abordagem que não consista na sua sistematização (TBL, Prefácio, ix). Dito de outro modo, não podemos alcançar nem critérios precisos nem provas rigorosas como resultado da investigação, em seu lugar obtemos: comparações por semelhanças (IV) (MWG, Prefácio, v), que possuem o objetivo de clarificar este ou aquele conceito em suas relações intrínsecas e extrínsecas. Mas que nem por isso deixam, comumente, de ter a precisão e o rigor de que precisamos em casos concretos. Via de regra, a definição rigorosamente precisa é menos esclarecedora, além de irreal (IL, 205-6). A formulação teórico-conceitual geralmente é ou enganosa ou trivial; isto é, ou ela incorre em uma falsa representação ou não possui nenhum atrativo filosófico. “Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo” (IF § 128). Para explicar essa passagem um tanto quanto desnorteante – pois ela mesma aparenta ser uma tese filosófica – Hallett usa como

exemplo a palavra *jogo* (LP, 73). Se tal palavra não revela nenhuma essência (IF § 66), poder-se-ia propor, no entanto, revelar as condições teóricas de seu uso, que podem ser tanto condições *suficientes* quanto condições *necessárias*; dando-se maior importância, obviamente, para esta última. Pois para que um jogo seja suficientemente chamado *jogo*, basta que ele seja um jogo conhecido qualquer: é suficiente que ele seja futebol ou xadrez. Hallett passa então a considerar, dialeticamente ao modo de Wittgenstein, as condições necessárias do *jogo*. Segundo ele, se alguém sugerisse como traço essencial de todos os jogos o *ganhar* ou *perder*, poderíamos lembrá-lo dos jogos de *paciência*, jogado solitariamente. Se alguém sugerisse que todos os jogos são “conduzidos por pessoas”, Hallett o recordaria dos “jogos jogados por lontras ou computadores” (ibid.). Contudo, Hallett concede um traço distintivo comum: todos os jogos são *atividades*. “Com certeza, mas uma vez que todas as dúvidas desaparecem e todos concordam, qual é o objetivo de desenvolver essa ‘tese’?” (ibid.). Uma vez que tal tese foi “*descoberta*” devemos lembrar o filósofo de sua trivialidade, assim como faz a emblemática passagem wittgensteiniana; mencionada há pouco (IF § 128)⁸. Em consequência da consideração das peculiaridades do meio, como Wittgenstein fez, esse modo de teorização filosófica perde seu interesse.

Dito isto, acreditamos poder atribuir a Hallett, com as devidas proporções, a declaração que ele próprio confere a Habermas, ao descrever a busca deste, em *The Theory of Communicative Action*, pelo mapeamento linguístico:

ele não se sente obrigado a desenhar fronteiras definidas. Seu objetivo, como o de Wittgenstein, é a ‘representação perspicua’, em grande escala, agora realizada, no entanto, menos terapeuticamente e de forma mais sistemática do que nas *Investigações* de Wittgenstein (IL, 203)⁹.

1.3 Linguagem Religiosa

Apresentamos, há pouco, a influência de Wittgenstein sobre o pensamento de Hallett como um todo. Todavia, a fim de compreendermos melhor a natureza dessa influência e como a partir dela podemos ter uma leitura mais correta da posição hallettiana relativa às expressões religiosas, é necessário fazer algumas distinções. Com relação às suas reflexões sobre a LR, Hallett julga que seu “maior débito tem sido para com Wittgenstein”. Em seguida, ele adverte que o débito se dirige

⁸ Todavia, ao conceder o traço da *atividade*, pode-se, erroneamente, acreditar ter encontrado uma essência de *jogo*. Nesse caso, podemos parafrasear Wittgenstein: “São todos ‘*atividades*’? Compare o xadrez com o jogo da amarelinha” (IF § 66).

⁹ No entanto, algumas vezes Hallett parece ir mais longe. Sugerimos que ele vai além do mapeamento linguístico quando, por exemplo, ele sonda a dinâmica basilar do pensamento e da fala (IL, 204) ao admitir que o conceito de verdade é crucial para *toda a humanidade* como a conhecemos (TBL, 40).

“especificamente a Wittgenstein, o filósofo da linguagem, e não a Wittgenstein, o menos impressionante filósofo da religião” (TBL, Prefácio, ix). Tal relato indiretamente sugere a rejeição da tese minimalista proposta por D. Z. Phillips, pois é conhecimento comum o fato de que o minimalismo phillipsiano se baseie, sobretudo, em Wittgenstein, o filósofo da religião. Em sua resenha de *Religion and Wittgenstein's Legacy*, editado por Phillips e M. von der Ruhr, Hallett (2006, 932) sustenta três pontos: (i) apesar de Wittgenstein ter escrito amplamente sobre religião, nenhuma de suas considerações a respeito assemelham-se às *Investigações* em originalidade e profundidade; (ii) as reflexões contidas nas *Investigações* a respeito da linguagem, da realidade e do pensamento possuem mais valor para a reflexão religiosa do que seus escritos explícitos sobre o tema. E ele ainda parece concordar com: (iii) grande parte do material wittgensteiniano sobre a crença religiosa é obscuro e de segunda mão, dando, por isso, lugar a demasiada especulação (ibid., 933).

Desse modo, tais observações podem afastar confusões, livrando-nos de possíveis leituras que interpretem as alegações hallettianas à luz da influência wittgensteiniana predominantemente exercida sobre a filosofia da religião – representada aqui pelo pensamento de Phillips. Com efeito, mesmo no caso das questões religiosas, o acento é colocado no Wittgenstein tardio, sobretudo no filósofo das *Investigações*. É a partir de tal pano-de-fundo que iremos ler as reflexões hallettianas subsequentes, contudo, respeitando as peculiaridades de cada um dos filósofos.

1.3.1 Natureza especial da linguagem religiosa

Embora Hallett enfatize a distinção, constantemente negligenciada, entre *meio* e *discurso* como causa de muitas das confusões no entendimento da LR, a língua natural ainda pode levantar suspeitas. Seria ela um meio inadequado e impreciso para as pretensões de uma LR substantiva e depurada das ameaças da vulgaridade do senso comum? Todas as ciências sérias não possuem também uma linguagem própria? Hallett ilustra esse modo de pensar através das alegações de B. Lonergan em *Method in Theology*. De acordo Lonergan

Tudo isto [progresso civilizatório] pode seguir sua marcha, ainda que o pensamento, o discurso e a ação permaneçam dentro do *mundo do senso comum*, quer dizer, dentro do mundo das pessoas e das coisas enquanto relacionadas a nós e, por conseguinte, dentro da *linguagem ordinária* (LONERGAN, 2006, 251; grifo nosso).

Todavia, o que aconteceria se o homem fosse além da linguagem ordinária, isto é, das coisas relacionadas a nós, e se orientasse às coisas mesmas, as quais possuem relações próprias?

[S]e a inclinação prática do homem é liberada da magia e orientada para o desenvolvimento da ciência, se a sua inclinação crítica é liberada do mito e orientada para o desenvolvimento da filosofia, se seu interesse religioso renuncia às aberrações e aceita uma purificação, então, essas três aspirações receberão os benefícios da diferenciação da consciência e do reconhecimento do *mundo da teoria*. Neste mundo, as coisas são concebidas e conhecidas, não em suas relações com o nosso aparelho sensorial e com as nossas necessidades e desejos, mas nas relações constituídas entre as coisas mesmas pela interação uniforme entre elas. Falar sobre coisas assim concebidas requer o desenvolvimento de uma *linguagem técnica especial*, de uma linguagem *completamente diferente da linguagem do senso comum* (ibid.; grifo nosso).

Como podemos observar, Lonergan não somente identifica a linguagem ordinária com a linguagem do senso comum, mas propõe uma linguagem completamente distinta como meio de superá-las. Uma tal linguagem seria ao mesmo tempo técnica e especial, ou seja, uma linguagem teórica própria e purificada. “No mundo da teoria”, falar a linguagem ordinária não basta, o acesso a ele é permitido apenas, segundo Lonergan, àqueles iniciados no aprendizado dessa linguagem especial e familiarizados com a teoria proposta pela ciência em questão (ibid., 252-3). Embora possamos supor que o caso de Lonergan serve para ilustrar alguns poucos pensadores, pode-se dizer que teólogos de todos os tempos sempre foram conscientes desse desafio (A. DE PATER, 1999, 33) que, de algum modo, parece obrigar a uma mutação na linguagem natural (ALSTON, 1993, 145), com a finalidade de poder dizer algo sobre um ser que é único e radicalmente distinto – *O Totalmente Outro*. De modo que a linguagem (agora especial) possa acompanhar esse traço de excepcionalidade¹⁰.

De acordo com Hallett, essa crítica geralmente assume duas frentes (TBL, 187):

- (a) inadequação teórica da língua natural
- (b) falta de precisão da língua

Da mesma maneira que as ciências têm necessidade de uma linguagem técnica que esteja em adequada consonância com o seu objeto e com a teoria professada, a linguagem religiosa, séria, tem de estar à altura de expressar o sentido do mistério divino. Mais uma vez, o leitor já deve ter suspeitado da importância da distinção meio-discurso fazendo-se presente. Conforme Hallett (TBL, 188), ao menos implicitamente, o que tais proponentes têm em mente, com estas e outras críticas semelhantes, é a dimensão da *mensagem*. Isto é, o pensamento vulgar que domina o senso comum e é empregado através da língua. No momento da objeção, eles não estão considerando o meio que torna possíveis esses mesmos pensamentos vulgares. Ainda segundo Hallett, tanto G. Mendel

¹⁰ Pode-se ver como, de certa forma Mondin, assim como outros, refletem sobre as mesmas bases tradicionais que exigem, ou ao menos põem em voga, a necessidade, ou preferência por uma linguagem especial para o discurso teológico-religioso. Segundo Mondin (1977, 16), o problema semântico ou ontológico diz respeito justamente à natureza e exigência singulares da LR.

quanto C. Darwin e também N. Copérnico propuseram suas teorias sem nenhuma exigência terminológica (TBL, 188; 228, Nota 3). No entanto, o que falar das ciências modernas? Elas não possuem uma gama de termos especiais, como é o caso de *anos-luz*, *gene*, *DNA*, etc.? Em sua argumentação, Hallett levanta a questão de também não ser o caso de, similarmente às ciências modernas, a teologia demandar uma terminologia técnica equivalente às da física e da química. Termos religiosos cruciais, que permeiam a linguagem ordinária, como é o caso, por exemplo, de *Emanação*, *Pessoa*, *Palavra*, poderiam ser redefinidos de acordo com as exigências da LR, a fim de formar um léxico adequado à ciência teológica. Em resposta, Hallett assevera que a terminologia científica tem vantagens práticas, quando na física usa-se, por exemplo, a expressão *anos-luz*, não se está querendo dizer com isso que o significado da expressão na linguagem corrente, “a distância que a luz viaja em um ano”, seja inadequado à realidade denotada. Pois se a expressão ordinária fosse inadequada, como poderia ser adequado o termo técnico? (TBL, 189). Em outras palavras, como os termos técnicos especiais poderiam ser cunhados, ou mesmo aprendidos pelo iniciado nessa linguagem especial – como quer Lonergan –, a não ser por meio da linguagem ordinária – desprezada – e seu vocabulário existente? (ibid.). Esse eficiente argumento hallettiano se baseia nas reflexões wittgensteinianas a respeito da prevalência da linguagem ordinária sobre as demais:

Quando falo da linguagem (palavra, frase, etc.) devo falar a linguagem do cotidiano. Seria essa linguagem talvez muito grosseira, material, para aquilo que queremos dizer? *E como se forma então uma outra?* [...] O fato de que, nas minhas elucidações referentes à linguagem, já sou obrigado a empregar a linguagem inteira (e não uma preparatória, provisória), já mostra que posso apenas produzir algo exterior sobre a linguagem (IF § 120).

Nas palavras de Hallett: “mesmo a mais técnica e sofisticada terminologia teológica [...] é parasítica da terminologia menos técnica e sofisticada” (ibid.). Embora se origine da linguagem ordinária – e não contenha em si nada que a torne totalmente singular, no sentido pretendido por Lonergan – a linguagem especializada possui a virtude de resumir grandes definições. Mas e sua relação a (2): a linguagem ordinária ainda pode ser considerada precisa e exata o suficiente para as finalidades religiosas? Segundo Hallett, “nossa língua natural não refinada seria um defeito somente se nossos enunciados necessitassem de mais precisão do que nossa língua permite” (TBL, 190). A despeito da afirmação de nosso filósofo, expressões correntes como “a blusa é azul” não parecem ter a precisão que deveriam ter, sob o viés das linguagens suficientemente rigorosas. Com relação a isso, Hallett nos oferece uma resposta a partir de dois elementos da língua: (i) *modificadores* e (ii) *contexto*. A falta de exatidão própria da palavra *azul* (em nosso exemplo) poderia ser complementada por termos modificadores, tais como *escuro*, *claro*, *anil*, a fim de fornecer o rigor necessário aos nossos interesses. Trata-se do procedimento ao qual geralmente recorremos. Além

disso, conforme nosso filósofo, o argumento anterior também vale no caso da exatidão conceitual. “[O] que quer que um termo técnico pode dizer precisamente, termos não-técnicos podem dizer com igual precisão” (ibid.). Em outras palavras, a precisão de um termo técnico é derivada, além do contexto, de sua combinação com outros termos da língua¹¹. Mais uma vez, é importante ter em mente, com Wittgenstein, que qualquer linguagem especial, perseguida por motivos de adequação, rigor, ou quaisquer outros, somente pode ser considerada uma “*linguagem exterior*” se produzida parasiticamente a partir da linguagem comum. Portanto, uma LR especial nunca poderá ser totalmente distinta ou exterior à linguagem ordinária, pois aquela estará sempre em relações determinantes com essa¹².

Como Alston nos adverte, “não existe uma língua que é usada somente para propósitos religiosos [...] uma língua contém recursos para qualquer coisa que seus usuários precisem falar” (2005, 220). Além disso, ele nos adverte contra o mau hábito filosófico de se referir a uma linguagem especial para cada tipo de assunto amplo; hábito que, segundo ele, esconde a distinção crucial entre *língua* e *discurso*.

Tem-se erroneamente o costume de denominar *linguagem religiosa* o que na verdade

é o uso da língua (qualquer língua) em conexão com a prática da religião – na oração, adoração, louvor, ação de graças, confissão, ritual, pregação, instrução, exortação, reflexão teológica e assim por diante (ibid.)¹³.

1.3.2 Funções Cognitiva e Não-cognitiva da LR

Apesar de tudo o que foi dito até agora, ainda não ficou totalmente clara a posição de Hallett a respeito da cognitividade/não-cognitividade das afirmações religiosas. Antes de apresentar a

¹¹ Haveria ainda outras possibilidades de tornar um termo mais preciso. Poderíamos, por exemplo, precisar o termo *fé* do mesmo modo em que o termo *círculo* é definido em Geometria. Todavia, na Geometria é razoável a exigência de maior rigor com relação ao termo *círculo*; definido como uma “curva plana em todos os lugares (exatamente) equidistante de um dado ponto fixado” (TBL, 191). Mas, segundo Hallett, uma busca semelhante para o termo *fé*, tendo em vista a impossibilidade de se isolar um núcleo comum do termo no contexto teológico e todas as implicações em jogo, que, por sua vez, não estão presentes na questão geométrica do termo *círculo*, tal exigência consistiria em mera ilusão (TBL, cf. cap. 16 e 20).

¹² Hallett não é absolutamente contrário à redefinição de termos, como pode parecer. Contudo, ele faz sete recomendações com relação à redefinição. Entre outras coisas, ele recomenda: a observância das vantagens e desvantagens do novo termo em detrimento do seu uso corrente; a exposição clara do novo significado e o motivo pelo qual o mesmo foi cunhado; a distinção entre o novo significado e as possíveis teorias e/ou alegações proferidas por meio dele (TBL, 193).

¹³ Embora constitua um mau hábito, Alston (2005, 220) assevera que vale a pena continuar usando o termo devido à sua grande tradição na literatura filosófico-teológica. Scott (2010, 506), contrário a essa visão, declara que uma teoria semântica da linguagem religiosa é possível, bastando apenas que se inclua nela a dimensão contextual. No entanto, ele também parece não levar em conta as implicações do *meio* para o discurso religioso.

posição de Hallett devemos, contudo, expor a distinção entre a função cognitiva e não-cognitiva da linguagem, no geral. A função:

- a) cognitiva: tem o papel de afirmar/negar fatos, de os descrever, e, por isso, envolve expressões que ou são verdadeiras ou falsas, pois possuem conteúdo informativo/indicativo;
- b) não-cognitiva: não possui papel de indicar ou informar fatos que podem ser descritos verdadeira ou falsamente.

Se, por um lado, alguns enunciados claramente expressam (afirmam/negam) um fato, por outro, há frases que claramente não expressam fato algum. Outras expressões, por sua vez, não são tão claras e, por isso, exigem uma análise lógica mais sutil. É o caso, por exemplo, da famosa análise austiniana do enunciado “Eu te batizo！”, que aparentemente descreve o ato de batizar, mas que não tem função descritiva, visto que tal proferimento é em si mesmo o ato de batizar – realizado através da fala¹⁴. Sob o viés religioso, a questão é, segundo J. Hick (1990, 82), se frases teológico-religiosas como “Deus ama a humanidade” são cognitivas, isto é, se têm o papel de informar que existe um Ser que podemos chamar de *Deus* e que ama a humanidade, ou se, por outro lado, tais frases são não-cognitivas, isto é, exercem outra função que não seja aquela de informar/descrever.

O fato de o conceito de *verdade/verdadeiro (true)* ser tão estimado por nós, segundo Hallett (TBL, 46), é porque através dele podemos fazer coisas primordiais, por intermédio dele podemos informar como as coisas são/estão e também fazer a coisa certa. Aos olhos de nosso filósofo, a verdade não é, em nenhum grau, menos valiosa para a teologia – LR. A respeito da importância da verdade para teologia e, poderíamos dizer, da reivindicação da função cognitiva para a LR, Hallett afirma sua concordância com a seguinte declaração de R. Hazelton:

A alegação de verdade está vinculada a qualquer ato ou afirmação da fé cristã tão inextricavelmente que deve ser considerada uma parte da própria fé. Pode estar implícita como na oração ou explícita como no credo. O ponto é que tal alegação está sempre presente se a fé toma forma de proclamação, celebração, ou obediente decreto. Supor outras coisas é recusar lidar com a fé em seus próprios termos, isto é, levá-la a sério como fé (1971, 772-3 apud Hallett, TBL, 46).

Dentre as práticas religiosas mencionadas por Hazelton, Hallett está interessado, sobretudo, naquelas em que são feitas “asserções e proclamações, mais do que celebração e obediência” (ibid.). Segundo Hallett, se alguém ora a Deus sem fé, então ele não está realmente orando a Deus. Ele assume que a condição para “crer em Deus é acreditar realmente na sua existência” (ibid.). Apesar

¹⁴ Para uma análise mais completa da teoria dos atos de fala de Austin, bem como dos enunciados performativos, cf. Austin, J. *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. Segundo Hallett, esse equívoco aparece extensivamente nas *Investigações* como uma espécie de *falácia da descrição* (LP, 69; Cf. também IF § 585).

de o argumento, condicional, sugerir conclusões óbvias, o que Hallett parece fazer é assumir o *pressuposto* da fé teísta, isto é, assumi-lo como exigência necessária para a prática religiosa significativa. Entretanto, sua posição não é fruto de um mero capricho; deve ser entendida a partir de tudo que já foi dito até aqui e também a partir do que ainda será exposto. Embora Hallett não se detenha nesse ponto, ao menos em TBL, exaustivamente, acreditamos que essa brevidade se deva ao fato de que a sua posição cognitivista pode ser claramente inferida de suas considerações sobre a linguagem. Já nos referimos à autoridade da língua sobre o que dizemos, sem, contudo, nos determos exaustivamente neste ponto, uma vez que o mesmo será abordado mais plenamente no capítulo 5. Porém, para compreendermos de modo correto a posição cognitivista de Hallett, temos de assinalar que em suas reflexões linguísticas é observado o fato de que a autoridade da língua desempenha papel principal, não somente nos enunciados afirmativos – sua principal preocupação, como pode ser depreendido das considerações acima –, mas também *em quaisquer espécies de enunciados e atos de fala* (LP, 165), e, desse modo, também a LR encontra-se sob as determinações de tal autoridade¹⁵. Assim, mesmo que as expressões religiosas possam ter carga emotiva, prescritiva, evocativa, etc., conforme Hallett, em qualquer ato de fala a escolha das palavras e, consequentemente, dos seus significados, fazem toda a diferença para o discurso (LP, 168). E a escolha de tais palavras no discurso religioso nos revela que o conteúdo cognitivo correto foi escolhido para expressar aquilo que se intencionou – outras palavras, com os significados errados, não poderiam desempenhar a mesma função pretendida na LR. Para melhor entendimento, vejamos a posição de Hallett contraposta ao emotivismo religioso do Círculo de Viena.

Uma vez que o emotivismo tem como uma de suas principais motivações a aceitação da tese da não-cognitividade da LR – influenciada diretamente pela tese do expressivismo ético (SCOTT, 2010, 509-10) – podemos afirmar que Hallett o rejeita por completo. Pois, em sua leitura dialética (IL, 190-3; TBL, 97 e ss.), a falsa uniformidade (cognitiva ou não-cognitiva) do discurso moral, proveniente da especulação que não leva em conta sua complexidade excepcional, obscurece a distinção entre discurso neutro e não-neutro. Realmente, os juízos morais são emotivos e indutivos, segundo Hallett, pois possuem aspectos pragmáticos e emotivos (bom = positivo; ruim = negativo), assim como evocativos, etc. Mas diferentemente do que assume o internalismo – como reação dialética ao cognitivismo – os juízos morais diferem dos meros juízos de gosto e preferência em razão do seu conteúdo cognitivo. Assim, o juízo moral, por exemplo, ao mesmo tempo descreve e recomenda o bem. O mesmo raciocínio aplica-se à LR que não é neutra, mas que difere tanto dos juízos de gosto quanto dos juízos morais também em virtude de seu conteúdo cognitivo que

¹⁵ Trataremos da questão do significado das palavras em relação ao mapa da língua minuciosamente nos próximos capítulos, por isso, não iremos nos estender aqui sobre este ponto.

descreve, por exemplo, as realidades, as ações e os milagres religiosos, e não só prescreve, e.g., condutas de ação, que estão, por sua vez, entrelaçadas ao conteúdo informativo. Muitas vezes reduziu-se equivocadamente a um só propósito toda a LR, é o que Braithwaite faz quando identifica a busca por uma forma de vida agapeística como intenção de *todas* as sentenças religiosas cristãs (SCOTT, 2010, 510); operação reducionista – e nesse sentido podemos nos referir a quase todas as forma de reducionismo – que, via de regra, não dá conta de grande parte das expressões religiosas, como, por exemplo, no credo Niceno, o qual afirma que Jesus “de novo há de vir em sua glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim”. Portanto, nosso filósofo não só rejeita o emotivismo religioso¹⁶ do Círculo de Viena, mas também o internalismo que anima as suas variedades: planos; intenções; atitudes; etc. Contudo, além do conteúdo cognitivo, distintivo do discurso religioso, a LR também pode expressar emoções, sentimentos, atitudes, políticas de ação, mas nunca, pela sua própria constituição linguística e dependência da língua, apenas isso¹⁷.

Em vista disso, a questão de Hick, aludida acima, que divide a função da LR em uma bifurcação que possibilita ou uma resposta em termos cognitivos ou uma resposta em termos não-cognitivos, parece agora consistir em um falso dilema, uma vez que a resposta correta, segundo Hallett, é que a LR pode possuir ambos os papéis – cognitivo/não-cognitivo –, e que, sobretudo, não pode prescindir do papel cognitivo distintivo da LR.

Pudemos salientar, então, o principal motivo da posição cognitivista de Hallett e como ela de modo algum depende da mera fé no teísmo cristão tradicional. Evidência da não-aceitação, por parte de Hallett, de pressupostos assumidos sem reflexão consistente reside em sua insistência, herdada de Wittgenstein, em considerar uma questão por diversos ângulos. Depois de declarar explicitamente que a língua é o meio do discurso, ele não generaliza, meramente, tal concepção, afirmado que não possa haver qualquer espécie de pensamento não linguístico. Para que as alegações teológicas possam ser feitas, é extremamente importante levar em conta tal possibilidade.

1.3.3 Pensamento teológico não-linguístico?

[D]ado o caráter não-verbal dessa experiência absolutizante e dado o caráter discursivo e contingente da linguagem, seja ela metafísica ou não, fica clara a dificuldade que está última tem de enfrentar¹⁸.

¹⁶ Também chamado de não-cognitivismo ou expressivismo. Muitas vezes pode-se pensar que o emotivismo religioso implica a não-existência de Deus, mas isso não ocorre. Por vezes, como no caso de Braithwaite, a existência ou não de Deus é indiferente para a narrativa ético-religiosa e para a função da LR.

¹⁷ Voltaremos a esse ponto no capítulo 5, apontando alguns aspectos da autoridade da língua com relação à LR depois de melhor explicitadas as considerações hallettianas acerca da linguagem.

¹⁸ Cf. Pinto, P. *Lógica e Linguagem*. Disponível em: <https://faje.academia.edu/PauloMarguttiPinto>. Acesso 02 out. 2017.

A experiência mística de sintonia com o universo é descrita como sendo marcadamente não-verbal, isto é, consistindo em uma espécie de saber essencialmente intuitivo. O que fazer, então, com essa experiência cognitiva que parece colocar em cheque a significatividade autêntica da LR?

Em seu comentário de *Theology within the Bounds of Language*, T. Klein explica a importância atribuída à linguagem, ela é, em suas palavras, “o próprio meio do pensamento, como a mente avalia a realidade”, pois que “[d]epois de Wittgenstein, sabemos que nossas mentes não capturam uma porção da realidade, que elas então codificam em linguagem para transmitir a outras mentes” (2012, 654). Ou seja, não existem no espírito humano significações ao lado de expressões verbais (IF § 329), a fala não extrai seu significado do pensamento. Pensamento e fala não podem ser separados (IF § 339) como se o pensamento capturasse a realidade e, em seguida, utilizasse o instrumento codificado da linguagem para comunicar suas representações mentais aos demais. Isso significa que fala, entendimento, pensamento, julgamento, escrita, etc., são realizados linguisticamente por todos aqueles seres humanos que possuem habilidades normais (TBL, 11). No entanto, essas observações valem especialmente contra a possibilidade de se conceber pensamentos não-linguísticos tidos por meio de quaisquer espécies de representações mentais (TBL, 13-17)¹⁹. Como demonstração da enorme importância da linguagem para o pensamento, Hallett sugere um teste (TBL, 12; LP, 5). Tal teste consiste em escolher uma sentença qualquer – seja de algum livro, algum jornal, ou de qualquer outro lugar – e tentar ter os mesmos pensamentos da sentença escolhida, porém, de forma não-linguística. Ou a convite de Wittgenstein, “Diga as sentenças: ‘A pena da caneta está gasta. Ora, ora, ela funciona!’. Uma vez pensando, outra sem pensar; então pense apenas os pensamentos, mas sem palavras” (IF § 330)²⁰. Segundo Hallett, se na tentativa de fazer o teste não se imagina nem ao menos como começá-lo, ou se a tentativa gerou sérios problemas e dúvidas, conseguiu-se, portanto, demonstrar a importância da linguagem para o pensamento. Klein (2012, 654) parece sugerir, no entanto, que Hallett, baseando-se na ideia da linguagem como meio do pensamento, defenderia a tese forte de que “nenhum pensamento expresso linguisticamente pode ser tido de forma não linguística” (TBL, 17). Seria realmente esse o caso?

Ao contrário do que parece pensar Klein, Hallett, seguindo Wittgenstein, concebe a possibilidade de pensamentos não-linguísticos. Como exemplo de pensamento não-verbal ele destaca os pensamentos que pode ter aquele que está pintando um quadro ou rearranjando a mobília

¹⁹ A questão do isomorfismo será discutida no capítulo seguinte. Por agora, basta indicar a rejeição de Hallett à possibilidade de pensamentos não-linguísticos tidos por meio de representações mentais.

²⁰ Para uma reflexão wittgensteiniana mais completa a respeito da fala acompanhada do pensamento; do falar separado do pensar e do pensamento sem a fala cf. Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1998; especialmente p. 41 e ss.

(TBL, 18). É de suma importância para a teologia o reconhecimento da possibilidade de tais pensamentos não-linguísticos. Mas apesar de Wittgenstein reconhecer o pensamento não-linguístico, segundo ele, tais pensamentos, no entanto, podem ser reproduzidos por meio de palavras (Z § 100; cf. IF § 328-330). Melhor dizendo, a linguagem ainda se constitui como o veículo de tais pensamentos (IF § 329).

No entanto, a grande sutileza de Hallett com relação à LR foi não somente colocar a questão a respeito da possibilidade de haver tais pensamentos teológicos não-verbais, mas, sobretudo, pôr em questão o real valor de tais pensamentos. Hallett, dialeticamente, como de costume, vai revelando diversas facetas da questão ao dissecar as possibilidades no caso do Sr. Ballard (IF § 342): um surdo-mudo que afirma ter tido, em sua infância, mesmo antes de poder falar, pensamentos sobre Deus e o mundo. O que sugeriria fortemente a possibilidade de pensamentos teológicos não-verbais. No entanto, o que ocorreu com Ballard é, na visão de Wittgenstein, um evento singular (*ibid.*). Tratando-se de um verdadeiro assombro – em sentido filosófico – podemos presumir que seria bem comum pensarmos da mesma maneira que ele. Entretanto, a literatura científica conta com muitos outros casos parecidos com o de Ballard, isto é, casos relatando complexos pensamentos abstratos não-verbais. Além de relatar também outros casos reveladores, como os de pessoas que afirmam tanto pensar com palavras quanto sem elas (por exemplo, por meio de pensamentos imagéticos e geométricos). A literatura também inclui diferentes experimentos sugerindo a existência de pensamento não-linguístico entre bebês e algumas espécies de macacos (PINKER, 1994, 67 e ss.). Basta aqui mencionar que as possibilidades elucubradas no caso de Ballard, por se basearem em hipóteses obscuras, têm pouco valor para a LR (TBL, 19-20).

Entretanto, para nossos propósitos, basta destacarmos o ponto principal da argumentação hallettiana sobre o valor que o pensamento não-linguístico tem para as questões religiosas:

as questões e problemas [abordados sobre a LR] não podem ser clarificados por suposições que não são claras a respeito de hipotéticos pensamentos não-linguísticos [e.g., o caso do sr. Ballard]. Ao contrário, as questões podem ser abordadas mais clara e efetivamente focando nos pensamentos linguísticos que ocorrem no discurso teológico. *Se os pensamentos não-linguísticos não podem ser expressos em palavras, eles não podem ser discutidos em palavras. Se eles podem ser expressos – publicamente, comunicavelmente, podemos discuti-los enquanto assim verbalizados* (TBL, 20; grifo nosso).

Apesar de Hallett conceder a possibilidade de pensamentos não-verbalizáveis, podemos observar que o ponto crucial da questão para a LR é outro. Não se trata do assunto polêmico a respeito da possibilidade e da natureza dos pensamentos teológicos não-linguísticos, sobre os quais não se chega a lugar algum. Trata-se de uma questão bem mais relevante e que pode ter uma resposta razoável, melhor dizendo, de uma questão que pode apontar um caminho. Tal questão pode

ser posta nesses termos: Pensamentos teológicos não-linguísticos podem ser traduzidos e discutidos linguisticamente? A resposta hallettiana, de certo modo, parece fechar o cerco para a relevância filosófico-teológica dos pensamentos, ou saberes, não-linguísticos, na medida em que ou eles podem tomar lugar na discussão, através da verbalização (deixando, portanto, de serem não-linguísticos) ou se não podem, não são saberes de fato importantes, uma vez que não seriam pensamentos realmente produtivos para a discussão nos âmbitos filosófico e teológico. No final da estória, de um jeito ou de outro, somente os pensamentos linguísticos (ou verbalizáveis) parecem ser filosófica e teologicamente interessantes²¹. Seria também provável pensar que mesmo para aqueles que experimentam a transformação radical proporcionada pela experiência mística tal saber pode ser posto na mesma situação; ainda mais tendo em vista que a experiência não é permanente. No entanto, teríamos de reconhecer ao menos uma revolução psicológica, duradoura e benéfica, propiciada por tais experiências místicas.

Hallett, de certa forma, inverte as considerações de Pinto. Parafraseando este último, podemos dizer que dado o caráter não-verbal dessa experiência absolutizante e dado o caráter discursivo da linguagem – seja ela metafísica ou não –, sem o qual os pensamentos não-verbais não podem ser discutidos publicamente, fica clara a dificuldade filosófica que a primeira tem de enfrentar. Em conclusão, aquelas questões que merecem um lugar nas discussões filosófico-teológicas são, para Hallett, todas de natureza linguística. Segundo Klein: “Hallett quer que a teologia permaneça dentro dos limites da linguagem” (2012, 654; grifo nosso), como se ele estivesse aprisionando-a. Até o final do nosso trabalho avaliaremos se Hallett aprisiona a LR dentro dos limites da linguagem ou se ele alforria a LR no momento em que, supostamente, ele a faz retornar ao que seria seu lugar de origem.

Até aqui, traçamos, em linhas gerais, o problema da linguagem religiosa (falar de Deus) na visão de Hallett. Além disso, reunimos alguns pontos gerais e fundamentais de sua filosofia, apresentamos também os pontos mais específicos de sua posição em relação ao problema da linguagem religiosa: (i) posição cognitivista; dificuldades para aceitação de (ii) uma natureza especial da LR; e (iii) pensamento teológico não-linguístico não-traduzível linguisticamente. Alguns dos problemas da LR, ainda mais essenciais para a abordagem hallettiana, os quais ele discute mais diretamente, serão mais cuidadosamente debatidos nos capítulos seguintes. Trata-se mais especificamente dos problemas *identitários*, da *predicação* e do *valor-verdade*. De forma mais

²¹ Lehtonen, em sua indispensável discussão acerca da necessidade da LR, parece corroborar, ou ao menos fortalecer a perspectiva linguística de Hallett. Lehtonen conclui que a linguagem é, em alguma medida, condição para o aspecto intencional, experiencial, comunicativo e classificatório da religião. Cf. Lehtonen, T. Verbal, Silent, and Nonverbal Religion: Philosophical Remarks on the Necessity and Absence of Religious Language. In: *The Pluralist*, v. 2, n. 3, p. 100-119, 2007.

sucinta, dialogaremos também com a questão metafórica numa ocasião mais oportuna. Esses problemas formam a base do caminho dialético de Hallett para a sua solução mais expressiva. A seguir, apresentaremos o passo “negativo” da dialética hallettiana.

2 A RAIZ DOS PROBLEMAS COMO PROBLEMAS DAS SOLUÇÕES

Trata-se, agora, de mostrar, através de um eixo principal que percorre todo o capítulo, como e por que as soluções que serão apresentadas aos problemas da predicação, do valor-verdade e aos problemas identitários contêm em si mesmas a fonte de suas falhas. O eixo sobre o qual vamos nos deter é o da invisibilidade da língua²². Tal invisibilidade pode ter como causa: (a) a natural desatenção ao aspecto linguístico, ou (b) a própria complexidade da língua. Para ilustrar estes pontos, seguiremos, com respeito aos problemas do valor-verdade e da predicação, os pensadores que representam, na própria visão de Hallett, os grandes paradigmas. Isto é, aqueles pelos quais se pode alcançar um progresso dialético, tanto aprendendo com suas posições, quanto purificando-as através de uma maior consciência linguística (HALLETT, 1976, 784-5)²³. Por isso, podemos afirmar que Hallett se apropria do pensamento desses autores a fim de alcançar uma compreensão mais verdadeira e adequada dos temas tratados. Por sua vez, o problema identitário tem o mérito de revelar, de modo mais simples e direto, o ponto deste capítulo (a invisibilidade da língua na LR), tendo como pano-de-fundo alguns problemas paradigmáticos bem conhecidos da teologia cristã. Os problemas serão representados, neste ponto, através da doutrina da Encarnação. Dito isso, enunciamos a composição do capítulo. Apresentaremos, em primeiro lugar, a questão da invisibilidade da língua. A partir dessa noção básica, iremos percorrer, na seguinte ordem, a crítica hallettiana: ao modo de abordagem dos problemas identitários; à solução positiva da via analógica tomasiana com relação à LR; à solução negativa do sem sentido da LR, em A. Flew e K. Nielsen. É importante destacar que não se trata de expor minuciosamente o pensamento dos autores com os quais Hallett estabelece diálogo, mas de expor o essencial de seus pensamentos na medida em que possuem relevância para a crítica e a superação hallettianas.

2.1 A invisibilidade da língua

Começaremos apresentando uma visão geral sobre como a desatenção ao aspecto linguístico afeta o pensamento teórico e, especialmente, o pensamento filosófico. Faremos isso, no entanto, enfatizando dois pontos de maior interesse a nós: (a) *desatenção ao aspecto linguístico*; (b) *complexidade da língua*. Em LL (9-11) Hallett compara a língua ao jogo de tênis. Posteriormente,

²² Aqui o leitor deve ter em mente a distinção feita no capítulo anterior, item 2.2.2.2, entre *língua* e *discurso*, a qual será mantida.

²³ Com estratégia semelhante, Alston assevera em relação à doutrina da analogia de Aquino: “não há melhor maneira de avançar no entendimento dessa questão do que trabalhar através do seu tratamento e usar o que aprendemos a partir daí em nossas tentativas de avançar” (1993, 146).

em IL (1-2), ele absorve o cotejamento com o tênis numa comparação maior e mais abrangente, desta vez utilizando o jogo de xadrez. Em ambos os casos, ele aponta, através da analogia linguagem-jogo, primeiro, a *invisibilidade da língua*, e, em segundo, a semelhança das palavras com o que ele denomina *óculos linguísticos*. Tais apontamentos têm como seus principais objetivos indicar: a profundidade e complexidade dos problemas derivados da invisibilidade da língua; a nossa permanência sintomática nestes problemas, devido à inobservância dos mesmos; e o modo pelo qual podemos nos libertar destes problemas envolvidos pela invisibilidade linguística.

2.1.1 Círculo vicioso: a invisibilidade da invisibilidade

O que temos dito até agora com Hallett vale também aqui: estamos falando da língua como *meio do discurso*. Sobre essa base nosso autor introduz a comparação da língua com o xadrez. Segundo ele, do mesmo modo em que o discurso é facilmente visto (escrita) e ouvido (fala), o movimentar das peças de xadrez sobre o tabuleiro de jogo pode ser facilmente percebido. No entanto, a mera observação da fala no discurso ou da jogada no xadrez não nos mostra o mais importante, a saber, as *regras que regem o uso*, tanto das peças do xadrez quanto das palavras. Além disso, ambos, falantes e jogadores, não pensam nas regras subjacentes a seus atos enquanto jogam ou falam. Geralmente, suas preocupações estão inteiramente no jogo e no conteúdo da fala (IL, 1; LL, 9). Mas existem grandes diferenças entre o xadrez e a língua. Diferenças que resultam importantes para a filosofia e a abordagem da LR. Nossa autor enumera as razões da invisibilidade, iluminando-as, por meio de suas diferenças em relação ao jogo de xadrez e através de características próprias da língua.

Vejamos: (1) enquanto as regras do xadrez são aprendidas explicitamente por meio de instruções, as regras da língua não são aprendidas explícita e teoricamente, mas através de práticas linguísticas cotidianas; (2) a complexidade da língua é infinitamente superior à do xadrez; (3) a língua, por seu turno, é fluida e flexível, já o xadrez tem regras mais precisas; (4) o conteúdo cognitivo dos termos da língua varia muito de pessoa a pessoa, devido às diferenças entre crenças pessoais, cultura, experiências, etc.; (5) tais conteúdos geram a impressão de que a língua está comprometida negativamente²⁴; (6) a impressão pode levar a práticas linguísticas que desconsiderem a diferença entre *meio* e *discurso*; (7) a generalização dessas práticas obscurece e agrava o problema (IL, 1-2).

²⁴ Sobre a defesa de Hallett a respeito da neutralidade da língua, apesar do conteúdo cognitivo dos termos, cf. item 4.5.3.2 e também Hallett, G. The Theoretical Content of Language. In: *Gregorianum*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana. v. 54, n. 2, p. 307-337, 1973.

A generalização de tais práticas, ou a combinação de alguma de suas partes, tem como fruto direto uma espécie de *círculo vicioso*:

quanto mais a distinção entre meio e mensagem for ignorada, menos realista ou relevante a distinção pode parecer, e vice-versa (IL, 2).

Fica óbvio, a partir da listagem acima, como e por que o círculo vicioso afeta principalmente aqueles filósofos que simplesmente desconsideraram a importância da língua: não viram e também não puderam ver. Pois a invisibilidade é, de acordo com Hallett, invisível em si mesma (*ibid.*). Uma vez que a distinção é totalmente ignorada não poderemos considerá-la importante, não percebendo sua importância, será ignorada. Em situações normais, não-filosóficas, o uso das palavras não gera problemas. Elas funcionam como uma segunda natureza. É como no xadrez, para o desempenho do jogador experiente melhor não pensar nas regras enquanto se está jogando (LL, 10). E assim deve ser também com o uso da língua em situações normais em virtude de um desempenho mais eficiente. Do mesmo modo, o filósofo está preocupado com o assunto de sua pesquisa, porém, ele está longe das situações corriqueiras através das quais ele aprendeu a manejar a língua. Contudo, devido à invisibilidade mencionada, o filósofo pensa que a dificuldade da investigação filosófica deve estar, inteiramente, na complexidade e na gravidade do tema tratado. Nisso residiria também, pensa ele, a causa dos conteúdos cognitivos díspares presentes na língua. Portanto, “quanto mais penetrantes e profundos são os problemas que a invisibilidade da língua ocasiona, menos provável que possamos notá-los ou a sua gravidade” (IL, 3). Este ponto explica porque a complexidade da língua afeta até mesmo aqueles que, adquirindo consciência da língua, não estão mais sob a cegueira provocada pelo círculo vicioso.

2.1.2 A transparência das palavras: nossos óculos linguísticos

Evidentemente, a invisibilidade da língua afetará o uso de nossas palavras, pois olhamos o mundo através delas²⁵ sem, em geral, olhar para elas mesmas. Temos consciência dos óculos que usamos para enxergar melhor o mundo físico. Quando os usamos temos consciência de que as coisas estão escuras devido às lentes serem escuras, ou estão embaçadas porque os óculos estão sujos ou arranhados. Mas com os óculos linguísticos as coisas não são tão simples. Não simplesmente deixamos de notar que eles estão moldando aquilo que vemos, mas dificilmente nos

²⁵ Hallett dispõe de uma metáfora que ajuda na visualização do modo como a complexidade e a onipresença da língua atuam: “pode-se dizer que o mundo inteiro é o tabuleiro de xadrez da língua, com peças linguísticas cobrindo-o, movido dessa maneira e em padrões complexos, de acordo com regras complicadas, por jogadores humanos seguindo diferentes estratégias e planos de jogo, revelando diferentes interesses, tendências e níveis de especialização” (IL, 4).

damos conta de que até mesmo estamos usando-os; que estamos olhando por intermédio deles (TBL, 23). Essa é a profundidade de sua transparência. “[A]s palavras são como óculos que usamos para olhar através deles, mas raramente para eles” (LL, 9). Porém, como e em que medida as palavras moldam a realidade?

Diferentemente, por exemplo, da hipótese de Sapir-Whorf e de outros, Hallett não concebe a língua como uma visão de mundo que moldaria a realidade em si mesma de um modo peculiar (TBL, 23-4). Obviamente, as pessoas têm visões de mundo diferentes umas das outras. Porém, o que devemos notar é que falantes de uma mesma língua podem estar e estão em desacordo sobre suas visões de mundo. Portanto, a língua não molda o mundo dessa forma. Nem faz uma pessoa ver alguma coisa como quadrada enquanto outra a vê como sendo redonda. Segundo Hallett, a moldagem ocorre de outra forma: “a língua *distorce* frequentemente nossas concepções de realidade” (TBL, 24. grifo nosso), dado que “[a]firma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de apresentação” (IF § 104). É justamente nesse sentido que se infere distorcidamente uma *única* essência para todas as realidades denominadas por uma *única* palavra. Tal inferência é resultante de uma poderosa imagem presente no interior da língua (IF § 115). A metáfora dos óculos não expressa a importância das palavras e das distorções que podem causar. As palavras, diferentemente dos óculos convencionais, são parte de nossa condição humana. São o meio necessário para “enxergarmos” o mundo e refletirmos sobre ele. Se não voltarmos a nossa atenção para o meio de nossa reflexão, nascem “assim, as confusões mais fundamentais (de que toda a filosofia está plena)” (TLP, 3.324). Portanto, é imprescindível, filosoficamente, olhar para o meio através do qual nós olhamos.

Devemos sempre ter presente que a invisibilidade da língua e, por conseguinte, das palavras, tende a distorcer e causar confusões filosóficas substanciais. No decorrer do capítulo, apontaremos como isso acontece em relação às reflexões sobre a linguagem religiosa no pensamento de alguns autores essenciais. Tal invisibilidade inerente a seus pensamentos produz uma solução inadequada ou enganosa, que, no entanto, nos ajuda ir além dela. Na próxima seção, através de bases halletianas, vamos tanto *identificar* um problema específico da LR, como indicar o *modo correto de tratamento*. Tal problema resulta diretamente da transparência das palavras.

2.2 Os problemas identitários e a significação da LR

2.2.1 Breve ilustração do problema

Todas as definições de Cristo que afirmam tanto a sua divindade quanto a sua humanidade, no sentido de se atribuir qualidades finitas e historicamente condicionadas, e qualidades eternas e incondicionais, à sua natureza, devem se aproximar de absurdidades lógicas. É possível que um personagem, evento ou fato da história aponte simbolicamente para além da história e se torne uma fonte de divulgação de um significado, propósito e poder eternos que comportem a história. Mas não é possível que qualquer pessoa seja histórica e incondicionada ao mesmo tempo (NIEBUHR, 1996, II, 61).

O relato de R. Niebuhr expõe fortemente as dificuldades, ou, em sua perspectiva, a absurdade lógica da união hipostática contida no paradoxo cristológico; o paradoxo absoluto nas palavras de Kierkegaard. Olhando através das duras palavras de Niebuhr não é difícil convencer a si mesmo a descartar a doutrina da Encarnação como consistindo de mero absurdo lógico – como muitos o fazem. Todavia, o paradoxo absoluto da doutrina da Encarnação, bem como outros paradoxos presentes no discurso teológico-religioso sobre Deus, podem servir como fonte de compreensão do significado da LR²⁶. Hick (1990, 88) salienta que muitos teólogos distinguem os atributos metafísicos e morais de Deus como tentativa de encontrar uma solução lógica ao problema da doutrina da Encarnação. Assim, na Pessoa concreta de Cristo encarna-se *apenas a parcela moral* (bondade, sabedoria, etc.) dos atributos de Deus, e, portanto, os atributos metafísicos de Deus como a infinitude, a eternidade, etc., não participam do evento encarnacional. Tal tese toma a Pessoa concreta de Cristo, bem como a narrativa de sua vida oferecida no Novo Testamento como base para o entendimento de algumas declarações sobre Deus. Como, por exemplo, *Deus é amor* e *Deus perdoa*. Dito de outro modo, “com base nessa crença, a vida de Cristo tal como descrita no Novo Testamento fornece um alicerce para as declarações sobre Deus” (ibid.). Essa estratégia depende, sobretudo, da solução do problema da Encarnação como meio de fornecer um fundamento para a divindade de Jesus. E, assim, através de sua vida e, consequentemente, de sua autoridade, fornecer uma *base significativa* para as expressões declarativas que envolvam o Deus transcidente do cristianismo. Por conseguinte, a compaixão de Deus possui o mesmo sentido (embora não desvelado totalmente) que a compaixão de Cristo demonstrada em sua vida concreta. De acordo com essa solução, é nestes termos que podemos entender, mesmo que parcialmente, o que significa, por exemplo, ‘*Deus tem compaixão para com a humanidade*’, e assim por diante.

2.2.2 Olhando através dos óculos linguísticos: similaridade de superfície

²⁶ Soluções alternativas, mas que nos parecem ainda menos atrativas, foram oferecidas ao problema da LR levando em conta, por exemplo, a doutrina da encarnação. Cf., e.g., a solução apresentada por I. Crombie em Flew, A. et al. *Theology and Falsification*. In: Santoni, R. *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1968, p. 315-332.

Como se chega à afirmação da divindade parcial de Jesus, ou da negação da encarnação por meio da alegação de sua absurdade lógica – como na ilustração acima? A análise de Hallett, que responde à nossa questão, é tão abrangente que inclui, concomitantemente, por exemplo, o mistério da Eucaristia, da Trindade, etc. Todos eles envolvem expressões como *Jesus é Deus*, *Este é meu corpo*, *Jesus é a Terceira Pessoa da Trindade*, etc. Não é difícil notar a estrutura comum destas expressões. Elas são compostas por dois termos análogos intermediados pela cópula *é*. Mas como podemos conciliar os termos análogos das expressões, por exemplo, a divindade de Jesus com a sua humanidade? A omnisciência divina é incompatível com a ignorância humana, assim como a onipotência de Deus é conflitante com a fraqueza do homem (HICK, 1993, 66). Hallett considera haver três soluções frequentes à aparente contradição entre a humanidade e a divindade de Jesus (TBL, 26-28):

1. Limitar a humanidade de Jesus. As várias soluções oferecidas neste sentido diminuem a humanidade de Jesus – em regra, as características humanas não desejadas – para torná-la compatível com sua divindade;
2. Limitar a Divindade de Jesus. Aqui é diminuída a divindade de Jesus, o polo oposto dos análogos. Em regra, aquelas características divinas das quais se possa abrir mão, contudo, mantendo as divinamente essenciais;
3. Negar a inteligibilidade da afirmação. Em virtude das possíveis contradições, já mencionadas, entre a alegada completa divindade e a completa humanidade que constituem a Pessoa de Cristo.

Hallett observa algo essencial e que estava oculto aos outros pensadores. Ele identifica o pressuposto contido em todas estas soluções. Explícita, ou, na maior parte das vezes, implicitamente as soluções funcionam sob a premissa de haver apenas um tipo de identidade: a *identidade estrita*²⁷ (TBL, 26). Esta espécie de identidade é a mesma existente entre as expressões *Neil Armstrong* e *Primeiro homem a pisar na Lua*. Ou seja, neste tipo de identidade qualquer coisa que mantenhamos para o primeiro análogo temos de manter também para o segundo. Desse modo, a identidade estrita não permite nenhuma diferença entre os termos da identidade. Nas palavras de Hallett,

²⁷ Em *Identity and Mystery in Themes of Christian Faith: Late-Wittgensteinian Perspectives*, Hallett usa a expressão *identidade-essencialismo* (*identity-essentialism*) (cf. EDELMAN, 2007, 83), mas em TBL emprega o termo *identidade estrita*. Isso sugere que esta última expressão é mais vantajosa, pois ela inclui a primeira, porém, a recíproca não parece verdadeira. O que abrangeia mais pensamentos e autores de modo mais eficaz. Independente das razões aludidas para a mudança, é interessante notar a própria “mudança”. Contudo, Hallett em alguns trechos sugere que a ênfase concedida à identidade estrita tem como principal influência a ideia de que “se uma coisa é outra, elas são indistintamente iguais” (TBL, 87), como se contivessem uma “essência escondida por entre toda essa variação” (TBL, 160) de características acidentais.

[e]n quanto operacional em muitos argumentos teológicos, essa suposição pode ser comparada à configuração padrão em um computador. Se nenhum comando contrário for inserido, o computador *automaticamente formata* a cópia de uma determinada maneira (espaçamento único, margens de uma polegada, fonte Times Roman ou similar). A suposição de identidade estrita funciona de forma semelhante no pensamento de muitos pensadores, em muitos tópicos (TBL, 26; grifo nosso).

2.2.3 Olhando para os óculos linguísticos: além da similaridade de superfície

Hallett pergunta, então, se a aparente não-conciliação da divindade e humanidade de Jesus se deve às definições de *homem* e *Deus* ou se diz respeito à compreensão operacionalmente rígida da cópula *é*. Ao incluir em nosso foco a cópula e não somente os termos da identidade estamos olhando para o meio através do qual a identidade de fato recebe seu(s) papel(eis). Assim, olhamos para os nossos óculos linguísticos a fim de descobrir as regras pelas quais o termo *é* desempenha seu papel na língua. O jovem Wittgenstein já percebera que “[n]a linguagem corrente amiúde acontece que a mesma palavra designa de modos diferentes — pertencendo, pois, a símbolos diferentes” (TLP, 3.323). Assim sendo, para a palavra *é* como cópula, ele apresenta três modos de significação. A cópula (i) como verbo de ligação, e.g., *Ele é filósofo*; (ii) como identidade, e.g., *Neil Armstrong é o primeiro homem a pisar na Lua* e; (iii) como expressão de existência, e.g., *Ele não é mais* (ibid.). Assim, Wittgenstein já em sua juventude estava consciente de como as palavras podem nos enganar através de sua similaridade de superfície. Em sua maturidade está ainda mais consciente dos diferentes empregos das palavras, de sua mutabilidade e de sua flexibilidade (IF § 23).

Qual, porém, é o papel da cópula *é* no caso da expressão *Jesus é Deus*?

Afastada a forma simplificadora e, por isso, enganadora pela qual, segundo Hallett, a teologia cristã foi amplamente afetada (TBL, 26), ele recorre à solução de Cirilo de Alexandria. Grosso modo, a solução proposta por ele afirma que Jesus é completamente Deus e completamente homem. A alma de Deus encarna-se num corpo humano de um modo misterioso. A alma de Jesus é completamente divina e seu corpo é plenamente humano. No entanto, não podemos entender a união hipostática declarada uma vez que ela está além do entendimento humano. Para justificar o fato de poder valer-se dessa posição, Hallett afirma que essa perspectiva não é excluída nem pelas escrituras nem pela tradição. Além disso, é sugerida, segundo ele, por Romanos 8:34²⁸ (TBL, 28). Com essa solução, o homem Jesus é considerado Deus sem a necessidade da pressuposição de uma identidade estrita entre o homem e Deus. Discutindo a questão, Hallett assevera que aceitar uma identidade não-estrita seria, para alguns, o mesmo que negar a divindade de Cristo. Contra esse

²⁸ No original: “[...] Romans 8:24 ‘It is Christ Jesus who died, yes, who was raised, who is at the right hand of God, who intercedes for us’”. Todavia, a passagem encontra-se em Romanos 8:34.

pensamento, Hallett, seguindo o conselho de Wittgenstein, cita o fato de que devemos olhar para o funcionamento das palavras em vez de presumi-lo, como no caso da identidade estrita (TBL, 30; cf. IF § 66). Encontramos em TBL, 86, uma análise de Hallett sobre outro tema (a Eucaristia), mas que responde àqueles que podem inferir a negação da divindade de Jesus automaticamente pela afirmação da identidade não-estrita. Além, claro, de lançar luz sobre a ampla questão da identidade. A virtude da análise está na demonstração de que as questões de identidade são muito mais complexas do que podemos imaginar e também muito mais misteriosas. Desse modo, um certo mistério identitário não é exclusividade, por exemplo, da afirmação contida na doutrina da Encarnação. O problema é considerado wittgensteinianamente por meio de um exemplo paradigmático aceito por todos e que tem a vantagem de ser mais simples, de mais fácil compreensão e, por isso, desfazer a névoa envolta pela complexidade. Hallett declara que

[o]s músicos, por exemplo, tocam as “mesmas” notas que os compositores ouvem em suas mentes e enquanto escrevem com caneta e tinta em suas partituras. As notas que os músicos tocam em pianos são as “mesmas” que tocam em violões, clarinetes, harpas e outros instrumentos de som muito diferentes. Em nenhuma dessas instâncias (e há muitas outras), a identidade é rigorosa: as notas escritas não são indistintamente idênticas às notas imaginadas, ou as notas tocadas, às notas escritas, ou as notas tocadas em um instrumento com aquelas tocadas em outros. No entanto, a identidade de nota a nota não é meramente “figurativa” (TBL, 86).

No dia a dia, a identidade não-estrita das notas não nos intriga nem pode, pois imaginamos, explícita ou implicitamente, que as notas são *estritamente as mesmas*. Mas, uma vez trazidas como exemplo na discussão, temos de admitir que (i) o uso mais simples nos influencia e nos engana a pensar desse modo – o uso mais simples transforma-se numa espécie de configuração padrão única pela qual avaliamos as questões; (ii) a inobservância da dimensão linguística em assuntos teológicos (bem como filosóficos) gera falsos enfoques, problemas e soluções, portanto; (iii) em regra, as investigações, bem como as soluções filosófico-teológicas, devem levar em conta a dimensão linguística, isto é, o meio de transmissão destes discursos. Com respeito à solução parcial oferecida ao problema da LR da qual nos fala Hick, podemos concluir, em primeiro lugar, que ela, explícita ou implicitamente, parte de uma noção de identidade estrita entre a humanidade e a divindade de Jesus; em segundo, que a identidade parcial é questionável e problemática; terceiro, uma vez que a identidade, parcial ou não, pressupõe o mistério como característica inerente da união hipostática, a solução dissipadora de Hallett pode ressaltar melhor o mistério e reafirmar com mais força tanto a divindade como a humanidade de Jesus na medida que exclui a aparente contradição da união; portanto, em quarto lugar, julgamos que a solução hallettiana é um melhor apoio para a autoridade divina de Cristo como meio de entendimento da LR sobre Deus. Por outro lado, a solução parece

depender do assentimento do crente (funcionando melhor em termos teológicos). Em termos filosóficos, porém, a saída de Hallett, de certa forma, coloca tais expressões, como *Jesus é Deus*, no limbo de afirmações filosoficamente obscuras e duvidosas. Pois não podemos pela própria natureza das alegações (de mistério humanamente insondável) esclarecê-las. Tais afirmações parecem também problemáticas quando comparadas às notas musicais em um outro sentido. Hallett nos lembra o fato de que “Nós não nos perguntamos: ‘Como as notas cantadas podem ser idênticas às notas escritas?’” (TBL, 29). Para explicar isso, assevera que “Esse apelo é suficientemente claro, como é a diferença de muitas outras afirmações de identidade” (ibid.). De modo que ele não faz nenhuma distinção, parecendo sugerir que tais afirmações religiosas envolvendo a cópula *é* causam tanto espanto pelo motivo de não notarmos que outras afirmações identitárias, aceitas por todos, causariam espanto semelhante se vistas sob a mesma perspectiva. Em outras palavras, tais afirmações religiosas não deveriam causar perplexidade assim como a identidade das notas não nos causa. No entanto, a *diferença crucial* entre as afirmações de identidade não-estrita está em que com relação às notas musicais a identidade é respaldada por um *acordo identitário no interior de toda a língua*, nosso meio comum. Já com relação às afirmações teológicas, elas não possuem respaldo de tal acordo linguístico identitário *necessário*. Além de que, elas não possuem acordo algum, visto que nem mesmo na problemática teologia chegou-se a uma concordância sobre o tema. Todavia, mesmo que houvesse tal acordo teológico, ele seria risível diante de um acordo, necessário, presente na língua.

2.3 Via analógica

Nesta seção, apresentaremos, primeiramente, a doutrina da analogia como solução ao problema da linguagem religiosa. Em seguida, examinaremos a crítica hallettiana acerca da solução apresentada pela doutrina analógica. A crítica demonstrará que a solução oferecida pela doutrina é deficitária e insuficiente, mesmo que, de certo modo, contenha indiscutivelmente algum avanço. Logo após, indicaremos as bases do pensamento não-linguístico de T. de Aquino e as dificuldades enfrentadas por essa posição. Ressaltando como essa mesma base, de raiz aristotélica, vai direcionar o pensamento de Aquino com relação à *verdade* e o *significado*. Por sua vez, o direcionamento tomasiano dado à questão da verdade, com seu fundo essencialista, possui implicações diretas no modo pelo qual a solução analógica se configurou. Por fim, vamos evidenciar como as bases de seu pensamento e, *ipso facto*, a noção de analogia irão gerar graves consequências teóricas para o coração da teologia de Aquino. Temos de ter em mente, no entanto, que durante todo o processo

trabalharemos sob o enfoque das questões principais, a saber, a invisibilidade da língua e a desatenção ao aspecto linguístico.

2.3.1 A doutrina da analogia

No que diz respeito a linguagem religiosa, o problema da predicação era a principal preocupação – muitas vezes a única – tanto para os antigos filósofos gregos bem como para seus sucessores imediatos. De acordo com Scott,

os primeiros escritores sobre a linguagem religiosa, especialmente Aquino, estavam preocupados se um predicado empregado para Deus tem o mesmo sentido quando usado em um contexto não-religioso ('únivoco'), um sentido diferente, mas relacionado ('análogo'), ou um sentido inteiramente diferente ('equívoco') (SCOTT, 2010, 512).

Uma vez que os filósofos e teólogos antigos estavam preocupados com “*o status* de verdade das reivindicações cognitivas religiosas” (TRACY, 1978, 91), o problema da predicação era, para eles, o problema por excelência da LR. Ou seja, é condição necessária para o estudo do fenômeno religioso que se possa dizer tanto coisas com sentido como verdadeiras a respeito dele. Em virtude disso, os resultados obtidos através das soluções seriam cruciais para o estudo do fenômeno religioso e, principalmente, para os rumos da filosofia da religião. É nesse contexto que partem as reflexões de Aquino sobre o problema da predicação assim como a solução que ele nos oferece.

Segundo J. Weed²⁹, há, pelo menos, quatro soluções clássicas a respeito do problema da linguagem religiosa³⁰. Do lado negativo é afirmado seu i) *sem sentido*; do lado positivo podem ser consideradas as soluções ii) *equívoca*; iii) *únivoca*³¹; e iv) *análogica*. Por razões já expostas, as duas primeiras soluções positivas condenam, respectivamente, a LR ao *antropomorfismo* e à *fala sem sentido* sobre Deus. Depois de expor as razões pelas quais não podemos atribuir *únivoca* ou *equívocamente* nenhum predicado com relação a Deus e às criaturas, Aquino afirma que os

²⁹ Cf. Weed, J. Religious Language. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/rel-lang/>. Acesso 02 nov. 2017.

³⁰ Muitas outras soluções alternativas foram propostas ao longo da filosofia. Cf., e.g., Antiseri, D. *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 1969.

³¹ Referimo-nos aqui ao que se pode denominar de *univocidade completa*. A *univocidade parcial*, defendida por Alston, “implica uma analogia entre propriedades divinas e humanas” (ALSTON, 2005, 243, Nota 3). Porém, devido à sua estratégia, ele “reserva o termo ‘análogo’ [...] para uma visão que nega a possibilidade de uma formulação literal explícita dos pontos de analogia” (ibid.). Desse modo, a posição de Hallett, além de não ser ameaçada pela univocidade parcial alstoniana, possui enormes vantagens em relação a ela: adapta-se melhor à fala e ao raciocínio indutivo comuns e corretos; não exige nenhum modelo explicativo dos atributos divinos como faz a posição de Alston, conservando, então, mais apropriadamente o mistério divino, etc. Porém, por falta de espaço e tempo não discutiremos pormenorizadamente as vantagens e desvantagens de ambas as posições.

nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como sadio se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como sadio se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia, nem equívoca nem univocamente. Só podemos nomear Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas (ST I 5, R).

Nesta densa passagem, observam-se várias reivindicações de suma importância para a solução analógica. Primeira, apenas pode-se afirmar algo de Deus por meio da analogia. Segunda, “os nomes não se dizem de Deus e das outras coisas por analogia conforme o primeiro modo, pois neste caso dever-se-ia admitir algo anterior a Deus, mas conforme o segundo modo” (SG I 34, 1). Isto é, através da analogia de atribuição³²: “As perfeições de todas as coisas estão em Deus [...] Porque, tudo o que há de perfeição no efeito tem de ser encontrado em sua causa eficiente” (ST I 13, 2, R). Por isso, não se trata apenas de Deus ser causa da bondade – como quer Maimônides. Aquino deixa claro o sentido de participação contido na analogia de atribuição: “*o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus, e de maneira superior*” (ibid.). Segundo Alston (1993, 157), essa espécie de causalidade de Deus à criação envolveria transmissão de perfeição, diferentemente da simples relação causal existente entre a saúde do remédio e do animal; a essa analogia chamamos *analogia de atribuição extrínseca*, à primeira, *analogia de atribuição intrínseca*. Terceira, *toda* a nomeação de Deus é indireta. A nomeação de Deus se dá por meio das perfeições existentes nas criaturas, às quais podemos, por meio da analogia, atribuir a Deus, causa primeira e subsistente dessas e de todas as outras perfeições. Por isso:

Quando se diz: Deus é bom, ou sábio, significa não apenas que Deus é causa de sabedoria ou de bondade, mas que nele a sabedoria e a bondade preexistem de maneira supereminente. A partir daí, deve-se afirmar: se consideramos a coisa que o nome significa, cada nome é dito por primeiro de Deus e não da criatura porque as perfeições emanam de Deus para as criaturas. Mas se consideramos a imposição dos nomes, nomeamos por primeiro as criaturas por esses nomes; pois são elas que conhecemos em primeiro lugar. Por isso, esses nomes significam segundo a maneira que é própria das criaturas, como já foi explicado (ST I 13, 6, R).

Apesar da prioridade ontológica e causal dos termos de pura perfeição aplicados a Deus – por exemplo, do termo *bom* que tem em Deus a causa da bondade das criaturas – a ordem

³² Na analogia de atribuição, os termos são relacionados, geralmente, por uma extensão causal. Segundo Alston (1993, 153), esse tipo de analogia é omnipresente na linguagem. Contudo, ele não faz uma distinção essencial – que mencionaremos no próximo capítulo: as extensões que possuem transferência verbal da causa ao efeito são comuns, enquanto as extensões que possuem transferência verbal do efeito à causa, não (LT, 103).

epistemológica é inversa. Conhecemos primeiro as criaturas e as perfeições criaturais para somente depois, por inferência causal, ser possível ao homem conhecer e falar da perfeição da bondade existente, de modo supereminente, em Deus (ST I 6, 2-3). Assim, enquanto a bondade em si e em sua perfeição absoluta é derivada de Deus, o termo *bom* permanece inadequado à predicação divina, pois é primeiramente adequado às perfeições criaturais. Ou seja, seu significado pertence, em primeiro lugar, à maneira própria das criaturas que não são simples como Deus. Em suma, tanto usamos primeiramente, e.g., o termo *bom* para nos referir às criaturas quanto derivamo-lo da realidade mundana (ALSTON, 1993, 177). É por esse motivo que a relação analógica tem de pressupor, logicamente, um caminho de semelhança entre a equivocidade e a univocidade, isto é, entre a identidade e diferença. Nas palavras de Aquino, “este *modo médio de comunicação* está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia, não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das razões, como nos nomes equívocos” (ST I 13, 5, R; grifo nosso).

Esse foi um breve esboço inicial de alguns dos pontos cruciais da densa doutrina da analogia. Os quais convêm aqui aos nossos desígnios, pelos motivos já apresentados. Agora, passaremos à crítica hallettiana.

2.3.2 Um cheque em branco

Antes de irmos direto ao assunto é preciso dizer algo. Afirmamos, com Hallett e Wittgenstein, que a crítica presente em todo o trabalho e, principalmente neste capítulo, não tem como objetivo encontrar falhas. “Os pensadores representativos, aqui revistos inicialmente, são igualmente dignos de consideração séria; o que eles não conseguiram ver pode valer a pena ver” (IL, 6). É difícil exagerar a importância da solução analógica para o problema da LR. Segundo Mondin (1977, 137), depois de 1950, ao menos por duas décadas, não somente os grandes nomes da teologia, tanto católica como protestante, se interessaram pela analogia, mas “quase todos: os gramáticos, os filósofos, os sociólogos, os cientistas [...] os historiadores” (ibid.). Além disso, conforme Mondin, “[e]m geral os teólogos reconhecem na analogia o único instrumento lógico apropriado para a reta interpretação e justificação da linguagem teológica e do discurso religioso em geral” (ibid., 160). Não por acaso, o artigo *Analogy* de N. Geisler – do qual não é difícil inferir a tese principal – tem como subtítulo uma afirmação tão peremptória: *The Only Answer To The Problem Of Religious Language*. Por outro lado, Mondin assevera que apesar das intensas e extensas discussões sobre a analogia não se chegou a nenhum acordo (ibid., 137-8). Esse testemunho nos dá uma pista. Realmente parece conter algo de muito valor no caminho analógico,

contudo, esse algo parece contar apenas uma parte da estória, por isso vale a pena ver o que não foi visto por uma grande mente como a de Tomás de Aquino.

2.3.2.1 Analogia intrínseca

Ao final de nossa exposição sobre a doutrina analógica mencionamos sucintamente a relação analógica como uma via média entre equivocidade e univocidade. Ela depende, sobretudo, da semelhança estabelecida pela aplicação dos termos entre a realidade criatural (de onde os termos são tomados) e a realidade divina. E, por isso, fundamentalmente, a doutrina é dependente do conceito de *semelhança*. A crítica de Hallett sobre a doutrina da analogia tem como tese principal a insuficiência e o inacabamento da mesma. A crítica pode ser posta em três pontos principais:

- (1) A afirmação de pura semelhança não é suficiente (LT, 181);
- (2) Qualquer análise da semelhança que não leve em conta a *natureza* e o *grau* de semelhança exigidos é insuficiente para justificar a aplicação dos predicados (ibid.; IL, 38; TBL, 66);
- (3) É *necessário* para o sucesso da análise que ela mencione as *expressões alternativas concorrentes* presentes na língua (LT, 181; IL, 38; TBL 66).

J. Smith ilustra o segundo ponto quando explica o apelo à analogia como

uma tentativa de encontrar uma posição entre dois extremos; ao falar sobre Deus e o homem, o termo “amor” não deve ser usado nem em dois sentidos absolutamente diferentes nem em um sentido exatamente idêntico, mas em sentido analógico, o que significa que um amor é *semelhante* ao outro, onde “semelhante” não significa nem “absolutamente diferente” nem “absolutamente idêntico”. Ser semelhante é, portanto, combinar igualdade e alteridade, continuidade e descontinuidade, de um modo peculiar (1973, 45 apud LT, 181).

Podemos observar certa verdade na explicação de Smith, uma vez que, de fato, a semelhança implica que as coisas indicadas não são significadas de modo totalmente idêntico³³ nem de modo totalmente distinto – como observado na exposição da doutrina analógica. No entanto, apesar de conter certa verdade, a explicação é muito limitada. Ela não nos diz o que seria esse *modo peculiar* da semelhança. E é justamente esse modo de ser peculiar que faz toda a diferença para uma predicação analógica justificada; como teremos oportunidade de observar.

Para ilustrar o primeiro ponto da tese, Hallett cita uma resposta de N. Clarke a K. Nielsen:

³³ Não assentimos com a alegação de haver um *sentido exatamente idêntico*. No entanto, para fins de exemplo da posição tal problema pode ser suprimido, por agora. Voltaremos a este ponto no capítulo seguinte.

Este é o princípio, transmitido a Santo Tomás pelas tradições neoplatônicas e aristotélicas, de que *todo efeito deve de algum modo assemelhar-se à sua causa*. Em uma palavra, cada vínculo causal estabelece ao mesmo tempo um vínculo de similaridade intrínseca no ser. Na tradição platônico-neoplatônica, isso assumiu a forma do princípio de que cada causa superior comunicava algo de sua própria perfeição ao seu efeito, que participava desse último, tanto quanto sua própria natureza limitada permitia (CLARKE, 1976, 85).

O vínculo interno da similaridade intrínseca, do qual nos fala Clarke, é estabelecido pelo “princípio da semelhança entre causa e efeito” (MONDIN, 1977, 163). O princípio assevera que cada agente age de forma semelhante a si mesmo (*omne agens agit sibi simile*). Isto é dito por Aquino, entre outras passagens, em ST I 4, R: “Pela relação do efeito com sua causa. Os efeitos procedem da causa agente na medida em que preexistem nela, porque todo agente produz seu semelhante”³⁴. Segundo Hallett (TBL, 66), o esquema de causa e efeito proposto pelo princípio é o que, conforme o próprio princípio, permite, por exemplo, a aplicação do predicado criatural *bom* a Deus. Pois a criatura, por participação deficiente, assemelha-se a seu criador; este, como a causa transmissora da bondade. De acordo com Mondin, “o princípio é a justificação última da linguagem teológica” (1977, 163).

Mas a justificação última de um assunto tão importante como a linguagem religiosa não pode ser realizada em termos de pura semelhança. Portanto, vamos expor, agora, as razões hallettianas pelas quais podemos compreender que tanto uma análise limitada – como no exemplo anterior – como a pura afirmação da semelhança não podem ser bem-sucedidas. Consideremos a seguinte declaração de Aquino: “Assim, pois, Deus é dito sábio não somente porque produz a sabedoria, mas também porque, enquanto somos sábios, de certo modo imitamos a sua virtude, mediante a qual nos faz sábios” (SG I 31, 1). Apenas com base na (i) limitada análise que apenas afirma ser a semelhança uma maneira peculiar entre o idêntico e o diferente e na (ii) afirmação de que todo efeito assemelha-se, de algum modo, à sua causa, “então teremos que dizer que o criador de árvores é uma árvore, e o criador de ratos, um rato e assim por diante” (IL, 38; TBL, 66; LT, 181). *Assim por diante* significa: teremos que dizer que o criador dos homens (Deus) é um homem – mesmo que ele seja um homem supereminente. De fato, todos esses pares se assemelham. E, se a semelhança fundamenta-se somente nos termos propostos por (i) e (ii), exigidos na doutrina analógica, tais afirmações seriam, então, corretas. Porque não foi especificado nem o *grau* nem a *natureza* da semelhança exigida para os usos adequados da predicção (IL, 38; TBL, 66; LT, 181). Isto é, não foi dito o essencial do *modo peculiar* da semelhança. O que, segundo Hallett, garante,

³⁴ Não é mera coincidência o fato de que, segundo E. Gilson, “Há poucas fórmulas que se repetem com maior frequência em São Tomás do que aquela em que essa relação se expressa; como tudo o que causa age conforme esteja em ato, toda causa produz um efeito que se assemelha a ela: *Omne agens agit sibi simile*. A similitude não é aqui uma qualidade adicional, contingente, que sobreviria sabe-se lá como para coroar a eficácia, ela é coessencial à própria natureza da eficiência [...]” (2006, 129).

por exemplo, que não chamemos o carmesim de escarlate (pois ambas são cores extremamente semelhantes) são exatamente as reivindicações do termo rival concorrente *carmesim*. O mesmo vale de *árvore* e *arbusto* que se assemelham profundamente. O arbusto poderia ser chamado *árvore*, porém, o termo rival *arbusto* ocupa o lugar por direito na predicação (IL, 38; TBL, 66; LT, 181). E a explicação de Aquino falha nesse ponto justamente por considerar a língua como secundária em relação ao domínio mental, falha em *mencionar com sucesso expressões alternativas rivais*; como declarado no terceiro ponto da tese. A predicação correta deve ser alcançada mediante a *semelhança relativa*. “A similaridade exigida não pode ser afirmada absolutamente como próxima, distante ou intermediária, mas deve ser afirmada em relação à língua de modo geral e a quais termos ocupam quais partes da paisagem semântica” (IL, 38; TBL, 66)³⁵. E a proximidade ou frouxidão das semelhanças deve respeitar a densidade semântica dos termos que se aproximam da predicação. Hallett exemplifica isso dizendo que para as cores, os conceitos são populosos, bem próximos – assim como é para *carmesim* e *escarlate* – enquanto que para Deus não, havendo, portanto, maior vagueza nesse caso³⁶.

Não se poderia, entretanto, acusar Hallett de esquecer a *via da eminência*³⁷ e o *princípio de semelhança entre causa e efeito* como as instâncias que garantem, de fato, tanto a natureza como o grau de semelhança requeridos³⁸? Novamente, Hallett possui uma resposta igualmente coesa a esse respeito.

Tudo que está faltando [...] é uma compreensão clara de que tipo e grau de similaridade seriam suficientes. Esse entendimento não é alcançado ou expressado declarando, como na ‘via da eminência’, que a simplicidade, a sabedoria, a bondade divina ou algo parecido é

³⁵ Aqui apenas apontamos a necessidade de uma semelhança relativa que leve em conta expressões alternativas concorrentes, contudo, sem nos aprofundar na questão, pois a mesma será tratada de forma mais profunda e exaustiva no capítulo seguinte.

³⁶ É interessante notar que para o místico a vagueza do termo *Deus* pode ser tida como algo virtuoso, um termo preciso não faria jus a uma realidade divina transcendente e misteriosa (STACE, 1961, Prefácio, 6).

³⁷ A via da eminência pode ser entendida melhor em contraposição à via da negação, que compõe, junto da afirmação inicial, as *três vias* da escolástica. A fala sobre Deus “combina a ‘via da eminência’ (o caminho catafático) e a ‘via da negação’ (o caminho apofático) [...] e ambas são encontradas expressas no influente e desconhecido escritor que chamava a si mesmo de Dionísio (500 a.C.). Pela primeira [via eminentíssima], atribui-se a Deus todas as perfeições positivas. Pela segunda [via negativa], negam-se todas as propriedades de Deus, no sentido em que as compreendemos. Assim, Dionísio chama Deus ‘super-justo’ e ‘super-sábio’, mas insiste que a essência de Deus [e, por isso, da sabedoria de Deus] permanece inteiramente desconhecida” (WARD, 2003, 46). E.g., primeiro, afirmamos a sabedoria de Deus; em seguida, negamos compreendê-la do modo por que a compreendemos quando aplicada às criaturas; e, por fim, a via da eminência afirma a sabedoria de Deus, mas de um modo supereminente. Tal via tem o atributo de *afirmar a semelhança* e, portanto, a *dessemelhança* entre a sabedoria finita humana e a sabedoria infinita de Deus. Porém, *preservando* tanto a sua *essência* singular e desconhecida – daí não podermos localizar e expressar em que consiste a semelhança – quanto o seu *grau infinitamente mais elevado* quando predicada de Deus. Entretanto, as três vias podem ser e são interpretadas de modo distinto (cf., e.g., LT, 103 e 184).

³⁸ Crítica semelhante é feita por Weed a Alston. Mas consideramo-la equivocada pelos mesmos motivos apresentados na sequência. Sobre a crítica cf. Weed, J. Religious Language. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/rel-lang/>. Acesso 02 nov. 2017.

mais elevado ou mais perfeito: devem ser mais elevadas ou mais perfeitas a simplicidade, a sabedoria ou a bondade. *A mesma palavra deve ser aplicada* (LT, 184; grifo nosso).

Como visto, o princípio causal mencionado não pode garantir nem a natureza nem o grau, pois apenas afirma a pura semelhança. A via eminentemente tampouco poderia, uma vez que o mais elevado ou perfeito só é posto no status de mais perfeito ou elevado após a escolha da semelhança desejada, ou como diz Hallett: *a mesma palavra deve ser aplicada*. A despeito de Aquino afirmar a anterioridade da relação causal à semântica, como observado anteriormente, Alston parece fazer uma observação acertada quando assevera que é questionável a importância da relação causal e ontológica para a predicação. Todavia, o mais relevante é que, para ele e, de algum modo, também para Tomás, a ordem semântica é primária no que diz respeito ao uso de palavras na predicação (ALSTON, 1993, 160; cf. ST I 13, 2 R). De fato, a relação semântica, supostamente operada pela analogia, é anterior à reflexão que concede a Deus primazia causal dos termos de perfeição. Os qualificadores *mais elevado* e *perfeito* são aplicados posteriormente sobre termos escolhidos, os quais, mesmo sendo predicados mundanos imperfeitos, possuem alguma semelhança, embora distante, entre o Deus transcendente e os homens. É de suma importância notar que também os termos qualificadores e quaisquer outros que se queira são predicados derivados da realidade mundana e, somente em seguida, aplicados a Deus. Desse modo, a base da natureza da predicação divina não pode ser fornecida pelo princípio de causa e efeito. Nem a via eminentemente pode ser fundamento do grau de semelhança, tal via não tem o papel de explicar ou evidenciar a semelhança, mas, dentre outras coisas, superlativá-la quando aplicado o predicado desejado a Deus. E, tais exigências não encontram, por isso, lugar na via analógica. Embora a predicação analógica destaque os aspectos de *não-univocidade* e *não-equivocidade* inerentes à sua forma predicativa, sua deficiência é justamente não poder evidenciar e explicar nem o *tipo* nem o *grau* de semelhança suficientes para o modo de predicação exigido. Considere, e.g., que a palavra *amor* não exista³⁹. O substituto mais próximo para *Deus* é *amor* seria talvez *Deus é paixão*, mas a sentença carrega ainda mais imperfeições – olhada do ponto de vista da antiga analogia – ou se afasta do que quereríamos realmente dizer. Porém, poder-se-ia dizer que, nesse caso, o termo *paixão* se aplica a Deus de *um modo mais elevado*, o que purificaria a palavra. No entanto, em nossa situação atual, é dito *Deus é amor* em vez de *Deus é paixão*. Uma vez que ambas as palavras se assemelham de alguma forma a Deus, por que se escolhe uma e não outra? Como declara Hallett, nenhuma semelhança pode ser bem-sucedida apenas anunciando-a. Não podemos, por exemplo, chamar o carmesim de escarlate

³⁹ Neste mesmo sentido, encontramos, por exemplo, línguas que não possuem conceitos de *número* ou *tempo*, as quais provavelmente não possuem o conceito de *infinito*. No entanto, a constatação antropológica destes fatos não é necessária, basta que outros exemplos possam ser logicamente pensados/imaginados.

declarando serem *muito próximos*. Apesar de ambos serem extremamente semelhantes, a extensão é proibida pelo lugar ocupado pelo termo rival. Os gatos amarelos com pintas pretas não podem ser chamados de onças-pintadas reivindicando a *semelhança distante* entre eles. Por fim, não podemos estender e unir os termos gato-onça para nomear o lince-ibérico declarando uma espécie de *semelhança intermediária*, dado que o lince-ibérico se parece tanto com um gato com pintas pretas quanto com uma onça-pintada. Todos esses movimentos proibidos na língua se devem ao mesmo fator: não podemos afirmar alguma espécie de semelhança sem levar em conta os termos concorrentes existentes na paisagem semântica. Foi dito, no sentido da via eminentemente, por exemplo, que Deus não pode ser chamado *pedra*, pois *pedra infinita* é uma expressão contraditória em si mesma (GEISLER, 1973, 177). Então, a via eminentemente possui uma forma de escolher, através da não-contradição no ato da aplicação, os termos que podem ser aplicados a Deus? Todavia, a não-contradição é uma condição de qualquer semelhança, não apenas da semelhança realizada com o respaldo da via eminentemente. Além disso, o que tal abordagem não leva em conta é que Deus poderia, certamente, ser chamado *homem supereminente*, sem gerar contradição. A predicação, entretanto, falha por outros motivos: por ter de respeitar a reivindicação concorrente do termo *Deus* na paisagem semântica da língua; para a realidade predicada. “Uma vez que tudo é semelhante a tudo o mais em *algum aspecto*, é necessário identificar o tipo específico de semelhança” (BROWER; BROWER-TOLAND, 2008, 222). E isso é algo que a doutrina da analogia não pode explicar, pelos motivos já aludidos.

2.3.2.2 Analogia de proporcionalidade

A crítica de nosso filósofo se dirigiu à analogia de atribuição, central ao problema da LR (HALLETT, 1973, 392). Entretanto, ele indica uma crítica semelhante que tem como foco a analogia de proporcionalidade. Tal crítica é realizada por J. Ross em *Analogy as a Rule of Meaning*. Segundo Ross,

[p]ara que a regra da analogia de proporcionalidade seja plenamente estabelecida, deve ser possível aplicar a definição de *semelhança proporcional* às coisas e decidir se duas coisas são ou não, na verdade, proporcionalmente similares. Mas, para fazer isso, precisamos de um critério para a *semelhança das relações*. Ou seja, é uma condição necessária desta analogia que as coisas denotadas pelo predicado sejam proporcionalmente semelhantes e é uma condição necessária da semelhança proporcional que as *relações* das coisas sejam semelhantes. Portanto, para aplicar a regra com confiança em casos cruciais, precisamos de um critério de semelhança de relações (1969, 130).

Apesar de Ross reconhecer a seriedade da deficiência na teoria tomásica, é relevante notar sua crença na doutrina. Ele crê “que será descoberto que a dificuldade [...] não é tão proeminente quando a regra é usada na prática” (ibid., 131). Realmente, como a dificuldade da teoria poderia ser tão proeminente se na prática Aquino e os crentes conseguem falar de Deus; supostamente, por meio da regra contida na teoria analógica? Aqui, temos com Hallett, de fazer uma distinção entre a *prática* e a *teoria* de Aquino (IL, 39). Podemos notar que, embora Aquino e a teoria analógica aleguem uma coisa, na prática, de fato, ocorre outra. Pela razão de que qualquer falante de uma língua que tenha o conceito correspondente de *semelhança*, seja a língua de Tomás ou de Ross, usa irreflexivamente as regras de grau e natureza que apontamos acima. Assim, uma outra teoria, pior ou melhor, provavelmente não alteraria o que ele predica de Deus. Ross revela a falha e aponta a direção correta: “uma teoria da analogia totalmente precisa e adequada terá que conter um critério praticável de similaridade de relações” (ibid.). Contudo, não vislumbra a solução exigida, como faz Hallett. Se tivesse feito isso, veria que a dificuldade é mais que proeminente, é *central*.

Podemos apontar também um outro lugar, não mencionado por Ross nem por Hallett, mas onde a crítica de Hallett é igualmente válida: a metáfora (ou a analogia metafórica) na LR de Aquino. Segundo este, “todos os nomes metafóricamente atribuídos a Deus são atribuídos por primeiro às criaturas e não a Deus, porque *atribuídos a Deus nada mais significam do que uma semelhança com as criaturas*” (ST I 13, 6, R; grifo nosso). Aqui também se estabelece uma relação de semelhança e, portanto, as mesmas críticas e exigências são igualmente válidas. Tendo em conta que as críticas atingem as duas principais subdivisões analógicas – atribuição intrínseca e proporcionalidade – e, também, o modo metafórico (ou analógico-metafórico) da fala sobre Deus, podemos dizer, então, que atinge não só o coração da LR tomasiana, mas também alguns de seus órgãos vitais.

Naturalmente surge, depois de tudo que foi dito, uma pergunta: “se Aquino quis explicar a cognição em termos de alguma relação de similaridade, por que ele teria falhado em dizer qualquer coisa de positivo ou informativo sobre a relação em questão?” (BROWER; BROWER-TOLAND, 2008, 221).

2.3.3 Aquino aprisionado

O *círculo vicioso*, do tipo apresentado no início do capítulo, pode aprisionar e aprisionou até mesmo os grandes filósofos. Preocupado com as questões da verdade e do significado, Aquino volta sua atenção quase exclusivamente à dimensão mental como aquela que os determinaria. Assim, não reconhece o papel determinante da língua, e, por isso, não pôde julgar relevante a consideração de

tal dimensão. Não considerando relevante, não enxergou seu papel (IL, 36). Através, principalmente das reflexões de Aquino em *Truth*, Hallett aponta algumas de suas *tendências e práticas* que revelam dificuldades que derivam do seu descuido com a língua e/ou que intensificam esse mesmo descuido. Ambas as coisas reforçam a permanência de Aquino nessa prisão invisível. Condição que irá refletir diretamente em suas reflexões sobre a LR. Trata-se, então, de indicar brevemente tanto o descuido de Aquino com a dimensão linguística quanto as implicações geradas pelo mesmo em *sua reflexão filosófico-religiosa sobre a LR*. Principalmente no que diz respeito à omissão de uma investigação mais completa dos conceitos de *similitude* e *semelhança*, tão caros a seu sistema⁴⁰.

2.3.3.1 Pensamento essencialista não-linguístico: o maior rival da autoridade da língua

No pensamento de Aquino, a verdade mental tem dupla primazia sobre a verbal: (i) *valor da verdade*: a segunda existe por causa da primeira e tem função de comunicá-la; (ii) *relação epistemológica*: a verdade da segunda apenas é conhecida pela verdade dos pensamentos da primeira (LP, 26; cf., 190, Nota 8). Em suma, nessa perspectiva, palavras são instrumentos que servem para comunicar pensamentos. Quais são as consequências de tais considerações? Ao colocar o significado e a verdade na mente, temos como resultado considerar a língua pública como mero código sem vida própria. Daí surge, *ipso facto*, uma verdadeira tendência de negligenciar a língua, o uso das palavras e as questões pragmáticas envolvendo as investigações filosófico-conceituais. A mesma condição se aplica às questões filosófico-teológicas. Tendência esta que Hallett ilustra por meio da alegação, por parte de Aquino, de que as leis injustas não são realmente leis. Uma vez descoberta a essência de lei e oferecida uma sua definição, Aquino pôde considerar as leis injustas, que não favorecem ao bem comum, como não fazendo realmente parte daquilo que é a essência de uma lei: “uma ordenação da razão, em vista do bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade” (ST I-II 90, 4). Devemos observar que, em sua própria explicação, Tomás se refere significativamente às leis injustas, isto é, ele continua empregando o termo de acordo com seu uso presente na língua. O que ele não percebe é o fato de que ao excluir a significatividade da expressão *lei injusta* ele teria de criar um termo para ocupar o lugar antes ocupado pelo antigo termo *lei* no mapa conceitual – o qual abrange tanto as leis justas quanto as injustas (LP, 31). Ele teria de fazer isso, sobretudo, se ele quisesse investigar, definir e explicar a alegada essência de *lei*.

2.3.3.1.1 O malsucedido recurso à *semelhança interna*

⁴⁰ Para uma crítica mais ampla e profunda envolvendo a desconsideração linguística e as bases da filosofia tomásica, cf. IL, cap. 2; LP cap. 4 e LT, 23-9.

A primazia do mental

localiza Aquino de um lado de uma grande divisão no pensamento ocidental. Em termos de simples correspondência verbal, podemos definir declarações verdadeiras como aquelas que expressam julgamentos verdadeiros ou definem julgamentos verdadeiros como aqueles expressos por declarações verdadeiras. A equivalência funciona de qualquer maneira. Mas não há saída desse círculo encantado? De que lado o entendimento pode ser encontrado? Por milênios, a maioria dos filósofos – seja racionalista, empirista ou outro – concordou em responder, ‘no lado mental’. Aquino aqui é o representante deles. Mais especificamente, ele representa aquilo que talvez seja a versão mais plausível e historicamente difundida da primazia mental (LP, 26-7).

Isto é, a posição mentalista da verdade é a única solução vislumbrada por Aquino ao problema do círculo definicional envolvendo a verdade como correspondência. Dado que a verdade é correspondência, ela tem de ser obtida por meio da semelhança, pois, de um lado, nenhuma palavra é idêntica nem se assemelha à coisa representada, e, por isso, “a saída linguística parecia desesperada” (LP, 27). Por outro, a mediação entre a coisa e a palavra estava naquilo que mais parecia um fato evidente: na mente. Então é necessário o conceito de *semelhança*. Do lado da palavra, ela não é idêntica nem se assemelha à coisa representada, mas a realidade mental se assemelha, embora não seja idêntica à coisa representada. Por essa razão, a *semelhança mental* exigida para a correspondência “parece um fato evidente da vida” (LP, 27). Portanto, “[a] correspondência fundamental deve ser a do pensamento com a realidade, não a do discurso com a realidade” (ibid.).

Tudo pareceria óbvio, como parece a Tomás. Contudo, a teoria de Aquino não explica a noção de *semelhança*, fundamental em sua teoria representacional, responsável pelo significado e pela verdade das crenças e das asserções. Segundo Brower e Brower-Toland (2008, 221), deve haver alguma explicação para essa falta de explicação. Hallett faz uma tentativa dialética para conceber uma possível resposta aos problemas suscitados pela posição representada por Aquino. No entanto, ele não encontra nos escritos de Tomás material que pudesse ajudá-lo. De acordo com ele, “[m]esmo o relato mais completo de ‘semelhanças’ ou ‘similitudes’ conceituais que eu encontrei no pensamento de Aquino não aborda dificuldades [linguísticas] do tipo que acabei de esboçar” (LP, 28). Isso sugere, em sua visão, que Aquino pode ter seguido a terminologia da tradição – por exemplo, de Alberto Magno e Boécio – sem uma investigação mais acurada da mesma. O que explicaria a aceitação da proposta por sua parte, embora contendo inúmeros problemas sem esperança de solução, os quais comprometem decisivamente a posição (ibid.). As críticas de Hallett são ainda mais duras ao declarar que nunca encontrou algum representante que “tenha feito um esforço sério [...] para explicar os conteúdos mentais para qualquer afirmação” (ibid.). Os detalhes

que causam problema, nessa perspectiva filosófica, “ao que parece, poderiam cuidar de si mesmos. A explicação básica tinha que estar correta” (ibid.). Pois, onde mais poderíamos encontrar a outra ponta da correspondência senão na mente?

Todavia, Hallett cita quatro pontos que, de acordo com ele, com certa garantia, demonstram que o “recurso à semelhança interna não funciona” (LP, 29) como meio garantidor da *essência* dos termos da língua, do pensamento e das realidades individuais.

(1) *a análise dos termos não revela “qualquer essência abstrata, da qual eu possa formar uma semelhança mental”* (ibid.; grifo nosso). Com a análise do termo *azul* – uma das noções favoritas de Aquino em suas reflexões sobre os termos universais – Hallett demonstra não ser possível alcançar uma representação da semelhança interna de *azul* como tal, supostamente contida em todos os tons azuis. A análise visa localizar esse algo comum presumidamente encontrado em todos os tons de *azul*. Vemos, não obstante, que: (i) obviamente não conseguimos encontrar uma representação em si de tal semelhança comum; (ii) as abstrações, *ipso facto*, têm de deixar de fora os detalhes sensíveis distintos. Mas ao fazerem isso deixam de fora justamente os detalhes sensíveis que formam o *conteúdo conceitual* do espectro e da classe disjuntiva da cor azul (ou petróleo, ou turquesa, ou...). A análise mostra que os tons azuis, ao invés de uma essência do tipo suposto, possuem outras características em comum, a saber: (a) são designados pelo mesmo termo comum: *azul*; (b) são membros de uma mesma classe disjuntiva; (c) pertencem a um mesmo espectro ou contínuo de cores linguisticamente definido, delimitado pelas cores designadas por outros termos comuns (ibid.). Portanto, nenhum tom partilha de algo sensivelmente comum em relação aos demais. Dado o fracasso dessa busca por meio dos tons, *deveríamos* entender que se trata, entretanto, de uma semelhança intelectual, invisível e intangível. Porém, “[n]a comparação de Wittgenstein, seria como descascar as folhas de uma alcachofra em busca da alcachofra real e essencial e concluir que, uma vez que nenhuma folha pertence à essência, a essência é invisível e intangível e só pode ser capturada por uma semelhança intelectual” (ibid.)⁴¹. Parece que estamos diante de uma intuição metafísica improvável e que, uma vez olhada mais de perto, se mostra irreal e, por isso, uma teoria desesperançosa⁴²;

⁴¹ BB, 124: “Nós agimos como se tivéssemos tentado encontrar a alcachofra real descascando-a de suas folhas”; cf. também IF § 164.

⁴² Propositadamente Hallett analisa o termo *azul* que, além de sugerir mais fortemente uma essência comum também é simples e universal, isto é, faz parte do coração do sistema essencialista tomasiano. Segundo ele, há ainda mais dificuldade com relação aos termos empregados na expressão cotidiana *Este verão eu viajei de férias para a Suíça*. Quando refletimos sobre o pronome em primeira pessoa *eu* indagamos sobre a possibilidade de representar a matéria que individualiza o exemplar da espécie – o que já seria uma dificuldade em si mesma – com todas as complexidades envolvidas: órgãos, tecidos, pensamentos, hábitos, etc. No entanto, os problemas aumentam para o termo *Suíça*. Como representar *precisamente* a sua imensa dimensão territorial e todas as coisas que compõem o interior do país. A coisa piora ainda mais para *este verão*. O problema consiste na individualização do verão, algo que não possui uma matéria

(2) *na base do modo de pensar essencialista subjaz uma razão a priori e não um suporte indutivo por meio de amostragens variadas dos termos gerais.* “Bem, então devemos proceder como de costume e começar assumindo a existência de uma única natureza essencial ou Forma para cada conjunto de coisas que chamamos pelo mesmo nome?” (PLATÃO, 1945, 596a). Sim, pois “[o]s sinais dificilmente seriam úteis se eles não servissem o propósito de significar a mesma coisa repetidamente e em diferentes contextos, tornando evidente que a mesma coisa foi significada” (FREGE, 1960, 194). Enfim, *por que usariamos uma mesma palavra denominando um conjunto de coisas distintas se ela não selecionasse uma coisa comum?* Por meio de razões como essas, os defensores das essências assumem de antemão uma estrutura essencialista da linguagem. Não foi o caso de terem revisado “estruturas conceituais alternativas – continuações qualitativas, semelhanças de família, fibra sobre fibra, conexões causais, e assim por diante – e as descobrirem impraticáveis, implausíveis ou inexistentes” (LP, 30; cf. IF § 67);

(3) *as razões a priori mencionadas no ponto 2 não alcançam o necessário para a finalidade exigida, isto é, são razões fracas.* Exige-se que o uso das palavras tenha conteúdo único e invariável. Mas ao contrário, o seu uso é amplo e diversificado (TBL, 17; cf. IF § 23). As exigências são improváveis e tornariam a comunicação, como a conhecemos, impraticável;

(4) *a convicção sobre a correspondência entre os termos gerais e as essências não está alicerçada em algo realmente genuíno, mas em poderosas influências.* Sobre este ponto Hallett enumera o que ele chama de influências pré-reflexivas. As quais podemos denominar, ao menos nas práticas filosóficas, de *evidências irrefletidas*, pois elas parecem emergir ocasionalmente à mente como um dado correto e, assim, voltar para o lugar-comum das crenças tomadas, sem mais, como certezas óbvias. Tais são as influências: (a) “a uniformidade de aspecto das mesmas palavras [empregadas] em várias ocasiões [diferentes] sugere uniformidade similar em relação a seus referentes ou significados”; (b) “a forma singular de substantivos abstratos sugere um único referente”; (c) a “associação de nomes próprios com referentes únicos e constantes (César, Denver, o Alamo) serve como um modelo implícito e sugere uma função semelhante para nomes gerais” (LP, 30; cf. LT, 17).

2.3.3.1.2 Algumas práticas e tendências que obscurecerem o problema da LR

As razões *a priori* da representação mental bem como suas fortes influências impediram Aquino de considerar estruturas conceituais *a posteriori* e indutivamente. O que poderia ter

prima para individualizá-lo e que, embora confinado à terra, não ocupa espaço. Parece completamente improvável a representação mental de um verão específico (LP, 27-8).

despertado sua atenção aos problemas linguísticos inerentes – e, para ele, invisíveis – aos assuntos que investigava. Porém, a dimensão mental como reino do verdadeiro e significativo era tomada da tradição como algo garantido. Indiscutível também era a noção de *semelhança* para o conhecimento, a verdade e a significação; como observa Lonergan, citando Aquino acerca deste assunto: “Era uma questão de consentimento comum: ‘*hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur*’”⁴³ (LONERGAN, 2005, 159). Ainda segundo Lonergan (*ibid.*), tal convicção comum era respaldada teoricamente pelo pensamento de Aristóteles. Aquino manteve a direção certa, contudo, apoiando-se sobre os fundamentos errôneos de seu tempo, não pôde apontar positivamente *onde* a verdade como semelhança reside nem *como* ela de fato funciona. Isto é, não pôde considerar o conceito de *semelhança* do modo exigido em sua análise da LR.

Nas questões, por exemplo, sobre definição – *O que é X?* – Aristóteles e Aquino não se preocuparam em definir melhor a questão. Várias coisas em jogo não fazem parte de suas indagações. Quando Aquino se propõe a responder à questão *O que é verdade?* ele não tem o cuidado de distinguir se a sua busca visa à explicação de uma coisa, ou de várias coisas designadas por uma determinada palavra em uma determinada língua. Pois, se esse é o caso, a sua atenção deverá voltar-se para a palavra e para a língua a fim de determinar a sua essência. Havendo tal essência, ele terá de identificar em qual dos sentidos de *essência* as coisas compartilham algo em comum sob o termo investigado (IL, 31). Conforme Hallett, essa era a situação de Tomás: “a consciência de Aquino sobre a linguagem e suas implicações para a investigação filosófica parece muito limitada” (IL, 29). Em parte, o quase silêncio sobre a verdade verbal, segundo Hallett, se deve à ideia de conformidade (*adequatio*) entre intelecto e coisa (IL, 32). A verdade linguística é secundária, pois uma vez que a verdade é uma questão de conformidade por semelhança, ela só pode se realizar na conformidade do intelecto com a coisa através da semelhança mental. Ou seja, as coisas não podem estar em conformidade (*adequatio*) com as palavras, mas com as representações mentais. Às palavras é reservada a função de comunicar tais representações, pensamentos. Por isso, seu *status* secundário diante da primazia do mental, tanto para a verdade como para o conhecimento da verdade. Por sua vez, a verdade das palavras é conhecida por referência aos pensamentos que as expressam (IL, 33; cf. ST I 34). As consequências da limitada consciência de Tomás a respeito da língua em relação à LR tornam-se ainda mais evidentes para nós quando observamos que é na pergunta pela verdade que “[a] maioria dos princípios básicos e conclusões da sabedoria tomista são completamente desenvolvidos neste primeiro e mais longo

⁴³ “Era, com efeito, convicção unânime que ‘o que é semelhante é conhecido por seu semelhante’” (ST I 84, 2, R). Cf. De anima I, 2 404b17.

grupo de questões disputadas. Este trabalho é, como Gilson observou, ‘não menos indispensável do que as duas Sumas para a pessoa que deseja penetrar nas profundezas do pensamento de Santo Tomás’’ (BOURKE, 1952, Introdução, xxvi apud IL, 29). Podemos tomar as palavras de Gilson como verdadeiras, observando que a condição para a verdade é a existência de significados (dos pensamentos ou palavras), e estes são desenvolvidos, por Aquino, sob o esquema do isomorfismo essencialista (LT, 6). Ou seja, toda a investigação que visa à verdade da fala sobre Deus se orientará por uma noção que, por razões intrínsecas, põe de lado todos os problemas e as considerações relacionadas à dimensão fundamental da linguagem. Ao invés de examinar o termo correspondente na língua (*verum/veritas*), passada ou presente, de acordo com Hallett, Aquino apenas leva em consideração as definições teóricas que foram apresentadas pelos pensadores que o precederam e o que estes disseram. Sem, contudo, perceber o fato relevante de que tanto os seus predecessores falavam diferentes idiomas como os conceitos empregados por eles poderiam estar relacionados ao uso presente em suas línguas; e em que medida poderiam estar relacionados (IL, 31).

Uma anedota pode lançar luz no modo como Hallett comprehende parte das razões do essencialismo tomasiano: ‘‘Aristóteles poderia ter evitado os erros de pensar que as mulheres têm menos dentes do que os homens, pelo simples dispositivo de pedir à Sra. Aristóteles que mantivesse a boca aberta enquanto conta. Ele não fez isso porque achava que ele sabia’’ (RUSSELL, 2007, 103). Contudo, para Aquino a questão se agrava. No caso de Aristóteles, ele saberia onde procurar a resposta se já não acreditasse, de antemão, possuir o conhecimento certo. Em se tratando de Tomás, a situação é profundamente mais complexa dada a invisibilidade daquilo que ele *teria* de procurar. Tal complicaçāo ainda se potencializa pelo fato de que ‘‘[e]le escreveu em latim, a língua dos aprendizes, sobre os problemas dos aprendizes, discutidos por eles em outras línguas além do latim [...] aos quais eles não deram respostas uniformes e padrão’’ (IL, 36). Em virtude de tal dificuldade, como Aquino poderia seguir o conselho de Wittgenstein sugerido por Hallett? O conselho consiste em observar que

[q]uando os filósofos usam uma palavra – ‘‘saber’’, ‘‘ser’’, ‘‘objeto’’, ‘‘eu’’, ‘‘proposição’’, ‘‘nome’’ – e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? (IF § 116).

Depois de tudo, temos condições de enumerar algumas das tendências e práticas tomasianas, a partir das ilustrações de Hallet – as quais são, direta e/ou indiretamente, responsáveis pelas limitações da solução analógica: (i) negligenciação de questões fundamentais presentes em sua investigação com relação à localização e clarificação de aspectos linguísticos (IL, 29-30); (ii) propensão a considerar as autoridades teológicas e filosóficas em lugar da autoridade da língua (IL,

37); (iii) aceitação irônica de provas teóricas, muitas vezes conflitantes, ao invés da crítica ou rejeição das mesmas (*ibid.*); (iv) citação de supostos apoios linguísticos que na verdade são apoios teóricos fornecidos pelas autoridades por ele mencionadas, as quais usaram em suas formulações teóricas diferentes línguas em momentos históricos distintos, além de raramente considerarem qualquer apoio linguístico para o desenvolvimento teórico (IL, 37-8); (v) pouca preocupação com o esclarecimento das questões tratadas (IL, 30-1).

2.3.3.2 Consequências teológicas: significação do transcidente e inferência

Dado nosso caminho até aqui, não é motivo de assombro o fato de que o modo pelo qual Aquino considera o processo analógico produz várias implicações teológicas indesejáveis. Podemos dizer de Aquino, com certa reserva, o que Mondin diz sobre Aristóteles (chamado por muitos de *o pai da analogia*): “Ele faz da categoria da analogia uma das categorias mais importantes de seu sistema. Praticamente não há problema [...] em que ele não recorra à analogia” (1977, 139-40). Todavia, a incapacidade de notar os problemas linguísticos envolvidos no processo analógico, aliada à aceitação da falsa obviedade da significação e verdade primariamente encontradas no âmbito mental, geraram graves consequências teológicas para pensamento tomasiano. Para ilustrar esse fato, vejamos o argumento que segue.

Segundo Alston, essa incapacidade de aproximação significativa sobre o que dizemos de Deus possui sérias consequências teóricas e práticas para a teologia. Sobre as dificuldades teóricas, uma é mais preocupante, porque atinge o cerne da teologia tomasiana. Trata-se dos princípios aplicados a Deus, tendo a realidade criatural como sua base inferencial (ALSTON, 1993, 172). O argumento de Alston pode ser posto dessa forma: Aquino toma como base o conhecimento e desejo humanos para afirmar o princípio de que Deus necessariamente deseja o que é bom. Entretanto, se *conhecer* e *desejar* possuem *sentidos diferentes* quando aplicados a Deus e às criaturas, não podemos, sem nenhuma razão adicional, afirmar que os princípios que valem para a forma menos elevada valerá, também, para a forma mais elevada. E, uma vez que esse tipo de indeterminação é uma característica inerente dos termos quando predicados a Deus – apenas podemos, de acordo com Tomás, dizer tratar-se de um *modo mais elevado* – não podemos alcançar, por meio deles, qualquer determinação específica necessária para a inferência pretendida. Isto é, de um sentido (humano) a outro (divino). Portanto, nenhum princípio igualmente proposto por Aquino pode ser validamente inferido sobre tais bases (ALSTON, 1993, 172-3). Deve-se observar que não se trata, aqui, de afirmar que Deus não deseja necessariamente o que é bom, mas de declarar que as bases são insuficientes para o raciocínio inferencial sob as quais o princípio é alcançado. Dado que, segundo

Alston, Aquino “rejeita qualquer tentativa de ser específico acerca do que o conhecimento e o desejo venham a ser no caso divino” (ibid., 173). Alston também observa os mesmos problemas envolvendo os juízos práticos. Ele pede que consideremos a seguinte inferência: ““Deus quer (ordena) que amemos uns aos outros”, então, ‘Devemos amar uns aos outros’” (ALSTON, 1993, 173). De novo, o argumento é inválido. Se a volição humana e divina possuem significados que são em parte iguais e em parte diferentes, então não poderemos extrair deles o princípio de que *Devemos amar uns aos outros* pela razão de não sermos capazes de especificar em que consiste a igualdade nem a diferença do significado das referidas volições. Pode ser igual justamente aquilo que acreditamos ser distinto⁴⁴. Tais problemas causam sérios danos à base teórica de toda a analogia inferencial.

As considerações de Hallett vão ainda mais fundo do que as de Alston. Como vimos, a analogia tomasiana não pode garantir a *verdade* de muitas das alegações teóricas da teologia. Porém, ainda mais grave do que isso, segundo Hallett, é o fato de que ela não pode assegurar nem mesmo o seu *significado* (IL, 39). É necessário, na tradição à qual Aquino pertence, que representações mentais acompanhem o significado das palavras. E, para uma comunicação bem-sucedida, tais conteúdos mentais têm de suscitar ou criar representações na mente dos ouvintes. Sendo assim, Hallett apresenta as seguintes dificuldades na forma de indagação: “Mas quais representações podem acompanhar o ritmo das afirmações da teologia? Quem pode representar a si mesmo as realidades transcendentas das quais estas afirmações falam?” (ibid.). Seja para *acompanhar* a representação no momento da fala (ou do pensamento) ou para *recriá-la* na recepção da mesma, a dificuldade, presumivelmente insolúvel, reside na necessidade da *descrição interna* de uma realidade transcendente (ibid.). Isto é, de uma realidade à qual não se têm acesso. Pois, como vimos, os termos aplicados a Deus não são apenas conhecidos primeiramente da realidade criatural, são também representações extraídas desta realidade; de sua fonte material e sensível. Por essa razão, nossas palavras e, assim, nossas mentes, funcionam de modo a representar apropriadamente sujeitos compostos subsistentes, por meio de substantivos concretos. Ou são aptas a representar formas em si não-subsistentes, por meio de substantivos abstratos. Mas nossa mente não tem capacidade de representar ambos, algo subsistente e simples (ST I 13, 1, obj. 2). Em suma, não pode representar Deus. Por esses motivos, Aquino não pode nos dizer, por meio de sua doutrina analógica, o que expressões do tipo *Deus é sábio* e *Deus é bom* realmente significam.

Contudo, não acreditamos que toda teologia tomasiana esteja, por isso, comprometida. Como já mencionamos, tanto as pessoas, como os pensadores e, também Aquino, utilizam a

⁴⁴ Observamos a mesma invalidez inferencial no caso da argumentação de Aquino sobre amor de Deus derivado de bases esquemáticas das paixões humanas, cf. ST I 20, 1.

analogia de forma similar. Todos empregam irrefletidamente as regras, as convenções, etc., contidas na língua de forma igual como falantes da mesma. No entanto, é certo que algumas de suas reflexões sobre teologia e, por isso, sobre a analogia, geraram grandes equívocos em seu sistema e em muitas de suas alegações teológicas. Porém, como observa Hallett, “aqui pode parecer necessária uma distinção entre a *teoria* de Aquino e sua *prática*. Embora a teoria [...] possa ter sido inadequada, uma teoria melhor talvez não teria exigido qualquer alteração básica em sua prática: ele poderia dizer diretamente que Deus é bom e Deus é sábio” (IL, 39; grifo nosso).

Hallett resume, em três pontos principais, as implicações contundentes de sua crítica à doutrina da analogia de Aquino:

- (1) Embora Aquino estivesse atento à distinção entre predicação unívoca, equívoca e analógica, e embora reconhecesse a necessidade de alguma semelhança na predicação analógica, ele não reconheceu a natureza – a natureza linguística – da semelhança exigida. Essa dimensão da discussão, trazendo a língua como um todo e suas expressões rivais, era invisível para ele.
- (2) Sem atenção a esta dimensão linguística, nem a significância nem a verdade do discurso teológico podem ser explicadas ou validadas.
- (3) Por isso, um Aquino plenamente consciente da língua poderia ter sido irreconhecível como o filósofo-teólogo que conhecemos (IL, 39).

2.4 Via do sem sentido

2.4.1 O desafio de Flew

Certo dia dois exploradores chegam a uma clareira na selva. Na clareira estavam crescendo muitas flores e muitas ervas daninhas. Um dos exploradores diz: ‘Algum jardineiro deve cuidar desse pedaço de terra’. O outro discorda, ‘Não há nenhum jardineiro’. Então eles montam suas tendas e põem-se a observar. Nenhum jardineiro jamais foi visto. ‘Mas talvez ele seja um jardineiro invisível’. Então, eles criaram uma cerca de arame farpado. Eles electrificaram-na. Eles patrulham com cães de caça. (Pois eles lembraram-se de como o ‘Homem Invisível’ de H. G. Wells poderia ser cheirado e tocado, embora ele não pudesse ser visto.) Mas nenhum grito sugere que algum intruso tenha recebido um choque. Nenhum movimento do fio de arame jamais traiu algum escalador invisível. Os cães não latem nunca. No entanto, o crente ainda não está convencido. ‘Mas há um jardineiro invisível, intangível, e insensível aos choques elétricos, um jardineiro que não tem nenhum odor distintivo e não faz nenhum som, um jardineiro que vem secretamente para cuidar do jardim que ele ama’. Por fim, o cético se desespera, ‘Mas o que resta da sua afirmação original? De que modo o que você chama de jardineiro invisível, intangível e eternamente esquivo é diferente de um jardineiro imaginário ou mesmo de nenhum jardineiro?’ (FLEW, 1986, 13).

Com esta reformulação da parábola do jardineiro de J. Wisdom, desenvolvida em *Gods*, Flew começa a tecer seu famoso desafio. Segundo Antiseri (1969, 64), tal desafio é o ataque mais perigoso, até então, já desferido à linguagem religiosa. Hallett (LT, 177) assevera que esse é o lugar

onde a significatividade da LR tem sido mais plenamente debatida⁴⁵. A parábola tem o intuito de demonstrar *que* a LR é sem sentido, além do *modo* pelo qual ela é vazia de sentido. Na parábola vemos como a afirmação do crente sobre um jardineiro invisível, intangível, etc. vai sendo confrontada por meio de objeções céticas até, segundo Flew, não restar nada de sua afirmação original. Isto é, ao final, a declaração do crente não se distingue semanticamente das afirmações da existência de um jardineiro invisível ou da inexistência de um jardineiro. Pois o falsificacionismo de Flew pressupõe que para uma sentença ter sentido ela deve dizer que as “coisas ocorrem assim e assim, e *não* de outro modo” (FLEW, 1986, 21)⁴⁶. A última cláusula evidenciada por Flew é de suma importância. Ela pode ser explicada desta forma: um enunciado afirmativo é o equivalente necessário da negação da negação do que o enunciado afirma, pois se algo é realmente afirmado algo também é negado no ato da afirmação (ibid., 14). A parábola mostra através das infindáveis qualificações afirmativas do crente e, da morte progressiva das mesmas, que as supostas afirmações não eram, na verdade, afirmações. Pela razão de não estarem comprometidas com qualquer negação da suposta afirmação. Flew assevera que essa é uma característica comum dos enunciados teológicos – característica que ele denomina *mal endêmico*, pois seria recorrente em teologia a recusa dos religiosos em admitirem alguma ocorrência que negaria suas afirmações a respeito de Deus.

Isso pode ser observado, segundo ele, na tese do amor de Deus pelos homens. Concomitantemente à asserção *Deus ama a humanidade*, deveríamos ser capazes de dizer o que contaria para que pudéssemos afirmar de modo sóbrio que *Deus não ama a humanidade*. O problema, segundo Flew, está no fato de que, se Deus nos ama como um pai ama seu filho, ele faria de tudo para salvar-nos, por exemplo, de um câncer, do mesmo modo como um pai freneticamente faria. E isso simplesmente não acontece (ibid., 15). E de novo, as requalificações tomam lugar, por exemplo, ao dizer que não podemos declarar tais coisas por não entendermos o amor de Deus, uma vez que ele é inescrutável. Porém, tal requalificação levanta novamente a questão do que teria de acontecer para termos condições de afirmar significativamente *Deus não nos ama*. E isso é justamente o que não acontece na afirmação *Deus nos ama*. Ela morreria com “a morte das mil qualificações” (ibid., 14). Neste caso, nos falta o equivalente lógico da negação da negação que conferiria às declarações teológicas significado. Por isso, segundo Flew, o enunciado pode ter aparência de afirmação, mas, no fim, mostra-se como não sendo realmente uma.

⁴⁵ A importância do falsificacionismo pode ser medida pelo enorme número de filósofos que responderam ao ataque de Flew à religião. Seja em seus próprios termos (*ala direita* de Oxford), seja por outros meios (*ala esquerda* de Oxford). Cf. Antiseri, D. *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 1969, cap. 5 e 6.

⁴⁶ É interessante notar que Flew pretende desafiar somente aqueles que concedem papel cognitivo à LR (FLEW, 1986, 14).

2.4.2 Revisando o desafio de Flew

Hallett analisa o exemplo mais simbólico de Flew para o seu caso da negação da negação da significatividade da LR. Podemos dizer que contra a parábola de Flew ele aduz outra:

Um garoto pequeno, vamos supor, fica entusiasmado quando os convidados começam a chegar e pede para ficar acordado para a festa. ‘Só essa vez’, ele pede. Mas seu pai insiste em que ele vá para a cama. Por quê? Porque o menino precisa dormir. Porque sua presença desagrada um dos convidados ou causaria algum tipo de inibição na festa. Por causa da regularidade na vida da criança e assim não favorecer todos os seus caprichos, com os resultados que isso teria a longo prazo para o desenvolvimento de seu caráter. E assim por diante. Ou seja, o pai baseia sua decisão em fatos, valores e conexões causais dos quais ele está consciente, mas que estão fora do alcance da criança pequena. O jovem não conhece os convidados ou o que eles planejam fazer ou como sua presença afetaria sua noite. Ele provavelmente esqueceu o efeito sobre sua disposição e comportamento na última vez que ficou acordado até tarde, e talvez nunca tenha conectado a maneira como se sentiu no dia seguinte com a noite anterior mal dormida. E é claro que ele não conhece nada sobre psicologia infantil nem sobre a conexão entre treinamento inicial e personalidade adulta. A própria palavra ‘personalidade’ não significa praticamente nada para ele, esse nível de valores tão decisivo nas considerações de seu pai mal apareceu em seu horizonte. Assim, a criança não está em posição de julgar o amor de seu pai com base em uma decisão ou de qualquer combinação delas. Um sorriso, um beijo, um tom de voz – tais são as bases de sua confiança, não cálculos complicados sobre a motivação e estratégia de seu pai (HALLETT, 1991, 468).

De acordo com Hallett, Flew tem como alvo aquelas pessoas que se negam a dar razões à sua fé (HALLETT, 1976, 785). A parábola de Hallett descreve o fato de que uma criança pequena não faz e, nem poderia fazer, complicados cálculos como meio de teste para fundamentar sua crença no amor de seu pai por ela. Concederíamos facilmente tal coisa, até mesmo sem a descrição das várias razões ilustradas por Hallett. Mas ele tem uma intenção por detrás da composição de cada trecho da parábola e, evidentemente, da parábola de um modo geral. Segundo Hallett, as consequências extraídas por Flew são inadequadas por deixar de lado o aspecto mais relevante da questão: a condição epistêmica humana (id., 1991, 468; cf. LT, 178). Assim, a parábola de Hallett segue pelo caminho negligenciado por Flew.

A parábola tenta evidenciar, através da comparação entre o pai e o filho pequeno, que: (a) as afirmações sobre o amor de Deus não dizem respeito a fatos isolados, mas à providência divina dirigida à totalidade dos fatos. Ele ama toda a criação, comparativamente o amor do pai não é dedicado exclusivamente ao filho, visto que ele ama também a seus outros filhos, seus amigos, etc. Deus precisa, então, administrar todos os fatos na direção de um bem maior. Por isso, o mal é até mesmo necessário, se compensatório. Assim; (b) qualquer mal tem de ser considerado por referência ao esquema geral das coisas (ibid., 466), e uma vez que; (c) a capacidade epistêmica do

homem é limitada, ele está impedido de determinar a razão última de qualquer mal, tipo de mal ou de sua quantidade; (d) então, dada a condição do homem, conclusões que vão contra ou a favor do amor de Deus não podem ser inferidas (ibid., 467); (e) assim como a criança não saberia dizer o que realmente conta em favor da alegação *Meu pai não me ama*, o homem, igualmente, não saberia de fato o que seria o caso para verdadeiramente poder dizer que *Deus não o ama*. Portanto; (f) o teste de Flew não incide sobre a significatividade das asserções religiosas. A “limitada capacidade de entendimento do adulto não implica nenhuma mudança no significado da palavra *amor*”. Sem tal queixa quanto ao vazio de sentido da fala sobre Deus, bastaria, portanto, que nós “tivéssemos uma compreensão abrangente de todos os fatos, de todos os valores e todo tipo de relação causal” para podermos “responder ao desafio de Flew de maneira apropriada à crença questionada por ele” (LT, 178). Ou seja, para que alguém pudesse dizer, por exemplo, o que teria de ocorrer a fim de afirmar que *Deus não nos ama*, esse alguém teria de ser onisciente. Em outras palavras, teria de ser Deus. Esse é, em resumo, o argumento hallettiano⁴⁷. No entanto, para o correto entendimento de nossa condição epistêmica, precisamos salientar que, na comparação do contínuo entre a infância e a idade adulta, de um lado, e, entre a mínima compreensão e a onisciência⁴⁸, de outro, não sabemos se estamos na situação de uma criança de dez anos ou de um adolescente. Isto é, somos, segundo Hallett, duplamente ignorantes (HALLETT, 1991, 469). Não temos medida alguma de nossa ignorância. E é justamente a dupla ignorância, segundo Hallett, que mostra a fraqueza dos argumentos que se valem da existência do mal contra o teísmo (ibid.).

Sobre a argumentação de Hallett, nossa avaliação é de que ela parece ter as seguintes implicações: (i) existindo *mal* no mundo, (ii) não podemos entendê-lo, dado que somos seres epistemicamente incapazes e limitados; segue-se, então, que (iii) existindo *bem* no mundo, (iv) somos epistemicamente incapazes e limitados também para entendê-lo; (v) mais ainda, não tendo medida do tamanho de nossa ignorância, somos, assim, duplamente ignorantes sobre o bem e o mal; portanto, (vi) o mundo, por si mesmo, não nos pode fornecer evidências sólidas que vão contra nem a favor de Deus, nem tampouco pode a experiência humana. Logo, as implicações da reflexão

⁴⁷ Muitas outras parábolas foram criadas com finalidade de responder ao desafio de Flew. Por exemplo, *a parábola do estrangeiro* de B. Mitchell ou *a parábola do lunático* de R. Hare. Entretanto, acreditamos que nenhuma delas parte de uma leitura profunda como a de Hallett e, por isso, não oferecem, igualmente, uma contra-argumentação efetiva. Para uma análise mais completa das parábolas reportadas cf. Antiseri, D. *Filosofia analítica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 1969, p. 71-74 e p. 103-9. Neste sentido, Hallett (LT, 178) enfatiza sua surpresa com a falta de êxito dos apologistas em suas tentativas de resposta ao desafio, devido ao fato de o desafio de Flew incidir sobre a parte menos problemática para o significado das expressões: *epistemológica*.

⁴⁸ A respeito da onisciência, seria relevante indagar sobre a possibilidade de Deus ter certeza absoluta de sua própria onisciência. Como ele poderia saber? Supondo que Ele soubesse tudo o que houvesse para conhecer, excetuando o conhecimento de sua condição, ele não seria mais onisciente, ao menos no sentido pleno da palavra. Em todo caso, o apontamento da questão é importante uma vez que questiona, de certo modo, o conceito de *onisciência*, sobre o qual repousam inumeráveis reflexões.

(plausível e realista) de Hallett parecem (1) revelar o alicerce da posição do crente, baseada numa fé esperançosa sem nenhuma evidência que possa realmente corroborar sua posição. Parafraseando Hallett, *um sorriso, um beijo, um tom de voz – tais são* [metaforicamente] *as bases de sua confiança*; (2) revelar o alicerce da posição do ateu – em sentido forte⁴⁹ – baseada numa fé desesperançosa sem nenhuma evidência que possa realmente corroborar sua posição. A falta de um *sorriso, a ausência de um beijo, o silêncio – tais são* [metaforicamente] *as bases de sua confiança*⁵⁰; (3) revelar o agnosticismo originário da condição humana, que corresponde a nossa condição epistêmica. Nesse sentido, tal posição parece-nos, de algum modo, mais honesta e racional – no sentido de *razoável e ponderada* – diante de nossa condição geral. Por fim, a argumentação de Flew poderia ser reformulada e reabilitada, agora em outra esfera – a epistemológica. E, podemos dizer, reformulada de modo que ela seja extremamente significativa e muito desafiadora.

2.4.3 Um desafio ainda maior

[N]ão podemos compreender o que seria para tal ser agir e, por conseguinte, ser amoroso, misericordioso ou justo, pois esses predicados se aplicam a coisas que *uma pessoa faz*. Mas não temos compreensão de ‘uma pessoa’ sem ‘um corpo’ e são apenas pessoas que, em última análise, podem agir ou fazer coisas. Não temos compreensão de ‘ação desencarnada’ ou ‘ação imaterial’ e, portanto, nenhuma compreensão de ‘um ser amoroso, mas sem corpo’ (NIELSEN, 1982, 36).

Mais desafiador para a LR do que a ideia de que *Deus nos ama* e, portanto age em favor de nosso bem – como discutido acima por meio da parábola de Flew – é a ideia de que ele *age* (LT, 178-9). É o que tal passagem de Nielsen tenta demonstrar. Para este, Deus não somente transcende o conhecimento e a linguagem humana, como já foi dito desde os primórdios do cristianismo, mas as afirmações sobre Deus colocam um problema que vai além da adequação do conhecimento e das palavras (TBL, 65). Como observamos na passagem acima, ele afirma categoricamente *não fazer sentido* falar de um ser sem corpo que age. Com isso, Nielsen coloca um problema diretamente sobre nossa LR, asseverando a falta de sentido da mesma, não somente ao tentar *comunicar* qualquer coisa significativa de um Deus com as qualidades do Deus cristão (por exemplo, sua imaterialidade), mas nega que tais coisas realmente façam qualquer sentido. Deus não é uma realidade espaço-temporal, nem possui um cérebro e um corpo como os nossos. Como, então, podemos dizer que *Deus pensa*, que *Deus age*? Segundo ele, sobre essas e outras coisas similares

⁴⁹ Entendemos por *ateísmo forte* aquela posição na qual se alega a não existência de Deus, isto é, acredita-se em sua inexistência. E por *ateísmo fraco*, aquela posição na qual a crença em Deus está ausente, seja refletida ou irrefletidamente.

⁵⁰ De acordo com a argumentação, a posição do ateísmo fraco, embora não seja a posição que melhor refletia nossa condição é, no entanto, mais condizente com ela. Em razão de não fazer nenhuma alegação extraordinária como no caso do ateísmo forte e, principalmente, do teísmo.

afirmadas pela LR não temos nenhuma compreensão nem podemos ter. Pois não significamos o que queremos dizer com *uma pessoa sem um corpo*. Segundo Nielsen, para que uma pessoa aja, é preciso o cumprimento de algumas condições: em sua ação ela tem, e.g., de se comportar de certo modo. Porém, quando dizemos *Deus é justo*, não damos sentido ao que queremos dizer com o comportamento de um ser incorpóreo, que, para ser justo, teria necessariamente de se comportar de tal modo e não de outro (NIELSEN, 1982, 36). Mas qual é o modo de comportamento necessário para que um ser sem corpo aja de modo amoroso? Não podemos responder à questão do jeito que respondemos quando nos referimos a uma pessoa corpórea, segundo Nielsen, porque a pergunta não faz sentido aqui. Não cumpre as condições de sentido exigidas. Assim, a falta de sentido de sentenças religiosas do tipo *Deus age* assemelhar-se-iam à de sentenças tais como “um Plymouth fala mais rápido que um Ford” (ibid., 36-7). E a expressão *Plymouth fala* é tão plena de compreensão, segundo ele, quanto é a expressão *Deus age*.

2.4.4 O desafiante porta irreflexivamente a própria resposta

Conforme Hallett, Nielsen traça, para as expressões religiosas, condições de sentido muito rígidas (TBL, 73). Contudo, podemos perguntar se ele, em todas as formas de discurso das quais se utiliza, traça sentidos igualmente muito rígidos. Sobre a negação de sentido para expressões como *Deus age*, a contra-argumentação de Hallett assume duas frentes: (I) análise do significado de compreensão; e (II) exame das *condições de sentido* que Nielsen, bem como as demais pessoas que se expressam significativamente, assumem no emprego da língua.

(I) Nielsen não torna totalmente explícito qual o sentido ele está empregando ao usar o termo *compreensão* (*understanding*). Hallett concorda com ele no fato de não podermos compreender as expressões religiosas se ele tem em mente *compreensão* no sentido de *imaginar*. Pois ele concede a Nielsen nossa incapacidade de imaginar um ser imaterial, um ser imaterial que age, etc. Porém, ele faz uma ressalva: imaginar (*imagine*) não é sinônimo de compreensão (*understanding*) (LT, 179; TBL, 65). Como ilustração, Hallett traz a seguinte passagem:

Se eu posso imaginá-los ou não, um polígono de mil lados, um animal que é um cruzamento entre uma morsa e uma vespa e uma cor diferente de qualquer uma que já vimos são *todos logicamente possíveis*; não precisamos parar para perguntar se podemos *imaginá-los* (HOSPERS, 1971, 172).

Ou seja, embora não possamos imaginar um ser imaterial que age, que ama, que se comporta de um tal modo e não de outro, ou mesmo imaginar “apenas” um ser imaterial, tal impossibilidade

imaginativa não resulta em impossibilidade lógica. E, como diz Hospers, é irrelevante se podemos ou não imaginá-lo, não precisamos nos deter nesta questão.

(II) Para discutir as condições de sentido das afirmações religiosas em relação com a crítica de Nielsen, Hallett aduz um exemplo do próprio Nielsen retirado de um contexto não-teológico.

Mackie não nos dá evidências de que exista uma *proibição lógica* na observação de mésons. Tecnicamente e mesmo fisicamente é impossível observá-los, mas Mackie não fornece evidências de que a aceitação da teoria física na qual ‘méson’ desempenha uma parte funcional nos compromete com a afirmação de que seria *contraditório* dizer que mesmo um observador infinitamente perceptivo, com os órgãos dos sentidos muito diferentes e em uma situação muito diferente, poderia observá-los (NIELSEN, 1975, 138 apud TBL, 73; ênfase mackiana).

Se aplicássemos o mesmo critério de sentido defendido acima por Nielsen, teríamos de dizer que a passagem sobre a observação de mésons não possui nenhum sentido. Dado que – parafraseando Nielsen – o predicado *observação* se aplica a coisas que *uma pessoa faz*. São apenas pessoas que, em última análise, podem observar coisas. Não temos compreensão do que se quer dizer com um *observador infinitamente perceptivo* e, portanto, nenhuma compreensão de um observador *com os órgãos dos sentidos muito diferentes e em uma situação muito diferente*. Surge quase instintivamente a pergunta por quais condições de sentido Nielsen se orientou na passagem sobre a observação de mésons. E, mais ainda, por quais condições de sentido ele de fato se orienta quando pensa, fala, escreve, lê, etc.

Em seu relato, Nielsen não especifica o que supostamente comprehende ao empregar os termos *observador*, *situação*, *órgãos sensoriais*. Por certo, ele não está utilizando os termos em seus significados comuns. Porém, segundo Hallett,

[e]le não precisa. Para que sua suposição tenha sentido, basta que ele signifique que possa concebivelmente existir um ser suficientemente semelhante a nós para merecer o nome de “observador”, dotado de equipamentos perceptivos suficientemente semelhantes aos nossos para merecer o nome de “órgãos sensoriais”, relacionados aos mésons de uma forma suficientemente semelhante ao que chamamos de “observação” para merecer a mesma denominação (LT, 179).

A expressão-chave empregada por Hallett é: *suficientemente semelhante*. De fato, é sob essa chave – da semelhança suficiente – que Nielsen pode dizer não haver nenhuma proibição lógica nas predicações que ele aplica a um possível observador infinitamente perceptivo. Surpreendentemente, em seus próprios escritos, Nielsen tem a resposta para seu desafio⁵¹, mesmo que de forma

⁵¹ Não podemos saber como Hallett se deparou com esta passagem, mas não seria irrazoável pensar que, dado o modo como nossa língua funciona, ele tenha procurado nos próprios escritos de Nielsen, aquele que desafia todo o

irreflexiva e de modo invisível para ele. Isto é, o princípio por ele usado para salvaguardar o sentido de seu *observador de mésons* é desconhecido por ele, somente estando presente em sua fala de modo invisível. Sem considerar a semelhança suficiente, que leva, por sua vez, em consideração os termos alternativos, dificilmente a suposição de Nielsen seria inteligível (LT, 179).

Portanto, “como diz Nielsen, ‘não temos compreensão’ – do que seria para Deus agir em nosso nome e, por isso, ser ‘amoroso’. No entanto, o mesmo princípio que salva sua suposição [do observador de mésons] aplica-se a esta também, e assegura seu significado” (LT, 179).

É interessante notar também que, como no exemplo de Hoppers, não podemos imaginar um polígono de mil lados, uma cor totalmente distinta, etc. Todavia, como no exemplo de Nielsen, não consistiria uma proibição lógica o imaginá-los. Um ser com um intelecto e órgãos sensoriais infinitamente superiores poderia. Ou melhor, seria possível para Deus compreender tais coisas significando com isso *imaginá-las*. E, pelo que vimos, a semelhança suficiente assegura seu significado.

Podemos pensar que, uma vez removidos os óculos linguísticos dos quais falamos no início do capítulo, as coisas se tornariam simples, e, pelo menos, aqueles que consideram a importância da linguagem concordariam facilmente a partir de então. Entretanto, “tal é a complexidade da língua que, mesmo quando os filósofos linguísticos, removendo seus óculos linguísticos, examinaram o conceito ‘verdade’ (e, por implicação, equivalentes próximos em outras línguas, incluindo o latim), eles deram relatos muito diferentes do conceito” (IL, 35). O mesmo vale para a questão da LR. Flew e Nilsen defendem a importância da linguagem ordinária, contudo, negligenciaram um importante princípio do discurso em geral e essencial, sobretudo, para a LR. Por isso, Hallett pôde asseverar: “Não é de admirar que Aquino teve dificuldade em detectar uma solução nesta direção linguística!” (ibid.). Portanto, a invisibilidade da língua é marcadamente mais profunda do que num primeiro momento podemos imaginar (ibid.).

Depois de percorrer a crítica hallettiana a estes grandes pensadores com suas hipóteses paradigmáticas para a LR, pudemos observar como “a língua revela sua relevância básica e bem escondida” (LP, 29). Esperamos ter destacado como as reflexões sobre a afirmação da fala bem-sucedida sobre Deus, ou mesmo de sua negação, não podem prescindir de uma reflexão diligente a respeito da dimensão linguística presente em seu cerne, bem como de uma reflexão sobre a língua em sentido próprio. E principalmente, esperamos, ter apontado a invisibilidade da língua como *o problema das soluções* apresentadas ao problema da LR. E, portanto, a causa de seu descuido e negligência, seja por considerá-la irrelevante, seja por sua complexidade inerente. Pudemos ver tal

sentido da LR sobre Deus, algum uso do princípio por ele negligenciado. De todo modo, cai tão bem o exemplo da “negação do sentido” e o exemplo da “redenção do sentido” que parecem melhor do que se Hallett os tivesse inventado.

fato durante todo o capítulo. Testemunhamos a invisibilidade da cópula *é* nas soluções apresentadas aos problemas identitários e como tais soluções não podem prescindir de um foco linguístico completo, não somente direcionado aos termos análogos em questão. Em Aquino, presenciamos o modo pelo qual a solução analógica peca pela falta de cuidado com os termos de *semelhança* e *similitude*, deixando inacabados a natureza e grau de tal semelhança, sem os quais a solução analógica não pode ser realmente uma solução. Vimos em Flew como a complexidade da língua faz com que ele tome um aspecto problemático (epistemológico) por outro (semântico), e, portanto, como ele erra o alvo em sua crítica à significatividade da LR. Assistimos em Nielsen, como ele, de um lado, pressupõe mais ou menos irrefletidamente um princípio fundamental à LR – inerente a todas as dimensões da nossa fala – e, por outro, como o negligencia quando afirma o sem sentido da fala sobre Deus. A outra expressão relacionada ao título deste capítulo *A raiz dos problemas* só poderá receber luz plena após o desenvolvimento dos capítulos seguintes.

3 VERDADE E SENTIDO

Até agora temos seguido tanto a distinção halettiana entre meio e discurso assim como a autoridade que o primeiro exerce sobre o segundo. Desde então, sobre elas repousaram todas as nossas demais considerações. Em conexão com as referidas reflexões, somente apontamos, sem nos deter apropriadamente, sobre um princípio inerente ao uso da língua que fornece o critério de semelhança faltante nas observações e julgamentos dos pensadores trazidos ao diálogo. Este princípio, contudo, não é negligenciado apenas por eles, mas pela esmagadora maioria da literatura filosófica⁵². Partindo da questão da autoridade da língua e indo até o princípio ignorado, vamos finalmente apresentar a primeira parte da (dis)solução halettiana ao problema da linguagem religiosa. É importante ter em mente também que iremos examinar a amplitude bem como os limites da proposta de Hallett.

3.1 A autoridade da língua (AL) e a linguagem religiosa

Wittgenstein não declara expressamente a autoridade da língua, aceitando-a de modo implícito (LP, 72). Hallett lamenta o fato de Wittgenstein, dada a importância do assunto – central em seu pensamento – não o ter desenvolvido como é exigido (*ibid.*)⁵³. A principal questão envolvida no ponto de vista de Wittgenstein não foi também abordada pelos seus discípulos. “Simplificando, a questão é esta: em que medida a língua, como meio de comunicação, pode determinar o que dizemos?” (LP, Prefácio, vii). Tanto para a assertividade quanto para a verdade daquilo que dizemos temos de nos perguntar qual o alcance da língua, como meio, e qual a relação do que dizemos com sua determinabilidade. Segundo Hallett, a participação do meio linguístico é clara, uma vez que as realidades, por elas mesmas, não nos podem dizer como devemos nomeá-las, descrevê-las, etc., e tampouco o podem as representações mentais que, supostamente, as espelhariam – como já foi visto. Assim, a questão que se coloca para Hallett é a seguinte: “a língua empregada deve ser reconhecida como o principal fator que supera a lacuna entre a realidade e sua descrição adequada?” (*ibid.*, Prefácio, viii).

Com alguns simples exemplos, Hallett mostra que os filósofos concordam sobre a autoridade da língua no que diz respeito à gramática e inteligibilidade das expressões. Mesmo que

⁵² Apenas R. Swinburne parece ter esboçado a consciência de um princípio similar. Porém, nem de longe, ele é desenvolvido por Swinburne na profundidade ou extensão com que faz Hallett, além de haver importantes distinções entre as duas abordagens (LT, 92-3). Para a abordagem de Swinburne cf., e.g., Swinburne, R. *Analogy, metaphor, and religious language*. In: BOEVE, L.; FEYAERTS, K. (eds.) *Metaphor and God-talk*. Bern: Peter Lang, 1999, p. 63-74.

⁵³ Por outro lado, segundo Hallett, a autoridade que Wittgenstein concedeu à língua não foi apenas excessiva, mas também “inadequada ou fundamentalmente equivocada” (LP, 82; cf. também 83 e ss.).

não haja erro sintático, por exemplo, em *Eu voo minha identidade*, não há também nenhuma inteligibilidade. Contudo, não há acordo se, de fato, a língua pode ser a autoridade que devemos consultar em relação à assertividade e à verdade das afirmações (LP, 12).

A questão se estende além da filosofia, seu alcance atinge qualquer atividade onde haja pensamento. No entanto, possui incidência especial em seu terreno devido a dois fatos. Primeiro, em virtude dos inúmeros rivais filosóficos da língua: Formas platônicas, essências aristotélico-tomistas, átomos lógicos wittgensteinianos, imagens mentais, assim por diante. Segundo, em razão de sua relação direta com os rivais da língua, as questões acerca da linguagem ganharam uma aparente dimensão de excessiva profundidade. Embora exista o fato da complexidade, o resultado foi uma grande e profunda confusão permeando tais problemas (LP, Prefácio, viii-ix; cf. IF § 111). Confusão que perdura até os dias atuais. A questão é urgente, pois mesmo entre aqueles que aceitam a AL há divergência quanto à sua compreensão e orientação.

A questão da AL tem incidência especial na LR (teologia). Primeiro, a teologia não pode lutar contra sua forma, desde o primórdio, linguística. Além disso, o aspecto comum de toda a teologia é o uso da língua. Seja ela liberal ou conservadora, protestante ou católica, europeia ou asiática, dogmática, sistemática, social, ecológica, feminista, ou de qualquer outra orientação. Por conseguinte, a verdade (da mensagem) e a língua (seu meio) estão entrelaçadas com a comunidade religiosa (TBL, Prefácio, vii e 1-2). Em segundo lugar, ao perseguir uma fala verdadeira e significativa sobre Deus, a teologia e a filosofia ignoraram, continuamente, o aspecto linguístico. Inobservância que afetou tanto seu aspecto comunicativo quanto comunitário (ibid.). Terceiro, a teologia existe em uma atmosfera filosófica. Desse modo, o pensamento e a fala sobre Deus são enriquecidos e propiciados, na maior parte, pelas considerações filosóficas (TBL, 222). Portanto, a negligência endêmica da relevante consideração da língua nas reflexões filosóficas afeta diretamente a LR sobre Deus. Em se tratando da Teologia, a combinação do aspecto altamente teórico da atividade, de um lado, e a negligência do meio em sua busca pela verdade, por outro, agravam enormemente o problema. Ao investigar, descrever e explicar Deus, sua sabedoria, sua bondade, o tempo, o ato da criação, a ação divina, ou o que quer que seja, “[s]omente se a língua for objeto de indagação, a língua ditará as respostas” (LP, 7)⁵⁴. Portanto, devemos nos servir da filosofia, onde a questão da linguagem tem sido debatida e investigada, e, onde o meio

⁵⁴ O reconhecimento de que as palavras não podem ser lidas diretamente da realidade está presente na filosofia desde o fracasso de Platão no *Crátilo* (LP, 7). Cf., LP, 19-23 e 189, Nota 16.

negligenciado pode e deve, por sua vez, ser examinado a fim de nos debruçarmos sobre o problema da linguagem religiosa, de modo adequado e como a própria questão nos exige⁵⁵.

3.1.1 O desafio

Como a questão da AL nunca foi explicitamente debatida (LP, Prefácio, viii), os filósofos da linguagem não souberam fornecer uma defesa apropriada de sua atividade⁵⁶. Em vista disso, muitos filósofos criticaram duramente a filosofia da linguagem, desafiando-a em suas bases. Foi assim com as considerações de E. Gellner, em *Words and Things*. Ele pretendeu não só criticar, mas pôr abaixo todo esse movimento filosófico. Entretanto, toda a consideração cáustica de Gellner a respeito da filosofia da linguagem, segundo Hallett, é somente uma caricatura (LP, 1), embora contenha certa verdade. Decerto, uma caricatura não é uma caracterização fidedigna, contudo, tem como função destacar, mesmo que exageradamente, ao menos um aspecto interessante do objeto caricaturado. Um dos acertos de Gellner é destacar a importância exagerada que a linguagem recebeu em meados do século XX. Do lugar de superioridade do pensamento – que conferiu aos sistemas linguísticos o lugar de meros instrumentos de comunicação – o movimento do pêndulo dialético foi radicalmente na direção oposta: (i) todo pensamento é uniformemente linguístico; (ii) em todo esclarecimento conceitual basta analisar as palavras; e, talvez, em certa medida, até consentir com a ideia de que (iii) a linguagem sozinha pode cuidar da maioria das questões filosóficas. O ponto três, se houver, está completamente equivocado, pois nem apenas a língua, nem somente a realidade, sozinhas, podem indicar o que devemos dizer. Com relação ao ponto dois, segundo J. Passmore, “[p]ara ‘esclarecer o conceito de um planeta’, por exemplo, é preciso se envolver em astronomia” (1952, 157). Como dito anteriormente (capítulo 2), o próprio Wittgenstein corrige sua posição com relação ao excesso dialético do ponto (i). Todavia, o esclarecimento, a análise e a reflexão só podem ocorrer na prática linguística (LP, 5). “[A]s palavras têm significado apenas na corrente do pensamento e da vida” (Z, 173). Mais corretamente: “(i) um relato da linguagem não pressupõe um relato do

⁵⁵ Conforme observa Hallett, “[a] teologia procura a verdade, mas não explica em que a verdade consiste [...] a teologia (ainda extraíndo sua fonte ou fontes transcendentais) determinará como a verdade das afirmações se relaciona com a verdade das crenças que as afirmações expressam verbalmente? Na verdade, a teologia pode responder a qualquer uma dessas meta-questões, sobre suas próprias [...] capacidades conceituais? A resposta a cada vez é a mesma. Aqui, como frequentemente, a teologia precisa da contribuição da filosofia” (TBL, 33).

⁵⁶ Ao constatar que o grande debate da filosofia da linguagem, realizado em meados do século XX envolvendo J. Austin, G. Ryle, N. Malcolm, B. Mates, S. Cavell, e muitos outros (cf., e.g., CHAPPELL, 1971, Introdução, 11-4), não trata diretamente a questão da AL, nosso filósofo vai dizer que foi perdido o momento mais propício da discussão. A queixa dos filósofos da linguagem foi legítima, mas sem que eles conseguissem um resultado positivo, dado que não souberam esclarecer a questão da linguagem de modo como se deveria (LP, 105). Isto é, voltando-se para o uso de palavras e o seu significado individual na língua (estipulado ou estabelecido) como árbitros da predicação, e não para proposições, sentenças, opiniões, etc. (LP, 106). Para a análise completa da discussão cf. LP, capítulo 12.

pensamento; (ii) um relato da linguagem produz um relato de pensamento; e (iii) não existe outro meio adequado pelo qual possa ser dado um relato do pensamento” (DUMMETT, 1981, 39 apud LP, 5). Portanto, a primazia do meio linguístico sobre a dimensão do pensamento, neste sentido, faz-se presente. Contudo, segundo Hallett, essa não é a reivindicação mais forte nem a mais plena de significação que pode ser feita para a língua. Pois, “analisar o pensamento ou sua expressão não é julgá-lo ou validá-lo. A análise de como as pessoas falam ou pensam não indica automaticamente como devem falar ou pensar” (LP, 6). Essa é a reivindicação a ser feita para a língua: *a autoridade*; portanto, o fato de ela determinar o que dizemos, como dizemos e a verdade do que dizemos.

Além do exagero dialético, Hallett reconhece outra queixa mais profunda: da linguística legislativa infundada. De acordo com C. Mundle, o que ele chama de *linguística legislativa* é “*a prática de falsas afirmações sobre o que dizemos ou não, ou acerca do que não podemos ou podemos não dizer*”, contudo, a prática legislativa dos filósofos é conduzida “*sem formular ou estar disposto a endossar qualquer(s) regra(s) geral(is) ou princípio(s) sobre a língua a partir do qual essas afirmações seguiriam*” (MUNDLE, 1970, 16). E não estando dispostos a fornecer uma regra geral, segundo Mundle, os filósofos da linguagem estabelecem a prática de fazer afirmações falsas e dogmáticas sobre o que pode ou não ser dito (ibid., 20). Tal contestação também está presente no pensamento de Gellner. I. Jarvie, no Prefácio de *Word and Things*, diz que a filosofia da linguagem ordinária, na visão de Gellner, é uma espécie de “truque de mão [*sleight-of-hand*] intelectual”, pois que “ele mostra que as ideias-chave nunca são afirmadas, sendo antes insinuadas através do ataque às ideias desaprovadas, e que há negação sistemática de todas as tentativas feitas por pessoas estranhas ao grupo no sentido de afirmar essas ideias” (JARVIE, 2005, xv). Trata-se, então, de endossar, como sugere Mundle, a autoridade da língua para o que dizemos e para a verdade daquilo que é dito. Apesar de tudo o que foi relatado em nome da AL, não haveria maior defesa, feita por um filósofo, do que fornecer “o tipo de regra ou princípio geral que Mundle falhou em encontrar na filosofia da linguagem normal” (LP, 106)⁵⁷. E o modo de fazer isso é, como Hallett sugere, por meio da discussão da ideia-chave que esteve presente em toda a filosofia: *a autoridade da língua*. Os filósofos tiverem que negar ou aceitar sua autoridade – seja explícita ou implicitamente.

Como observa M. Dummett (1973, 667), primeiro temos de resolver a questão dos significados das expressões para, então, podermos levantar questões sobre a verdade e a justificação

⁵⁷ Em que bases a crítica de Mundle se assenta? Se ele encontra erros sutis nas descrições sobre a linguagem comum, onde é seu ponto de apoio para declarar erros linguísticos tão sutis? Ele tem de se basear no solo comum, no mesmo domínio linguístico. É por esse motivo que R. Abelson pôde afirmar que “[n]a verdade, Mundle faz tão bem o que os filósofos linguísticos nos aconselham a fazer, ele emprega com tanta eficácia as técnicas de análises lógicas e linguísticas que ele ridiculariza, que ele cumpre o oposto do que afirma ser seu propósito; ele demonstra o quão valiosa essas técnicas podem ser quando empregadas por uma mente de primeira ordem como a dele” (ABELSON, 1976, 276-7).

das mesmas. Sobre esta observação, podemos notar duas coisas. Primeira, a questão da verdade é dependente da questão do significado. Segunda, se resolvêssemos a questão da verdade também teríamos tratado da questão da significação. Dummett também expressa como a tarefa, executada de modo geral e profundo, é enormemente difícil e primordial. Segundo ele, a análise do significado é “o ponto de partida, algo que deve ser resolvido antes que qualquer outra coisa possa ser dita” (ibid.). Independentemente de termos ou não de seguir obrigatoriamente dois passos distintos – primeiro o significado, depois a verdade – Dummett está correto em asseverar que a verdade depende da significação das expressões. A estratégia heurística e o remédio hallettiano é pôr a *questão da verdade* no lugar principal de toda a discussão filosófica (TBL, 30). Ao fazer isso, pretende também fornecer o remédio para a compreensão da significatividade da linguagem religiosa, uma vez que a religião e a teologia dependem do caráter comunitário e comunicativo, e, por isso, do papel socialmente normativo da língua (TBL, Prefácio, viii).

No entanto, para Hallett, a consideração de Dummett não precisa ser tomada em seu sentido forte, isto é, a análise do significado consistindo em uma fundamentação última em sentido dogmático. A língua pode ter lugar especial em sentido não-fundacional (LP, 3). Não se trata, como veremos, de *fundamentar* o significado nem a língua, mas de apresentar e analisar seu *lugar especial* em todo o conjunto do pensamento, em particular, o seu lugar especial para a LR. Pois a partir de um princípio que nos fornece condições de julgar a assertividade e a verdade das afirmações poderíamos dizer quais predicações a respeito de Deus são justificadas, e quais são injustificadas e por isso ilegítimas. Além de podermos fornecer as condições sob as quais as predicações podem ser afirmadas verdadeiras ou falsas. Pela mesma norma (ou normas), poderemos avaliar a correção do termo empregado para nos referirmos à realidade divina.

Em suma, “a partir de uma tal descrição do que faz com que os enunciados sejam verdadeiros, uma norma pode ser derivada do tipo que Mundle achou desejado, para orientar nosso uso de palavras” (LP, 115).

3.2 Verdade como correspondência linguística

Em meio à oportunidade perdida na discussão sobre a linguagem ordinária, um relato da verdade chegou mais próximo de responder ao desafio colocado pelo argumento de Mundle. Segundo Austin, “[o] que precisa ser discutido é o uso, ou certos usos, da palavra ‘verdade’ [...] O que é isso que nos dizemos é verdadeiro ou é falso? Ou, como a frase ‘é verdadeiro’ ocorre em sentenças em inglês?” (AUSTIN, 2001, 25). Segundo ele, os usos são variados. Falamos de crenças, proposições, descrições, etc., verdadeiras (ibid.). Em seguida, ele se pergunta se não haveria um uso

primário de *verdadeiro*. Considerando alguns rivais, chega à conclusão de que os enunciados, como atos de fala, enunciados individuais, são primários e que “descrições verdadeiras e relatos verdadeiros são simplesmente variedades de enunciados verdadeiros ou de coleções de enunciados verdadeiros, assim como respostas verdadeiras e similares. O mesmo se aplica às proposições, na medida em que são genuinamente ditas verdadeiras” (ibid., 26). Por exemplo, se alguém vê e informa que um gato determinado está sobre o tapete, este ato de informar não é uma proposição, mas um enunciado declarativo. O valor-verdade da sentença, por sua vez, pode variar de enunciado a enunciado (TBL, 34). Desse modo, “[u]ma declaração é feita e sua criação é um evento histórico, enunciado por um certo orador ou escritor de certas palavras (uma sentença) para uma audiência com referência a um evento ou situação histórica” (AUSTIN, 2001, 27). Para que os enunciados possam desempenhar sua função comunicativa, deve haver algo usado para comunicar, isto é, o *estoque de símbolos*, que são as palavras, e aquilo que as palavras comunicam e que é diferente delas, isto é, o *mundo*⁵⁸. A relação entre as palavras e o mundo em vista da verdade é estabelecida por dois tipos de convenções: *descritiva* e *demonstrativa*. A primeira correlaciona os enunciados com o tipo de situação, evento, coisa, etc. no mundo. A segunda correlaciona os enunciados com as situações históricas no mundo. Assim, a verdade pode ser avaliada do seguinte modo: “Uma afirmação é dita verdadeira quando o estado de coisas histórico ao qual está correlacionada pelas convenções demonstrativas (aquele ao qual ela se ‘refere’) é de um tipo com o qual a sentença usada para fazê-lo está correlacionada pelas convenções descritivas” (LP, 108). No enunciado *O gato está no tapete*, as convenções demonstrativas correlacionam *gato* com o gato, *tapete* com o tapete, etc. E as convenções descritivas se referem ao estado de coisa *está no*. Ao nos depararmos com um gato debruçado no tapete, segundo Hallett, escolhemos uma situação histórica já predefinida nestes termos (ibid.). Ela foi caracterizada pelo evento histórico de criação e, também, por meio de sua repetição em diferentes contextos. Uma vez que obviamente a frase é dita não apenas diante do mesmo gato, do mesmo tapete, da mesmíssima posição do gato sobre o tapete, as coisas do mundo tem de ser semelhantes e diferentes, não podem ser indistinguíveis ou completamente iguais, como observa Austin (2001, 27). Para assegurar a aplicação verdadeira dos enunciados deve haver *semelhança suficiente* entre a coisa referida na ocasião e as coisas já referidas pelo termo e entre o estado de coisas atual e os estados de coisas padrão já referidos pelo termo ou por um conjunto de termos (ibid., 38, Nota 9; LP, 108).

Apesar de seus muitos méritos, a explicação da verdade elaborada por Austin é muito restrita para funcionar como norma orientadora do uso das palavras, tal como exigido pelo desafio de

⁵⁸ Em um sentido, o mundo inclui as palavras, mas não no sentido do enunciado em si feito a respeito do mundo (AUSTIN, 2001, 27).

Mundle (LP, 115). Dentre as virtudes da análise austiniana, resumidamente apontamos: (i) ela especifica o lugar de primazia do enunciado concreto ao invés de conteúdos proposicionais das crenças e declarações, ou a relação entre eles; (ii) destaca o papel de relevância da língua; (iii) as suas considerações passam pelo teste de verdade que ele propõe e, assim, não caem no problema da autorreferência; (iv) amplia a verdade, desvinculando-a da verificação, ao distinguir *verdade do conhecimento da verdade de um enunciado*; (v) tem em conta símbolos individuais (palavras e outros dispositivos) e não sentenças inteiras; (vi) sua escolha dos enunciados como lugar privilegiado da verdade *indica* uma saída do círculo definicional; (vii) os problemas da semelhança e da referência na explicação mentalista são superados através da ênfase nas palavras e convenções linguísticas; (viii) a correspondência resultante de sua análise é entre *emprego* e *uso* e entre mundo e mundo; (ix) pode servir como *norma suficiente* da predicação, embora não sirva como norma global, *ipso facto*, geral da predicação (LP, 108-11).

Do lado negativo, destacam-se: (i) sua análise é unilateral, leva em conta apenas a função *descriptiva* do termo *verdade*, deixando de lado sua função *assertiva*⁵⁹; (ii) as convenções descriptivas (que correlacionam a palavra ao estado histórico de coisas) e demonstrativas (que correlacionam a palavra ao seu referente) sobre as quais se assentam a análise não cobrem uma variedade de casos, por exemplo, enunciados negativos, generalizações existenciais, generalizações irrestritas, teoremas lógicos ou matemáticos e sentenças analíticas, nenhum dos quais dependem de bases empíricas⁶⁰; (iii) a análise é muito estreita e não serve como uma norma geral desejável, a qual deve cobrir afirmações históricas, analíticas, existenciais, hipotéticas, etc.; (iv) a análise não determina o grau de semelhança necessário para o uso significativo e verdadeiro dos termos do enunciado (LP, 111-4 e 118).

3.2.1 A chave da verdade linguística: o acordo dos usos das palavras

⁵⁹ “Não é necessário que alguém tenha dito que *p*, para que esta seja uma observação perfeitamente adequada. Ao fazê-lo, não estou falando *sobre* um episódio de fala real ou possível. Sou eu mesmo afirmado que *p*, de certa forma, com um determinado propósito. Estou antecipando a concessão, a fim de neutralizar, uma possível objeção. Eu concedo que alguém esteja fazendo a afirmação de que *p*, fazendo isso eu mesmo, com adições. É de primeira importância distinguir o fato de que o uso de ‘verdadeiro’ sempre olha para trás ou para a frente para a realização real ou prevista de uma afirmação por parte de alguém, a partir da teoria de que é usada para caracterizar tal (real ou possível) episódios” (STRAWSON, 2001, 449). Aqui, de forma semelhante a Austin, Strawson, em sua crítica, vê apenas um dos polos de uso para *verdadeiro*, a saber, a sua função assertiva. E, assim, unilateralmente, nega a função descriptiva do termo. Segundo Hallett, “Austin segurou um polo e Strawson segurou o outro” (LP, 114).

⁶⁰ “A visão [de Austin] pode então parecer relativamente plausível ao dizer que a afirmação (feita por mim para você) de que o gato está no tapete é verdadeira quando é dito que o estado de coisas tridimensional com os quais o episódio de fazer a afirmação é correlacionada pelas convenções demonstrativas é de um tipo com o qual a frase que emprego é correlacionada pelas convenções descriptivas. *Outras espécies de fato, no entanto, tem sido conhecido por apresentar mais dificuldade*: o fato de que o gato não está na esteira, por exemplo, ou o fato de que há gatos brancos, ou que os gatos perseguem ratos ou que, se você der a meu gato um ovo, ele irá esmagá-lo e comer o conteúdo” (STRAWSON, 2001, 467; grifo nosso). Para uma análise mais completa e esclarecedora da discussão entre Austin e Strawson sobre a questão da verdade, cf. LT, capítulo 5.

Como o leitor deve ter notado, seria indicado que uma análise que vise fornecer a norma do modo exigido conservasse as virtudes da análise austiniana enquanto superasse suas falhas; em especial sua estreiteza – de acordo com Hallett, seu principal defeito – e a pendência do critério de semelhança exigido pela fórmula (LP, 117-8). A norma austiniana não pode, como indicamos, dar conta da verdade de afirmações: matemáticas ($2+2=4$); que envolvam generalizações irrestritas (*o todo é maior que a soma de suas partes*); negativas (*O gato não está no tapete*); entre outras. Sabemos que ela pode dar conta, por exemplo, de *o gato está no tapete*. A última satisfaz as exigências descritivas e demonstrativas da norma enquanto o restante dos casos mencionados acima (e.g., as afirmações matemáticas), por sua natureza, não podem cumprir tais exigências (LP, 117). No entanto, como Austin deixa de indicar o grau de semelhança exigido para a verdade, apesar de seus vários méritos, sua fórmula e sua descrição não podem ser adequadas.

De que modo então Hallett pode cobrir os diversos casos negligenciados pela fórmula de Austin, nos quais usamos os termos *assertiva* e *verdadeiramente*?

3.2.1.1 Dos conteúdos da mente à manipulação de signos

As dificuldades para a verdade mental, apresentadas no capítulo anterior, indicam o modo como o isomorfismo essencialista⁶¹ – junto das outras fórmulas isomorfistas, entendidas como consistindo de um paralelismo perfeito entre pensamento, linguagem e mundo (IF § 96) – não pode resultar em uma explicação apropriada da verdade. A partir deste fato, Hallett segue o último Wittgenstein⁶², que aponta tanto o fracasso das explicações isomórficas quanto sugere uma nova direção:

a expressão da crença, do pensamento, etc., é apenas uma sentença; – e a sentença tem sentido somente como um membro de um sistema da língua; como uma expressão dentro de um cálculo. Agora, somos tentados a imaginar esse cálculo, por assim dizer, como um fundo permanente para cada sentença que dizemos, e pensar que, embora a sentença como escrita em um pedaço de papel ou falada isoladamente, no ato mental de pensar o cálculo está lá – tudo em um nódulo. O ato mental parece funcionar da maneira milagrosa que não pode ser realizada por qualquer ato de manipular símbolos. Agora, quando a tentação de pensar que, em algum sentido, todo o cálculo deve estar presente ao mesmo tempo desaparece, não há mais motivo para *postular* a existência de um tipo peculiar de ato mental ao lado de nossa expressão (BB, 42).

⁶¹ Para uma análise completa de diversas versões do isomorfismo, cf. LT, capítulo 2. Em nosso trabalho, nos atemos ao isomorfismo essencialista, por ser, de acordo com Hallett, a versão mais plausível de essencialismo e, por isso, o principal adversário da verdade linguística.

⁶² Para uma maior compreensão da influência wittgensteiniana com relação à análise hallettiana da *verdade* cf. LT, 205, Nota 13.

Sob esta recomendação wittgensteiniana de operar um giro radical em nossa visão, deixando o postulado duvidoso dos atos mentais e suas representações para focar no fato da *manipulação de signos* dentro de um *sistema linguístico* – sem o qual nossas palavras não possuiriam vida – Hallett vai iniciar sua investigação. Embora Hallett não adentre, neste momento, à questão de saber se o pensamento é substancialmente sentencial, vale a pena seguir a recomendação de Wittgenstein e tratar a expressão do pensamento como aquilo que ela é, a saber, um enunciado ou conjunto de enunciados expressos através de palavras e, por isso, neste sentido, necessariamente conectada ao sistema linguístico que pode conferir vida aos seus elementos. (Contudo iremos retornar à questão da primazia da língua sobre o pensamento). Ao mesmo tempo a indicação de Wittgenstein, se correta, poderá resolver o problema da escassez de cobertura da norma austiniana, substituindo-a por uma descrição mais abrangente, por um lado; mantendo as convenções descritivas e demonstrativas – sem a necessidade de explicitá-las –, por outro (LP, 115-7).

3.2.1.1 O silogismo categórico da verdade linguística

Hallett parte das seguintes constatações: (i) embora alguns não concordem que os enunciados (no sentido de atos de fala declarativos) são os portadores primários da verdade, todos concordariam que eles estão entre as coisas que podemos chamar verdadeiras ou falsas; (ii) mesmo os mentalistas concordariam que a verdade dos enunciados depende dos significados dos elementos que os constituem (numerais, nomes, expressões, palavras, etc.); e (iii) os significados dos elementos que compõem os enunciados dependem dos usos estabelecidos referente à totalidade da língua e, contextualmente, de alguma prática linguística específica (LT, 32). As constatações implicam a conclusão de que “a verdade das afirmações e asserções dependem de algum modo do uso estabelecido de suas expressões [ou elementos] constituintes” (ibid.). Os raciocínios de Halett podem ser representados silogisticamente do seguinte modo⁶³:

Argumento (1):

- P1: O acordo na língua determina as coisas que possuem qualidade veritativa (IF § 241);
- P2: os enunciados são coisas que possuem qualidade veritativa;
- C: os enunciados (enquanto coisas que possuem qualidade veritativa) são determinados pelo acordo na língua.

Estabelecida a função-verdade dos enunciados, Halett pode passar para seu segundo argumento.

⁶³ Trata-se de uma *reconstrução* não-literal, mas que concorda no geral com o pensamento expresso.

Argumento (2):

- P1: a verdade dos enunciados depende dos significados de seus elementos;
- P2: os significados de seus elementos dependem dos usos estabelecidos na língua como um todo;
- C: a verdade dos enunciados depende dos usos estabelecidos na língua como um todo.

Dado que o segundo argumento é o mais importante, podemos considerá-lo de dois modos.

Em primeiro lugar, analisando sua estrutura – validade e solidez – e, em segundo, a tipologia das premissas que compõem o argumento. Vamos começar por esta última. A força do argumento é tal que é facilmente aceito, como observou Hallett, mesmo por aqueles que alegam a primazia mental da verdade. Se isto é assim, as premissas escolhidas *não são tendenciosamente unilaterais*. Elas têm a pretensão de representar *um acordo universal* sobre *fatos de caráter observacional*. Em nosso caso, o acordo é válido para todos os falantes de língua portuguesa, ao menos da atualidade. Tais traços gerais, segundo a análise de Perelman e Olbrechts-Tyteca (1969, 65 e ss.), constituem as premissas mais sólidas⁶⁴ e, portanto, desejáveis da argumentação. Dificilmente alguém negará que o enunciado ‘*Deus é bom*’ *pode ser verdadeiro ou falso*, pois rejeitar a qualidade veritativa desse enunciado com outro enunciado como *não é o caso que ‘Deus é bom’ pode ser verdadeiro ou falso*, que presumivelmente teria função veritativa, é um passo argumentativo logicamente contraditório⁶⁵. O mesmo raciocínio pode ser aplicado a todos os casos análogos. Mantendo o exemplo acima podemos evidenciar, por sua vez, a importância dos usos estabelecidos na língua trocando *Deus* por *homem*, *é* por *foi*, e *bom* por *mau*. As trocas afetam totalmente o enunciado. Mesmo se substituirmos apenas um dos termos do enunciado (*Deus, é ou bom*) a significatividade e, portanto, a possibilidade veritativa do enunciado são drasticamente afetadas. Se alguém, por meio de qualquer enunciado, pretender dizer o contrário – que a verdade não depende dos usos estabelecidos – poderíamos trocar os elementos de seu enunciado e ele não operaria mais do modo pretendido.

⁶⁴ Todavia, conforme Perelman e Olbrechts-Tyteca (1969, 67), o estatuto fatural das premissas pode ser perdido. Acreditamos que, em nosso cenário, tal perda seria ocasionada, provavelmente, pela modificação dos hábitos linguístico dos falantes de um mesmo auditório universal, e, assim, os fatos pertenceriam, neste sentido, a um auditório não mais existente. O pensamento de Hallett indica a consciência de tal fato. Como vimos, as investigações a respeito dos termos deve levar em conta não só as distinções de conceitos afins em diferentes línguas, quando for o caso, mas mudanças no seio de uma mesma língua (cf. IL, 36-37). E, portanto, seu argumento deve ser compreendido, nesse sentido, não-dogmaticamente. A divergência entre os falantes de uma mesma língua, que, de acordo com as reflexões dos dois pensadores, pode ser um outro motivo da perca do estatuto de fato das premissas. Porém, se a análise de Hallett for verdadeira, como parece, tais exceções parecem não se aplicar aqui, ao menos não sem que as exceções mesmas não façam sentido do mesmo modo, pois, como veremos à frente, os usos estabelecidos dos termos são uma condição necessária para qualquer língua, do modo como a entendemos. É até mesmo uma condição requerida para a afirmação das exceções quanto às premissas de uma argumentação. Sobre tal ponto, cf. itens 5.1.1 à 5.1.2.2 e 4.3.4.

⁶⁵ Por outro lado, afirmações sem referência como *O atual rei da frança é calvo* ou perguntas do tipo *Você parou de bater na sua mulher?* falham denotativa e descritivamente, respectivamente. Portanto, não cumprem as exigências da fórmula da correspondência que serão apresentadas mais adiante. Não obstante, por falta de tempo e espaço, não entraremos nesta questão, cf. LT, 40-1. Tais enunciados devem ainda ser analisados quanto à sua validade e invalidade como mostra a extensão hallettiana acerca da AL. Sobre a extensão indicada cf. 5.2.1.

Assim, a possibilidade de negar o que é dito por Hallett sobre tal dependência se esvai. Por outro lado, se podemos entender tudo que está sendo dito até aqui, é porque as palavras mantêm usos minimamente padronizados na língua, os quais nos permitem compreender e ser compreendidos. Parece, portanto, que a aceitação das premissas é inevitável. Então, para a verdade do raciocínio, basta agora que seu argumento seja válido. O silogismo possui três termos, os quais mantém o mesmo sentido durante todo o processo. Combina premissas universais com uma conclusão também universal. O termo médio (os significados de seus elementos) é distribuído corretamente e estabelece a relação entre os termos menor (a verdade dos enunciados) e maior (depende dos usos estabelecidos na língua como um todo). Portanto, a nossa análise mostra que o raciocínio é tanto válido como sólido.

3.2.1.2 Natureza do uso

Pudemos ver a importância dos significados para a verdade, não só para aqueles enunciados aos quais Austin se referiu, mas para os enunciados em geral. Então, segundo Hallett (LP, 115), se queremos uma norma mais ampla o caminho adequado é esclarecer sua natureza. Para isso, Hallett segue a pista de Wittgenstein. De acordo com esse último, “[p]ode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – senão para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF § 43). Tal descrição aponta o caminho, mas não explica as características do conceito de *uso*, central nas considerações wittgensteinianas. Com intuições terapêuticas, Wittgenstein não sentiu a necessidade de aprofundar a questão, nem mesmo definir de modo claro e preciso o que ele entendeu por *uso* de uma palavra na linguagem. Hallett sugere que aquilo que Wittgenstein deixou indefinido pode revelar os traços fundamentais da natureza do significado. As características do uso de uma palavra, na perspectiva de Wittgenstein, podem ser descritas por sua (LP, 116; LT, 32-4)⁶⁶:

- (a) *Versatilidade (Coextensividade à lingua)*: Uma palavra pode ser usada para descrever, perguntar, xingar, agradecer, ordenar, etc. (IF § 23). Não somente palavras possuem tal variedade, mas também símbolos individuais, expressões e semelhantes⁶⁷.

⁶⁶ Baseamo-nos tanto nas descrições de LT quanto de LP. Contudo, em LP observamos uma descrição mais completa, uma vez que possui duas características a mais: *flexibilidade* e *limitabilidade*. Além disso, o que em LT é chamado por *coextensividade à língua* (*language-wide*), em LP recebe o nome de *versatilidade*. No entanto, essa última característica ainda é compreendida pelos usos das palavras serem coextensivos à língua e, por isso, podem ter a peculiaridade da flexibilidade.

⁶⁷ Se a análise da versatilidade, implícita no pensamento do segundo Wittgenstein, está correta, a posição *minimalista* ou da *autonomia da linguagem* – assumida por Phillips e, em uma de suas interpretações, pelo Wittgenstein intermediário – enfrenta dificuldades graves, ou até mesmo insolúveis. Dado que esta posição depende da autonomia

(b) *Especificidade*: Uma palavra é versátil, possui variados usos, mas o que distingue o uso de uma palavra dos usos das demais palavras é o seu papel específico nas variadas sentenças bem como na língua. Por exemplo, em *A água está quente* os papéis que possuem *água*, *quente*, *A* e *está* contribuem distintivamente para a sentença em sua totalidade. Em suma, cada uma das palavras assume um trabalho próprio.

(c) *Variedade*: Uma palavra, além de contribuir de forma distinta para a totalidade do enunciado, contribui também de modo diferente – não só das outras, mas cada palavra tem uso distinto em distintas situações. Atentemo-nos ao fato de que as funções de *a* e *água* no enunciado acima possuem diferentes contribuições. O termo *um*, por exemplo, pode ser artigo ou numeral. Uma mesma palavra pode ser verbo ou substantivo. Hallett sugere que pensemos no termo *em* (*in*: em/na/no): em uma sala; no amor, em débito, em tempo, em boa saúde etc. Algumas palavras se referem a alguma coisa (*em* uma sala), outras não (*em* tempo), etc. É importante notar que a mesma palavra é usada com critérios distintos em diferentes situações e que a própria frase *usos estabelecidos* não pode ser precisamente definida.

(d) *Compreensividade*: Não é apenas da sintaxe, fonética e gramática que depende o significado de uma expressão. “Somente na corrente do pensamento e da vida as palavras têm significado” (Z, 173). Não se explica o uso de *chuva* sem mencionar gotas de água, nuvens, etc. Para *sapato*, temos de recorrer a pés, pessoas, entre outras coisas. Mas isso não é uma especificidade do uso das palavras, para mencionar o uso de martelos, recorremos a mãos, pregos, pessoas, madeira, etc. A compreensividade da língua, portanto, inclui fatos e realidades.

(e) *Flexibilidade*: Quando explicamos a alguém o que é um jogo, fazemos isso por intermédio de exemplos que contam como jogos. E não por meio de uma descrição *exata* do que é um jogo. E não é por sermos ignorante que somos incapazes de exprimir tal exatidão aos outros, mas porque não existe um limite definido, uma vez que nenhum foi traçado (IF § 69). Podemos usar um conceito “de tal modo que a extensão do conceito não seja fechada por um limite. E assim empregamos a palavra ‘jogo’” (IF § 68).

(f) *Limitabilidade*: Apesar de não existir limite preciso e fechado, nem tudo conta como jogo. Isso nos diz que uma palavra pode ser estendida, mas somente até certo ponto. A extensão é feita tendo em conta o mapa da língua. Isto é, os termos concorrentes. Onde os termos são agrupados de forma densa, as extensões são mais restritas, por exemplo, para as cores; *vermelho* não é apenas limitado por *rosa*, *amarelo*, *roxo* e *laranja*, mas também por *carmesim*. Onde o terreno

está pouco ocupado, as extensões ocorrem mais livremente. Dito de outro modo, a limitação de um termo é feita pelos termos concorrentes que compõem o mapa conceitual da língua.

A partir de uma consideração retrospectiva, isto é, depois da análise hallettiana, parece que a descrição wittgensteiniana do significado como *uso* exigiria, para manter sua coerência e amplitude, referência à língua: a um *sistema de signos*. Pois cada signo da língua só pode ter seu uso característico em relação à totalidade da língua, que, por exemplo, o limita, o especifica, etc.⁶⁸.

3.2.1.3 Natureza da dependência

Agora podemos perguntar: como a verdade do enunciado *depende* dos usos estabelecidos dos elementos que estão contidos nele?

“Uma afirmação, asserção, alegação, declaração, relato, descrição, anúncio, ou similar é verdadeiro se suas expressões componentes são usadas de acordo com seus usos estabelecidos” (LT, 34; grifo nosso).

Hallett explica a descrição da dependência por meio de seu exemplo mais frequente: *Está chovendo*. A afirmação é verdadeira “quando (a) água, (b) está caindo, (c) em forma de gotas, (d) vinda de nuvens, (e) nas proximidades (f) no momento do enunciado [...]. Ela é verdadeira porque o uso particular das palavras corresponde, tanto palavra por palavra como no geral, ao uso habitual desse verbo, desse tempo, dessa combinação” (ibid.). O verbo *chover* exige (a)-(d), o verbo *estar* mais o respectivo tempo verbal exigem (e) e (f).

A afirmação depende dos usos estabelecidos pelas palavras individuais e da combinação delas na frase. Assim, se mudarmos os elementos ou adicionarmos outros (e.g., *Está chovendo forte*), a mesma dependência se mantém. Ou seja, a afirmação dependerá dos usos estabelecido dos novos elementos pelos quais a afirmação foi recomposta. Assim, uma fórmula sintetiza a correspondência que faz de uma afirmação verdadeira:

para um enunciado ser verdadeiro o emprego na ocasião deve estar em consonância com o uso estabelecido (LT, 41).

⁶⁸ Segundo Hallett, ao menos quatro dessas características são encontradas nos verbetes do dicionário. Tomando como exemplo o termo *mug* – que significa, entre outras coisas: caneca, careta, atacar, fotografar – ele distingue: “(1) variedade: são listados substantivos, verbos e uma variedade de cada; (2) abrangência: além da indicação fonética e gramática, é feita menção de material, forma, conteúdos, faces, fotografias, criminosos e etc.; (3) especificidade: nenhuma outra palavra tem uma entrada idêntica no dicionário; (4) amplitude: como empregada de forma padrão *mug* pode aparecer nos mais variados enunciados: em afirmações ou pedidos, descrições”, etc. (LT, 34). Contudo, os mesmos traços caracterizam os usos estipulados ou dos padrões de uso de um pequeno grupo e que não estão presentes nos dicionários. Porém, Hallett se concentra apenas na variedade que encontramos neste último (ibid.).

Isto é, deve haver correspondência entre emprego e uso (*usage-use*). Consequentemente, caso o emprego na ocasião não corresponda ao uso estabelecido, a afirmação – a descrição, a asserção, etc. – será falsa (LT, 35).

Segundo Hallett, vários traços característicos da correspondência – dos enunciados verdadeiros – podem ser observados. Tal correspondência é (LT, 35-7):

(1) *Variada*: ela pode concordar variadamente com os usos, uma vez que estes são diversos; as afirmações *O trabalho é duro* e *Este material é mais duro* concordam sob diferentes padrões de uso da palavra *duro*.

(2) *Completa*: a verdade exige uma correspondência completa. Há concordância parcial até mesmo nas afirmações falsas e pode haver concordância gramatical e parcial no que diz respeito ao uso estabelecido das palavras. Se empregamos a palavra *chuva* para comunicar que chove quando de fato não chove é como usar um ponto no mapa indicando a existência de uma cidade específica quando não há nenhuma cidade neste ponto, assevera Hallett. A atividade de usar pontos para indicar cidades e de empregar a palavra *chuva* para indicar chuva concorda parcialmente, mas não completamente, quando não há cidade a ser indicada ou quando não está chovendo.

(3) *Cumulativa*: enunciados verdadeiros são empregados com mais frequência do que enunciados falsos. As pessoas dizem que chove mais frequentemente quando de fato chove do que quando não chove. Entretanto, a possibilidade lógica do contrário não está excluída. No entanto, nos casos em que as afirmações falsas são empregadas constantemente, elas não satisfazem as condições da fórmula da correspondência. Para que as afirmações sejam verdadeiras, não é apenas necessário que cada palavra individual e todas as palavras combinadas contribuam para a verdade da correspondência, mas também cada aspecto de cada palavra.

(4) *Indefinida*: conceitos são mais ou menos imprecisos. Em virtude desse fato, há casos em que não podemos julgar claramente se o emprego de um termo está em conformidade com o uso estabelecido. Mesmo que relativamente preciso, o termo não estabelece claramente quantas gotas de chuva precisam cair para que a afirmação *Está chovendo* seja sem sombra de dúvida verdadeira. E mesmo que os conceitos fossem definidos precisamente, a correspondência da verdade varia também contextualmente, de modo específico, mas ainda assim impreciso. Portanto, não há uma linha precisa demarcando a verdade da falsidade.

(5) *Diferenciada*: a correspondência de um enunciado possui três modos de determinação: i) usos das palavras individuais; ii) estruturas mais gerais da língua; iii) configuração geral, incluindo os elementos verbais e não-verbais. Na afirmação *Chove*, por exemplo, o verbo *chover* determina a natureza de um fenômeno particular (do modo visto anteriormente), como afirma (i); o tempo verbal específico, traço de muitos outros verbos da língua, determina o

momento, como em (ii); a natureza do fenômeno e o momento são determinados pela combinação particular de palavras no interior de um tipo específico de contexto.

(6) *Interdependente*: tanto o contexto quanto a combinação são multifacetadamente recíprocos. A correção do enunciado *Está chovendo* é explicada pelos fatores de gramática, vocabulário e contexto. Não somente explicam a afirmação geral, mas, para explicar cada aspecto individual (palavras, tempo verbal, momento, local, precipitação, etc.), todos os fatores citados devem estar presentes. Claramente o verbo e o tempo devem contar, mas não são suficientes. O antecedente e o subsequente devem ser levados em conta. O enunciado *Se você diz Está chovendo eu não saio mais*, não indica chuva. Do mesmo modo, os seguintes antecedentes para *Está chovendo*: *Qual o significado desta frase em português?*, *Como você responderia?* mudariam as exigências para a verdade do mesmo enunciado⁶⁹.

3.2.1.4 Correspondência como critério da verdade

Para que a correspondência seja critério da verdade não basta que ela ocorra quando temos enunciados verdadeiros, mesmo que a correspondência ocorra em todas as circunstâncias exigidas para a verdade e somente nelas. Como compara Hallett, a correspondência poderia ser como uma espécie de proteína que todos e somente seres humanos possuem. Isto é, haveria uma correlação de regularidade, mas não de causa. Assim como a humanidade não é causada pela proteína, pode ser que a regularidade presente da correspondência não seja a causa da verdade. Portanto, para ser o critério necessário, as afirmações verdadeiras devem ser chamadas assim “não apenas *quando* [há correspondência], mas *porque* tal correspondência é obtida” (LT, 38). Neste sentido, ela deve ser o critério da verdade assim como gotas de água caindo de nuvens, etc., são o critério para chuva.

A respeito desse ponto, Hallett apresenta dois esclarecimentos:

1. Podemos observar que os elementos-chave da análise da correspondência são conhecidos por todos os falantes. Assim, para que uma pessoa possa afirmar *corretamente* que o enunciado *Está chovendo* é verdadeiro ou falso, ela deve *conhecer* todos os elementos da correspondência, pois nenhum está velado ou é desconhecido. Tais elementos conhecidos são, primeiro, que o verbo *chover* é empregado para um fenômeno específico e, segundo, que este

⁶⁹ Qualquer descrição que não leve em conta a múltipla interdependência falha como uma exigência para a verdade. Segundo R. Haack e S. Haack, “[u]ma sentença-tipo levará o valor-verdade ‘verdadeiro’ se todas as suas instâncias de símbolo forem verdadeiras, e levará o valor-verdade ‘falso’ se todas as suas instâncias de símbolo forem falsas” (1970, 45). Dada essas condições, segundo eles, a sentença tipo $2+3 = 3+2$ é sempre verdadeira e $4 > 3+2$ é sempre falsa. Mas segundo Hallett, e como vimos, não só o valor verdade de ambos dependerá do contexto, pois em muitas respostas o primeiro é falso e o segundo verdadeiro, mas em muitas situações o enunciado pode sequer fazer sentido (LT, 205, Nota 7). Esse caso exemplifica o fato de que a verdade não pode ser analisada por meio de uma proposição abstrata, mas primariamente por meio de declarações enunciativas.

fenômeno consiste de gotas de água caindo de nuvens na proximidade. Se uma pessoa chama a afirmação *Isto é verde-musgo* de falsa corretamente ela assim a nomeia por que conhece tanto a cor do objeto em questão quanto a cor verde-musgo (ibid.).

2. Para predicar corretamente um enunciado com o rótulo *verdadeiro* ou *falso*, os falantes precisam *conhecer* os dados do uso estabelecido e do emprego na ocasião (aspectos verbais e não-verbais de cada elemento e aspecto por aspecto). Contudo, isso não quer dizer que eles necessitam *relembrar* todos os elementos envolvidos, *trazer à consciência*, ou mesmo *saber explicá-los*, para que a aplicação da predicação esteja correta (ibid.).

Outra característica da predicação se mostra importante: para aplicá-la de modo correto os dados não devem orientar apenas a predicação verdadeira/falsa, mas devem orientar a própria aplicação dos termos. Isto é, o uso estabelecido do termo em questão e o seu emprego na ocasião. Se o falante não sabe o uso da palavra *neve*, por exemplo, ele não será capaz de dizer se a afirmação *Está nevando* é verdadeira ou falsa. O mesmo acontece se ele pensar que a palavra é usada para os fenômenos de granizo ou chuva. Nesse caso, ele aplicará erroneamente as palavras em seu julgamento. Ou então, se, ao empregar a sentença na ocasião, ele supõe que está nevando quando não está, o veredito também será afetado (LT, 38-9).

Tais argumentos demonstram que predicamos enunciados *verdadeira* ou *falsamente* não quando a correspondência existe, mas *porque* a correspondência linguística é o critério destas predicações.

Através da fórmula da correspondência podemos ver como ela indica o caminho para uma fala sobre Deus que possa ser considerada verdadeira. Todavia, não pode garantir que as pessoas não *mintam* a respeito da realidade divina, e ainda pior, que elas *errem*, isto é, que falem de forma equivocada, falhando em perceber os elementos necessários para uma correspondência feita de modo correto. Em suma, não se pode garantir que as pessoas empreguem corretamente a língua para fazer afirmações verdadeiras sobre Deus e os assuntos religiosos. É o caso de G. Ebeling em sua consideração da verdade em relação com a linguagem. Segundo ele, a obrigação última da linguagem “é apenas para com a verdade, e é pela verdade que deve ser testada” (EBELING, 1973, 178-9 apud TBL, 57-8). Mais adiante, ele efetua uma caracterização “banal” da verdade em relação com a vida: “[a] única coisa que é verdadeira é o amor” (ibid.). Sobre esta alegação, a análise de Hallett leva em conta duas coisas. Primeira, desatenção ao aspecto linguístico: nosso filósofo levanta a questão de se e em que sentido o teste último da verdade seria relacionado com perguntas, comandos, zombarias, exclamações, etc. Segundo, quando chamou o amor como a única coisa verdadeira – além de ser uma alegação nada banal – ele não consultou o uso estabelecido da palavra *verdade/verdadeira*; nem em inglês nem em alemão. Além disso, o teste da verdade através do uso

estabelecido revela problemas para reconhecer o amor como verdadeiro e, menos ainda, como a única coisa verdadeira. E nas ocasiões em que chamamos afirmações, proposições, sentenças, descrições, etc., de *verdadeiras* não estamos numa posição idiosincrática como a de Ebeling, temos o apoio da língua, isto é, dos usos estabelecidos (TBL, 57-8)⁷⁰.

Contudo, ao falar de correspondência da *dimensão linguística* (do emprego na ocasião com uso estabelecido), a descrição halettiana pode gerar a impressão, confirmada tanto por Hallett quanto por nós, de que se estaria falando apenas de palavras, sinais, etc., e, por isso, esquecendo-se do que é mais importante, isto é, dos fatos, das coisas e da própria realidade⁷¹.

3.2.2 Os fatos

As teorias da *correspondência* assumem a verdade de uma proposição consistindo, não em suas relações com outras proposições, mas em sua relação com o mundo, sua correspondência com os fatos (HAACK, 1978, 86).

Na afirmação *Está chovendo*, devemos ter em conta o emprego e o uso das palavras, mas e quanto à chuva real da qual se fala na afirmação e que de fato comprova que está ou não chovendo?

Em primeiro lugar, esse mal-entendido se baseia em uma imagem equivocada da dimensão linguística. Segundo Hallett, ao falar do *uso das palavras* as pessoas associam rapidamente a gramática e a sintaxe da língua. Contudo, “*linguístico* significa mais amplo, não mais estreito. O termo *linguístico* não é sinônimo de *sintático* ou *pragmático*, nem é equivalente a *semântico* ou *fatual*. A língua abrange mais do que apenas sons, pessoas e coisas – assim como o xadrez inclui mais do que peças, jogadores, e tabuleiro” (LT, 42)⁷². Nesse sentido, o significado do termo *uso* é amplo, compreendendo as relações semântica, pragmática e sintática. Assim, em vez de os *fatos* representarem um dos polos, como na explicação tradicional da correspondência, eles estão presentes como *um aspecto de um termo da relação*, a saber, o emprego das palavras na ocasião. Por sua vez, tal emprego (*usage*) pode ou não concordar com o uso estabelecido (*use*) e, ambos, por levarem em conta as três dimensões da relação linguística, incluem a relação das palavras com as coisas (ibid.). Como foi indicado em nossa apresentação da natureza do uso, mais especificamente na exposição do aspecto *compreensivo* do uso.

⁷⁰ Ebeling, porém, não está sozinho ao negligenciar tanto os usos estabelecidos das palavras quanto o teste da correspondência. A este respeito veja, por exemplo, as alegações que foram feitas para a noção teológica de *ato de fé* e a negligência envolvida com o termo *uso*, em TBL, 58 e ss.

⁷¹ Outas possíveis objeções são também trazidas à discussão e respondidas por Hallett. No entanto, por questões estratégicas e de espaço não vamos examiná-las aqui. Para a análise completa cf. LT, 40-6.

⁷² Para uma amostra de quão amplo o fenômeno da linguagem pode ser, cf. WHEELWRIGHT, 1973, 29-30.

Ao contrário da impressão causada, a explicação linguística é mais fatual que a tradicional, além de mais plena e menos problemática. É mais fatual, uma vez que a verdade das afirmações está diretamente relacionada aos fatos. É a chuva real ou a sua ausência que determina a verdade ou falsidade da afirmação, independentemente das representações, dos pensamentos, das crenças das pessoas as quais acompanham as palavras – elementos da explicação tradicional. Ao chamar algo de *vermelho* não há necessidade, por exemplo, de um ato mental que de uma só vez traga o conteúdo completo do predicado (e.g., a enorme quantidade de todos os possíveis tons de vermelho, incluindo o do momento presente). A explicação é mais plena em virtude de consistir, muitas vezes, da correspondência realidade-realidade, isto é, da realidade com a própria realidade. Enquanto as explicações típicas recorrem a uma imagem do referente (que seria no máximo uma caricatura sua), ou a um conceito isomórfico que espelharia a essência da realidade (representação abstrata e não real da coisa), gotas de água são as réplicas mais perfeitas que possa existir de outras gotas de água. Assim, na ocasião do enunciado *Está chovendo* as gotas de água que caem são semelhantes àquelas que caíram quando pessoas, em infindáveis outras ocasiões, empregaram a mesma expressão (LT, 42-3).

3.3 Primazia linguística

Tal descrição da verdade como correspondência linguística partiu da aceitação geral dos enunciados como portadores de valor-verdade – possivelmente mesmo entre os filósofos de estirpe mentalista – e analisou-a em seus termos linguísticos. No entanto, a defesa da posição linguística da verdade estaria incompleta se Hallett não examinasse a relação da língua com o pensamento, as crenças, as opiniões, etc., pois somente se a dimensão linguística tem prevalência sobre as demais, poderemos dizer que o resultado da análise será completamente bem-sucedido. De especial interesse para a teologia é a verdade das afirmações teológicas, de suas crenças e a maneira pela qual essas esferas se relacionam (TBL, 33). Devemos avaliar a verdade da revelação e das afirmações religiosas por meio de nossas crenças, ou, devemos proceder de modo inverso, julgando a verdade da última pela primeira? Para responder a essas e outras questões temos de saber, em primeiro lugar, onde a verdade primariamente reside e, depois, examinar a conexão entre os respectivos âmbitos. Apresentaremos, agora, a análise de Hallett, a qual se compõe de dois momentos: a demonstração da debilidade da argumentação em favor da verdade mental; e a demonstração da condição parasitária da verdade mental em relação à verdade linguística.

3.3.1 Argumentações a favor da verdade mental: Círculos definicionais

Conforme Hallett (LT, 47), a primazia da verdade mental sobre a verdade linguística é rapidamente aceita. Muitas vezes ela é tida como óbvia (cf. LT, 205-6, Nota 2), mas quando são apresentados argumentos em seu favor, eles “não resistem a um primeiro exame” (LT, 47). Nesta perspectiva, Russell argumenta:

A verdade ou a falsidade das afirmações podem ser definidas em termos da verdade ou da falsidade das crenças. Uma afirmação é verdadeira quando uma pessoa que acredita nela, acredita verdadeiramente, e falsa quando uma pessoa que acredita nela, acredita falsamente. Assim, ao considerar a natureza da verdade, podemos limitar-nos à verdade das crenças, uma vez que a verdade das afirmações é uma noção derivada daquela das crenças (RUSSELL, 1910, 172).

Ao examinar o raciocínio de Russell, Hallett mostra que ele pode ser invertido:

A verdade ou a falsidade das crenças podem ser definidas em termos da verdade ou da falsidade das afirmações. Uma crença é verdadeira quando a afirmação que a expressa é verdadeira, e falsa quando a afirmação que a expressa é falsa. Assim, ao considerar a natureza da verdade, podemos limitar-nos à verdade das afirmações, uma vez que a verdade das crenças é uma noção derivada daquela das afirmações (LT, 48).

E uma vez que pode ser invertido, tal argumento não pode ser empregado efetivamente para mostrar nenhum tipo de primazia – e natureza da verdade. Pois a definição tanto vai numa direção (mental) quanto noutra (linguística). Portanto, a conclusão não decorre das premissas do modo suposto por Russell e podemos, ao analisar o argumento, tomar consciência da presença de um *non sequitur*. A mesma falácia é encontrada em diversos autores, sempre partindo indevidamente da direção escolhida à outra. A verdade pode ser definida em relação à verdade ou falsidade de juízos, aos conteúdos proposicionais, etc. Enquanto os pensadores antigos tenderam ao primeiro, os pensadores contemporâneos tendem ao último. Entretanto, tanto uma forma quanto a outra podem ser invertidas do mesmo modo, tornando patente a falácia *non sequitur* encontrada neste tipo de variação argumentativa⁷³.

3.3.2 O lugar da primazia

Neste ponto, um pensador de tendências isomorfistas pode dizer que a crença não é verbal e, portanto, que sua verdade também não pode ser verbal. Como mencionado no capítulo anterior, se as palavras não se assemelham às coisas, como, então a verdade, como correspondência, poderia ser

⁷³ Por questões de espaço não vamos examinar aqui estes exemplos. Para ver a análise completa, cf. LT, 48 e 50-1).

encontrada nas palavras? A única solução concebível para tais pensadores parece ser a saída mental; e a verdade linguística, por sua vez, é derivada daquela (LT, 48). Segundo Hallett, tal raciocínio se constitui de uma falácia, pois a verdade dos pensamentos pode não estar baseada de forma intrínseca e independente, mas por meio de sua relação com os enunciados verdadeiros. Para demonstrar essa possibilidade, ele aduz exemplos baseados em distinções e análises wittgensteinianas (CWP, 43), os quais possuem a finalidade terapêutica de revelar que objetos mentais (crenças, esperanças, etc.), tipicamente, não podem se valer de uma representação mental pictórica para fixar seu conteúdo – embora ela possa ilustrá-lo. Eles são, antes, articulados linguisticamente; as palavras cumprem de modo mais adequado tal função⁷⁴. Assim, “se alguém julga que a recessão continuará, que as taxas aumentarão, ou supõe que existe vida em outro planeta, seus conteúdos são fixados linguisticamente” (LT, 49). Isto é, as palavras são partes constituintes do julgamento e da suposição. Se alguém supõe que existe vida extraterrestre, por exemplo, é óbvio e claro que não existe primeiro o ato interno de supor, o qual é posteriormente conectado à expressão *deve existir vida extraterrestre*. É em razão da dimensão linguística que tal suposição tem um objeto determinado (CWP, 464). Além disso, nenhuma imagem pode capturar um tipo desconhecido de vida existente, ainda menos, todos os tipos. Contudo, a expressão pode fixar o conteúdo de tal suposição (cf. IF § 443-5)⁷⁵. No entanto, mais do que a mera possibilidade da relação com a verdade linguística como primária, a análise precedente indica que pensamentos, crenças, etc. são constitutivamente mais linguísticos do que normalmente se supõe.

Outro argumento hallettiano demonstra o lugar primário da verdade linguística. Ele pode ser apresentado da seguinte forma: a discussão da verdade – seja da verdade do pensamento ou da afirmação, por exemplo – é realizada através de expressões verbais. E, ao julgar a verdade do pensamento ou da crença, obviamente não possuímos dois critérios, um para a verdade da crença e outro para a verdade da afirmação, mas *apenas um padrão* por meio do qual ambas são verdadeiras. Assim, se a expressão linguística é verdadeira, a crença também será verdadeira. E, se o critério da verdade das afirmações, como vimos há pouco, é o da correspondência linguística, portanto, a noção primária da verdade será linguística⁷⁶.

⁷⁴ Nem Hallet nem Wittgenstein, entretanto, afirmam dogmaticamente que a conexão entre pensamento e coisa *sempre* é mediada linguisticamente. Um cão pode *temer* seu dono ou esperar que ele esteja à porta (IF § 650). Mesmo que não tenhamos aprendido uma palavra para vermelho podemos imaginar tal cor (CWP, 43). No entanto, um cão não pode esperar que seu dono não venha amanhã no mesmo horário (IF II, 165).

⁷⁵ Segundo Wheelwright (1973, 27-8), mesmo o que chamamos hoje de *simples ação objetiva* de medir o tamanho de um lápis tem em seu fundo um longo desenvolvimento linguístico, assim como a mais complexa ação de investigar, ou supor uma coisa existente.

⁷⁶ A fim de testar o realismo de tal hipótese, Hallett aduz a seguinte ilustração: “Suponha, por exemplo, que duas pessoas estão discutindo sobre textos de faculdade. ‘Um editor de textos de faculdade me disse uma vez’, fala um deles, ‘que eles não podem fazer dinheiro com livros curtos; teria de ser perto de duzentas páginas’. ‘Que ideia maluca’, observa o outro. ‘Não, é verdade’, replica o primeiro. E então ele continua a explicar, e a explicação que ele dá, em

Porém, resta saber qual o tipo de prioridade a verdade linguística possui sobre a verdade mental.

3.3.3 Primazia prática ou funcional

Até agora a análise da verdade se deteve principalmente em termos de descrição intrínseca. A fim de determinar o modo de primazia da verdade, Hallett realiza uma análise extrínseca, comparando o termo *verdade* com outros termos da língua que apresentam espécies diferentes de prioridade, para que, desse modo, o tipo de primazia da verdade possa se destacar e ser melhor compreendido. De acordo com Hallett (LT, 53), pares de sentidos primários e secundários são extremamente comuns na língua. Sua relação, geralmente, é denominada como causal, temporal, estatística ou conceitual e funcional (LT, 54-5)⁷⁷.

- a) *Primazia temporal*: se dá em virtude do desenvolvimento cronológico da língua. Para algumas pessoas, o termo *baunilha*, por exemplo, é comumente conhecido por ser um sabor e, somente depois, por ser a planta ou a fruta que dá origem ao sabor. Todavia, a palavra foi empregada, primariamente, em referência às últimas (planta e fruta).
- b) *Primazia causal*: nela, o termo aplicado secundariamente depende da familiaridade com o seu sentido primário. Quando, por exemplo, alguém diz que um debate foi tempestuoso, tanto o entendimento quanto o emprego de *tempestuoso* dependem da familiaridade com o sentido original que é usado para descrever o tempo.
- c) *Primazia estatística*: diz respeito à frequência do uso e da prioridade de aprendizado. Assim, se *baunilha* como significado *sabor* é secundário temporalmente, estatisticamente é primário, pois é neste sentido, atualmente, que as pessoas aprendem e empregam comumente o termo.
- d) *Primazia conceitual*: esta é mais forte do que a dependência causal. Podemos aprender primeiro – mesmo que não seja comum – o sentido da palavra *tempestuoso* em *O debate foi tempestuoso* antes de aprendermos seu sentido em *O tempo está tempestuoso*. O mesmo não acontece com a primazia conceitual. Segundo Wittgenstein “[é] somente se a palavra tem o sentido primário para você que você a usa no sentido secundário”, assim, “[s]omente se você aprendeu a

confirmação para a ‘ideia’ do editor é precisamente a mesma que ele daria para a sentença do editor. A sua verdade é identicamente estabelecida. Tanto para a ideia, quanto para a afirmação, ele fala de livros, de dinheiro, de páginas, desde que estes foram os termos da afirmação, e cita possibilidades e impossibilidades, desde que a chave de expressão da sentença foi ‘não podia’. A correspondência entre emprego e uso orienta e fundamenta sua reivindicação” (LT, 49-50).

⁷⁷ Em TBL, Hallett aduz outro tipo de primazia: *valorativa*. Cf. TBL, 112.

calcular, em papel ou em voz alta, você será preparado para entender, por meio desse conceito, o que o cálculo de cabeça é”⁷⁸. Neste caso, o cálculo físico *deve* preceder o cálculo de cabeça.

e) *Primazia funcional ou identificacional*: neste caso o uso primário não deve apenas ser conhecido, mas consultado na aplicação do sentido secundário. Como assevera J. Tlumack, “Xs são identificacionalmente anteriores a Ys se para qualquer pessoa S, S não pode identificar coisas de tipo Y sem referência a coisas do tipo X, mas não inversamente” (1983, 32). Uma pessoa apenas faz cálculos mentais se entende os critérios dos cálculos efetuados fisicamente, contudo, sem que haja necessidade de aplicá-los no processo mental. Diferentemente, nesta espécie de primazia, por sua vez, os critérios do sentido primário devem ser considerados na aplicação do sentido secundário, como, e.g., para determinar se um clima é saudável.

Após a caracterização de alguns dos tipos de primazia existentes, podemos, segundo Hallett, identificar a primazia da verdade através de sua comparação com o termo análogo *saudável*. Nosso autor considera, primeiramente, a comparação que F. Brentano toma de Aristóteles e de Aquino:

Quando, assim, explicamos os vários usos da expressão “verdade”, sua ambiguidade salta aos olhos. Mas é igualmente óbvio que esses múltiplos usos estão todos relacionados a um uso que é padrão para todos os outros. Um caso comparável é fornecido pela expressão “saudável”, uma expressão que às vezes usamos em conexão com um corpo, outras vezes em conexão com uma aparência e, novamente, em conexão com alimentos, remédios, uma região ou uma caminhada. É o corpo saudável que é saudável em sentido estrito ou próprio; outras coisas são chamadas de saudáveis porque elas transmitem, aprimoram ou estabelecem a saúde (BRENTANO, 2009, 3).

De novo, Hallett demonstra que em termos de definição o círculo se mantém também para o vocábulo *saudável* (*saúde*). Pois podemos tanto definir a saúde do corpo como sendo promovida pelo clima saudável, alimentação saudável, etc., como podemos definir estes como aqueles que promovem a saúde corporal (LT, 52). A saída seria definir um termo pelo outro, assim como Moore procede com o conceito de verdade? Segundo Moore,

[u]m ato de crença é verdadeiro, se e somente se a proposição acreditada nele é verdadeira; e é falsa, se e somente se a proposição acreditada nele é falsa. Ou, colocando a questão de outra maneira, podemos dizer: Uma proposição é verdadeira se e somente se qualquer ato de crença, que seria uma crença nela, fosse um verdadeiro ato de crença; e uma proposição é falsa, se e somente se qualquer ato de crença, que seria uma crença nela, fosse falso (MOORE, 1953, 64).

Mais à frente, Moore declara que não intenciona dizer qual dos dois sentidos é mais fundamental, se a crença ou a proposição, pois considera tal questão irrelevante (*ibid.*). Sua

⁷⁸ PI, II, 216. Nesta passagem em particular usamos a versão inglesa das *Investigações*, em virtude de seu sentido mais preciso Cf. Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. Trans. G. E. M. Anscombe. Great Britain: Basil Blackwell, 1986.

preocupação, como observa Hallett, é exclusivamente com a definição, e como um mero ajuste verbal a definição funciona (LT, 52). Contudo, para nós, é este mero ajuste verbal circular que não diz nada de fundamentalmente importante. Qual seria, neste caso, a primazia do conceito de *saúde*, se houver, e como ele poderá iluminar a primazia do conceito de *verdade*? Hallett considera dois casos: (i) quando o médico examina a saúde de alguém ele não pode deixar de examinar a saúde de seu corpo, enquanto que a saúde em sentido secundário (alimento saudável, etc.), não exige o exame da saúde do corpo; (ii) diferentemente do caso antecedente, se alguém deseja testar um remédio saudável, ele não pode deixar de lado o seu sentido primário (saúde do corpo), os efeitos na saúde do corpo devem ser testados. Nesse caso a *primazia* é tanto *conceitual* quanto *prática* (LT, 53). Pois na primazia conceitual não podemos entender o que significa *alimento saudável* sem entender o que significa *saúde corporal*; na primazia prática, o fato de um clima ser saudável, por exemplo, não pode ser avaliado sem referência à saúde do corpo.

O mesmo vale para o termo *verdadeiro*. Em sentido prático ou funcional, podemos prescindir dos conteúdos mentais, das crenças, etc., basta considerarmos o enunciado e avaliar sua verdade através da fórmula da correspondência. Isto é, para determinar a verdade de uma crença – em sentido secundário – temos de aplicar os critérios presentes no sentido primário; e, por isso, a crença precisa ser expressa. O contrário não pode ser feito. Em sentido conceitual, podemos entender uma crença, por exemplo, sem supor aspectos não-linguísticos, mas não podemos entendê-la desconsiderando o aspecto primário (linguístico). Portanto, a “verdade linguística é a noção primária e precisamos saber que é assim” (*ibid.*)⁷⁹.

3.3.4 Primazia linguística: cultura, linguagem religiosa e religiões

Como já mencionado, a linguagem tem sido vista por muitos como mero instrumento de comunicação, uma espécie de código morse a serviço do pensamento e das crenças. Estes últimos, por seu turno, como fonte e reservatório do primeiro. Portanto, como observa Hallett, “[p]ode parecer fantasioso reverter essa alegação e sugerir que a função das crenças é gerar afirmações verdadeiras” (LT, 55). Entretanto, conforme Hallett, “[a]firmações verdadeiras estão entrelaçadas no tecido da nossa cultura” (*ibid.*). Isto é, das funções mais primitivas – como anunciar um animal perigoso ou comunicar alguma dor – às mais complexas – por exemplo, na programação de

⁷⁹ Da dependência no uso (funcional) e na aquisição (conceitual), Hallett infere que o sentido linguístico de verdade precede o mental. E, segundo ele, *parece* – uma vez que não podemos inferir apenas do que foi dito – gozar também de primazia estatística, temporal e causal (LT, 55).

computadores, escrita de livros – o *uso informativo da língua* é, pelo menos, na configuração atual do mundo, *condição necessária*.

Quaisquer pensamentos ou atos mentais que deram origem a física, teologia, dicionários, computadores, credos ou universidades teriam de ser pensamentos verbais, não apenas representações não-verbais; as palavras teriam de ser o principal meio, mesmo na mente. Assim também, quaisquer crenças ou disposições cognitivas que surgiram em tais resultados seriam igualmente linguísticas; elas consistiriam amplamente em propensões ao comportamento verbal – para fazer enunciados informativos a respeito de genes, binômios, estresse, as guerras gálicas de César, e assim por diante. Portanto, a fonte interna é uma fonte verbal, e a verdade verbal é primária. Está presente na própria mente, bem como nos produtos da mente.

Sem afirmações verdadeiras não haveria crenças verdadeiras do tipo que preenche nossas mentes. Não seríamos programados do modo que somos, linguisticamente. Enquanto que a saúde corporal pode entrar na definição de comida ou clima saudável, mas não constituí-los, a verdade verbal constitui amplamente a verdade mental, tão bem como a define. Os pensamentos verdadeiros são amplamente pensamentos verbais, verbalmente verdadeiros; crenças verdadeiras são amplamente disposições, definidas e induzidas por palavras, para verbalizar enunciados publica ou privadamente (LT, 56)⁸⁰.

Por conseguinte, “[o]nde não existe nenhum uso informativo da língua não haveria Budismo, Islã ou Cristianismo” (LT, 55). A análise da primazia da verdade linguística revela que, sem afirmações verbalmente verdadeiras ou enunciados verbalmente informativos, não haveria cultura como a conhecemos, estaríamos numa posição mais semelhante à dos animais brutos. Sem a cultura, em sentido amplo, não haveria a possibilidade de uma comunidade significativa, sem a possibilidade de comunicação efetiva não haveria comunidade religiosa, sem esta, não haveria religião e, sem religião não haveria a transmissão das crenças religiosas, sem tais crenças não haveria a conceitualização de um objeto sagrado digno de adoração, por fim, não existiria LR ou teologia. Se o homem contemporâneo culto quer falar de forma inteligível e verdadeira a respeito de sua fé, é melhor observar corretamente a língua como uma de suas fontes. Se Klein, a quem ficamos devendo uma resposta, deseja que sua fé não seja mero devaneio ininteligível e inverídico, é melhor que ele queira “que a teologia permaneça dentro dos limites da linguagem” (KLEIN, 2012, 654). Ao demonstrar a dimensão linguística como elemento *constitutivo* da fé e da religião bem como das condições de inteligibilidade e verdade, Hallett alforria a teologia de seu jugo fantasioso e a faz retornar, agora mais conscienciosa, a seu lugar de origem. Ao contrário do que Klein sugere (ibid., 657), Hallett não quer que os teólogos se limitem ao mundano, mas que eles não enganem a si mesmos, levados pelos seus corações e por suas bocas, e se desviem do que eles mais almejam, à

⁸⁰ A respeito da imprescindibilidade da língua para a religião, o pensamento de Hallett tem alguns pontos de contato com as conclusões da investigação de Lehtonen. Segundo este, a linguagem é um pré-requisito para experiência religiosa, comunicação religiosa, classificação de um fenômeno como religioso, comportamento religioso, conceitualização do objeto religioso, razões da adoração. Devido a essas constatações, até mesmo as práticas religiosas não-verbais apenas tem sentido diante de um conteúdo doutrinal, mesmo que reduzido minimamente (LEHTONEN, 115-7).

realidade *verdadeira* e transcendente de Deus, à Sua adoração *inteligível* e *verdadeira*, servir a um propósito *verdadeiro* e pleno de *sentido*.

Neste ponto, torna-se cristalina a alegação de Dummett, citada anteriormente: “não existe outro meio adequado pelo qual possa ser dado um relato do pensamento” (DUMMETT, 1981, 39 *apud* LP, 5). Podemos agora acrescentar, parafraseando-o: “não existe outro meio adequado pelo qual possa ser avaliada a verdade do pensamento”. E este meio não pode ser outro além do *linguístico*. Da mesma forma, não existe outro meio, a não ser o linguístico, no qual se possa relatar ou avaliar a verdade de qualquer pensamento teológico linguístico e não-linguístico – ou experiência teológica supostamente não-verbal⁸¹.

Portanto, concluímos, com Hallett, a “‘verdade’ das crenças, opiniões e semelhantes, é *parasítica* em relação à aplicação do termo [*verdade*] a afirmações, enunciados, e similares. O uso linguístico [...] é conceitualmente [bem como funcionalmente] primário; o mental é secundário” (TBL, 112)⁸².

3.4 A norma

Até agora estabelecemos que (1) a dimensão da língua é primária em relação à dimensão mental e (2) que a verdade é correspondência linguística. De acordo com Hallett, a questão seguinte é saber “Quão próxima a correspondência deve ser para a afirmação ser verdadeira?” (LT, 91). Pois, de um lado, temos concepções de significados formuladas *exata* e *rigidamente*. Segundo Hallett, “[é] comum, por exemplo, para o significado de uma afirmação ser construído como uma função do significado de suas expressões constituintes” (LT, 92), e o julgamento de sua verdade ser realizado através desse “composto de significado, com nenhum outro termo tomado em consideração além daqueles empregados” (*ibid.*)⁸³. E, de outro lado, a correspondência é muito *frouxa* e, assim, permite

⁸¹ O exame da primazia da verdade linguística ilumina retrospectivamente, em somatória, a questão dos pensamentos não-linguísticos abordada no item 2.3.3.

⁸² Isso não significa que a verdade mental é de segunda mão, e ela pode ter *primazia avaliativa*, isto é, em alguns casos é mais valoroso saber o que é verdade do que dizê-lo (TBL, 112). A LR está repleta de usos em sentidos privilegiados, os quais geram enormes dificuldades para as questões filosófico-religiosas. Ver a discussão de Hallett sobre o tema em TBL, capítulo 12.

⁸³ Hallett tem em mente, aqui, o princípio de composicionalidade (LT, 211, Nota 3). Pressuposto da maior parte das teorias semânticas modernas, ele é duramente criticado por ser rígido e estreito. Seus defensores aduzem o fato de que se entendemos expressões complexas então podemos entender outras expressões complexas pela recombinação de seus elementos. Porém, a significação parece depender também de outros aspectos: elementos não-linguísticos; intencionalidade; ambiente linguístico; etc, Cf. Szabó, Z. Compositionality. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward, N. (ed.). (Summer 2017 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/compositionality/>. Acesso 10 dez. 2017. Como mencionado antes, *linguístico* é entendido em sentido mais amplo do que por exemplo, a semântica, pois inclui os fenômenos não-linguísticos (fatos), as intenções, aquilo que precede e sucede uma sentença; iluminando a dificuldade da função-verdade em termos puramente abstratos – fora de um enunciado declarativo – etc. Neste sentido, Hallett reconhece, por

afirmações falsas. Como já vimos, Austin afirma que, para assegurar a correspondência em suas convenções, é exigido que as coisas sejam *suficientemente semelhantes*. Porém, como observa Hallett, gatos se assemelham a guaxinins, assim como tapetes se assemelham a carpetes. Desse modo, a exigência austiniana de pura semelhança suficiente não indica o que faria que a sentença *O gato está no tapete* seja verdadeira enquanto que a sentença *O guaxinim está no carpete* seja falsa (LP, 117-8).

3.4.1 PSR

3.4.1.1 A norma implícita de *verdade/verdadeiro*

Seguindo as reflexões de Wittgenstein sobre o uso (LP, 117) e, sobretudo, o uso da palavra *verdade* (*verdadeiro*), Hallett propõe um princípio que acomodaria estas reflexões (TBL, 36): o *Princípio de Semelhança Relativa* (*PSR*). É através deste princípio, segundo Hallett, que a língua, funcionando por conta própria, pode assegurar que a verdade seja alcançada (TBL, 41). Alguns indícios na obra de Hallett sugerem que ele passou grande parte de sua vida filosófica desenvolvendo tal princípio. Desde antes de 1975, ele trabalhou no desenvolvimento de um princípio análogo a este (LT, 211, Nota 1) – com o resultado publicado em *Darkness and Light: The Analysis of Doctrinal Statements*. O princípio de semelhança relativa é revelado, entretanto, em LT (1988) como uma regra do polegar. Isto é, como uma regra confiável (TBL, 37) que indica um princípio não-refinado (*still rough*):

para uma afirmação de fato ou enunciado informativo ser verdadeiro é suficiente que seu uso dos termos se assemelhe mais de perto aos usos estabelecidos dos mesmos do que acontece com os termos rivais e incompatíveis (LT, 91; original em itálico).

Em MWG, nos anos 2000, ele publica sua versão revisada (LP, 203, Nota 6), a qual retira as cláusulas de suficiência e adiciona a cláusula segundo a qual há *necessidade* do uso dos termos se assemelhar mais de perto aos usos estabelecidos para que uma sentença possa ser verdadeira. Ela é formulada do seguinte modo:

exemplo, a determinação do contexto, dos atos ilocucionários (intenção do agente), atos perlocucionários (o objetivo do agente), dentre outros (LP, cap. 19). Acreditamos, também, que a perspectiva hallettiana pode resolver melhor o problema da referência (LT, 45-6) do que uma perspectiva semântica estreita. Além disso, como apresentamos, e.g., no item 2.3.1, mesmo as linguagens formalizadas dependem da língua natural.

Uma afirmação é verdadeira se e somente se o uso de termos se assemelhar mais de perto aos usos estabelecidos de termos do que se assemelharia a substituição de qualquer expressão rival e incompatível (MWG, 14).

E em LP temos a versão definitiva, mais uma vez revisada, pois nela se adiciona expressamente – mas já desenvolvido em LT (112 e ss.) – que os usos estabelecidos dos termos podem ser tanto estabelecidos pela prática linguística comum quanto por estipulação pessoal. Assim temos:

Uma sentença é verdadeira se e somente se seu uso dos termos se assemelha mais de perto aos usos estabelecidos dos termos (sejam eles padronizados ou estipulados) do que se assemelharia qualquer substituição por uma expressão rival e incompatível (LP, 117).

A revisão consiste, basicamente, de dois aspectos da fórmula. Primeiro, mais simples, mas não menos importante, a reformulação destaca explicitamente que os usos podem tanto ser estabelecidos pelo emprego da língua quanto pela estipulação – pessoal ou referente a um grupo (LT, 112 e ss.). Provavelmente pela percepção da incompREENSÃO e demasiadas objeções dela derivadas. Como se o PSR incluísse em si uma espécie de aprisionamento indevido aos usos estabelecidos da língua natural. Entretanto, como vimos no item 2.3.1, Hallett não descarta a estipulação pessoal e, mais importante, esta deve ser entendida de modo adequado em sua relação com a língua natural. Em segundo lugar, e mais revelador, ele não confina o princípio *às afirmações relativas a fatos e às enunciações informativas*, como veremos à diante.

Para entendermos o movimento de Hallett na formulação do PSR, devemos ter em mente que ele desafia as perspectivas linguísticas limitadas, mencionadas anteriormente, que julgam o significado das palavras por padrões absolutos com referência unicamente a termos individuais. Segundo Hallett, os termos devem ser julgados “somente comparativamente, em vista das capacidades gerais da língua” (LT, 92). Para ilustrar este fato, ele aduz um exemplo, segundo ele, retirado da convivência com sua sobrinha Laura.

Quando, aos dois anos de idade, ela viu pela primeira vez o Golfo do México, exclamou: “Banheira grande!” Ela conhecia banheiras, pias, baldes e coisas parecidas, mas não conhecia nem oceanos, nem lagos, nem lagoas, nem piscinas. Assim, dos termos com que ela estava familiarizada, “banheira” chegou mais próximo. Ela percebeu, é claro, que essa extensão de água e seu receptáculo diferiam notavelmente dos familiares em casa; os que agora olhava eram enormes. Ainda assim, tendo em conta os limitados meios verbais à sua disposição, sua escolha de palavras era adequada. O único problema era que, sem que ela soubesse, o inglês possui toda uma série de termos em competição bem-sucedida com “banheira”. “Piscina” e “lagoa” se aproximam mais ao que viu, “lago” ainda mais, “oceano” e “baía” mais ainda, e “golfo” mais que todos. Portanto, apesar da crescente semelhança entre seus referentes e o Golfo do México, “banheira”, “piscina”, “lagoa”, “lago”, “oceano” e “baía” não se qualificam como descrições verdadeiras ou aptas desse

corpo de água, enquanto “golfo” sim. Somente “golfo” satisfaz o critério comparativo PSR (TBL, 67; LT, 91-2).

3.4.1.2 A semelhança relativa

Hallett não está sozinho, a literatura está repleta de estudos, exemplos e descobertas a respeito do *critério comparativo*, ao invés de um critério absoluto, para o uso dos termos e, portanto, como sugestão implícita de norma dos enunciados verdadeiros. E.g., hipopótamo, de *hippo* (cavalo) e *potamos* (rio), quer dizer, literalmente, cavalo do rio⁸⁴. Devemos agora, contudo, seguir a clarificação halettiana de algumas das expressões-chave da versão revisada do PSR⁸⁵ a fim de examinarmos o tipo de grau que o princípio exige e se ele merece nossa aceitação como norma da verdade (LT, 92-5):

(a) *Uso dos termos*: diz respeito às *palavras individuais e seus significados* (ao aspecto lexical). No entanto, vagamente formulado, com referência não-comprometida, permite abarcar *considerações sintáticas e contextuais*, mais pertinentes em alguns casos⁸⁶. A expressão também concerne a *sentido e referência*. Na inclusão de novos referentes uma palavra os escolhe mediante o sentido de sua intenção (função), e neste, os referentes se assemelham mais de perto a determinada palavra do que se aproxima de qualquer outro temo rival. Mesmo que os novos referentes escolhidos se assemelhem ainda mais, em outros sentidos, a referentes de outros termos⁸⁷.

(b) *Assemelham-se*: os modos em que duas ou mais coisas podem assemelhar-se são muitos. Podem compartilhar: *muitos traços*, como nas semelhanças *imperfeitas* e extensivas dos jogos (IF § 66-7); *um traço*, por exemplo, na semelhança *quase perfeita* do amarelo ocre e outro tom de amarelo; *mínimos traços*, a sobreposição de traços pode ser *mínima* como entre o disco

⁸⁴ Cf. este e outros exemplos em LT, 211, Nota 2.

⁸⁵ Dizemos *alguns* termos-chave uma vez que a clarificação halettiana encontra-se em LT onde existem termos que não fazem mais parte da fórmula e inexistem termos que agora fazem parte dela. Contudo, através dos escritos de Hallett completamos a análise dos termos-chave.

⁸⁶ Ao proceder assim, a expressão *usos dos termos* possui a vantagem de não exigir um objeto ou um referente definível servindo, por sua vez, como modelo para aplicação do uso. A nota 6 da página 212 de LT sugere que Hallett tem em mente nesta consideração o termo *Deus*. De qualquer modo, segundo Crombie, a referência a Deus não pode ser direta como fazemos para João, nem pode ser oblíqua como para o *homem comum*. As frases sobre Deus se assemelham às frases sobre o primeiro, pois são diretamente ditas dele, mas também distintas dele uma vez que não podemos apontar para Deus assim como para João e também não temos familiaridade com Deus ou sua realidade, como podemos ter a respeito de João. Crombie diz que a referência das afirmações teológicas (*Deus*), é distinta e nos deixa perplexos. Outra observação interessante é o fato de que a expressão *homem comum* recebe seu significado, no exemplo de Crombie, *contextualmente*. Cf. CROMBIE, 1968, 90-1 e 94.

⁸⁷ Desse modo, “[a] palavra *artilharia* originalmente significava ‘munições de guerra, implementos de guerra; munição no sentido amplo’, e mais especialmente ‘mecanismos para a descarga de mísseis, incluindo catapultas, estilingues, bestas, arcos, etc.’ [...] A invenção da pólvora levou à construção de mecanismos de guerra de um novo tipo; no entanto, a função sendo a mesma, as novas máquinas foram abarcadas como pertencentes à mesma categoria, e, portanto, foram denotadas pelo antigo nome” (STERN, 1968, 194). Mesmo que se pudesse se aproximar mais de outros mecanismos do que das antigas munições e implementos de guerras. Cf. também o exemplo do disco voador abaixo.

voador e o disco de vinil; ou *nenhum traço*, como em dois tons de azul ou entre dois sabores doces. Tal coisa acontece em virtude de os conceitos de *semelhança*, *similaridade* e sinônimos não serem *precisos* ou *uniformes*. Portanto, da mera semelhança de duas coisas não se pode concluir nenhuma identidade ou perfeição.

(c) *Mais de perto*: como vimos, a semelhança é heterogênea. Assim, o que contaria como semelhança mais próxima, uma multiplicidade de traços sobrepostos, como nos jogos, ou a semelhança não-sobreposta, como a dos sabores ou cores? Igualmente, o número de propriedades comuns deve contar na escolha da semelhança mais próxima? Como resposta podemos fazer algumas distinções. Algumas coisas são *claramente semelhantes* – e.g., um gato se assemelha mais a um gato de outra raça do que a um guaxinim; outras são *mais semelhantes* – e.g., oceanos e baías são mais semelhantes aos golfos do que banheiras e lagos; outras ainda são *semelhantes sob um aspecto* pretendido – e.g., os objetos denominados discos voadores podem se assemelhar mais em número de propriedades compartilhadas, ou traços sobrepostos, aos foguetes e aviões do que a um disco. Contudo, neste caso, os aspectos intencionados na semelhança em questão são: a forma e o movimento (STERN, 1968, 341-2). Segundo Hallett, fora dos casos citados acima, nenhuma resposta pode ser oferecida, pois algumas coisas não são claramente semelhantes, nem obviamente mais semelhantes que outras, dito mais uma vez, as expressões *semelhança* e *semelhança mais próxima* são imprecisas. Em alguns casos elas parecem, conforme Hallett, desafiar a condição necessária do PSR, porém, ao prescindir destes casos mais raros, o PSR é, com certeza, uma condição necessária⁸⁸.

(d) *Usos estabelecidos*: esta expressão conserva os mesmos traços apresentados na fórmula geral da correspondência. Versatilidade; especificidade; variedade; comprehensividade; flexibilidade e limitabilidade, cf. item 4.2.1.3.

⁸⁸ Além de o princípio aceitar, mas de não explicar a maior ou menor semelhança, sendo não-refinado, o mesmo aceita explicar algumas coisas enquanto outras não, uma vez que não é preciso (cf. LP, 118-21). Também, alguns casos mais raros desafiam a sua aplicação (cf. LP, 203, Notas 8 e 9). No entanto, como observa Hallett, o refinamento do princípio não parece promissor (cf. LP, 120 e ss.). Em se tratando de um princípio descrito a partir da língua natural, desenvolvida através dos tempos sob interesses e necessidades distinções na vida concreta, seria realmente estranho e duvidoso se o princípio não admitisse casos excepcionais; para excluir ou abranger tais casos, a língua natural teria de ser reformada empregando a própria e, a partir da língua natural. O que soa demasiadamente irrealista; como a literatura filosófica desde Frege nos mostra. Hallett se afasta de uma atitude tudo ou nada e de absoluta exatidão. O princípio pode funcionar como uma regra geral relevante para a maior parte dos casos filosoficamente importantes (LP, 121-2) – assim como funcionam as coisas humanas da vida. Segundo Hallett (LP, 203-4, Nota 13), tal conquista da verdade se encaixa perfeitamente com o que N. Rescher chama de padronismo (*standardism*), isto é, “a política de interpretar as generalizações do campo não como tornando suas reivindicações *universalmente* (ou seja, sem exceção), mas sim como tornando-as *padronizadamente*, ou seja, como afirmando como as coisas são ‘normalmente’ ou ‘como regra’ [...] Tal abordagem padronizada de suas generalizações abandona as pretensões necessárias do filosofar tradicional em favor de uma perspectiva mais modesta e cautelosa que analisa o que a nossa experiência do mundo indica ser o seu curso normal” (RESCHER, 1994, 3). Isso não significa, entretanto, que a concordâncias entre os dois autores vai além do que foi citado.

(e) *Padronizados ou estipulados*⁸⁹: tal expressão foi incluída a fim de dirimir um dos maiores equívocos e fonte de resistência ao PSR. Não é dito, como se pensa muitas vezes, que devemos ficar presos ao uso comum. Não devemos confundir *uso estabelecido* com *uso habitual*, a verdade pode e deve ser avaliada tanto pelos usos das práticas linguísticas habituais (uso padrão da língua) quanto pelo uso estipulado (pessoal ou de um grupo particular). A expressão visa indicar que devemos nos basear sempre no uso estabelecido para a comunicação e verificação efetivas. No entanto, quando não estipulamos nenhum uso devemos nos ater aos usos habituais das palavras⁹⁰.

(f) *Rivais*: termos *contrários*; *contraditórios* ou *vizinhos* contam como rivais. Os dois primeiros são claramente rivais; quanto ao último, temos de examinar mais de perto. Alguns termos vizinhos que compartilham fronteiras e se tocam – e.g., *vermelho* e *laranja* – são rivais; outros não – e.g., *mulher* e *trabalhadora*, *pônei* e *animal de estimação* – a mulher pode ser qualificada por trabalhadora, mas não exige que seja assim, o mesmo acontece com pônei e animal de estimação. Por seu turno, *sinônimos*, *termos com distintos níveis de generalidade* – e.g., um disco voador pode ser chamado, em outro nível, de *OVNI* – e descrições distintas de um mesmo referente – e.g., Deus pode ser chamado *Criador* ou *Pai* – não devem ser considerados rivais.

(g) *Termos*: deve-se ter em mente, na fórmula do PSR, expressões como as encontradas no dicionário – e.g., *a fortiori*, *força centrípeta*, *chuva*, *Deus* – elementos lógicos e símbolos matemáticos e não expressões no sentido de fórmulas longas e complexas, como descrições definidas detalhadas.

3.4.1.3 Perspectiva holística do PSR

Em resumo: a semelhança não pode ser determinada de forma pura, absoluta, próxima, intermediária ou distante, deve-se ter em conta a paisagem semântica (TBL, 66). Ao fazer isso, a semelhança exigida pelo PSR leva em conta o restante da língua e encontra um meio termo entre o tudo pode e o nada pode. Com relação ao primeiro, o PSR exclui, por exemplo, que gatos possam ser chamados de guaxinins – o que a fórmula de Austin não-refinada obriga que aceitemos. O princípio também exclui, como visto anteriormente, que de algum modo vemos nosso cérebro e não uma mesa quando olhamos para uma. Ou ainda, que não tocamos, vemos, sentimos, etc., os objetos

⁸⁹ Como não consta na clarificação original em LT, este ponto foi adicionado por nós a fim de permanecer fiel ao esclarecimento dos termos-chave da fórmula PSR vigente, a qual seguimos neste trabalho. Como os outros pontos, este também se baseia nas reflexões de Hallett (cf. LT, 112-5).

⁹⁰ Hallett recomenda fortemente que nos atenhamos aos significados habituais das palavras, a não ser que tenhamos em mente um *real* benefício da estipulação do termo em questão. Caso contrário, a comunicação seria comprometida. Além disso, não há nada que um significado estipulado diga que as palavras com seus significados habituais não possa dizer, cf. item 2.3.1 Nota 12 e TBL, 193).

– como assevera Russell (LP, 118; cf. LT, 113 e ss.). Em relação ao *tudo pode*, consideremos como ilustração um exemplo hallettiano. Dizemos que pessoas jogam xadrez, e ao jogar elas sentam-se diante de seu oponente, movem peças sobre um tabuleiro quadriculado, podem ou não marcar o tempo da jogada, etc. Mas um computador não faz nada disso, e mesmo assim dizemos que *Deep Blue derrotou Kasparov em uma partida de xadrez*. Dizemos isso acertadamente, uma vez que, de acordo com o PSR, jogar xadrez *se assemelha* mais à atividade que o computador desempenha – pois ele não joga xadrez como os seres humanos – do que a outras atividades que preenchem o restante da nossa língua. Podemos afirmar que a atividade do computador se distancia do que chamamos *Pôquer*, aproxima-se mais do que nós chamamos *Damas*, talvez ainda mais ao que chamamos *Go*. No entanto, *Xadrez* é o mais próximo de todos, e é por meio deste termo – rivalizando com o restante da língua – que podemos afirmar significativa e verdadeiramente que *Deep Blue joga xadrez* (ibid.).

“Em cada caso, tal *julgamento é*”, segundo Hallett, “em certo sentido, *holístico*, já que o princípio é *holístico*, exigindo comparação entre expressões rivais disponíveis na língua” (LP, 146; grifo nosso). Contudo, o PSR envolve uma espécie de holismo semântico diferente daquele de Quine. O holismo do último “não diz simplesmente para escolher a expressão mais próxima daquelas disponíveis; ele diz para consultar todo um sistema de proposições inter-relacionadas – central, periférico e intermediário – e ver onde os ajustes devem ser feitos” (ibid.). Então, é necessária uma reflexão holística sobre todas as fontes históricas disponíveis – motivação, eventos relacionados, etc. – para, por exemplo, determinar a morte de Brutus. No entanto, Quine admite que a língua é um determinante da verdade: “não há dúvida de que o uso verbal puro é, em geral, um determinante importante da verdade. Mesmo assim, uma sentença como ‘Brutus matou César’ deve sua verdade não só ao assassinato, mas igualmente ao uso das palavras componentes como fazemos” (QUINE, 1960, 351). Aqui, similarmente ao PSR, ele reconhece a realidade e a língua como co-determinantes da verdade. E, ainda mais impressionante, não apenas a língua no geral, mas “ao uso de cada palavra componente”. Deste modo, ele parece exemplificar um princípio como o PSR. Porém, se a língua tem de ser avaliada reflexivamente da mesma forma que as fontes históricas, nenhuma autoridade foi, de fato, concedida a ela. Se, por outro lado, ela co-determina a verdade, o verbo *matar*, como acordado na língua portuguesa atual, é empregado verdadeiramente para afirmar que Brutus matou César caso tal coisa tenha acontecido, isto é, se ele fez algo que se

aproxima mais do que chamamos *matar* do que *salvar*, *poupar*, etc. Este fato reflete a autoridade da língua – e a qualidade do holismo semântico do PSR (LP, 146)⁹¹.

Embora nos dias de hoje perseguir e orientar-se por uma noção de verdade derivada da prática linguística comum possa soar, para muitos, como uma atitude ingênua (IL, 6), a abordagem dialética hallettiana pode ser o caminho entre esse pessimismo radical contemporâneo e o otimismo antigo e ingênuo. Portanto, as análises precedentes aceitam que

[a] posição da tese tradicional estava certa ao caracterizar a verdade como correspondência, no sentido direto da semelhança, mas errada ao supor que a semelhança se mantém entre similitudes nas mentes de crentes ou falantes e as coisas que eles acreditam ou falam. Os críticos estavam corretos [...] ao rejeitarem tais filmes imaginários que produzem a verdade na mente [cf., por exemplo, item 3.3.3], mas errados em descartar a correspondência junto com eles (TBL, 42).

Portanto, a reflexão hallettiana sobre a verdade como correspondência

concorda com os críticos ao rejeitar o relato mentalista de tal correspondência e combina essas duas verdades parciais em uma nova síntese [...] Na maior parte, no entanto, os filósofos e teólogos atuais não veem as coisas dessa maneira.

Parece que, de forma implícita ou explícita, a maioria ocupa alguma variante da posição antitética, anti-pictórica [...] não só eles não substituem a correspondência mental pela correspondência linguística [...] eles não preveem, avaliam ou respondem a qualquer solução sintética (ibid.).

Hallett, então, unindo parcialmente a verdade tradicional da correspondência com a crítica à representação mental, de modo inovador e pertinente, reabilita a *verdade* como noção central. Contudo, a análise não preserva a semelhança mental tradicional como chave da verdade correspondencial, mas também não rejeita o fato de a verdade ser correspondência, jogando fora o bebê junto com a água do banho. O caminho seguido por Hallett lhe possibilita, como vimos até agora, encontrar uma solução sintética entre Tese (antiga) e Antítese (moderna); e, desta forma, a sua solução correspondencial é mais forte, mais realista e mais evidente (IL, 6). E é assim porque leva em conta que é a língua a responsável por fornecer “o elo crucial e perdido em um relato mais adequado da verdade como correspondência” (ibid.).

Se a verdade linguística é tão evidente, podemos perguntar a Hallett: *Porque tantos filósofos não a consideraram em suas reflexões?* Como resposta ele afirma: “Eu falo desses fatos [da verdade linguística] como evidentes, no entanto, como um rosto em um enigma de imagem que é evidente apenas uma vez que é descoberto” (IL, 35). Dado que Hallett descobre o rosto no enigma e nos

⁹¹ Distinguindo entre o uso das ferramentas verbais e a criação delas, Hallett assevera que o holismo de Quine não impede o seu próprio holismo; que possui perspectiva comunicacional em vez de definicional ou explicativa (cf. LP, 147-8). Antes, pelo que foi dito acima, o holismo do primeiro parece depender do holismo do segundo.

fornece uma fórmula da verdade (PSR), a qual é dependente da inteligibilidade ou do sentido dos enunciados, então, surge a questão do significado, ou melhor, de como a autoridade da língua pode, de fato, determinar o que dizemos. Pois, como prometemos com Hallett, da descrição do que faz um enunciado verdadeiro podemos derivar a norma que deve orientar o uso de nossas palavras. E, alcançado tal norma teremos finalmente condições de avaliar a LR tanto sob o ponto de vista do que fazem as suas afirmações verdadeiras quanto, e talvez mais importante nesse âmbito, ao que assegura uma fala inteligível (significativa) e adequada sobre Deus. Por conseguinte, vamos apresentar, agora, a norma que orienta os nossos enunciados.

3.5 NCL

3.5.1 A norma explícita da predicação

Falávamos anteriormente, com Dummett e Hallett – item 4.1.3 –, sobre a conexão entre significado, verdade e justificação e como a estratégia heurística halettiana, na análise do conceito de *verdade*, poderia resolver tais questões, fornecendo-nos tanto a norma da verdade quanto da predicação. Acabamos de apresentar a norma implícita do conceito *verdade* e, portanto, estamos aptos a examinar se tal norma – PSR – pode dar lugar a uma norma explícita prescritiva que nos oriente em nossas afirmações, declarações, descrições, etc. Isto é, “prescrevendo ou aprovando o uso de palavras de acordo com as especificações do princípio” (LP, 119). A norma derivada do PSR é denominada por Hallett *Norma de Correspondência Linguística* (NCL). O leitor deve ter em mente que para ela também valem, no geral, os mesmos atributos e perspectivas do PSR. “Da análise daquilo que faz as declarações serem verdadeiras segue-se essa receita de como moldá-las” (TBL, 45):

Nosso uso de termos deve se assemelhar mais aos usos estabelecidos do que se assemelharia a substituição de qualquer expressão rival e incompatível (TBL, 41).

Com a expressão *usos estabelecidos das palavras* deve-se ter presente tanto os usos familiares das palavras como os usos estipulados, aos quais já aludimos. A importância da norma é tal que Hallett assevera que a NCL seria sólida mesmo se a análise precedente da verdade estivesse incorreta. Neste sentido, Hallett parece sugerir que a NCL é o critério da análise da *verdade*. Ou seja, se esta é válida, deve estar consoante com aquela. No entanto, Hallett acredita que esse é tanto o modo como fazemos predicações adequadas, como o modo pelo qual empregamos a palavra *verdade* (ibid.). A norma abordada aqui é mais relevante também em outro sentido, de acordo com

Hallett, “[e]ssa norma, se válida, é válida para todos os discursos linguísticos e para todas as línguas, passadas, presentes e futuras, e sua validade não é afetada pela existência ou inexistência da língua inglesa ou do termo inglês *verdade*” (TBL, 45). E tal é o caso porque ela exige que as palavras sejam usadas da maneira descrita.

Aqui devemos ter em mente não só a dependência das crenças, opiniões, etc., em relação uso estabelecido dos termos, mas, como mencionado antes, a condição do homem como animal simbólico ou linguístico e, com isso, a sua capacidade de empregar qualquer linguagem. Uma linguagem que não mantenha uma certa regularidade não pode ser chamada *linguagem*.

Entretanto, a análise *descritiva* da verdade deve ser aceita como *norma* determinante do uso das palavras?

3.5.2 A validade da norma

Como observa Hallett, “[n]ormas e diretrizes não podem ser inferidas de meros conceitos e definições” (LT, 108). A clarificação conceitual pode ser, como é neste caso, uma condição necessária, mas não é suficiente para impor-nos uma regra prática a ser seguida (LL, 134) para o que pensamos e dizemos. Uma vez que o valor da perspectiva linguística não é óbvio como parecia ser na perspectiva mental, resta saber por que devemos tomar a NCL como nosso guia nos diversos âmbitos discursivos. E, ainda mais, se devemos aceitá-la como norma da predicação da LR. Uma primeira resposta de Hallett é que “se a verdade que a análise revela e que as pessoas têm geralmente buscado é, basicamente, a correspondência linguística, então, sem dúvida, tal correspondência tem algum valor” (LT, 109). No entanto, como observa Hallett, a norma da verdade é correspondência e não deve ser identificada com sua utilidade, como querem os pragmatistas. A sua utilidade e prosperidade são, na verdade, suas consequências. Desse modo, a norma dispõe de dois valores principais, e são eles que explicam porque a norma deve ser aceita (LT, 110).

3.5.2.1 Vantagem prática

A vantagem prática assenta-se na *regularidade simbólica*, que pode ser melhor entendida se comparada à regularidade da natureza. Precisamos fazer julgamentos acerca do futuro: da colheita, dos efeitos dos remédios, da comida que matará a fome, da água que saciará a sede, etc. Desse modo, devemos supor que a regularidade da natureza irá se manter, isto é, que o futuro se assemelhará ao passado. De outro modo não poderíamos nos orientar por tais padrões presentes na natureza. E, de fato, não temos alternativa quanto a isso, como assevera Hallett (LT, 110-1).

Portanto, tem de haver correspondência experiencial. Se a comida ora matasse a fome, ora não, se a água ora matasse a sede, ora não, não poderíamos julgar o futuro nem nos governar seguramente. O mesmo vale para a correspondência simbólico-linguística (ibid.). Consideremos o exemplo do semáforo. No cruzamento de uma rua com uma linha férrea nos orientamos por meio dos sinais, se o sinal verde concorda com o uso habitual seguiremos adiante, mas se o sinal verde não condiz com o uso habitual, podemos levar um grande susto ou até morrer. O mesmo vale para a comunicação entre as pessoas. Se uma pessoa responde que a escada está firme quando, na verdade, o modo como ela emprega *firme* concorda mais de perto com *instável*, estaremos em perigo. E assim os exemplos poderiam ser multiplicados indefinidamente. Isto ilustra o fato de que se os empregos ocasionais da língua não se conformassem com usos padronizados pelas práticas habituais ou por estipulação, não poderia haver nenhuma regularidade através da qual nos orientarmos e, assim, se ora significássemos uma coisa, ora outra, os empregos das palavras simplesmente não funcionariam. E, como já indicamos anteriormente, o homem é um animal de linguagem e, assim, sem a regularidade dos usos o homem não seria o animal que conhecemos.

3.5.2.2 Vantagem teórica

Nas atividades teóricas, centradas no conhecimento por si mesmo e, por isso, sem consequências práticas imediatas, as vantagens são basicamente duas: *comunicação* e *verificação*. Segundo Hallett, a “[c]ompreensão fundamenta o entendimento; o entendimento permite-nos confirmar ou desconfirmar, através de argumento e evidência” (LT, 11). Obviamente, sem a constância verbal a comunicação seria extinta. Por outro lado, com tal constância podemos entender o que outra pessoa quer dizer com as palavras *escada*, *firme*, *instável*, etc. e através de sua compreensão sabemos o que considerar contra ou a favor da alegação de que a escada esteja firme. Embora Hallett não tenha dito, uma diferença é fundamental para o entendimento. A regularidade exigida para nos orientar no âmbito da natureza parece exigir uma maior constância do que a da regularidade simbólica. A língua portuguesa não é a mesma de quinhentos anos atrás, no entanto, a natureza manteve, no geral, a mesma regularidade. Apesar de o tipo de exigência de regularidade não ser o mesmo, ambas necessitam de regularidade, e a língua, ao menos, de mínima regularidade geral.

Do que foi dito, Hallett infere que o simbolismo linguístico é nossa segunda natureza e que, por isso, o *homo sapiens* é mais bem caracterizado como *animal symbolicum*⁹² do que como *animal*

⁹² Ao caracterizar o *homo sapiens* como *animal simbólico*, Hallett tem em mente especialmente o *simbolismo linguístico* (LT, 111), portanto, não devemos igualar ou confundir sua caracterização, e.g., com a de E. Cassirer. Para

rationale – tendência implícita nos antigos. E não como um simples meio a partir do qual nos movemos, mas como algo que permeia todo o ser do homem (LT, 112).

Conforme Hallett, em LT 112, no centro de toda a regularidade, mantendo a humanidade como a conhecemos, está o conceito de *verdade*. No entanto, em TBL, 45, como mencionado há pouco, ele coloca a ênfase sobre a regularidade linguística correspondencial (NCL), pois mesmo se tal conceito de *verdade* não existisse, obviamente poderia haver regularidade simbólica. Das distintas ênfases, parece que o peso maior recai sobre a NCL, que corresponde à regularidade simbólica, e, portanto, podemos concluir que a exigência da regularidade linguística, sim, é o que faz com que a humanidade como a conhecemos exista, e não o conceito de *verdade*. Contudo, o prestígio e a relevância deste conceito sobretudo para a existência da cultura Ocidental não pode ser exagerado.

3.5.3 Duas objeções comuns e esclarecedoras

A partir do que foi dito, podemos ver que a “correspondência deve ser nossa principal preocupação quando avaliamos afirmações” (LT, 109) e, por isso, que a AL deve ser respeitada. Contudo, antes de avaliar a LR sob as duas normas apresentadas, vale a pena apontar duas objeções frequentes que dificultam a aceitação das normas (tanto o PSR quanto a NCL) e, portanto, impedem o assentimento à autoridade da língua. Devemos indicar como estas fontes de resistência são mal-entendidos e, em segundo lugar, como o exame das mesmas pode clarificar o modo como a AL deve ser entendida.

3.5.3.1 “Os usos são estabelecidos pelo senso comum e, portanto, podem estar errados!”

Acredito que o apelo de Moore ao senso comum foi mal interpretado tanto por seus defensores quanto por seus críticos. Além dos erros dos últimos, existe uma enorme tolice que, na minha opinião, os primeiros cometeram. Isto é, confundir ou reunir dois apelos bastante distintos que ele fez, nomeadamente o apelo ao senso comum e o apelo à linguagem comum (WHITE, 1958, 221).

Críticos e defensores do senso comum costumam interpretar mal os dois apelos mencionados por White, como aconteceu na discussão ocorrida no século passado; cf. item 4.1.2. Conforme Hallett, o apelo ao uso estabelecido será igualmente rejeitado porque ele é, via de regra,

este, a linguagem é uma das partes desse universo simbólico, ao lado do mito, da arte, da religião, etc. (CASSIRER, 1954, 43). A chave de entendimento do simbolismo hallettiano é a *dimensão linguística*, enquanto que a chave de entendimento do simbolismo cassireano é a *dimensão da imaginação* (BARRETO, 2008, 13-4). De modo que a regularidade simbólico-linguística é exigida para o mito, a arte, a religião, etc., ela parece ser mais fundamental ao *animal symbolicum*.

“equacionado com o senso comum, e linguagem ordinária, com opinião ordinária” (LT, 115-6). Embora Hallett não concorde em chamar tal equação de uma enorme tolice, ela, em sua visão, parece seriamente equivocada (LT, 116). A confusão entre *senso comum* e *uso estabelecido* é a mesma confusão entre *meio* e *mensagem*, já aludida. O engano toma as palavras como expressando ideias, os conceitos como expressando concepções; significados ordinários como expressando crenças ordinárias; e atos de comunicação como equivalentes ao sistema da língua. Do mesmo modo, os apelos aos usos estabelecidos são identificados como apelos ao senso comum (LT, 117). Por esse motivo, segundo Hallett, é equivocada a contestação utilizada por aquele que apela ao emprego comum (LT, 115).

As confusões entre usos estabelecidos e opiniões estabelecidas são comuns e geram várias consequências relevantes. Em um espírito científico russelliano, J. Randall assevera: “se nós filósofos queremos ir além do bolo de ‘senso comum’ e fazer novas descobertas ou ganhar novas perspectivas, receio que este culto da ‘linguagem comum’ nunca se realizará” (RANDALL, 1956, 16). H. Lee, também imbuído pela visão científica do mundo, por sua vez, afirma conhecer a tarefa correta para ir além do senso comum da linguagem ordinária a fim de avançar intelectualmente. Segundo ele, “[é] uma tarefa filosófica criticar as categorias encontradas no uso ordinário da língua e é inevitável que como resultado da crítica eles devam ser modificados e clarificados. Se eles não fossem, não haveria tal coisa como avanço intelectual” (LEE, 1949, 55). Porém, como mencionamos antes – cf. item 2.3.1 –, fazem-se alegações extraordinárias por meio de significados comuns. Também são afirmados os maiores truismos por meio de significados não-convencionais⁹³. Conforme Hallett, a crítica parece razoável *apenas* quando a palavra *conceito*, que pode significar *conteúdo das palavras* (significado) e *conteúdo dos enunciados teóricos* (teoria)⁹⁴, é empregada indiscriminadamente sem considerar ou notar tal diferença. Por conseguinte, essa confusão surge quando confundimos o instrumento com o ato, o meio com a mensagem, o sistema de comunicação com os atos de comunicação. Assim, quando alguém sugere que as palavras sejam usadas no sentido costumeiro, a sugestão é entendida como um apelo ao senso comum. Em consequência, sentidos ordinários são confundidos com crenças ordinárias. Isso acaba prejudicando o apelo aos significados familiares. E, através dessa confusão, o ceticismo corretamente empregado acerca dos enunciados transfere-se indevidamente para os conceitos enquanto significados das palavras (LT 117; LP, 99). Com resultados desastrosos.

⁹³ E.g., que não pisamos no mesmo rio duas vezes, significando apenas, segundo Hallett, que ninguém pisando duas vezes no mesmo rio mergulha seu pé em águas idênticas (LT, 116).

⁹⁴ Outras razões para a confusão entre usos estabelecidos e opiniões estabelecidas são mencionadas por Hallett, cf. LT, 116-8.

Ao distinguirmos o acordo das opiniões do acordo na língua estaremos cônscios de que a língua não está sujeita aos rótulos *verdadeiro/falso*, como as opiniões mais universalmente aceitas estão. Pois, por meio do significado de um termo, seja habitual ou estipulado, pode-se tanto fazer afirmações falsas quanto verdadeiras, mas ele, em si mesmo, não é certo nem errado, verdadeiro ou falso, exato ou inexato, etc. Um termo não possui valor-verdade, os enunciados sim. Ou seja, a forma correta é afirmar ou negar os enunciados expressos pela proposição, os quais poderiam ser verdadeiros ou falsos. Entretanto, “[a]inda mais efetivo em obscurecer a distinção entre significado e teoria”, de acordo com Hallett, “é o fato de que as teorias significantemente afetam o significado” (LT, 117) das palavras. O que nos remete à próxima objeção, cujo esclarecimento é ainda mais decisivo.

3.5.3.2 “A língua e seus termos estão comprometidos teoricamente!”

Um tema favorito é que toda linguagem, mesmo a linguagem cotidiana comum, compromete-se com hipóteses que podem ser falsas. Todo termo é carregado teoricamente; e cada língua é uma teoria (MARTIN, 1984, 280).

Se, como menciona J. Martin, a respeito das ideias de P. Feyerabend, os termos da língua são carregados teoricamente e, dado que as teorias são falíveis, então, a distinção acima entre *significado* e *opinião, teoria* e *conceito* estará em dificuldade. E, ainda mais problemático, como poderíamos checar a verdade de afirmações que, obviamente seriam não-neutras, tendo como critério os usos estabelecidos dos termos se estes, também, são não-neutros? Portanto, a única maneira de verificar a verdade da maneira sugerida pelo PSR e nos orientarmos assertivamente pela NCL é se os termos da língua não estiverem comprometidos com teorias e a língua não for uma grande visão de mundo, uma grande teoria.

Hallett não nega o fato de que praticamente todos os termos da língua possuam conteúdo teórico (LT, 118). No entanto, ele analisa *em que sentido* os termos possuem conteúdo teórico e, em qual sentido, se há algum, a língua é neutra. Caso a língua venha a se mostrar neutra em algum sentido, ele deve examinar se tal neutralidade é *suficiente* para evitar a contaminação pelo conteúdo teórico presente nos termos, preservando as normas e seus critérios, bem como a AL.

3.5.3.2.1 Sentidos em que a língua é teoricamente carregada

As pessoas, geralmente, aderem a teorias (ou crenças) que condicionam o conteúdo informativo que as palavras carregam. E, sob este aspecto, as palavras individuais da língua são

teoricamente carregadas e, portanto, é neste sentido que a língua possui conteúdo teórico (LT, 118). Isto não significa que tais conteúdos das palavras são ou informam teorias completas, eles são, antes, como afirma Hallett, efeitos colaterais e consequências secundárias transmitidas às palavras pelas teorias (LT, 121). Podemos explicar isso da seguinte forma: suponhamos que uma pessoa adulta diga, nos dias de hoje: *Vi um pássaro azul*. O dado informativo que compõe o conteúdo teórico do verbo *ver* – desde que ela possua conhecimentos básicos em física ótica – constitui-se da crença de que os raios de luz atingiram o pássaro indo em direção aos seus olhos, mais especificamente na parte anterior da retina que, por sua vez, geraram impulsos elétricos direcionados ao cérebro. Dado que, no momento do enunciado, a pessoa não inferiu, pensou ou estava consciente destes dados, o conteúdo teórico está presente de modo implícito; faz parte da crença automática e condicionante subjacente. Trata-se de conteúdo teórico, pois é proveniente de uma teoria científica, embora não seja a própria teoria. “A palavra, mesmo na explicação geral de uma teoria, não pode contê-la ou fornecê-la” (LT, 122).

Como a física afetou o termo *ver*, afetou também a palavra *azul*, a biologia e a fisiologia carregam teoricamente o termo *pássaro*, e assim acontece, geralmente, com as demais palavras da língua.

3.5.3.2.2 Sentidos em que a língua é neutra

Se a língua é carregada teoricamente porque suas palavras individuais possuem conteúdos teóricos, então, para compreendermos o sentido neutro da língua precisamos entender de que modo as palavras individuais são neutras. Hallett distingue entre (a) o *conteúdo teórico* das palavras e (b) o *critério operativo do uso*⁹⁵ das mesmas (LT, 119). Se num sentido, o conteúdo teórico permeia as palavras da língua, em outro não. O conteúdo informativo e teórico do verbo *ver*, descrito acima, não faz parte do significado do verbo. “O verbo *ver* em ‘eu vejo isso’ ou ‘corujas veem melhor à noite’ não fornece qualquer explicação geral tanto da luz como da visão” (LT, 121-2). O significado comum das palavras é constituído por critérios neutros de uso. O uso estabelecido do termo *azul*, por exemplo, escolhe entre os determinados tons deste espectro excluindo os tons das demais cores, e isto é feito por meio do critério operativo neutro, não por um dado conteúdo teórico. Ou, como diz Wittgenstein, o uso habitual das palavras “não contém *nenhuma teoria* da visão – não mostra qualquer tipo de teoria, mas *apenas um conceito* de visão” (Z § 223; grifo nosso). O conceito *visão* não é verdadeiro nem falso, embora as declarações contendo o conceito sejam. E, portanto, neste

⁹⁵ Embora Hallett nomeie o último apenas de *critério operativo* (LT, 119) acreditamos que *critério operativo do uso* transmita melhor o que ele deseja significar.

sentido, a língua, constituída por seu arcabouço conceitual, e não por conteúdos teóricos, é neutra. Embora à primeira vista possa soar como uma afirmação paradoxal, a neutralidade da língua pode ser amplamente exemplificada.

1) As crenças ou teorias não desempenham papel quanto ao uso das palavras nem quando somos crianças e não possuímos conhecimentos teóricos nem quando adultos (LT, 119). Nos proferimentos de enunciados semelhantes a *Vi um pássaro azul* não checamos se ocorre o que a teoria acima nos informa por meio de testes científicos, tudo que nos é exigido são os critérios não-teóricos de uso, e.g., da palavra *vi*.

2) Quando a verdade de uma teoria aceita é questionada, os termos funcionam em níveis pré-teóricos. Na contestação da origem orgânica do petróleo, a discussão é realizada sem problemas por meio do mesmo termo *petróleo* (ibid.).

3) Com base em sentidos idênticos dos termos, posições teóricas contrárias podem ser defendidas. É o que ocorreu no grande debate entre copernicanos e ptolomaicos, ambos empregavam os termos *Terra*, *Lua* e *Planeta* no mesmo sentido (LT, 122).

4) Para usar corretamente as palavras *petróleo* ou *ver*, as pessoas não precisam conhecer ou acreditar nas teorias acerca da biologia, física ou fisiologia (LT, 119).

5) Conteúdos teóricos equivocados não implicam mau uso das palavras da língua. Independentemente da forma como podemos descrever ou explicar a teoria da visão ou a origem do petróleo, empregamos os termos corretos escolhendo os referentes corretamente (LT, 119-20).

6) O emprego das palavras mesmo em concordância com seus usos estabelecidos não garante, por si só, a verdade de alguma teoria. Apesar de praticamente todas as pessoas, em determinado período histórico, afirmarem, no sentido padrão dos termos empregados, que a Terra era o centro do sistema planetário, como ela de fato não está no centro do sistema as afirmações foram por isso, falsas (LT, 122; exemplo adaptado por nós).

7) Falar a língua de um povo, empregando seus conceitos, não exige que acreditemos em suas crenças (LT, 121). Como observa Hallett, não precisamos acreditar, ou mesmo fingir acreditar, na eficácia da bruxaria como os zandes acreditavam, podemos tentar persuadi-los da falsidade de sua crença, empregando os termos de sua própria língua. Caso contrário, não poderíamos duvidar da existência de bruxas, éter, etc. (LT, 124-5).

8) Os significados das palavras não mudam de falante para falante, mesmo que esses últimos divirjam teoricamente. Na disputa do efeito cancerígeno do cigarro, os falantes não significam coisas diferentes para esta mesma realidade (LT, 123). Uma teoria negada pode ser compreendida pelo significado partilhado dos termos. É por esta razão que podemos entender, e.g., o termo *éter* (ibid.).

É importante mencionar que todas as observações feitas acima, sob exemplos específicos, valem para as palavras da língua de um modo geral. Defendida a neutralidade suficiente dos significados da língua e, portanto, a possibilidade das aplicações efetivas das normas, podemos nos adentrar agora no domínio da discussão de suas aplicações com relação à LR.

Como mencionado no início deste capítulo, nosso desafio, com Hallett, consistiu em reivindicar para a língua a autoridade tanto daquilo que dizemos quanto das condições de verdade daquilo que dizemos. A estratégia heurística adotada por nosso filósofo foi colocar a questão da verdade. Segundo a pista wittgensteiniana, a qual nos sugere que somente em um sistema linguístico os elementos da linguagem podem ter vida, a análise hallettiana reconhece a relevância central dos usos das expressões componentes deste sistema e leva adiante o desenvolvimento da famosa passagem do § 43 das *Investigações*. Segundo esta, *grosso modo*, o significado das palavras é seu uso na língua. A dimensão da língua, como elemento central de sua análise dialética pôde, então, manter a correspondência como elemento central da dependência dos usos das palavras em relação aos enunciados. Por meio deste processo descritivo, Hallett clarificou a função de *verdade/verdadeiro (true)*, revelando a verdade como correspondência linguística. Todo esse complexo curso permitiu-nos, junto de Hallett, alcançar as normas necessárias para uma efetiva AL. Bem como uma maior consciência reflexiva da língua enquanto meio. É necessário, no entanto, ter em mente a proporção dessa conquista. A maior parte de toda atividade filosófica almejou ou presumiu irrefletidamente um princípio por meio do qual se pudesse avaliar a verdade, a significatividade e a justificação das propostas teóricas. De modo que quando Dummett sugere que a questão do significado é a questão filosófica primeira, ele não exagera a revolução que tal tarefa acabaria por proporcionar à filosofia bem como para toda a atividade intelectual. Ao lado das atividades primárias da verdade, significatividade e justificação podemos acrescentar também as de comunicação, investigação, verificação, dentre muitas outras práticas centrais, as quais são dependentes de uma norma semelhante à apresentada. Da regularidade do uso, explicitado pela análise, depende a sorte da própria prática linguística humana. Para o *status confuso* da LR tais normas possuem uma importância ainda mais decisiva do que o normal. Somente a partir delas poderemos avaliar, plenamente, no próximo capítulo, o problema da linguagem religiosa.

A análise de Hallett apresentada neste capítulo não só obtém êxito em alcançar a regra geral – que Gellner e Mundle, dentre outros, exigiram e, contudo, foram incapazes de sequer vislumbrar, – assegurando a AL, mas logra uma consciência linguística enormemente e igualmente poderosa a respeito da primazia linguística. A língua é *meio necessário* para o *entendimento* e a *avaliação* adequada das crenças e experiências religiosas – principalmente em relação ao seu sentido e verdade, independentemente do papel que possam ter as dimensões mentais da crença e as

propriedades extraordinárias da experiência religiosa. Mais ainda, pudemos clarificar a atividade religiosa, essencialmente comunitária e dependente do papel social normativo da língua. Sem ela, não poderia existir transmissão e regularidade de crenças, e experiência religiosa, no sentido que somos aptos entendê-las, significá-las, discutí-las, verificar-las, etc. Em suma, não haveria religião. A dimensão linguística, neste sentido, é a natureza deste *animal symbolicum* e, portanto, perpassa todas as esferas de sua humanidade. Se a teologia (LR) pretende ter algum sentido e ser verdadeira deve, portanto, para o seu próprio bem, permanecer dentro dos limites da língua.

No entanto, a importância do capítulo vai além de seu conteúdo expresso e do que acabamos de comentar a respeito dele. Para destacar uma contribuição sumária, consideremos o fato de que somente pelo que foi oferecido por ele tornamo-nos aptos a clarificar o modo pelo qual as soluções apresentadas aos problemas da LR, no capítulo anterior, foram mal encaminhadas. E, portanto fracassam, justamente por prescindirem de um relato adequado e completo de nosso meio linguístico assim como da incapacidade de enxergar a distinção meio-discurso. Apenas se Aquino e Nielsen, e.g., tivessem consciência da semelhança relativa à totalidade da língua é que poderiam de fato oferecer uma solução adequada ao problema da LR ou contemplar a falha de suas próprias concepções. Mostramos acima, também, a importância de se distinguir entre as expressões componentes da língua e os enunciados realizados por meio delas. Devido à falta de consciência desta distinção, foi proposto por Lonergan⁹⁶ – tomando-o como exemplo de uma reivindicação comum – afastarmo-nos da linguagem ordinária em direção a uma LR especial, mais adequada ao seu objeto. Sem que fosse percebido, por este, que uma linguagem especial não surge do nada, mas é derivada da linguagem ordinária que ele enfaticamente rejeita. A recomendação, por sua vez, deriva da confusão entre meio e discurso, como pudemos analisar de modo mais satisfatório acima. Estes são, porém, apenas alguns dos casos em que toda a trama se autoesclarece em sua importância capital.

Nosso próximo movimento, agora, não pode ser outro senão iniciar o passo dialético final, a saber, a (dis)solução dos problemas da LR.

⁹⁶ Cf. item 2.3.1.

4 (DIS)SOLUÇÃO

Depois de adquirir o instrumental necessário, mediante a análise do que faz um enunciado inteligível e verdadeiro é chegado, finalmente, o momento de discutir e aplicar ambas as normas aos problemas relacionados à linguagem religiosa. Os quais, supostamente, impediriam uma fala adequada sobre Deus. Depois de fazer isso, estenderemos a questão da autoridade da língua a fim de cobrir todos os enunciados religiosos. Em terceiro e último lugar, examinaremos algumas das implicações, resultantes das análises mencionadas acima, à linguagem teológica. O presente capítulo tem caráter central no processo de (dis)solução proposto por nós. Todavia, o leitor deve notar que tal tarefa exige mais do uma ou duas etapas conclusivas. A extinção dos problemas apenas pode ser alcançada, de modo mais pleno e apropriado, mediante uma profunda consciência reflexiva geral de nosso meio linguístico. A ser realizada, por nós, através de um processo analítico-dialético envolvendo o exame minucioso de todos os aspectos envolvidos. Processo iniciado já no Capítulo 2 e que chega ao ápice no capítulo precedente. Aconselhamos que o leitor atente para cada etapa do processo operada neste capítulo, o que trará, direta ou indiretamente, todo o arcabouço conquistado anteriormente. Por fim, se conservarmos em mente a totalidade das mudanças interconectadas, então chegaremos a uma nova visão do fenômeno envolvido, a qual, esperamos, será eminentemente mais consciente e reflexiva.

4.1 A fala sobre Deus

4.1.1 A fala bem-sucedida sobre Deus

Vimos as falhas tanto das posições que defendem a possibilidade da fala significativa sobre Deus como daquelas que negam tal possibilidade. Elas se apoiam em critérios demasiadamente frouxos (e.g., Aquino) ou excessivamente rígidos (e.g., Nielsen). A solução positiva falha em justificar as predicações divinas, concedendo muita liberdade à LR; a negativa, em desacreditar o seu sentido, concedendo pouca liberdade a ela (TBL, 67). Wittgenstein aponta corretamente o caminho linguístico, mas não o examina nem o descreve adequadamente. Percorrendo a via indicada por Wittgenstein, Hallett trabalha a questão, negligenciada, da AL, o que lhe possibilitou desenvolver o princípio geral *exigido* por ela. Contudo, tal princípio apenas pode ser considerado adequado se refletir uma propriedade intrínseca à própria língua. Se correto, o princípio foi, de certa forma, *descoberto* (cf. discussão realizada no item 4.5.2). Como mencionamos no Capítulo anterior, normas não podem ser inferidas de conceitos ou definições (LT, 108), então não há qualquer salto

indevido do *é assim* para o *deve ser assim*, como no caso da falácia naturalista. Uma vez que *devemos* aceitar o princípio, pelos motivos apresentados anteriormente, podemos, então, considerar a sua autoridade em relação à fala sobre Deus. A dimensão linguística é parte inerente da fé, da religião e da comunidade religiosa de um modo geral. As quais são possíveis, sobretudo, por intermédio dos aspectos linguísticos envolvendo a *verdade* e a *significatividade*. Também, por intermédio deles, é concedida aos teólogos a possibilidade de receberem a revelação, investigá-la e comunicá-la. E, de fato, eles desejam falar a respeito de Deus de forma inteligível e verdadeira.

Tendo em mente a primazia linguística – prática e funcional – com relação às crenças, consideremos, então, o seguinte enunciado: *Deus nos ama*. Se nós desejamos exprimir inteligivelmente essa nossa crença, devemos, então, empregar as suas expressões (linguísticas) constituintes de modo que elas se assemelhem mais aos seus usos estabelecidos do que aos usos estabelecidos das expressões rivais e incompatíveis (NCL). Neste caso, se o sentimento envolvido se assemelha mais de perto ao que chamamos de *amor humano* do que se assemelha de suas expressões rivais: *paixão humana*, mero *gostar humano*, etc.; e de suas expressões incompatíveis: *indiferença*, *ódio*, *aversão*, e assim por diante, então, a expressão correta a ser empregada é *nos ama*. Do mesmo modo, se o Ser nomeado se assemelha mais de perto ao que chamamos *Deus* do que se assemelha de suas expressões rivais: *semideus*, *anjo*, *homem* etc.; e de suas expressões incompatíveis: *nada*, *demônio*, e outros, então, a expressão correta a ser empregada é *Deus*⁹⁷. E para que tal crença receba o veredito *verdadeira*, as expressões empregadas, *Deus* e *nos ama*, devem se assemelhar mais de perto aos seus usos estabelecidos do que aos usos estabelecidos das expressões rivais e incompatíveis indicadas acima (PSR). O leitor pode ser levado a se perguntar novamente pela realidade divina, dado que apenas mencionamos a relação correspondencial emprego-uso (*usage-use*) das expressões. Devemos relembrá-lo da ampla descrição hallettiana de *uso* (a qual inclui as realidades mencionadas. Assim, se alguém supõe que Deus nos ama quando de fato ele não nos ama (podendo, por exemplo, apenas gostar, ou mesmo odiar), do mesmo modo que alguém

⁹⁷ Hallett não trata diretamente do *problema referencial* do termo *Deus* – *grosso modo*, da questão da possibilidade de nos referirmos legitimamente a Deus. Talvez isso aconteça pela razão de que o modo adequado da nomeação de Deus está implícito nas normas apresentadas. Sob esta perspectiva, a nomeação de Deus não é, de fato, um problema. A nomeação da realidade divina pode se dar de muitos modos: através de uma experiência direta da divindade; por intermédio da aquisição de uma prática proveniente de uma cadeia causal; do cruzamento destes dois fatores; ou ainda pelo cruzamento complexo de muitos outros elementos (ALSTON, 2005, 228-30). Apesar disso, a nomeação ainda emprega o termo *Deus* presente na língua. O *status lógico* do termo assemelha-se ao do termo *César*, o qual se refere tanto a um indivíduo (e.g., Júlio César) quanto designa o título de Governante do Império Romano (WYNN, 1995, 429). O termo *Deus*, quando usado religiosamente, de certo modo qualifica a espécie de ser à qual o termo se aplica, e isso não pode realizar-se apenas por meio de um batismo inicial – ao modo kripkeano – sem qualquer relação que exigisse significação prévia da palavra empregada. Do contrário, o termo *Deus* seria totalmente arbitrário e não se assemelharia ao que comumente entendemos por Deus. Poder-se-ia, desse modo, empregar qualquer outro termo em seu lugar; porém, não é isso o que acontece. Seja por meio de um batismo ou do treinamento em uma prática, somente podemos nomear religiosamente tal crença e/ou experiência por meio da NCL. De outro modo, o emprego do termo não seria justificado, nem poderia ser verdadeiro.

supõe que esteja chovendo – isto é, que gotas de água estão caindo de nuvens – mas, na verdade, não está (se, por exemplo, a água cai em forma de granizo ou neve) *o uso na ocasião* não está em acordo com o *uso estabelecido* dos termos *amar* (no primeiro exemplo) e *chover* (no segundo). E é assim porque a qualidade suposta e atribuída a Deus na ocasião do emprego sentencial está em desacordo com a realidade de Deus, do mesmo modo que a expressão *chovendo* está em desacordo com a realidade do tempo. O uso estabelecido exige que no momento do emprego de tais sentenças a realidade de Deus tenha a qualidade mencionada assim como esteja chovendo. Ou seja, o emprego na ocasião deve *compreender* não só as realidades mencionadas pelas afirmações, mas cada aspecto relevante de cada realidade. Portanto, a asserção *Deus nos ama*, neste caso, (assim como a sentença *Está chovendo*) será falsa.

4.1.1.1 A necessidade da semelhança relativa

Já foi observado no Capítulo 3 que:

(1) a representação mental falha em fornecer uma noção adequada de Deus. Porém, segundo Hallett, ela falha, pelos mesmos motivos, em fornecer uma noção de Suíça, deste verão, de inflação, de tristeza, etc. (LT, 181; cf. TBL, 67). Em se tratando de um ser transcidente (TBL, 67), a falha será ainda mais grave. Como aludimos anteriormente, de que modo seríamos capazes de representar um ser transcidente? Ora, uma noção de Deus não precisa ser colocada nestes termos, podemos ter uma noção adequada de Deus, de acordo com Hallett, se por noção entendemos conteúdo de uma asserção inteligível (LT, 181). Isto é, conteúdo em sentido verbal (linguístico) e não mental.

(2) o apelo à *pura semelhança* – ou seja, a um *modo peculiar* de semelhança, o qual ressalta a identidade e diferença implicadas – e ao *princípio de semelhança causal* – fundamentação última da LR – é insuficiente para justificar o processo da extensão de termos.

Podemos incluir agora uma terceira alternativa, que se revela também insuficiente:

(3) segundo P. Sherry, “a justificativa para usar tais termos de Deus é que eles já possuem uma ampla gama de usos em contextos não-religiosos, e que apenas estaríamos continuando um processo permanente de alongamento. Tal processo é, de qualquer forma, uma característica natural de qualquer linguagem viva” (1977, 155). Em *Analogy Reviewed*, Sherry declara que a extensão dos significados dos termos é uma tendência humana comum relacionada à *textura aberta* da linguagem. Portanto, tais termos podem ser estendidos para outros contextos sem que o teólogo se sinta envergonhado (1976, 341). Todavia, segundo Hallett, justificar a extensão dos

termos reivindicando puramente a característica de textura aberta da linguagem pode gerar os mais graves abusos (LT, 181-2).

Se estendermos os conceitos *naturalmente*, saltando de semelhança em semelhança, poderíamos nos sentir autorizados “a dizer que um folheto é um livro, e então que uma brochura é um livro, e então um folheto, e então uma única página, uma única sentença ou uma única palavra” (LT, 182). Portanto, elas não desempenham o papel a que se propõem: justificar adequadamente a extensão dos termos empregados para falar de Deus. Contudo, nem mesmo a reivindicação de *semelhança próxima* justificaria tais predicações. É o que nos mostra o seguinte raciocínio de Hallett:

Notando, por exemplo, que um panfleto de trinta páginas se aproxima mais de um livro de cem páginas do que esse último se aproxima de um volume de mil páginas, chamaríamos o panfleto de livro. E se o panfleto contasse como um livro, assim também, por semelhante raciocínio, o mesmo valeria para um folheto de duas páginas. Afinal, ele difere de um livro de cem páginas somente por noventa e oito páginas, enquanto o último difere de um tomo de mil páginas por novecentas páginas. Portanto, o folheto também mereceria o nome “livro”, se nossa norma fosse a pura semelhança. Mas é claro que nenhuma regra desse tipo nos orienta, seja na aplicação de termos como *livreto*, *livro* e *folheto*, seja na aplicação de *verdadeiro* (LT, 97).

Por meio de tal raciocínio podemos compreender facilmente que os membros pertencentes à fronteira de um conceito podem se assemelhar mais aos termos vizinhos do que aos próprios membros distantes de sua classe (LT, 97). É o que acontece em relação aos conceitos de *livreto* e *livro*. Apesar da semelhança mais próxima entre um livro e um livreto do que entre um livro de cem e um livro de mil páginas, o termo correto a ser empregado é *livreto* e não *livro*. Utilizando a mesma lógica teríamos de chamar apenas uma palavra ou um sinal de *livro*. Tal modo de extensão, justificado por meio de semelhança próxima, permitiria, ou melhor, exigiria chamar, então, o criador dos ratos de rato e o das árvores de árvore; como dito anteriormente. Além disso, Sherry reconhece que uma porção de atributos *abertos* não se aplicam a Deus, como *coragem*, *gratidão* e *perseverança* (1976, 344). E pelo menos alguns destes são atributos que não apresentam *contradição* com a realidade divina.

Portanto, “para alcançar um equilíbrio apropriado entre permissividade e rigidez nós temos necessidade de uma tal norma como o PSR” (LT, 182).

4.1.1.2 A necessidade das expressões rivais

Poderia ser que, para a apropriada extensão dos termos, nós devêssemos escolher o análogo mais próximo, sem a necessidade, portanto, de mencionar expressões rivais. Desse modo, se Deus

está mais próximo dos seres humanos amorosos do que estaria dos seres humanos não-amorosos, os primeiros análogos seriam, então, escolhidos para a referida extensão. Neste raciocínio, a escolha do análogo mais próximo é suficiente para fundamentar a predicação correta. Entretanto, segundo Hallett, tal simplificação encobre o fato de que ainda estamos escolhendo entre as expressões rivais. Isto é, selecionando o *nome* do análogo mais próximo em vez do *nome* dos análogos mais distantes (*ibid.*). Para mostrar quão irrealista e enganadora é tal suposição, Hallett elabora a seguinte ilustração:

[S]uponha que eu tenha acabado de ver um disco voador. Enquanto sua forma ainda está clara em minha memória eu faço um esboço ou um modelo dele em argila. Agora existe um análogo muito mais próximo do que um disco na estante. Mas o disco tem um nome e meu análogo não. Então eu chamo a coisa que observei de “disco voador”. Geralmente, então, pode ser visto que uma adequada norma de *predicação* fala melhor de *predicados*, portanto, de expressões rivais e não apenas de análogos rivais. O PSR não é uma complicação desnecessária (LT, 182-3)⁹⁸.

A posição que destaca análogos rivais ao invés de expressões rivais se equivoca também ao assumir um estoque tão completo de nomes que cada análogo rival possua invariavelmente um nome que possamos empregar. Mas, como a ilustração mostra, nem todo análogo tem um nome do modo como o proponente da semelhança em termos de análogos rivais parece supor – irrefletidamente ou não. Com efeito, nem todo análogo tem um nome, por isso nem sempre a extensão ou a escolha entre os análogos para a extensão seria possível, já com os termos a extensão sempre é possível, pois todos os termos da língua estão localizados no mapa da língua e possuem expressões concorrentes. A semelhança relativa, presente nas normas, constitui-se de um princípio comum à língua, negligenciado pelo discurso analógico: “A predicação adequada não pode ser avaliada palavra por palavra; as pretensões das expressões alternativas devem também ser consideradas” (LT, 185).

Dito isto, podemos voltar ao exemplo de nossa sentença. Como exigido, tanto pela norma de correspondência linguística (sentido) quanto pelo princípio de semelhança relativa (verdade), o sujeito e o predicado da sentença *Deus nos ama* devem ser observados através da semelhança relativa em relação ao restante da língua. Somente deste modo somos capazes de justificar e avaliar a extensão do termo. Dito de outro modo, a inteligibilidade e a verdade do enunciado são asseguradas pelo critério de semelhança relativa – o mesmo vale para as sentenças a respeito de Deus que contenham estipulação do significado de suas expressões. Se nos é solicitado considerar um dado predicado de Deus e percebemos que, na verdade, um outro termo da língua (rival ou

⁹⁸ Em nossa tradução, o trecho citado foi adaptado para manter o sentido pretendido por Hallett. Ele se refere a um “pires no armário” e usa a expressão “pires voador”. Nós adaptamos para “disco na estante” e “disco voador”.

incompatível) chega mais próximo da realidade divina do que o termo da predicação original, a alegação está incorreta e injustificada e, portanto, o outro termo vence a disputa⁹⁹. É o que acontece se empregamos o predicado *carmesim* a um objeto que, com efeito, é *escarlate*. Apesar de as cores serem extremamente semelhantes, o termo correto, neste caso, é *escarlate*. Da mesma forma, o termo *árvore* poderia ser estendido para cobrir o que chamamos de arbusto, porém, o termo rival *arbusto* ocupa este lugar na língua.

Aqui, devemos ter em mente a natureza do uso dos termos da língua. A *flexibilidade* do uso dos termos é um fato recorrente da língua (IF § 69). Este é, e.g., o modo como empregamos a palavra *jogo* (IF § 68). Por conseguinte, o termo *árvore* poderia ser estendido a fim de cobrir outras realidades. Neste momento, outra característica do uso entra em cena: a *limitabilidade*, ou seja, a extensão do termo *árvore* é limitada pelos demais termos próximos ou incompatíveis presentes na língua. Portanto, tal palavra pode ser estendida, mas somente até certo ponto. É em virtude destas características que “[a] similaridade exigida não pode ser afirmada absolutamente como próxima, distante ou intermediária, mas deve ser afirmada *em relação à língua de modo geral* e a quais termos ocupam quais partes da paisagem semântica” (IL, 38; TBL, 66; grifo nosso). Isto é, não podemos chamar um livreto de *livro*, embora haja maior proximidade entre eles do que há entre o último e um volume de mil páginas *porque* a natureza da semelhança é *linguística*. E o grau exigido é o da semelhança relativa. A qual exige a consideração dos termos rivais e incompatíveis mais próximos. Além de respeitar a densidade semântica da paisagem linguística. O conceito de *vermelho*, por exemplo, concorre com *roxo*, *laranja*, *amarelo*, além de *carmesim*. Neste caso, o terreno é mais denso e as extensões mais restritas. Nas partes da paisagem semântica menos populosas, os termos podem ser estendidos mais ampla e livremente, como é o caso do termo *Deus*, o qual nomeia os deuses de distintos panteões: egípcios, gregos, hindus; e também o Deus dos monoteísmos, etc.

Portanto, deve ser observada a importância das normas defendidas, pois as mesmas são tanto *necessárias* quanto *suficientes* à fala adequada de Deus, dado que:

- i. não afirmam a pura semelhança tradicional da via analógica ou de algum tipo de extensão por meio da textura aberta das palavras;
- ii. as análises das mesmas levam em conta a natureza linguística da semelhança bem como o grau de semelhança exigido para justificar a aplicação dos predicados;

⁹⁹ Há casos limites, no entanto, que a língua não fornece apoio para o modo como devemos predicar uma realidade em particular. Porém, mesmo em tais casos o PSR fornece um veredito: não-decidido. É o que acontece na disputa sobre a natureza do feto: a língua não fornece bases nessa zona cinzenta para que possamos dizer se o feto é ou não uma pessoa (TBL, 61). Um caso mais simples e menos confuso pode lançar alguma luz: há situações em que não saberíamos ao certo se estamos, de fato, diante de um arbusto ou de uma árvore. Tal veredito (não-decidido) também pode aplicar-se à realidade religiosamente cida se tal for o caso.

iii. mencionam expressões alternativas, necessárias ao sucesso das extensões e, *ipso facto*, das análises das mesmas¹⁰⁰.

4.1.2 A dissolução do esquema tripartite tradicional

Aristóteles foi quem primeiro efetuou a divisão lógica dos termos em três grandes classes: (1) *unívocos*, que conservam o mesmo significado independentemente do contexto; (2) *equívocos*, que, embora sejam sinônimos, possuem significados distintos nos diferentes contextos; e (3) *ambíguos*, que têm significados relacionados, envolvendo elementos em parte iguais e em parte diferentes (MONDIN, 1977, 140). É esta última classe, segundo Mondin (ibid.), que representará para os Medievais a predicação analógica. Apesar da ampla discussão e divisão da analogia ao longo da Idade Média, o nosso intuito, aqui, é salientar que os filósofos medievais, em seu debate sobre a LR, conservaram e desenvolveram o esquema proposto por Aristóteles. O qual, segundo J. Ashworth, foi conservado também por Tomás¹⁰¹. Ainda segundo ela, “[e]lle usa uma divisão geral em usos equívocos, unívocos e analógicos de termos [...], mas não oferece discussões prolongadas, e escreve como se estivesse simplesmente usando divisões, definições e exemplos com os quais todos estão familiarizados” (ibid.).

Em primeiro lugar, Alston observa mais rigorosamente que não existem propriamente termos *unívocos*, *equívocos* e *analógicos*, como se pode pensar e comumente tem-se pensado (1993, 147-8). Para demonstrar isso, ele diz que perguntar se um termo é, por exemplo, unívoco ou analógico é a mesma coisa que perguntar se um termo é similar e que a resposta correta seria: *Similar a quê?*. Pois, univocidade, analogicidade e equivocidade não ocorrem isoladamente, mas descrevem relações semânticas entre dois ou mais termos. Fora do contexto de uso relacional não faz sentido, portanto, dizer de um termo que ele é *unívoco*. Assim, um termo é (i) unívoco: quando em dois ou mais usos possui o mesmo significado; (ii) equívoco: quando em dois ou mais usos possui significados diferentes; (iii) analógico: quando em dois ou mais usos têm significados diferentes, mas relacionados em um ou mais aspectos apropriadamente relevantes (ibid.). Contudo, observa Hallett, a ideia, defendida por grande parte dos pensadores medievais, de *um sentido exatamente idêntico* para uma classe de termos – unívocos – é extremamente problemática (TBL, 66). A análise do PSR, conforme Hallett, não só clarifica, mas modifica o esquema tripartite tradicional.

¹⁰⁰ Cf. item 3.3.2.1.

¹⁰¹ Cf. Ashworth, J., “Medieval Theories of Analogy”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Texto obtido em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/analogy-medieval/>. Acesso 28 dez. 2017.

Lembre-se da citação acima atribuindo a predicação analógica à posição entre dois extremos: “[A]o falar sobre Deus e o homem, o termo ‘amor’ não deve ser usado em dois sentidos absolutamente diferentes nem em um sentido exatamente idêntico”. *Nenhum termo da língua natural, sujeito ao Princípio da Semelhança Relativa, tem “um sentido exatamente idêntico”*. *Nenhum está confinado a uma essência única, precisa e definidora*. [...] *Todos são flexíveis*, e o princípio sugere o quanto flexível eles são. As pessoas jogam “xadrez” com tabuleiros e peças, ou por correio, ou em suas cabeças, ou com computadores; e agora os computadores podem jogar xadrez com computadores. Notando apenas os dois extremos neste contínuo – “xadrez” aplicado a pessoas jogando com tabuleiros e peças, por um lado, e aos computadores jogando sem tabuleiros ou peças, por outro – podemos chamar a primeira aplicação “únivoca” e a outra “análoga”. Mas, em nenhum ponto em tal alongamento de um termo, nenhuma demarcação clara indica onde a “univocidade” cessa e a “analogia” começa (TBL, 69-70; grifo nosso).

Enquanto o ponto de vista tradicional via na univocidade a configuração padrão dos termos, a complexidade e a diversidade explicitada pelo PSR toma o lugar – de direito – na configuração padrão da língua. E a diversidade é tão abrangente que, segundo Hallett, faz com que as tradicionais distinções entre *únivoco* e *análogo*, *literal* e *figurativo* entrem em colapso (TBL, 84). Como observamos há pouco, o caráter flexível do uso dos termos permite que os mesmos sejam estendidos justificadamente ao observar-se a sua relação de limite com o restante da língua. Desse modo, o PSR sugere tanto a flexibilidade como o grau de flexibilidade permitida. Por outro lado, não estando os termos confinados a uma essência, não existem, então, limites rígidos e exatos pelos quais os aplicamos (cf. IF § 67-9). Portanto, não podem existir, como exemplificado por Hallett, limites precisos e claros por meio dos quais podemos apontar o fim da exatidão do sentido e o começo da semelhança e da diferença; pois tal coisa sequer existe na língua natural. É importante notar que a flexibilidade e a diversidade do uso dos termos é uma característica da língua como um todo e não de uma classe de termos especiais (LT, 186). Em outro contexto, Hallett observa que *mesmo* é uma expressão flexível (Cf. LT, 128 e 217-8, Nota 82). A palavra *sentido* é mais flexível, e a expressão *mesmo sentido* seria, portanto, ainda mais flexível. Por isso, acreditamos que os termos *únivoco* e *análogo* podem ser empregados com certo proveito, sob certos propósitos em certos contextos, mas não de modo a demarcar de forma inflexível e precisa os sentidos das palavras e expressões da língua.

4.1.3 “Como podemos falar adequadamente a respeito de um Ser *infinitamente transcendente*?”

[E]m seu capítulo sobre “Mistério”, Hallett enuncia sua própria destruição. Ele examina brevemente a teologia apofática e conclui: “Essa conversa de transcendência infinita representa um problema”. E agora? “Se a dissimilaridade entre os análogos divinos e criados fosse infinita, o Princípio da Semelhança Relativa não teria aplicação na teologia”.

O que dizer, então, do Quarto Concílio de Latrão (1215), declarando que “entre Criador e criatura nenhuma semelhança pode ser expressa sem implicar maior dissimilitude” (DS 806; ND 320)? O que quer que a palavra “Deus” signifique a mais, não insistiram sempre os teólogos que, quando o conceito de infinito é empregado, ele não é matemático nem físico, mas antes uma referência a uma realidade que fica fora da linguagem porque transcende o próprio ser criado? Quando os teólogos usam a palavra “mistério” eles não estão fazendo confusão, eles estão dizendo que nem a humanidade nem a realidade sobre a qual ela [a palavra “mistério”] desemboca pode ser circunscrita [...] porque Deus transcende o mundo, Deus necessariamente também transcende a linguagem [...] Hallett está certamente correto em insistir que as palavras são importantes, mas errado ao exigir que os teólogos as limitem ao mundano ou fiquem quietos (KLEIN, 2012, 656-7; o trecho citado pertence a TBL, 213).

A fala de Klein resume bem o conjunto das queixas referentes à relação entre a transcendência e a dimensão da linguagem. Geralmente, assim como faz Klein, tais alegações são aceitas como pertencentes a um mesmo pacote. Contudo, são necessárias algumas distinções, bem como a discussão de cada um de seus pontos. As reivindicações são: (i) a transcendência divina é infinita, implicando, assim, *infinita dissimilaridade* entre os análogos *Criador* e *criatura*; (ii) até mesmo a maior das semelhanças entre os análogos implica *maior dissimilaridade* entre eles; (iii) se Deus transcende o ser criado, então, Ele, necessariamente, também *transcende a linguagem* (a infinitude de Deus, aqui, é qualitativa e não matemática); (iv) dada a transcendência da realidade de Deus, ela não pode ser *circunscrita pela linguagem*.

Admitido estes pontos, não surpreende o fato de que a conclusão equívocada de Klein – e de muitos outros sob as muitas configurações distintas dos mesmos elementos – seja afirmar que o pensamento de Hallett exige duas consequências relacionadas: limitar a dimensão da linguagem ao reino mundano e prescrever o silêncio quanto à realidade transmundana (transumana). Neste ponto, vamos começar abordando a última das objeções, depois as demais e terminaremos abordando algumas outras questões correlacionadas.

4.1.3.1 “A língua pode *apreender* a realidade divina?”

“Aquele que está além do pensamento supera a *apreensão* do pensamento” (DIONÍSIO, 1992a, 53; grifo nosso).

A ideia da circunscrição da realidade divina pela sua nomeação e predicação é muito antiga, remonta à teologia apofática de Platão. Aqui tomamos esta ilustração inicial daquele que se autointitula Dionísio. É ponto comum em seu pensamento a tendência da junção entre as ideias neoplatônicas e místicas. Segundo C. Rolt, o platonismo tardio está presente “em quase todos os parágrafos” (ROLT, 1992, 1) de seus escritos. Os neoplatônicos não se mantiveram totalmente fiéis à interpretação ortodoxa dos textos platônicos, tendendo até mesmo a desinterpretá-los em relação

ao Uno e ao Bem (NOGUEIRA, 2003, 105 e ss.); pois as categorias platônicas exigem *familiaridade* com as Formas (Ideias). Por outro lado, a possibilidade da apreensão de Deus pelo pensamento significaria tanto que Ele é *finito* quanto o fato de que a mente humana poderia entrar em contato com tal realidade, acabando por negar a Sua transcendência radical. Segundo a mesma senda, agora por meio das essências, uma explicação tomasiana adequada exigiria para o sentido das afirmações teológicas sobre Deus uma correspondência na mente humana das essências dos atributos divinos. Em ambos os casos, a representação mental – das Formas ou das essências – é a chave do significado e da verdade das afirmações. Dado que a realidade de Deus é transcendente, não é de espantar que os neoplatônicos aleguem, então, a impossibilidade da apreensão da realidade divina. E, por apreensão de Deus eles querem dizer a circunscrição da Ideia ou da essência divina representada no e pelo pensamento imanente; uma vez que este é o mecanismo, tanto das categorias platônicas quanto dos conceitos tomistas. Segundo Rolt, “Dionísio simplesmente diz que há um *mistério não compreendido* por trás das palavras da Escritura e transmitido por elas, assim como Plotino e outros neoplatônicos afirmam que existe um Mistério não compreendido que passa por trás das categorias do pensamento em Platão” (1992, 41; grifo nosso)¹⁰². Se Deus é infinito e transcendente e a linguagem funciona do modo proposto por Platão, então essa é uma consequência imposta ao pensamento. Da mesma maneira, segue-se, naturalmente, a queixa relativa à impossibilidade de apreensão da realidade divina pelo pensamento e, *ipso facto*, pela linguagem. Como observa Alston,

[a]s queixas filosóficas sobre a linguagem têm tomado variadas formas. Temos os filósofos da intuição mística, como Plotino e Bergson, que consideram a *linguagem intrinsecamente inadequada* à formulação da verdade fundamental. Segundo esse ponto de vista, só podemos *realmente apreender a verdade* mediante uma união, sem palavras, com a realidade; as formulações linguísticas só nos proporcionariam, na melhor das hipóteses, perspectivas mais ou menos desvirtuadas (ALSTON, 1972, Introdução, 18-19; grifo nosso).

Mais à frente ele afirma:

[a]té a posição mística pressupõe uma certa noção da natureza da linguagem; de outro modo, não disporíamos de base alguma para sustentar que a linguagem é intrinsecamente incapaz de servir como formulação adequada da verdade (ibid., 22).

Podemos nos perguntar o que seria *realmente apreender a verdade*, pois não está claro o que se quer dizer com isso. Em que sentido uma união apreende a verdade de alguma coisa? Decerto, nenhuma descrição da cor vermelha se aproxima da experiência de ver tal cor, contudo, uma pessoa

¹⁰² Consequentemente, Rolt afirma que “o neoplatonismo de Dionísio não invalida a Escritura mais do que o neoplatonismo de Plotino invalida os escritos de Platão” (1992, 41).

cega pode verdadeiramente afirmar que algum objeto é vermelho. O PSR nos diz o grau de correspondência necessário para a verdade de sua afirmação. Sobre a inadequação da linguagem, Hallett indaga: “Em qual sentido pode qualquer expressão concebivelmente ‘conter’ a realidade que ela serviu para descrever ou indicar?” (TBL, 212). Porém, como vimos há pouco, Hallett inverte a primazia da univocidade dos termos. A multiplicidade e a diversidade dos mesmos não permitem que eles capturem ou apreendam qualquer realidade. Dadas as reflexões do Capítulo 3, sabemos que “as palavras raramente funcionam desta forma, se funcionaram alguma vez” (ibid.). Isto é, indicando uma essência única invariante e precisa. Consideremos este exemplo hallettiano:

Se, por exemplo, eu digo que os Aliados derrotaram os poderes do Eixo na Segunda Guerra Mundial, nenhuma dessas expressões – “Aliados”, “derrotados”, “Eixo”, “poderes”, “dentro” ou “Segunda Guerra Mundial” – exprime uma essência única e invariante, e os detalhes específicos deixados de fora, com respeito aos países, à guerra e ao seu resultado, preencherão bibliotecas inteiras. Em qualquer área do discurso, em qualquer tópico, a noção de correspondência um a um entre as palavras e as realidades que eles “capturam” é uma ilusão (ibid.).

Se nenhuma realidade mundana é aprendida ou contida pelos termos, de modo algum o seria uma realidade transcendente. Portanto, acreditamos que tal alegação faz parte de um equívoco ou uma ilusão decorrente do isomorfismo pressuposto por tais pensadores, e que sub-repticiamente influencia até mesmo aqueles que negam veementemente tal forma de pensamento¹⁰³.

4.1.3.2 Infinita dissimilaridade e transcendência da linguagem

4.1.3.2.1 Perspectiva epistemológico-linguística

Sob uma perspectiva mais epistemológica, vamos citar algumas dificuldades presentes na alegação da transcendência infinita do Criador em relação à criatura:

a) a transcendência absoluta de Deus é uma dificuldade insuperável. Em primeiro lugar, se Deus é totalmente inefável, então, nada pode ser conhecido e, por isso, dito sobre a realidade divina. Pois como observa Stace: “algo chamado *inefável* ou *plenamente inefável* estaria completamente fora de nossa consciência no sentido em que Deus está presumivelmente fora da consciência de um cachorro” (1961, 291). Tal é o problema epistemológico da transcendência absoluta de Deus. Em nenhum sentido de *estar consciente* poder-se-ia estar ciente dele. E, ainda de acordo com Stace, se Deus é incognoscível para o cão este não diria, se pudesse falar: *Ele não pode*

¹⁰³ Para uma explicação mais detalhada, bem como para um exemplo claro de pensamento essencialista oculto, cf. EWC, 28 e 70.

ser conhecido por mim, Ele é absolutamente transcendente. Portanto, Stace conclui: “Somente um ser consciente de Deus, ou, pelo menos, consciente de algum significado que ele atribui à palavra ‘Deus’ poderia dizer ‘Deus é incognoscível para mim’” (ibid). Como observou Wittgenstein, “para traçar um limite ao pensar deveríamos poder pensar ambos os lados desse limite (de sorte que deveríamos pensar o que não pode ser pensado)” (TLP, Prefácio).

b) Dionísio acredita que “nenhuma afirmação ou negação se aplica a ele [Deus]” (DIONÍSIO, 1992b, 200-1), pois tanto afirmações quanto negações determinariam Deus. De acordo com Stace, Dionísio compreendeu o fato de que não existem negativas puras (STACE, 1961, 289). Em segundo lugar, Deus, estando além do enunciado, “supera o alcance das palavras” (DIONÍSIO, 1992a, 53). Em virtude destes fatos, uma das estratégias adotadas por Dionísio é falar de Deus através de superlativos. Conforme Stace (1961, 290), Dionísio insiste em incluir o prefixo *super* ou *supra* em todos os predicados que ele aplica a Deus, a fim de exprimir a sua transcendência. Neste sentido, Deus não é existente nem não-existente, mas superexistente. O problema com esta solução é que o próprio Dionísio reconhece a transcendência de Deus com relação a todas as palavras e afirmações. E, portanto, dizer *Deus é superexistente* vai duplamente contra sua própria pressuposição, tanto em relação às palavras quanto em relação às afirmações. Pois *superexistente* é uma palavra e *Deus é superexistente* uma afirmação. Podemos incluir a observação, quase sempre negligenciada, de que *Deus* também é uma palavra. Contudo, deixando de lado os problemas a respeito da afirmação e concentrando-nos na prefixação, que visa expressar a transcendência divina, temos o seguinte problema: se *superexistente* é uma palavra e o prefixo visa indicar a transcendência divina acerca das palavras teremos, então, de adicionar um novo prefixo a fim de expressar novamente a transcendência de Deus em relação às palavras. Desse modo, teríamos a palavra *super-superexistente* e, portanto, o problema retornaria.

c) segundo Stace (ibid., 289), o *Upanixade* também afirma que nada pode ser negado ou afirmado de Deus. Consciente, então, de que *nem isto nem aquilo* – nem vivo, nem não-vivo, etc. – são palavras e frases que não podem ser empregadas adequadamente para se referir ao Supremo, assume a estratégia de que sempre devemos adicionar uma negativa: *nem-nem isto nem aquilo*; e, assim, devemos adicioná-la *ad infinitum*. No entanto, ao contrário de Dionísio, eles estão conscientes do processo sem fim e aceitam-no. Nestes termos, “o esforço para afirmar a transcendência [divina] leva a uma série contínua de retrações” (SELLS, 1994, 3), e, portanto, à negação do que foi dito anteriormente *ad infinitum*. Um tal discurso é, estrategicamente “instável e dinâmico no qual nenhuma afirmação única pode se manter como verdadeira ou falsa, ou mesmo como significativa” (ibid.). Uma vez mais, a pessoa “no final, lembra [...] que o transcidente está além de todos os nomes” (ibid.).

Mesmo prescindindo do problema insuperável de (a) e (b), (c) não cumpre a função desejada, pois em qual momento a fala bem-sucedida sobre Deus se estabeleceria: em sua parcela afirmativa ou em sua parcela negativa? E em qual momento na infinita cadeia de repetições? Contudo, acreditamos que tais estratégias cumprem melhor a função de exaltar e louvar a realidade divina ou suprema, bem como a sua distinção e dignidade em relação à realidade mundana. Com este intuito, porém, assemelhar-se-iam à poesia, às expressões hiperbólicas de sentimento, mais do que às afirmações de conhecimento. Em virtude, principalmente, de não alcançarem a verdade e a significatividade pretendidas.

4.1.3.2.2 Perspectiva linguístico-epistemológica

Sob uma perspectiva mais linguística, vamos abordar a reflexão hallettiana acerca da *excessiva desconfiança* linguística no emprego efetivo da língua para falar acerca de Deus, no que diz respeito à relação da língua com o problema da transcendência divina e sua predicação. O refrão de Justino Martir, segundo Hallett (TBL, 211), tem ecoado através dos tempos: “Deus supera de tão longe nosso poder de descrição que ninguém pode realmente dar-lhe um nome”¹⁰⁴. De acordo com Agostinho, “tampouco por inefável podemos denominar Deus, porque já pronunciamos algo ao dizer isso” (2002, 47). Hallett concorda com a observação de Plantinga, segundo a qual se nossos conceitos não se aplicassem à realidade divina, então os cristãos teriam de admitir uma *falla total* em sua tentativa de falar sobre Deus (TBL, 211). Pois, segundo Plantinga, não se poderia aplicar as predicações *sábio, amoroso, todo-poderoso*, etc. e, por conseguinte, nenhuma das propriedades comumente atribuídas ao Deus cristão (1980, 22).

Hallett faz uma importante distinção entre *falar verdadeiramente* e *descrever adequadamente* uma realidade. Segundo ele, mesmo que não saibamos descrever a causa de uma doença, podemos verdadeiramente dizer que essa doença tem uma causa. O mesmo vale para o amor, a criação e a sabedoria de Deus. Decerto, não sabemos descrever tais atributos divinos, mas podemos falar verdadeiramente, pelos critérios da NCL e do PSR, que Deus ama, cria e é sábio (TBL, 212), e assim por diante. Além da influência ilusória do essencialismo baseado na correspondência um a um, o terceiro argumento de Hallett a esse respeito – que se assemelha à observação de Wittgenstein citada acima – diz que, se afirmamos a inadequação da língua para expressar o objeto transcendente, assumimos, então, o *conhecimento de ambos os termos da relação*. Isto é, tanto da língua quanto do objeto transcendente (ibid.). Como se afirma na teologia

¹⁰⁴ Cf. From the first apology in defence of the Christians by Justin, martyr (cap. 61: Quasten, Florilegium Patristicum, 14-16): Baptismal regeneration. In: Roman breviary for Wednesday of the third week of the easter.

negativa de Aquino, o análogo divino transcende a significação dos termos analógicos através dos quais se fala de Deus. Porém, nesse caso, a dessemelhança infinita valeria de igual modo tanto para o análogo *pessoa sábia* quanto para o análogo *pessoa tola*; ou a qualquer outro predicado que desejarmos atribuir a Deus. Hallett demonstra a autocontradição do pessimista linguístico que percorre este caminho com uma pergunta simples, mas extremamente perspicaz: “Como [o pessimista linguístico] pode saber que essa dessemelhança é infinita?” (TBL, 213). Segundo Hallett, qualquer tentativa de resposta fornecida pelo pessimista pressuporia o conhecimento de Deus, que, segundo o próprio pessimista, não temos o direito de possuir. Para falar de Deus de modo adequado, justificado e verdadeiro, temos de nos aproximar bastante da realidade divina, mais do que geralmente é suposto. Temos de acertar bem no alvo (ibid.), escolhendo entre uma infinidade de nomes e predicações disponíveis na língua.

Deste modo, sem reconhecer a teologia negativa, do modo descrito, e tendo que acertar, em termos linguísticos, bem no alvo, não correremos o risco de cair numa espécie de fala antropocêntrica a respeito de Deus? A resposta a esta questão pode estar contida nas palavras de R. Capon:

Quando digo que meu cão conhece o caminho de casa do outro lado da cidade, estou fazendo um uso tão completo da analogia quanto quando digo que o Senhor conhece todas as coisas eternamente. É verdade, não há tanta tentação de pensar em meu cachorro como um homem pequeno de quatro patas como há para pensar em Deus como um homem grande e invisível, mas as mesmas regras se aplicam (CAPON, 1974 8-9 apud TBL, 68).

4.1.3.3 A maior das semelhanças implica ainda maior dessemelhança

Embora Klein sugira que não, a passagem do Quarto Concílio de Latrão (1215), citada por ele, se acomoda perfeitamente às normas defendidas aqui. Para compreendermos como isso acontece, basta que tenhamos em mente o fato de que as normas relativas à semelhança se estendem a todo o mapa da língua. Para visualizarmos isso de modo mais fácil e efetivo, vamos relembrar uma ilustração hallettiana. Um livro de cem páginas se aproxima mais de um livreto de trinta páginas do que se aproxima de um livro de mil páginas. Do mesmo modo, nos

enunciados transempíricos a mesma configuração pode frequentemente ocorrer e ser aceita pelo PSR. Deus, por exemplo, pode ser nomeado sábio mesmo se ele se assemelha aos seres humanos sábios menos do que seres humanos sábios se assemelham aos tolos; seria suficiente que a semelhança entre Deus e o sábio seja mais próxima do que a semelhança entre Deus e o tolo (ou a infantes, imbecis, computadores, e assim por diante) (LT, 96).

A dessemelhança entre a sabedoria humana e a sabedoria divina pode ser demasiadamente maior do que a sua semelhança. Mas para que as normas sejam satisfeitas, é exigido que os termos rivais (e.g., a imbecilidade humana) sejam ainda mais dessemelhantes. Portanto, a tolice humana é, ao menos, ainda mais dessemelhante a Deus do que a sabedoria humana (TBL, 67).

Apesar de as normas acertarem o alvo na atribuição de predicados divinos, a extensão dos termos, exercida por meio delas, tem de ser bem entendida. Podemos pensar inconscientemente em algum sentido de *pensar*. O mesmo ocorre com a noção de *cálculo* aplicada ao que um hipotético sábio autista faz quando – os cálculos são conscientes ou não?; ou ainda com o possível sentido de *pensamento* atribuído a alguns computadores (MWG, 16). É fácil perceber que, algumas vezes, a ampliação do sentido dos termos da língua não nos permite alcançar o conhecimento desejado. Apesar disso, ou por isso, as normas podem satisfazer tanto os falantes que possuem uma orientação dogmática quanto aqueles que possuem uma orientação mais mística; sem incidir em antropomorfismo. De modo que, se a realidade divina é transempírica, a crença do “dogmático” pode significar semelhança relativa próxima; ao passo que, no caso da crença do “místico”, a semelhança relativa é tão distante quanto pode ser (LT, 183-4).

Contudo, é significativo o fato de Hallett não qualificar a forma como Deus transcende os seres humanos. Do contrário, compreenderíamos a transcendência que afirmamos não compreender e, portanto, ultrapassaríamos equivocadamente a linha distintiva entre as referidas esferas. A qualificação seria proporcionalmente inversa ao grau de transcendência de Deus. Como Hallett afirma, em outro contexto, “[a] caracterização [...] embora seja apropriada, também é vaga e tem que ser. Algumas coisas só podem ser exibidas sugestivamente, não articuladas” (IL, 3). O discurso sobre Deus é transempírico e, por sua natureza, não imporia sérios problemas às normas, as quais pretendem justificar a possibilidade significativa dos enunciados da LR. Diante disso, como fornecer as condições-verdade da mesma?

4.1.3.4 Discurso acerca das realidades transempíricas

Em 3.3.3.2, descrevemos os motivos pelos quais a correspondência tradicional não pode assegurar as condições-verdade das afirmações teológicas, mostrando que ela nem mesmo garante seus significados, condição dessas mesmas condições-verdade. Como tivemos oportunidade de ver nas palavras de S. Haack (1978, 86) – item 4.2.2 –, normalmente pensa-se que *todas* as teorias da correspondência assumem ou devem assumir como um dos polos da relação o mundo ou os fatos. Por essa razão, é de se esperar que o termo *correspondência*, inerente à descrição do funcionamento do conceito de *verdade* apresentado por nós, esteja sujeito, constantemente, a graves equívocos de

interpretação e compreensão. Em diversas ocasiões, recebemos críticas muito similares que poderiam ser resumidas como segue. Não menos importante é em particular, o posicionamento de Hallett a respeito da ideia da verdade como correspondência. À primeira vista, tal concepção parece impossibilitar a atribuição de condições de verdade para sentenças transempíricas, como as sentenças da linguagem religiosa. É de se esperar, portanto, que Hallett abra mão dessa concepção.

Realmente seria *esperado* que Hallett abrisse mão desta concepção se a sua posição fosse uma variante da relação correspondencial tradicional; e por isso, seria esperado também que sua perspectiva fosse uma variação do tradicional espelhamento mental do mundo ou dos fatos – empíricos. Entretanto, vimos diversas vezes que este não é o caso. O conceito de *Deus* não é um conteúdo representacional, mas sim o conteúdo cognitivo do próprio significado da palavra, como aludido anteriormente. No Capítulo 3, pudemos ver que a exigência de um princípio como a NCL é crucial para a significação do observador infinitamente perceptivo de Nielsen. Todavia, em relação às declarações religiosas, esse último, ou qualquer outro oponente, poderia declarar que a semelhança não pode ser afirmada, posto que o Deus cristão é transempírico. Neste sentido, sua realidade transcenderia tanto o homem quanto o mundo. Assim, não só o problema das condições-verdade parece retornar, mas também o problema acerca da inteligibilidade das afirmações sobre uma realidade transempírica.

No entanto, segundo Hallett, tais predicações transempíricas, que se baseiam em semelhanças bem distantes, são um *fato comum da língua* (LT, 180). Como exemplo paradigmático, ele menciona as sensações de insetos e animais. Constantemente dizemos coisas como *Uma abelha viu uma flor*, *Um rato ouviu um barulho*, *O rato estava com medo e correu*, etc. Em todos estes enunciados, o sentido é garantido pela semelhança suficiente; afirmada pelas normas. E, mais contundentemente, Hallett assevera que em alguns casos de uso da palavra *prazer* a semelhança pelo que entendemos comumente por esta palavra é maior quando ela é empregada em contextos teológicos do que quando é empregada para falar sobre o prazer de animais e de insetos. O mesmo acontece, segundo Hallett, por exemplo, a uma variedade de enunciados científicos, metafísicos e psicanalíticos. Neste ponto, eles se assemelham mais a enunciados teológicos do que a enunciados relativos às sensações de animais. E.g., quando se fala de *pensamentos* inconscientes e outros mecanismos psicológicos, em última instância, demasiadamente nebulosos (ibid.).

Hallett fornece ainda uma explicação do modo de formação dos enunciados transempíricos. De acordo com essa explicação, o enunciado *O rato ouviu um barulho* combina parcialmente *elementos empíricos*, como, por exemplo, os órgãos, estímulos e movimentos dos ratos, os quais são análogos aos nossos; e *elementos não-empíricos*, ou seja, aqueles que suspeitamos e presumimos, por exemplo, a experiência dos ratos que apenas podemos supor (LT, 180). Todavia, em seus

escritos posteriores não encontramos mais a explicação em termos de elementos empíricos e não-empíricos. O que nos levou a indagar se ele a tinha abandonado ou se ele a continuava presumindo, mesmo sem mencioná-la. Além disso, em tal reflexão, Halett não afirma de modo tão claro o que ele entende por elementos empíricos e não-empíricos no caso dos enunciados transempíricos sobre Deus. Por essa razão, entramos em contato com ele e lhe fizemos a seguinte questão:

Em *Language and Truth* você afirma: “A combinação revelada pela análise da atuação de Deus *agindo* para o *nossa bem* – similaridade empírica próxima, por um lado, juntamente com uma similaridade transempírica indeterminada talvez mais distante, por outro, fundamentando o uso de um termo – é comum” (LT, 180). Desse modo, “Asserções sobre ‘sabedoria’ divina, ‘conhecimento’, ‘providência’ e ‘poder’, por exemplo, combinam elementos empíricos e não empíricos de forma um tanto semelhante” (*ibid.*). Sobre tal explicação temos duas perguntas: (a) quais exemplos de elementos empíricos e não-empíricos você tem em mente para as afirmações sobre Deus? (b) sua explicação envolvendo a combinação de similaridade empírica próxima com similaridade transempírica distante não está presente – ou, pelo menos, não com a mesma ênfase – em *Theology within the Bounds*, *Invisible Language* e *Linguistic Philosophy*. Mesmo assim, esse modelo explicativo deve ser mantido para a analogia PSR em relação a declarações sobre predicações divinas? E recebemos a seguinte resposta afirmativa:

No que diz respeito à sua citação de abertura e às questões que a cercam, sinto que pode trazer maior clareza se você conectar a palavra em itálico “*agindo*” com a “similaridade transempírica mais distante” e “similaridade empírica próxima” com “*nossa bem*”¹⁰⁵.

Da mesma forma que não acessamos a experiência do rato quando este ouve, a de um animal ou inseto quando tem prazer, não temos também a experiência do saber, do criar ou do agir de Deus. Sobre tais coisas podemos apenas suspeitar e supor. Mas, por outro lado, os órgãos e estímulos dos ratos são semelhantes aos nossos, assim como o *nossa bem*, quando intencionado por um ser transcendente. Portanto, similaridade empírica próxima e similaridade transempírica distante são fatos comuns de nossa língua, e para que o enunciado a respeito do rato seja aceito como verdadeiro, basta que a experiência dele, a qual supomos, se aproxime mais daquilo que chamamos *ouvir* do que de ver, cheirar, etc. E para que o enunciado a respeito de Deus seja aceito como verdadeiro, basta que o proceder de Deus se assemelhe para o crente mais ao que chamamos *agir em prol*, em vez de *agir contra*, *permanecer impassível*, etc. A revelação bíblica acerca de Deus

¹⁰⁵ “Regarding your opening quotation and the questions that surround it, I sense that it may bring greater clarity if you connect the italicized word ‘acting’ with the ‘more distant trans-empirical similarity’ and ‘close empirical similarity’ with ‘our good’”.

contém alegações que se baseiam tanto nos elementos empíricos próximos quanto nos elementos não-empíricos distantes. Essa é uma implicação da própria revelação quando, por exemplo, é dito que Deus age para o nosso bem.

Já dissemos que as normas alcançam equilíbrio entre rigidez e permissividade excessivas. A rigidez pode ser quebrada¹⁰⁶ pelo que foi dito acima, pois mesmo que um ser incorpóreo não possa agir como os homens, nenhuma expressão rival acertaria o alvo como este termo acerta. Se a predicação não se aproximasse mais de nenhum dos termos da língua, simplesmente não teríamos condições falar a respeito ou de justificar a predicação e, portanto, o veredito seria: não decidido. Se escolhemos entre os termos é porque a ação de um ser transempírico, na perspectiva do crente, se aproximou mais dos termos escolhidos e, por isso, pode ser corretamente justificada e avaliada.

4.1.3.5 Os paradoxos místicos invalidam as normas e, portanto, a AL?

O discurso místico, a princípio, aceita enunciados contraditórios. Como acontece, por exemplo, na famosa sentença de Dionísio: “treva mais que luminosa” (1996, 17). Muitos outros exemplos são encontrados na tradição cristã bem como em outras tradições milenares (MACQUARRIE, 1970, 29-30). Sobre este problema, Hallett afirma que os autores têm dito, por exemplo, que: (i) a lei da contradição não se aplica a tais discursos; (ii) discursos como estes não devem ser considerados relevantes; (iii) mesmo sendo contraditórios, eles têm sentido e são verdadeiros a seu modo (LT, 102).

Em tais espécies de enunciados, os termos são dispostos em pares antônimos: existente e não-existente, eu e não-eu, trevas e luz, e assim por diante. “Um problema, portanto, surge para a aceitação da semelhança relativa como uma condição necessária da verdade” (LT, 103). Como a análise do PSR mostrou, os antônimos devem ser considerados termos rivais, enquanto os sinônimos ou termos de outra generalidade, não. Na qualidade de antônimos, um deles deve se aproximar mais de perto dos usos estabelecidos das palavras que compõem os pares. Se ambos os pares se aproximarem de modo igual, a semelhança mais próxima não pode ser detectada e o princípio falha neste ponto (*ibid.*).

Hallett resolve o problema seguindo por um caminho distinto, o qual envolve dois passos interligados:

(a) Certas experiências analisadas por Wittgenstein se aproximam, ao menos linguisticamente, das experiências místicas, segundo Hallett (LT, 103). Por exemplo, quando vemos

¹⁰⁶ Sobre o controle da permissividade através das normas, cf. a reflexão acerca dos discursos religiosos alternativos no item 5.2.1.

o retrato de um cavalo galopando, não apenas sabemos que esse é o movimento ali presente, pois podemos exprimir nossa experiência dizendo que estamos vendo o cavalo galopar (*ibid.*, cf. IF II, 185). Do mesmo modo que o expectador não viu o cavalo galopando no sentido ordinário da palavra, Hallett sugere que as alegações de uma pessoa que passou por uma experiência, na qual ela própria era ao mesmo tempo eu e não-eu, devem ser entendidas em sentido não-literal. Portanto, o termo não-eu não estaria sendo empregado em seu sentido usual (*ibid.*). Deste modo, Hallett sugere a presença do sentido não-literal destes oxímoros, da maneira em que é comumente sugerido¹⁰⁷.

(b) As aparentes contradições podem, segundo Hallett, ser resolvidas pelos familiares *três caminhos* da Escolástica. Em tais caminhos, os traços divinos são primeiramente afirmados, em seguida negados, e finalmente reafirmados. O exercício, segundo Hallett, tem como objetivo preservar as afirmações divinas de um entendimento literal; isto é, do uso do sentido ordinário dos atributos quando são aplicados a Deus. Assim, cada negação pode ser lida como significando “não no sentido usual da palavra” (LT, 103). É por este exercício que devem passar as afirmações místicas aparentemente contraditórias, como, p. ex., quando dizemos que Deus não é sábio no sentido em que seres humanos são sábios. Assim, na experiência mística, quando uma pessoa afirma *sou e não sou*, a expressão *não-sou* deve ser entendida de forma não-ordinária (*ibid.*).

Em conformidade com isso, uma vez que as palavras em tais afirmações não têm seus sentidos habituais, as expressões supostamente contraditórias não são de fato contraditórias ou mesmo incompatíveis. Nem, portanto, elas são classificadas como termos rivais, cuja validade igual pode mostrar ser o PSR indevidamente rígido se formulado como uma condição necessária (*ibid.*).

Tal solução parece bastante atraente, uma vez que muito se tem dito sobre a grande dessemelhança dos termos quando aplicados a Deus. Parece que o mesmo vale para a experiência mística – principalmente aquela envolvendo o contato com Deus. Especialmente se temos em vista, por um lado, a sua enorme diferença em relação às experiências mais simples da vida cotidiana e, por outro, como assevera Stace (1961, 278), a enorme quantidade de relatos místicos descrevendo, geralmente, a experiência com bastante eloquência e força¹⁰⁸. Nas descrições dos sonhos geralmente afirmamos coisas semelhantes: *Não sei explicar ao certo, mas parecia que ao mesmo tempo eu*

¹⁰⁷ A análise do PSR leva em conta os diversos fatores envolvidos no significado das palavras enunciadas como o contexto, etc. É interessante a observação de Macquarrie, segundo a qual uma expressão poética ou paradoxal pode ser tomada como desprovida de sentido uma vez considerada através da análise lógica puramente abstrata; ou seja, sem levar em conta outros tantos fatores (1970, 66).

¹⁰⁸ A solução parece atraente também porque, segundo Hallett, “Esta linha de interpretação não figura entre aquelas quatro que Stace considera e rejeita como possíveis soluções aos paradoxos místicos: ‘Todas as tentativas de mostrar que os paradoxos místicos podem ser eliminados por algum dispositivo lógico ou linguístico são apenas muitas tentativas de reduzir o misticismo ao senso comum, tirar seu caráter único e reduzí-lo ao nível da nossa experiência cotidiana’” (LT, 213, Nota 29; a citação encontra-se em STACE, 1961, 265). Veja as quatro soluções rejeitadas em STACE, 1961, 280-94.

estava e não estava morto, eu morria e simultaneamente me via..., etc. Porém, estamos conscientes deste fato (cotidiano) dos sonhos. Estamos conscientes da dessemelhança habitual dos relatos dos mesmos em relação às experiências habituais do mundo.

A princípio, não sabíamos por qual motivo Hallett não explicou a aceitação da contradição destes enunciados – por parte de muitos filósofos, místicos e místicos-filósofos – como sendo causada, ao menos parcialmente, pela poderosa influência da imagem isomórfica da linguagem, como vimos acima. Isso porque o seu trabalho está pleno de argumentos e exemplos do modo pelo qual a imagem isomórfica da linguagem – especialmente a essencialista – pode comprometer negativamente o pensamento. Influenciando sub-repticiamente mesmo aqueles que criticam veementemente essa doutrina. Assim, tal padrão de pensamento poderia influenciar os místicos a pensarem e a afirmarem que a sua experiência não pode ser colocada em palavras¹⁰⁹ ou que a lei da contradição não é válida no caso das experiências místicas. Pois, como diz Alston, mesmo os místicos têm uma imagem da linguagem. Ao entrarmos em contato com Hallett a respeito desta lacuna, ele nos forneceu a seguinte explicação:

sugiro que seja esperado que o pensamento essencialista possa, aqui ou ali, de vez em quando, ter uma influência, mas que a presença ou extensão de sua presença ou influência deveria ser julgada caso a caso.¹¹⁰

Certamente, nos casos de Plotino e de Dionísio, a imagem de linguagem que os influenciou (platônica) é mais clara. No restante dos casos, tal influência e a sua extensão, como observa Hallett, não podem ser presumidas, mas devem ser verificadas caso a caso. Como este não era seu objetivo principal, tal análise não foi realizada. Todavia, vale a pena sugerir que, geralmente, é esperado que esse modo de pensamento influencie amplamente grande parte dos pensadores, senão a maior parte deles.

4.1.3.6 As normas não se aplicam ao discurso metafórico?

Hallett analisa a questão da metáfora em alguns de seus pontos essenciais. Sua avaliação da metáfora em relação ao PSR é plena de mínimas nuances. Nós vamos, aqui, esboçar os argumentos e justificativas de suas análises e, em seguida, concentrar-nos na parte que julgamos mais merecedora de atenção. Antes disso, é necessário dizer que Hallett não julga necessário adentrar a questão a respeito do *que é* uma metáfora, uma vez que, devido aos limites imprecisos e à

¹⁰⁹ Sobre este ponto veja os itens 5.1.3.1 a 5.1.3.2.2.

¹¹⁰ “I suggest that essentialistic thinking can, here or there, now and then, be expected to have such an influence but that the presence or extent of its presence or influence would have to be judged case by case”.

plurissignificatividade do termo, isso consistiria em uma tarefa ilusória (cf. TBL, cap. 1). Ele parte de uma distinção entre sentenças claramente metafóricas, e.g., *Deus é minha rocha*, e aquelas que ele considera claramente não-metafóricas, e.g., *Deus é bom*. Nossa filósofo também declara não pretender entrar no mérito da discussão acerca da natureza metafórica da língua, pois a considera, como nós, desnecessária para a presente discussão. Ele faz apenas essa baliza metodológica, reconhecendo a distinção óbvia entre as referidas espécies de enunciados (TBL, 198).

Tomando como exemplo a metáfora *Deus é pai*, Hallett afirma que as semelhanças envolvidas por tal predicação (do termo *pai*) são maiores do que as dessemelhanças. Na aplicação do termo *pai*, este refere-se, entre outras coisas, àquele que criou o homem à sua imagem e semelhança e, portanto, a metáfora parece fundir-se adequadamente às normas (TBL, 197). Contudo, segundo Hallett, a metáfora apresenta um desafio ao PSR e, principalmente, à NCL. Pois a expressão *O senhor é minha rocha* não satisfaria à norma de semelhança mais próxima mais do que satisfariam os rivais *O senhor é meu pastor* e *O senhor é minha fortaleza*. Os predicados *pastor*, *senhor* e *fortaleza* não são, em seu raciocínio, expressões concorrentes a serem escolhidas com a finalidade de competirem para a semelhança mais próxima. Portanto, Hallett conclui que a metáfora é uma exceção às normas. Mas que estas ainda valem para enunciados literais e, por conseguinte, as normas não são questionadas neste terreno (TBL, 205).

Contudo, nossa reflexão sobre a análise hallettiana resulta em uma avaliação contrária à de Hallett. Ou seja, acreditamos que a metáfora pode ser avaliada, ao menos parcialmente, pelo PSR, e, ao menos parcialmente, ser construída pela NCL. Caso contrário, a metáfora não poderia ser nem verdadeira nem inteligível. Aqui Hallett concorda com DE PATER, quando este afirma que a metáfora não é, ou melhor, não diz realmente o que o sujeito é: nela, “O sujeito não é realmente F [F = predicado] (Aquiles não é realmente um leão), no caso da fala literal ele realmente é F (Deus é realmente bom e sábio, etc.)” (DE PATER, 1999, 40). Então, a questão da verdade não se aplicaria a ela. Conforme nosso autor, se perguntássemos às pessoas se Deus é verdadeiramente uma rocha ou Aquiles, um leão, elas, ao menos, hesitariam um instante antes de responder a tais questões. Todavia, Hallett não se deterá na questão de saber se o rótulo *verdadeiro* é apropriado às metáforas. Conforme ele, importa sobretudo dizer se as metáforas são ou não adequadas (TBL, 199).

Outro ponto importante na construção de nossa posição está na reflexão proporcionada pelo argumento hallettiano contra a pressuposição da intraduzibilidade da metáfora. Ao considerar a metáfora *O Senhor é minha rocha*, podemos supor que ela equivalha ao enunciado *Eu posso confiar no senhor*. Acertadamente, Hallett afirma que elas não são totalmente equivalentes. Pois mesmo que a metáfora diga isso, não é tudo o que ela diz (TBL, 201). Segundo Alston, as metáforas dizem algo ao mesmo tempo que sugerem, fazem evocações, etc. O que não impede, por outro lado, a

expressão parcial de seu conteúdo proposicional (1989, 27 *apud* TBL, 20). Hallett ilustra a sugestão de Alston entre o que é dito e o que é somente sugerido: Ao dizer *Os americanos gostam de esportes*, o enunciado não afirma, mas sugere tratar-se de futebol, basquetebol, etc., o enunciado não sugere, por exemplo, que os americanos gostem de sumô. A questão que se coloca aqui é: haveria alguma franja que apenas poderia ser afirmada metaforicamente? De acordo com Hallett, não poderíamos fornecer os exemplos exigidos, pois a própria maneira de expô-los seria feita não-metaforicamente (TBL, 202). Portanto, ao tentar demonstrar a intraduzibilidade da metáfora, acabaríamos por demonstrá-la sempre traduzível: “‘Aqui está o núcleo afirmado’, teríamos que dizer, ‘e aqui está a franja sugerida’ – não-metaforicamente” (ibid.)¹¹¹.

Seguindo as pistas de Hallett, mas não na direção de sua conclusão, reunimos as seguintes informações: (i) a metáfora em si mesma não é verdadeira e (ii) ela é, em princípio, parcialmente traduzível. Portanto, o valor-verdade da metáfora se dá de forma indireta, por meio da análise das palavras empregadas pelo PSR. A este respeito consideremos o raciocínio a seguir: se as afirmações metafóricas – apesar de sua indeterminação e seu poder sugestivo – são, pelo menos parcialmente traduzíveis, então podemos traduzir a afirmação metafórica pela sua correspondente literal a fim de avaliar sua veracidade por meio do Princípio de Semelhança Relativa. Além disso, parece que devemos ter em conta a Norma de Correspondência Linguística para que a metáfora possa ser inteligível e adequada. Desta forma, estabelecemos usos equivalentes para ambos os termos, literal e figurativo (LT, 101) e, ao mesmo tempo, estabelecemos os termos rivais correspondentes – como *O Senhor é minha Rocha* (Eu posso confiar no Senhor) compete com *O Senhor é meu castelo de areia* (Eu não posso confiar no Senhor).

Praticamente, a recusa hallettiana em admitir a aplicação das normas ao discurso metafórico se dá em virtude de os envolvidos (p. ex., *pastor*, *senhor* e *fortaleza*) não serem termos rivais. Concordamos com o fato de eles não serem rivais, mas acreditamos também que funcionam como diferentes generalidades descritivas (figurativas) e em outros casos podem ainda funcionar como sinônimos. Neste sentido, o próprio Hallett admite que os predicados *castelo de areia* e *rocha* contam como rivais (TBL, 201). E contam como rivais pelos mesmos motivos.

Portanto, concluímos, a partir das reflexões de Hallett, mas para além dele, que as normas se aplicam ao discurso metafórico e, por isso, o discurso metafórico pode ser avaliado quanto à sua

¹¹¹ Acreditamos que tal argumento contra a intraduzibilidade da metáfora é tão poderoso que ele pode ser aplicado muito além da dimensão da discussão metafórica. Quando, por exemplo, P. Ricoeur afirma que “os signos simbólicos são opacos, porque o sentido primeiro, literal e patente, visa ele próprio analogicamente um segundo sentido que só é dado nele próprio” (1960, 22), poderíamos perguntar qual amostra ele pode aduzir a fim de justificar sua crença neste sentido simbólico intraduzível. E, como vimos, se ele fornece um exemplo, ele traduz o intraduzível; por outro lado, se ele não o apresenta, sua crença é gratuita. Na mesma linha de raciocínio, os exemplos poderiam se estender para muitos outros autores. Contudo, este basta para mostrar a amplitude da crítica; a qual estender-se-ia a toda uma escola hermenêutica.

inteligibilidade e verdade. Isto não quer dizer que as metáforas não possam ser tão imprecisas quanto às extensões da LR baseadas nas normas da língua. Mesmo as afirmações literais são, segundo Hallett, tipicamente imprecisas: “por exemplo, um carro vermelho pode ser carmesim, salmão, escarlate, ou qualquer outro tom dentro de uma penumbra indefinida” (TBL, 220). Desse modo, ainda que alguém não saiba ou não tenha condições de traduzi-la, por não possuir o contexto necessário, mesmo se a metáfora não passe de um amontoado de palavras, as normas são válidas em princípio.

4.2 Discurso religioso

Até agora, nossa discussão girou em torno da LR relacionada à fala sobre Deus. Chegou o momento de abordarmos efetivamente a questão das diversas práticas religiosas em sua relação com a autoridade da língua. Isto é, a questão acerca da relação desta com as práticas de “oração, adoração, louvor, ação de graças, confissão, ritual, pregação, instrução, exortação, reflexão teológica” (ALSTON, 2005, 220). Além destas práticas, os escritos religiosos são constituídos por

especulações cosmológicas, narrativas fictícias, registros históricos, previsões, mandamentos, reflexões sobre a vida humana, percepções morais, pronunciamentos teológicos e códigos legais. Na literatura devocional encontramos reminiscências biográficas, teologizações, regras da vida espiritual, sugestões para o desenvolvimento espiritual e descrições da experiência religiosa (ibid., 220-1).

A questão que se impõe agora diz respeito ao modo pelo qual a AL, revelada em nossos princípios, irá valer, por exemplo, para os mandamentos, os códigos, as orações, o louvor, a adoração, e assim por diante, dado que nenhum deles expressa diretamente enunciados de fato. No item 2.3.2, apontamos brevemente que, segundo Hallett, se alguém ora ao Deus cristão sem acreditar de fato em sua existência, essa pessoa não está, neste sentido, realmente, orando. E o mesmo raciocínio vale para outras práticas como a celebração, etc. Então, resta examinar como os enunciados não-informativos podem ser avaliados por nossas normas.

4.2.1 A extensão da autoridade da língua

Sobre quais tipos de enunciados a língua possui a autoridade mencionada por Hallett? Segundo ele, enunciados assertivos têm maior importância na filosofia, e são a língua e a realidade os responsáveis por determinarem tanto a assertividade quanto a verdade destes enunciados. No entanto, a autoridade da língua, conforme Hallett, “se estende para além de qualquer tipo de

enunciação” (LP, 165). Ao “prescrever, interrogar, prometer, proibir, encorajar, alertar e muitas outras variedades de atos de fala, não menos do que descrever, explicar, prever, relatar ou similares, a língua desempenha e deve desempenhar um papel principal na determinação do que dizer” (ibid.).

Em suma, *a AL se estende a qualquer tipo de enunciado e ato de fala* (ibid.)

Para demonstrar tal alegação, Hallett se vale da espécie de ampliação realizada por J. Habermas. Não reproduziremos todo o processo de cotejamento, iremos resumi-lo para os nossos objetivos. A divisão dos atos de fala, descrita por Austin, é adotada por Habermas. Os atos de fala são dois: *perlocucionário* e *ilocucionário*. O primeiro visa a fins que vão além da informação fornecida nos conteúdos do que é dito, os quais, por sua vez, constituem o próprio objetivo dos atos ilocucionários. Estes objetivos são autoidentificáveis, enquanto que o objetivo do outro tipo é identificado apenas pela intenção do orador (LP, 166). E.g., a sentença *O leão soltou-se da jaula* pode ser dita ou apenas com a finalidade de informar ou então com a de provocar uma resposta de ação em determinado ouvinte. Diferentes padrões são aplicados às duas espécies de atos. As questões referentes à “validade, no sentido amplo do termo de Habermas, surgem em relação a atos de fala ilocucionários (previsões, relatórios, consultas, comandos, explicações, promessas, etc.), mas não em relação aos perlocucionários (destinados a assustar, confundir, encorajar, auxiliar, alienar, insinuar, etc.)” (LP, 166-7). Hallett está preocupado com os atos de fala ilocucionários, que, segundo Habermas, são avaliados por critérios triplos: *verdade, justiça* e *sinceridade*; ou quádruplos: nestes, adiciona-se o critério de *inteligibilidade*. Em cada enunciado o falante se baseia no acordo de reconhecimento, como p. ex., o acordo de reivindicação da *verdade* daquilo que é dito; nas sentenças experenciais de primeira pessoa reivindica-se o acordo de *sinceridade* ou *veracidade*; em pedidos, ordens, etc., há acordo com relação à *justiça* dos mesmos perante a concordância dos envolvidos. Importa, sobretudo, notar que em todos estes critérios devemos considerar “o papel da língua no estabelecimento de cada tipo de reivindicação” (LP, 167; 210, Nota 6). Concentrando-se, sobretudo, nos aspectos de verdade e inteligibilidade da autoridade compartilhada entre a língua e a realidade, (como co-determinantes dos enunciados assertivos) Hallett afirma que a AL vale para quaisquer tipos de enunciados, ao mesmo tempo em que reconhece a extensão da autoridade da língua promovida por Habermas a tipos e aspectos distintos de atos de fala (LP, 167). Segundo o próprio Habermas, “Os ‘objetivos’ ilocucionários de alcançar a compreensão não podem ser definidos sem referência aos *meios linguísticos* para chegar ao entendimento: *o meio da língua e o telos de alcançar a compreensão inerente nele se constituem reciprocamente*” (1998, 203; grifo nosso). Ou seja, os critérios propostos por Habermas, como a justiça, a veracidade e a verdade, requerem, segundo Hallett, o uso das palavras corretas que somente a língua pode prescrever de modo correto.

Considere promessas, sob cada uma dessas três rubricas. *Verdade*: embora apenas certos teóricos as chamem de verdadeiras ou falsas, as promessas podem revelar hipóteses verdadeiras ou falsas. Se, por exemplo, eu digo: “Eu prometo reembolsá-lo”, mas não lhe devo nada, revelo uma falsa suposição, e minha afirmação falha em um teste crucial. O seu fracasso decorre, em parte, da minha falta de endividamento e, em parte, do uso da palavra “reembolso” – ambos juntos. *Justiça*: na ilustração desse aspecto, Habermas escreve: “as comunicações às vezes são ‘impróprias’, relatórios ‘fora do lugar,’ confissões ‘estranhas,’ divulgações ‘ofensivas.’” Suponha, então, que um amigo diga: “Não se preocupe com esse empréstimo”, e eu respondo: “Eu prometo pagar-lhe”. Esta resposta poderia colocar a sinceridade da observação do amigo em questão. Mas não “Eu quero reembolsar você” ou “Eu gostaria de reembolsá-lo”. A escolha das palavras, com os significados que elas têm na língua, faz a diferença. *Sinceridade*: posso sinceramente dizer “prometo pagar-lhe amanhã”, mas não posso sinceramente dizer “eu prometo pagar-lhe ontem” – não se eu conhecer os significados das palavras que estou falando. É duvidoso que tal enunciado pudesse sequer ser qualificado como uma promessa. E a dificuldade, tanto pela sinceridade quanto pela promessa, surgirão não apenas da impossibilidade de agir no passado, mas também da palavra “ontem”, que aponta para o passado (LP, 167-8)¹¹².

Com tais observações, Hallett pretende destacar o aspecto do acordo linguístico assinalado por Habermas, mas pouco desenvolvido por ele (LP, 168). Segundo Hallett, “como Habermas estende o termo ‘validade’ para cobrir todos esses aspectos [dos atos de fala], então eu poderia estender o termo ‘autoridade’ para abranger todas essas maneiras em que a língua co-determina o que devemos dizer” (ibid.)¹¹³. Uma vez que Hallett adota a ampliação habermasiana, ele pode falar da *validade* e *invalidade* de todas as formas de enunciados e, mais importante ainda, da centralidade da língua na determinação de ambas. Portanto, a língua estabelece tanto a validade como a verdade de outros enunciados que não sejam os fatuais. De acordo com Hallett, o *contexto*, o *objetivo ilocucionário* e a *língua* juntos determinam o que é dito, sem qualquer conflito ou competição de autoridade. Todavia, ele afirma certa anterioridade e superioridade da língua. É ela que determina primariamente – com a realidade – a verdade dos enunciados (LP, 169). Para os enunciados de todos os tipos a verdade é “mais importante do que a sua capacidade contextual ou ilocucionária (melhor verdadeiro e desastrado do que apto e falso)” (ibid.). Mas, uma vez que contexto, objetivo ilocucionário e língua se complementam, não importa a primazia desta última. Com efeito, na escolha das palavras, podemos considerar esses três concorrentes amigáveis (ibid.).

De modo semelhante, podemos, com Hallett, estender a autoridade da língua para cobrir todos os campos da LR. Pois nas orações, súplicas, promessas, batismos e cerimônias, o uso das palavras certas também é condição da validade de todos estes atos. *Eu prometo rezar três ave-marias* apela para a sinceridade da promessa a Deus. Enquanto *Eu gostaria de rezar três ave-marias*

¹¹² A citação é de Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Bacon Press, 1984, p. 311.

¹¹³ As obrigações assumidas entre falante e ouvinte, assimétricas ou simétricas, surgem porque tais foram as implicações contidas nos significados das palavras, e estes são determinados pela língua (LP, 211, Nota 10).

não realiza o mesmo ato de fala. Se oramos agradecendo a um Deus transcendente, dizendo *Obrigado Deus por nos dar o dom da vida* e Ele simplesmente não existe, ou se não foi, na verdade, Ele quem nos concedeu o dom da vida, a oração se baseia numa hipótese falsa. E ela falha em parte pelo contexto, pela inexistência da realidade suposta e, principalmente, pelo uso das expressões *Deus e nos dar*. Neste sentido, o mesmo acontece com a interpretação das crenças como equivalentes a recomendações de comportamento; as quais mencionamos no item 2.3.1. Ela falha em reconhecer o papel determinante do conteúdo cognitivo dos termos. Por esta razão, Lehtonen sugere que a substituição das expressões religiosas alteraria o comportamento dos crentes, pois, além de conceitualizar o objeto de adoração religiosa, elas comunicam, dão razões da adoração, etc. Portanto, deve haver o mínimo de conteúdo cognitivo necessário respaldando a religião e suas práticas (2007, 116).

Logo, a única posição coerente com vasta extensão da autoridade da língua, bem como com as normas que ela carrega, é a posição cognitivista. E, deste modo, as normas concordam com a tradição. Como ilustração deste ponto, Hallett aduz um exemplo retirado de Crombie. Vejamos o excerto nas próprias palavras deste último:

Os apologistas mais sofisticados exortam que afirmações relativas a crenças podem, sem perda significativa, ser tratadas como equivalentes a recomendações de comportamento e atitudes que são aceitas por todos como seus corolários apropriados. ‘Existe um Deus’ torna-se assim equivalente, ou quase equivalente, a algo como: ‘Trate todos os homens como irmãos e reverencie o mistério do universo’ (CROMBIE, 1968, 84).

Apesar de, segundo Hallett, tais interpretações tornarem a doutrina cristã mais palatável nos dias de hoje, as palavras empregadas nas doutrinas não sugerem o que os apologistas sofisticados dizem em suas interpretações. Elas não podem, deste modo, satisfazer as normas da língua. Parafraseando Halett, *Deus existe* pode ser verificado pela existência de uma realidade, embora esta, se existe, seja transcendente. Ela foi corretamente chamada *Deus*, mas não de *Trate todos os homens como irmãos e reverencie o mistério do universo*. Essa última frase seria uma formulação mais precisa da última alegação (LT, 185). Do mesmo modo, segundo Hallett, a expressão *Deus nos ama* pode ser verificada por uma realidade, ainda que transcendente, que foi corretamente denominada amorosa, mas que não poderia ser verificada pelo supremo valor do amor. Para o caso desse último, *o amor é o valor supremo* seria uma formulação mais acurada (ibid.). Isto é, “[e]xpressões alternativas estão disponíveis e preferíveis para o que esses teólogos desejam dizer” (MWG, 16). As reinterpretações fogem das intenções originais dos Padres da Igreja que formularam tais doutrinas. Portanto, o contexto, o objetivo ilocucionário dos Padres da Igreja e a língua determinam como única possibilidade interpretativa: a posição cognitivista da LR cristã.

4.3 Consequências teológicas

4.3.1 Inferência analógica

Em 3.3.3.2, apresentamos as dificuldades relacionadas aos raciocínios inferenciais, teóricos e práticos, da teologia tomasiana, bem como a causa de tais problemas envolvendo a doutrina analógica. Depois de termos apresentado as normas que justificam a fala inteligível e verdadeira sobre Deus, estamos aptos a apresentar os problemas mais amplos acerca da inferência analógica e, em seguida, examinarmos se a mesma pode ser “reabilitada”. E, se a reabilitação for viável, analisaremos, então, o seu alcance teológico.

Hallett toma como pano de fundo as queixas de H. Palmer contra a inferência analógica. Segundo este, “[c]omo os argumentos tornam-se duvidosos se ambíguos” é, portanto, “necessário limitar cada termo neles a um único sentido: o que é feito listando, em uma definição, as características que são necessárias e suficientes para a correta aplicação do termo” (PALMER, 1973, 130). Segundo Hallett, tal reclamação é recorrente na tradição, uma vez que os usos analógicos dos termos não respeitam as condições de univocidade. E, como resultado desta inadequação à univocidade, Palmer afirma que a teoria da analogia é, de fato, agnóstica. Portanto, deve ser afastada da argumentação teológica (ibid., 83). Com efeito, a igualdade de sentido deve ser mantida nos raciocínios. Do contrário, seríamos vítimas constantes da falácia de equívocação. Desse modo, Hallett analisa o modo pelo qual a igualdade de sentido é mantida em tais raciocínios. Segundo ele, teríamos aparentemente duas alternativas: (i) retenção de um mesmo sentido dos termos, mesmo que de um modo fluido e vago; (ii) necessidade de uma delimitação dos termos de tipo essencialista (TBL, 83). A análise de um argumento em especial pode nos revelar o veredito:

Todos os jogos são atividades;
Poker é um jogo;
Logo, poker é uma atividade (ibid.).

Por meio deste argumento podemos verificar que é exigida a alternativa (i) enquanto as condições de (ii) não são necessárias. Uma vez que, apesar da fluidez do termo *jogo*, ele mantém o mesmo sentido em ambas as premissas (ibid.). A inferência do raciocínio examinado é, portanto, válida.

Como dissemos anteriormente, e Hallett reafirma, se os termos dos raciocínios teológicos, como, por exemplo, *amor*, *vontade*, *paixão*, possuem sentidos diferentes quando aplicados

analogicamente às criaturas e a Deus, então, a primeira premissa teria um sentido e a segunda, outro. E, portanto, o argumento seria inválido. Indo nessa direção, Hallett analisa o seguinte argumento derivado do pensamento de Tomás de Aquino:

Tudo o que possa querer, pode amar;
Mas Deus pode querer;
Logo, Deus pode amar (KEARNEY, 1977, 132 apud TBL, 83)¹¹⁴.

Hallett assevera que o princípio de caridade e o texto sugerem que *querer* na primeira premissa tem sentido inclusivo, cobrindo tanto o querer humano como o divino. Entretanto, esse não é o caso do pensamento de Aquino, como vimos no Capítulo 2. Segundo este, os termos aplicados a Deus têm sentidos diferentes e *indeterminados* quando eles são predicados analogicamente de Deus e dos homens. Todavia, retomemos a reflexão hallettiana. Ela implica que, se interpretarmos o argumento desta forma, a segunda premissa reteria a mesma amplitude de sentido, como no raciocínio sobre os jogos e, portanto, o referido argumento também seria válido (TBL, 83).

A análise da inferência analógica a partir do PSR revela que o problema do argumento se encontra em outra instância. É a *verdade* da primeira premissa (ou melhor, da premissa maior) que é *colocada em cheque*, e não mais a conexão entre os significados dos termos das premissas. Como observa Hallett, mesmo que a inferência do raciocínio que deriva a capacidade humana de amar com base na capacidade humana de querer possa ser válida, não temos condições de saber, por exemplo, que qualquer agente não-humano capaz de querer seria, também, capaz de amar. O raciocínio valeria igualmente para homens, anjos, Deus, deuses, hominídeos e seres incrivelmente fantásticos e extremamente distintos de galáxias muito distantes? Obviamente, não somos capazes de responder à questão e, portanto, o argumento falha em relação à verdade da primeira premissa, demasiadamente audaciosa e geral. Entretanto, podemos compreender que essa dificuldade não é exclusividade da teologia, ela ocorre, geralmente, quando são apresentados raciocínios universais contendo premissas informativas e que não admitem exceções (TBL, 83-4). Conforme Hallett, “[p]remissas universais que são tanto informativas quanto sem exceções são difíceis de encontrar” (TBL, 84). Por estes motivos, segundo Hallett, a inferência de tipo dedutivo é de pouca importância teológica (TBL, 82). Dada a transcendência e a enorme dessemelhança divina, a verdade das alegações da premissa maior teria de ser tanto universal quanto informativa, e, portanto, não é surpresa, do ponto de vista da análise de nossas normas, que o raciocínio dedutivo teológico seja de

¹¹⁴ Cf. ST I, 20.

pouca ajuda. Embora isto, de acordo com Hallett, seja menos óbvio de perceber (*ibid.*)¹¹⁵. Mas, uma vez percebida, a dificuldade quase insuperável é facilmente reconhecida.

4.3.2 Real, logicamente possível, inteligível e racional

4.3.2.1 Garantia da realidade divina

Uma pessoa pode, racionalmente, questionar a *dor* de outras pessoas, tanto as dores presentes como as passadas? Conforme nosso filósofo, as sensações privadas de qualquer pessoa “não podem dar significado a uma palavra comum na língua. Portanto, pareceria que seu uso da palavra *dor*, em um sentido, compromete-o com a crença na existência de outras dores” (LT, 125). Como observa Wittgenstein, “[c]ompreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (IF § 199). E tal técnica, que constitui a regra de uso das palavras, é pública. Portanto, quando as pessoas são privadas da regra comum, apenas o indivíduo solitário poderia compreender suas sensações imediatas (IF § 243)¹¹⁶. O que dificilmente resultaria numa linguagem efetiva. Embora Hallett reconheça limites em sua argumentação anticética (LT, 125), o que nos interessa é saber, sobretudo, se o uso da palavra *Deus* sugere algum comprometimento com a crença em Deus, do mesmo modo que a palavra *dor* parece sugerir nosso comprometimento com relação à crença nas dores das outras pessoas. Em caso afirmativo, a AL, e sua norma implícita, indicariam, em certo sentido, a realidade de Deus.

Como observa Hallett, raramente as pessoas discutem a existência das dores dos outros, como elas efetivamente fazem a respeito da existência da liberdade, do éter, de Deus, etc. E isso acontece porque, diferentemente do que sugere o uso da palavra *dor*, “nenhuma dessas palavras [...] exige para seu sentido a existência da coisa ou das coisas debatidas. Tais significados são adquiridos

¹¹⁵ Conforme Hallett, “o PSR [...] também se conecta de modo importante com um princípio do senso comum que está subjacente à inferência indutiva: Outras coisas sendo iguais, quanto mais específica é uma inferência, é menos provável que ela seja verdadeira, ao passo que quanto mais amplamente disjuntiva e indefinida for, é mais provável que seja verdadeira. Suponha, por exemplo, que eu infiro do desempenho surpreendente de um sábio autista que ele está calculando. Se por ‘calcular’ quero dizer algo como o que faço quando calculo, então, minha inferência tem menos chance de ser verdadeira. Se, em vez disso, eu permito variações notáveis dentro da faixa do PSR, então, minha inferência tem mais chances de ser verdadeira. Da mesma forma, se eu inferir, de respostas [divinas] a orações, que Deus tem experiências bastante similares às experiências que tenho quando ouço e respondo aos pedidos dos outros, então, a inferência tem menos chance de ser verdadeira do que se eu permitir algum análogo transcendente dentro do amplo alcance do PSR” (MWG, 16). Vistas dessa forma, as extensões da LR, por meio das normas, aumentam enormemente as chances de estarem corretas. O que ocorre também com as extensões inferidas pelo senso comum a respeito dos atributos divinos.

¹¹⁶ Sobre as dificuldades para uma linguagem privada, em sentido forte, cf. CWP, 316.

diferentemente, através de sua definição implícita ou explícita. Portanto, não há nenhuma contradição [...] em negar a existência de Deus" (LT, 125)¹¹⁷.

A fórmula da verdade em Austin, como já assinalamos, tem o mérito de desvincular a noção de *verdade* da noção de *verificação*. A fórmula do PSR mantém esta característica. Conforme o critério *verificacionalista*, para que um enunciado seja significativo ele deve cumprir uma de duas condições (AYER, 1946, 5): (i) ser uma tautologia, isto é, consistir em uma verdade *a priori* e, assim, ser uma verdade lógica ou matemática; (ii) poder, em princípio, ser verificado factualmente, e, isso equivale ser capaz de submeter-se aos métodos de verificação empírica das ciências naturais (como, por exemplo, a física). De acordo com o princípio verificacionalista, as afirmações sobre Deus não são fatuais, uma vez que não podem, empiricamente, ser verificadas. Porém, a verdade da predicação

não exige nada mais do que semelhança relativa; não é necessário que uma semelhança tornada válida seja pesquisável [...] nós podemos olhar e ver o que azuis ou jogos são, como Wittgenstein aconselhou; mas não podemos olhar e ver o que Deus é e, portanto, justificar a escolha de nossas palavras [...] o PSR é menos restritivo. Para a verdade *transempírica*, é suficiente que os termos usados de fato se aproximem mais do que os termos rivais (LT, 186-7).

Deste modo, o PSR não cai numa petição de princípio nem redefine arbitrariamente os termos *sentido* e *fatual* (LT, 183), o que acabaria tornando-o demasiadamente estreito se comparado à língua natural – como ocorre na tradição verificacionalista, fato que já apontamos no Capítulo 2. O PSR garante a verdade das afirmações, mas não uma compreensão total delas. Por outro lado, dizer que a compreensão pressupõe a inteligibilidade é, simplesmente, um engano, pois, como visto, não precisamos nem mesmo compreender o PSR para podermos utilizá-lo corretamente. Portanto, o PSR garante a condição-verdade da fala sobre Deus.

Mas, ao assegurar tais condições, estaria automaticamente garantida, também, a possibilidade genuína da existência de Deus?

4.3.2.2 Possibilidade genuína, inteligibilidade e racionalidade

¹¹⁷ Em algumas perspectivas apriorísticas, é afirmado existir contradição em negar a existência de Deus; e.g., a posição anselmiana descrita no famoso argumento ontológico. Não encontramos nenhuma passagem nos escritos de Hallett relacionada especificamente a este assunto. Porém, tal posição não é um problema aqui, pois Hallett está se referindo especificamente ao conceito *Deus* na língua, e nela o conceito é tão flexível e impreciso como qualquer outro. O conceito não se reduz a uma definição específica ou a um argumento que parte de uma determinada definição: "Cada definição contém uma descrição", mas "o conceito é mais rico do que a pura descrição" (LL, 141). A respeito do argumento ontológico, cf. Anselmo, S. Proslógio. Trad. de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre: Concreta, 2016.

Segundo Hallett, a afirmação das condições-verdade para uma determinada hipótese não garante a sua possibilidade genuína: “tudo que o princípio [PSR] garante é que, *se* algo verificasse aquelas condições, isso estabeleceria a existência, e, portanto, a possibilidade do estado de coisas expressado (TBL, 74). Ou seja, a possibilidade genuína de algo não pode ser garantida *a priori*. Para demonstrar que as condições-verdade instituídas acerca de algo não asseguram automaticamente a sua possibilidade lógica, Hallett serve-se de um exemplo paradigmático.

Muitas pessoas não viram nenhuma contradição na crença segundo a qual alguém futuramente viria a trissecar um ângulo usando apenas regra e compasso. De acordo com nosso filósofo, tal crença foi desmentida, pois foi provado matematicamente *a priori* que tal feito é impossível (TBL, 74). O mesmo pode ocorrer fora da matemática e, inclusive, nos assuntos teológicos. Consideremos uma ilustração:

Os argumentos de Mackie e Flew baseiam-se na afirmação de que é logicamente possível que os seres humanos sejam criados com (ou tenham) tal natureza ou caráter que eles sempre escolham livremente o bem. Uma vez que Deus é onipotente, ele pode fazer qualquer coisa que seja logicamente possível, e desde que um mundo em que as pessoas apenas fazem o bem é claramente um mundo superior a um em que as pessoas fazem o mal tanto quanto (ou em vez de) o bem, esperaríamos que Deus criasse um mundo habitado apenas por pessoas que sempre e somente façam o bem. Mas nosso mundo parece muito diferente; as pessoas fazem o mal. Assim, devemos desistir da nossa crença que exista Deus ou que Deus tenha as propriedades tradicionalmente atribuídas da onipotência, da onisciência ou da perfeita bondade (REICHENBACH, 1988, 68).

Tal como mostra a ilustração, é bastante comum a crença em um agente onipotente não limitado pela configuração atual do mundo e que, portanto, poderia criar qualquer estado de coisas não-contraditório. Assim, quando nós, hipoteticamente, realizamos melhorias no mundo, inferimos que um ser onipotente e onibenevolente não existe. Porém, a possibilidade genuína afirmada pelas palavras *logicamente possível* se baseia numa hipótese enganosa: se não detectamos nenhuma impossibilidade lógica patente, então, algo deve ser logicamente possível (TBL, 74-5). Entretanto, como o exemplo da trissecção dos ângulos revela, a não-detecção de alguma impossibilidade lógica não implica, de igual modo, uma possibilidade lógica. Em outro contexto, Hallett assevera em tom shakespeariano: “Mais coisas são possíveis do que os filósofos com suas categorias estreitas e imaginação circunscrita muitas vezes sonham” (HALLETT, 1973, 785). O mesmo também deve valer para as coisas impossíveis: Mais coisas são impossíveis do que os filósofos com suas categorias estreitas e imaginação circunscrita muitas vezes sonham. Aqui, devemos considerar, seriamente, a inerente incapacidade epistêmica do ser humano, especialmente quando se trata da realidade infinita de Deus e sua criação; cf. item 3.4.2.

“Mas se todo ‘logicamente’ aqui significa uma hipótese que faça sentido e se todo fazer sentido exige que sejam colocadas as condições-verdade para ela, e se elas são entendidas nos termos do PSR, então não temos garantias de qualquer coisa que satisfaça ou possa satisfazer as condições colocadas, fisicamente, metafisicamente ou de outro modo” (TBL, 75). Portanto, a hipótese de Deus não pode ser garantida somente através do estabelecimento das condições-verdade para sua existência.

No entanto, a NCL garante a *inteligibilidade* das afirmações acerca da existência de Deus. E, assim, garante o sentido da crença em Deus, pois “[p]ara o *significado* transempírico, é suficiente que tal seja nosso entendimento dos termos” (LT, 187), justificados pela NCL. Contudo, a *racionalidade* da crença em Deus não pode ser garantida nem pelo estabelecimento de sua inteligibilidade nem pelas suas condições de verdade, em virtude de não haver vínculo estreito e bem definido entre estas esferas (MWG, 17). As normas indicam as condições necessárias para a assertividade bem como as condições para que a enunciação seja verdadeira, mas não pode indicar as razões e, menos ainda, avaliar o peso das destas para nenhuma crença determinada.

Neste ponto, podemos resumir e avaliar as relações entre inteligibilidade, condições-verdade e rationalidade da linguagem religiosa – sob a perspectiva realista das normas – servindo-nos das palavras do próprio Hallett:

[G]ostaria de sugerir que reivindicações familiares sobre a *inadequação da linguagem humana* para expressar a realidade divina são outro exemplo de *confusão entre o meio* [da língua] e a *mensagem* [proferida através dela]; a *limitação*, eu diria, permanece principalmente em nós, *em nosso conhecimento e experiência*, e não em nossa linguagem. Pois se uma revelação transcendente tomou lugar, então as palavras corretas foram usadas; e se estivéssemos familiarizados com as realidades transcendentes mencionadas, nós reconheceríamos que elas eram as palavras corretas, e conheceríamos aquilo a que se referiram, e poderíamos *usar os mesmos termos humanos* para expressar o que agora nem sequer vislumbramos. Tais, me parece, são as implicações da revelação (HALLETT, 1973, 334; grifo nosso).

Se o leitor levou em conta as sugestões que abrem o capítulo, ele pôde ao menos suspeitar da nova perspectiva que se abre através da aplicação das normas, tanto à fala sobre Deus quanto aos diversos (supostos) obstáculos à LR, ecoados através dos séculos. Também teve a oportunidade de observar que a (dis)solução dos problemas só poderia, satisfatoriamente, ser realizada se tivéssemos em mãos regras gerais que orientassem a nomeação, a predicação e nos fornecessem as condições-verdade das afirmações sobre a realidade divina. Por outro lado, as regras gerais norteadoras apenas poderiam ser completamente satisfatórias se os obstáculos tratados neste capítulo pudessem ser removidos. Dito isso, é imprescindível notar que nossa dissolução não é puramente negativa, mas substancialmente positiva. Vimos, não apenas que as regras apresentadas são adequadas à extensão

dos termos, mas que elas são *necessárias*. Sem o tipo de extensão proposto pelas normas (semelhança relativa) não poderíamos justificar apropriadamente as afirmações sobre Deus; ou melhor, não poderia ser justificada nenhuma afirmação. Outra grande vantagem das normas é o fato de elas estarem em conformidade com o modo correto e inteligível pelo qual as pessoas fazem enunciados (imagine o número de pessoas e enunciados já realizados). Também está em concordância com a visão tradicional da religião cristã; nesta, as afirmações corretas se aproximam daquelas comumente realizadas. As normas permitem ainda a inclusão das perspectivas tanto daqueles de tendências místicas quanto dos mais dogmáticos. Isto é, não excluem de antemão a crença de nenhum deles. Neste sentido, as normas são *inclusivas, mais realistas e abrangentes*. Além disso, elas possuem a vantagem de não exigirem nenhum mecanismo artificial, duvidoso e que produza consequências indesejáveis. A solução que as normas oferecem pode parecer bastante óbvia. Mas é assim apenas agora, depois de a obviedade ser alcançada por árduo esforço e uma consciência que apenas foi possível em nosso tempo. Dificilmente podemos exagerar a importância e o alcance das normas para o discurso sobre Deus. Ou mesmo vislumbrar facilmente seu alcance.

O remédio sugerido por Hallett, e alcançado através da análise da verdade no capítulo anterior, não resultou apenas na explicitação das normas, mas numa aguda consciência reflexiva de nosso meio linguístico. O que nos possibilitou dissolver cada uma das objeções postas ao discurso sobre Deus. Desenvolvendo a sugestão do § 43 das *Investigações*, Hallett nos permite dissolver o esquema tripartite tradicional rigidamente estabelecido. A característica da extensibilidade (e limitabilidade) dos termos é comum a toda língua e não pertence exclusivamente a uma classe especial de palavras. O esquema mencionado nasce de uma incompreensão da dimensão linguística, a qual coloca a univocidade como configuração padrão. Contaminando, assim, o entendimento da questão, ou melhor, contribuindo para o surgimento de alguns (falsos) problemas da LR. Pudemos, assim, oferecer uma explicação para cada uma das queixas tradicionais resumidas por Klein. As objeções a respeito da captura ou apreensão de Deus pelas palavras assim como de sua transcendência infinita com relação à linguagem partem de uma imagem equivocada da dimensão linguística. Assentada, sobretudo, no isomorfismo (sua versão mais forte – essencialista – foi combatida no Capítulo 3). Esta última queixa bem como a objeção de infinita dessemelhança são simplesmente equivocadas e impediriam qualquer fala a respeito da realidade divina. Surpreendentemente, em especial aquela que pretendesse afirmar a impossibilidade da fala sobre Deus. Talvez o maior desafio consistisse na possibilidade de um discurso significativo e verdadeiro a respeito da realidade transempírica de Deus. Entretanto, o discurso transempírico é bem mais comum do que geralmente supomos, permeando consideravelmente os âmbitos mais triviais de nossa vida. E, na maior parte das vezes, o discurso transempírico sobre Deus é demasiadamente

menos obscuro do que muitos outros, os quais são aceitos sem nenhuma objeção. Ao invés de o discurso místico ser um problema paradoxal insolúvel para a AL, a extensão baseada nas normas pode garantir, paradoxalmente, uma maior aceitação da significatividade e singularidade da fala dos místicos do que normalmente ela recebe. O poder das normas, bem como da autoridade do meio (a língua), são evidenciados no momento em que foi exibido a maneira pela qual a AL se estende ao discurso religioso de um modo geral; tal como se estende ao discurso metafórico.

O remédio hallettiano, poder-se-ia dizer, é homeopático. Mas somente se com isso quer-se dizer tratar-se de um remédio natural (sem efeitos colaterais) e dosado através de inúmeras sutilezas cumulativas. Da mesma maneira pela qual a luz da aurora, lentamente, mas consistentemente, traz à tona as verdades encobertas pelas silhuetas da escuridão provocadas pela tênue luz (pouco confiável) da lua minguante, e que nos causaram os maiores temores na noite anterior. Assim como a luz do sol proporciona uma claridade completa onde toca, nosso remédio pretendeu oferecer uma possível cura ao problema da LR, clarificando, ao menos, aqueles seus aspectos que mais causavam confusão e impediam a efetividade de uma LR significativa.

Ao final, estamos oferecendo uma *nova visão* que se pretende mais realista e adequada a respeito dos diversos aspectos envolvidos na investigação: sobre o nosso meio e sua autoridade fundamental, ou seja, o solo comum do *animal symbolicum*; sobre as capacidades da LR entendidas corretamente (afastada a desconfiança excessiva e injustificada em relação à língua); sobre o discurso místico; sobre as capacidades teológicas, principalmente aquelas envolvendo as inferências; e, sobretudo, acerca de Deus. A distinção meio-discurso oferece uma perspectiva em que a transcendência e o mistério divino sejam resguardados, ao mesmo tempo em que procura dirimir o equívoco da alegada infinita transcendência. Por outro lado, o processo que começa no Capítulo 3 acerca de nossa condição epistêmica, o qual passa, em seguida, pela dificuldade das inferências dedutivas teológicas e desemboca, por fim, na dificuldade de garantir a possibilidade da realidade de Deus e da racionalidade das crenças religiosas, coloca, o acento do problema onde consideramos que ele deve estar: nas esferas experencial e epistemológica.

CONCLUSÕES

Se o que desenvolvemos até aqui é significativo então as expressões empregadas se assemelharam mais de perto aos seus usos estabelecidos na língua do que aqueles dos termos rivais ou não-compatíveis. Se as teses (ou as obviedades) que defendemos aqui são verdadeiras, então nossas expressões, de fato, se aproximaram mais de perto aos seus usos estabelecidos do que aqueles dos termos concorrentes ou incompatíveis. Vamos, portanto, expor criticamente as etapas percorridas em nossa tarefa e sobre cada uma delas faremos um breve levantamento a respeito de suas conquistas primárias e secundárias. As quais reforçam cada aspecto da trama tecida em favor de nosso caso. Este pretendeu estabelecer sobretudo: a invisibilidade da língua como causa primordial do fracasso das soluções oferecidas ao problema da LR; a raiz (ou causa preponderante) do estabelecimento, equivocado, dos principais problemas acerca da LR; e a consciência (mais plena) da língua e de sua autoridade como meio de (dis)solução dos problemas da LR e, principalmente, da fala sobre Deus.

Em nossas leituras sobre o problema da linguagem religiosa, percebemos que este exigia uma demarcação mais precisa e completa – ausente na literatura por nós pesquisada. Tanto para lidarmos com ele de modo apropriado quanto para medirmos o alcance de nossos resultados. Deste modo, procedemos distinguindo as questões envolvidas e reunindo aquelas que mais rigorosamente referem-se ao *problema da fala sobre Deus*. As quais estiveram presentes no decorrer de nosso trabalho. Em seguida, apresentamos a perspectiva *dialético-linguística* hallettiana. Desta visão geral, passamos à explicitação dos pressupostos fundamentais (distinção língua-discurso e binômio inteligibilidade-verdade), os quais percorreram todos os momentos de nossa investigação. Em se tratando de um meio *sine qua non*, a língua tornou-se a *chave-mestra* responsável por mediar dialeticamente as teses e antíteses.

A partir dessa base, pudemos tratar de três questões preliminares: da *natureza especial* da LR, dos *pensamentos teológicos não-linguísticos* e da alegada *função não-cognitiva* da LR. Tal passo teve dupla função. Primeira, abrir caminho para o remédio linguístico proposto de acordo com a abordagem de Hallett. Segunda, alcançar, em termos dialéticos, maior consciência das dimensões da *língua* e da *LR*, e, sobretudo, da articulação de ambas. A reivindicação de uma linguagem especial para a religião demonstrou-se inviável, uma vez que nenhuma linguagem técnica ou teórica poderia mesmo existir sem ter a língua natural como origem ou seu alicerce constante. Com relação à segunda questão, o argumento hallettiano demonstra o fato de que se houver pensamentos teológicos não-verbais, a única possibilidade de estes serem realmente relevantes para a compreensão, discussão e verificação está no fato de tais pensamentos poderem

ser expressos publicamente. Quanto à terceira questão, ao contrapormos a posição hallettiana à perspectiva não-cognitivista, foi mostrado que a descrição correta das funções da LR não está em nenhuma das posições exclusivistas, mas sim no reconhecimento de que a LR é bipolar, dado que ao mesmo tempo *descreve* as realidades divinas e *prescreve* determinadas condutas de ação, suscita emoções, etc.

Realizados estes movimentos iniciais, pudemos prosseguir com nossa clarificação dialética. O passo seguinte teve como objetivo central mostrar que a *invisibilidade da língua* é a principal responsável pela ruína das soluções apresentadas à questão da LR. Dela decorrem dois efeitos entrelaçados: (a) o aprisionamento dos pensadores em um círculo vicioso; (b) a generalização de práticas linguísticas que desconsideram a distinção *meio-discursivo*, tornando ainda mais grave o problema.

Tendo em mente tais considerações, escavamos os escritos de Hallett e de diversos outros autores, reunindo, articulando e apresentando as principais consequências da desatenção ao meio através de três momentos principais: i) o da consideração dos problemas identitários e sua significação para a LR; ii) o da solução positiva analógica proposta por Tomás; e iii) o da solução negativa proposta por Flew e continuada por Nielsen. Através do exame do ponto (i), foi possível demonstrar que a invisibilidade da cópula é acabou por ocultar sua importância decisiva para o problema identitário (e.g., do enunciado *Jesus é Deus*) e, *ipso facto*, para uma solução adequada. Se por um lado, a solução mostrou não haver contradição explícita neste tipo de sentença, por outro, tal gênero de afirmação não conta com nenhum *acordo na língua*, permanecendo, portanto, em uma espécie de limbo filosófico. O ponto (ii), o mais relevante de toda essa etapa, mostra que as práticas e tendências de Aquino, decorrentes de seu aprisionamento no ciclo vicioso da invisibilidade da língua, resultaram em uma análise inadequada (ou a ausência de análise) do conceito central de *semelhança*. Portanto, a solução proposta pela via analógica não pode ser de fato uma solução. Nossa análise concentrou-se sobretudo na crítica hallettiana à *analogia extrínseca*, a qual foi estendida à *analogia de proporcionalidade*. Bem como na crítica de nosso autor ao recurso tomasiano à *semelhança interna*. A crítica ao essencialismo teve ainda outra função em nosso percurso: enfrentar o *principal rival da autoridade da língua*. Foi mostrado também, em consequência da falha capital da doutrina tomasiana, o modo pelo qual sua teologia está teoricamente comprometida. Os resultados de (iii) têm de ser avaliados em partes. A complexidade da língua fez com que Flew tomasse o problema epistemológico acerca das expressões religiosas por um problema de natureza semântica com relação às mesmas expressões. Tal distinção também nos permitiu compreender fundamentalmente onde o problema acerca dos enunciados sobre Deus realmente reside: em seu aspecto epistemológico. Em segundo lugar, as objeções de Nielsen, ainda

mais desafiadoras, puderam ser avaliadas e respondidas, sobretudo, pelo mesmo princípio inerente à língua que este emprega em outro contexto. O qual assegura igualmente os enunciados a respeito das ações de Deus, as quais ele nega veementemente. Ao final da crítica, nota-se o avanço em direção a uma consciência reflexiva mais plena das exigências linguísticas a respeito da extensão dos termos, bem como um contorno um pouco mais nítido acerca do problema da LR. O fato de Aquino ter *negligenciado* a dimensão linguística em sua solução, o fato de a *complexidade* da dimensão linguística impedir tanto Flew de distinguir corretamente o problema que apontou assim como Nielsen de ver o princípio que ele próprio empregou, tudo isso resultou em enorme prejuízo para as reflexões destes autores. Por outro lado, isso produziu uma inestimável fonte a partir da qual pudemos alcançamos maior consciência linguística.

A história da filosofia teria sido diferente se tivéssemos à disposição uma regra geral pela qual pudéssemos avaliar a verdade e orientar significativamente nossos enunciados. E o remédio hallettiano apresentado para analisar as afirmações religiosas foi: a busca pela verdade. Mostramos que Hallett, conservando os avanços da análise de Austin, ao mesmo tempo em que segue a pista de Wittgenstein com relação ao *uso* das palavras, desenvolveu uma fórmula capaz de cobrir os variados tipos de enunciados.

Apresentamos pormenorizadamente todos os passos, fundamentais, pelos quais Hallett alcançou a fórmula da verdade: para um enunciado ser verdadeiro *o emprego na ocasião deve estar em consonância com o uso estabelecido*. Em seguida, expusemos os traços decisivos desta dependência. O passo subsequente mostrou a *correspondência como fundamento e critério da verdade*. A verdade é, portanto, *correspondência linguística*. Neste ponto, foi necessário mostrar que, apesar de se tratar de correspondência linguística, os *fatos* desempenham papel como *um aspecto de um dos termos da relação correspondencial*. Surpreendentemente, tal descrição hallettiana, em termos linguísticos, acaba por ser mais fatual que as demais, uma vez que a correspondência é obtida por meio da *correspondência realidade-realidade*, como foi mostrado.

A descrição hallettiana não poderia, contudo, ser aceita sem uma demonstração adequada da *primazia da verdade linguística*. Este é também o passo em que o argumento silogístico inicial se afasta das versões mentalistas. Para entender ou determinar a verdade das crenças, das opiniões, dos conteúdos mentais, etc. (sentido secundário), devemos utilizar os critérios linguísticos (sentido primário). O contrário é impraticável. Neste sentido, a verdade das crenças, das opiniões, etc., é parasítica em relação à verdade dos enunciados, declarações, etc. A análise da primazia linguística também teve o papel de revelar que a dimensão linguística é condição *sine qua non* para a religião. Isso nos pareceu justificar a investigação da LR sob uma perspectiva linguística.

Se a verdade é correspondência quão aproximada ela deve ser? Neste ponto, Hallett sugeriu a fórmula do Princípio de Semelhança Relativa (PSR) como uma *norma implícita da verdade*. É importante ressaltar que a fórmula parece ser e exige que se seja realmente fiel ao modo como o uso dos termos realmente funciona na língua. Apresentamos também as principais características dos termos-chave que compõem a fórmula da semelhança relativa e por meio dos quais a verdade deve ser corretamente avaliada. A análise do holismo do PSR (relativo à totalidade da língua) exibiu claramente, por sua vez, a *exigência da autoridade da língua na determinação da verdade*. Além de ter apontado o PSR como um meio termo entre a completa rigidez semanticista (e irrealista) e o “tudo pode” desordenado (consequência das análises incompletas e inadequadas da semelhança exigida, por exemplo, nas considerações de Aquino e Austin). Desse modo, a fórmula alcança justificadamente o equilíbrio ideal das práticas linguísticas efetivas.

Tentamos mostrar, com base em Hallett, que a estratégia heurística da investigação acerca do que faz um enunciado verdadeiro também poderia resolver a questão da significação da fala sobre Deus; dado que a verdade e a significatividade dependem dos usos estabelecidos (significação) das palavras da língua. Assim, apresentamos a Norma da Correspondência Linguística (NCL), derivada do PSR. Ela surge como uma *norma explícita orientadora do uso das palavras* (tanto da predicação como do uso das palavras em geral).

Contudo, como observou Hallett, não podemos inferir uma norma de um princípio sem uma justificativa adequada. Assim, as fórmulas foram justificadas como normas essenciais. Pois tanto a vida do homem como a comunicação e a verificação essenciais à atividade teórica dependem da *regularidade simbólica* inerente a tais normas. O homem é, neste sentido, fundamentalmente um *animal symbolicum* mais do que um animal racional. Assim, a religião, as relações com as experiências extraordinárias, a recepção e entendimento da revelação, etc., não podem ser, e não são, exceções à sua natureza.

Porém, sem o esclarecimento de duas objeções comuns, as quais “sentimos na pele”, as normas não poderiam ser nem corretamente aplicadas nem adequadamente defendidas, impedindo, portanto, a plena aceitação de ambas. Trata-se i) da alegação de que se as afirmações do senso comum podem ser e são muitas vezes falsas, então a autoridade da língua seria, em princípio, falsa; ii) da alegação de que a língua está comprometida teoricamente. Como mostramos, a confusão do item (i) deriva-se da confusão entre o *acordo do senso comum* e o *acordo na língua*. Mostramos que a objeção do item (ii), apesar de ser mais relevante, não distingue os modos em que a língua é carregada teoricamente e os modos pelos quais ela é neutra. A distinção entre *conteúdo teórico* e *critério operativo* das palavras mostrou que em nível básico as palavras oferecem a neutralidade exigida para o não-comprometimento das normas.

Neste ponto, obtivemos as ferramentas necessárias para a (dis)solução do problema da LR. Em primeiro lugar, mostramos como a aplicação das normas garante tanto a *verdade* quanto a *significatividade* da LR. A semelhança relativa bem como a análise das expressões concorrentes se revelaram condições necessárias à fala adequada sobre Deus. A negligência de ambas as dimensões explica as constantes e justificadas queixas nos debates acerca da existência de Deus, por exemplo. Sem elas, a extensão analógica aparece como uma “carta coringa” não prevista no jogo. Portanto, as normas mostraram-se não apenas como condição suficiente, mas como *condição necessária* para uma fala adequada sobre Deus.

A perspectiva linguística herdada de Wittgenstein e desenvolvida por Hallett permitiu dissolver o esquema tripartite tradicional, mostrando que não existe uma classe de termos especiais denominados analógicos, ao modo como a tradição toma de Aristóteles. A extensibilidade dos termos é uma característica de toda à língua.

Através dos elementos da análise linguística hallettiana procuramos dissolver as queixas comuns referentes à relação entre *transcendência divina* e *linguagem*. Os termos da língua podem ser empregados para falar de Deus sem *conter* ou *apreender* a realidade divina, pois a análise da língua mostrou que tais termos não funcionam da forma geralmente suposta. Esperamos ter superado a ideia de *infinita dissimilaridade de Deus*: se declararmos qualquer coisa significativa de Deus, isso implica que *as palavras da língua foram corretamente escolhidas* (implícita ou explicitamente por meio das normas apresentadas). O apelo à distinção hallettiana – ignorada – sobre *falar* verdadeiramente e *descrever* adequadamente indicou que a fala verdadeira, por exemplo, acerca do amor de Deus, não implica, por seu turno, nenhuma descrição apropriada da realidade divina nem de seu amor como habitualmente se supõe. A fala verdadeira acerca do amor de Deus não implica, por seu turno, nenhuma descrição apropriada da realidade divina nem de seu amor como habitualmente se supõe. Em consequência, tanto o mistério divino quanto a fala verdadeira sobre Deus foram, simultaneamente, preservados. Apontamos que a teologia negativa (de Aquino), a qual supõe infinita dissimilaridade entre os análogos, é falha no que diz respeito à predicção divina; o pessimismo linguístico que anima esta e outras posições é, em si mesmo, autocontraditório. Em suma, para falar de Deus, mostramos ter de acertar bem no alvo, escolhendo entre todas as infindáveis expressões de nosso arcabouço linguístico. A análise da verdade também mostrou que qualquer semelhança é afirmada em relação à totalidade do mapa linguístico. Desse modo, a reivindicação de maior dessemelhança entre Deus e o homem (do que a maior das semelhanças) se adequou perfeitamente às normas. Por meio da análise do mecanismo subjacente à predicção divina esperamos ter assegurado o realismo e a justificação das predicações da LR. Além disso, tal explicação tem ainda o benefício de conformar-se totalmente às implicações da

revelação cristã, ou a quaisquer revelações feitas por um ser transcendente. Mostramos que ao invés de os paradoxos místicos invalidarem as normas, elas podem explicar realisticamente o discurso místico, preservando sua singularidade e aumentando consideravelmente as chances de aceitação de sua inteligibilidade. Tal (dis)solução tem ainda a vantagem de aproximar o discurso místico do modo como devemos entender os enunciados teológicos acerca de Deus, os quais também são amplamente dessemelhantes. Além de explicar, de modo mais realista, a estranha eloquência do discurso místico em oposição à sua alegada inexpressibilidade. Nesse mesmo sentido, as metáforas religiosas mostraram adequar-se às normas apresentadas. Embora levem em conta a AL, elas não são enunciados literais e, portanto, cumprem funções distintas. Logo, a metáfora é de suma importância para o discurso religioso e não sugerimos substituí-la (reducionisticamente) ou mesmo extirpá-la.

Aplicamos a reflexão hallettiana acerca da *extensão da AL* às práticas linguísticas religiosas. Em seguida, mostramos como a AL (sobre a validade e verdade dos enunciados) é determinante, por exemplo, em relação às práticas religiosas significativas da oração, promessa, etc. Analisamos, principalmente, como as interpretações alternativas da LR (e.g., o expressivismo ético) falham em reconhecer a AL. Tais interpretações não podem, portanto, satisfazer as normas comuns de verdade e inteligibilidade da língua. Nesse sentido, a AL, e por isso, as normas, estão em conformidade com a tradição cristã, ou melhor, essa está consoante com aquelas. A autoridade do contexto, do objetivo ilocucionário e da língua revelaram a *posição cognitivista* como a única interpretação coerente da LR cristã.

Por fim, examinamos (dessa vez, “positivamente”) as consequências da aplicação de nossa análise à teologia. Começando pela questão da inferência analógica, mostramos que, apesar da constante queixa da tradição, o raciocínio dedutivo analógico retém o mesmo sentido dos termos distribuídos nas premissas e, portanto, ele não pode ser acusado de invalidade. Desse modo, o exame hallettiano, realizado sob as bases do PSR, revelou tanto que a dedução analógica é (no geral) válida, bem como onde o verdadeiro problema das deduções teológicas está. A saber, na verdade da premissa maior, demasiadamente audaciosa e infundada. Em virtude de tais deduções apresentarem e visarem premissas universais sem restrições e informativas. Portanto, o argumento dedutivo é de pouco valor para a teologia.

Em seguida, consideramos o alcance de nossa análise linguística em sua relação com a religião, bem como para as reflexões teológicas: (a) a palavra *Deus*, ao contrário do que parece sugerir a palavra *dor*, não exige a existência de uma realidade correspondente para garantir seu sentido. Desse modo, a negação da existência divina não envolve autocontradição; (b) se, de um lado, o uso da palavra não garante a realidade de Deus, por outro, as condições-verdade

estabelecidas para a realidade divina parecem assegurar sua possibilidade genuína. Porém, a não detecção de uma contradição não implicaria possibilidade genuína. Nossa análise revelou tal hipótese comum como essencialmente enganosa. Portanto, o PSR apenas estabelece que se algo cumprir (*a posteriori*) as condições-verdade estabelecidas, sua existência e, *ipso facto*, sua possibilidade lógica, estariam garantidas; (c) embora as normas garantam a inteligibilidade da crença em Deus e das condições-verdade da mesma, elas não asseguram a racionalidade desta crença. Além de *sentido* e *racionalidade* comporem esferas distintas sem nenhum vínculo estreito permitindo tal garantia, as normas não podem indicar razões, avaliar o peso de cada razão aduzida, nem derivarem de si mesmas qualquer princípio que desempenhasse tal papel. As conclusões acima, em conexão com o alcance da epistêmica humana, sobretudo em relação a uma realidade supostamente infinita, revelam que a realidade de Deus não pode ser assegurada, nem mesmo mostrar-se, evidentemente, como logicamente possível. Pode-se avaliar certamente, embora por outros meios, as razões de determinada crença, porém, dada a realidade infinita e transcendente de Deus, no fim das contas, as razões fornecidas escapam a qualquer capacidade avaliativa humanamente adequada. Parece restar-nos, então, (d) a inteligibilidade da crença e a possibilidade de a mesma estar em conformidade com os fatos. Ou seja, a possibilidade de a mesma ser verdadeira. Portanto, as normas parecem revelar-se, também, como indispensáveis à atividade teológica.

Se ao final de tudo, o leitor conservar um sentimento de obviedade em relação ao que foi dito, mas, por outro lado, sentir o peso dos problemas abordados, isto se deu por efeito da própria natureza da tarefa executada. Sozinha, a palavra *dissolução* possui carga psicológica negativa, todavia, em nosso contexto ela é tão positiva quanto negativa. Na proposta de dissolução que oferecemos, dois ganhos podem ser alcançados: recuperar nossa confiança na fala sobre Deus; e recuperá-la de um modo que nos permita falar significativa e verdadeiramente a respeito de Deus. Neste sentido, esperamos que o trabalho contribua para uma discussão mais inclusiva entre as partes do debate e, portanto, mais proveitosa. Esperamos também que o alcance de nosso trabalho vá além da proposta apresentada, apontando para a nossa relação com a divindade, quer acreditemos nela ou não. Talvez isso nos ajude a obter uma imagem mais adequada da realidade singular de Deus em relação a nossa existência linguística, experiencial e cognitiva.

REFERÊNCIAS

- ABELSON, R. A CRITIQUE OF A *CRITIQUE OF LINGUISTIC PHILOSOPHY*. In: *Metaphilosophy*, v. 7, n. 3 e 4, p. 276-285, 1959.
- AGOSTINHO, S. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ALSTON, W. Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward. In: STUMP, E. *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p. 145-178.
- ALSTON, W. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- ALSTON, W. *Filosofia da linguagem*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- ALSTON, W. Religious Language. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. WAINWRIGHT, J. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 220-244.
- ANSELMO, S. *Proslógio*. Trad. de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre: Concreta, 2016.
- ANTISERI, D. *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 1969.
- AQUINO, S. *Suma contra os gentios*: livro I e II. Trad. Dom Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luís A. De Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.
- AQUINO, S. Suma teológica: parte I. v. 1 - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001.
- AQUINO, S. Suma Teológica: parte I. v. 2 - questões 44-119: a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Loyola, 2005, (2. ed.).
- ASHWORTH, J. Medieval Theories of Analogy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/analogy-medieval/>. Acesso 28 dez. 2017. (Fall 2017 Edition).
- AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

- AUSTIN, J. Truth. In: LYNCH, M. (ed.). *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2001, p. 25-40.
- AYER, A. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1946.
- BALDINI, M. Ludwig Wittgenstein (1889-1951): o silêncio, a ética e a religião. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 287-296.
- BARRETO, M. *Imaginação simbólica: reflexões introdutórias*. São Paulo: Loyola, 2008.
- BORNHEIM, G. (org.). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.
- BOURKE, V. Introduction to St. Thomas on Truth. In: AQUINO, T. *Truth*. Trans. Robert W. Mulligan. v. 1: Questions 1-9. Chicago: Henry Regnery, 1952, p. xiii–xxvi.
- BRENTANO, F. *The True and the Evident*. CHISHOLM, R. (ed.). Trans. Roderick M. Chisholm; Ilse Politzer and Kurt R. Fischer. London: Routledge, 2009. (Routledge Revivals).
- BROWER, J.; BROWER-TOLAND, S. Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality. In: *Philosophical Review*. v. 117, n. 2, p. 193-243, Apr. 2008.
- CAPON, R. *Hunting the Divine Fox: Images and Mystery in Christian Faith*. New York: Seabury, 1974.
- CASSIRER, E. *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New York: Doubleday, 1954.
- CHAPPELL, V. *El lenguaje común: Ensayos de filosofía analítica*. Trad. J. R. Capella. Madrid: Tecnos, 1971.
- CLARKE, N. Analogy and the Meaningfulness of Language about God: A Reply to Kai Nielsen. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 40, n. 1, p. 61-95, Jan. 1976.
- COBURN, R. A Neglected Use of Theological Language. In: HIGH, D. (ed.). *New essays on religious language*. New York: Oxford University Press, 1969, p. 215-235.
- CROMBIE, I. The Possibility of Theological Statements. In: SANTONI, R. *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1968, p. 83-116.

DAVIES, B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.

DE PATER, W. Analogy and disclosures: On religious language. In: BOEVE, L.; FEYAERTS, K. (eds.) *Metaphor and God-talk*. Bern: Peter Lang, 1999, p. 33-44.

DIONÍSIO. *Teologia Mística*. Versão do grego e estudo de Mário Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

DIONÍSIO. The Divine Names. In: ROLT, C. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Kessinger Publishing, 1992a.

DIONÍSIO. The Mystical Theology. In: ROLT, C. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Kessinger Publishing, 1992b.

DUMMETT, M. *Frege: Philosophy of Language*. Great Britain: Harper & Row, 1973.

DUMMETT, M. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

EBELING, G. *Introduction to a Theological Theory of Language*. Trans. R. A. Wilson. Philadelphia: Fortress, 1973.

EDELMAN, J. Identity and Mystery in Themes of Christian Faith: Late – Wittgensteinian Perspectives – By Garth L. Hallett. In: *Philosophical Investigations*, v. 31, n. 1, p. 83-100, Jan. 2008.

FERRÉ, F. *Language, Logic and God*. New York: Harper & Row, 1961.

FLEW, A. Theology and Falsification. In: MITCHELL, B. (ed.). *The Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 13-22.

FREGE, G. In: GEACH, P.; BLACK M. (eds. and trans.). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1960.

GEISLER, N. Analogy: The Only Answer To The Problem Of Religious Language. In: *Journal of Evangelical Theological Society*. v. 16, n. 3, p. 167-179, 1973.

GELLMAN, J. The Meta-Philosophy of Religious Language. In: *Noûs*. v. 11, n. 2, p. 151-161, May 1977.

- GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GRAYLING, A. *The God Argument: The Case against Religion and for Humanism*. Great Britain: Bloomsbury, 2013.
- HAACK, R.; HAACK, S. Token-Sentences, Translation and Truth-Value. In: *Mind*, New Series, v. 79, n. 313, p. 40-57, Jan. 1970.
- HAACK, S. *Philosophy of logics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HABERMAS, J. Communicative Rationality and the Theories of Meaning and Action. In: HABERMAS, J. *On the Pragmatics of Communication*. Massachusetts: The MIT Press, 1998, p. 183-213.
- HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*, v. 1: Reason and the rationalization of society. Boston: Bacon Press, 1984.
- HALLETT, G. *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1977.
- HALLETT, G. *A Middle Way to God*. New York: Oxford University Press, 2000.
- HALLETT, G. *Essentialism: A Wittgensteinian Critique*. Albany: University of New York Press, 1991.
- HALLETT, G. Evil and Human Understanding. In: *The Heythrop Journal*. v. 32, n. 4, p. 467-476, 1991.
- HALLETT, G. Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi by Battista Mondin (review). In: *Gregorianum*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana. v. 54, n. 2, p. 391-392, 1973.
- HALLETT, G. Introduction to a Theological Theory of Language by Gerhard Ebeling (review). In: *Gregorianum*, v. 54, n. 4, p. 784-785, 1973.
- HALLETT, G. *Invisible Language: Its Incalculable Significance for Philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- HALLETT, G. *Language and Truth*. New Haven: Yale Press University, 1988.

- HALLETT, G. *Linguistic philosophy*: the central story. Albany: University of New York Press, 2008.
- HALLETT, G. *Logic for the Labyrinth*: A Guide to Critical Thinking. Boston: University Press of America, 1984.
- HALLETT, G. Religion and Wittgenstein's Legacy by Phillips, D.; von der Ruhr, M. (eds.). (review). In: *Theological Studies*, v. 67, p. 932-933, Dec. 2006.
- HALLETT, G. The Presumption of Atheism and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality by Antony Flew (review). In: *Gregorianum*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana. v. 57, n. 4, p. 784-785, 1976.
- HALLETT, G. The Theoretical Content of Language. In: *Gregorianum*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, v. 54, n. 2, p. 307-337, 1973.
- HALLETT, G. *Theology within the Bounds of Language*: A Methodological Tour. New York: New York Press, 2012.
- HAZELTON, R. Truth in Theology. In: *Christian Century*, v. 88, p. 772-775, 1971.
- HICK, J. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. Great Britain: Palgrave Macmillan, 1993.
- HICK, J. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- HOSPERS, J. *An Introduction to Philosophical Analysis*. New Delhi: Allied Publishers, 1971.
- JARVIE, I. Preface. In: GELLNER, E. *Words and Things*: An Examination Of, and an Attack On, Linguistic Philosophy. London and New York: Routledge Classics, 2005, p. xv-xxiv.
- KEARNEY, J. Analogy and Inference. In: *New Scholasticism*, v. 51, n. 2, p. 131-141, 1977.
- KLEIN, T. Theology within the Bounds of Language: A Methodological Tour by Garth Hallett (review). In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 76, n. 4, p. 653-657, Oct. 2012.
- LEE, H. Methodology of Value Theory. In: *Value: A Cooperative Inquiry*. LEPLEY, E. (ed.). New York: Columbia University Press, 1949, p. 147-166.

LEHTONEN, T. Verbal, Silent, and Nonverbal Religion: Philosophical Remarks on the Necessity and Absence of Religious Language. In: *The Pluralist*, v. 2, n. 3, p. 100-119, 2007.

LONERGAN, B. *Método en Teología*. 4. ed. Trad. Gerardo Temolina. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LONERGAN, B. Verbum: *Word and Idea in Aquinas*. v. 2 of Collected Works of Bernard Lonergan. CROWE, F; DORAN, R. (eds.). Toronto: University of Toronto Press, 2005.

MACQUARIE, J. *An Examination of the Language and Logic of Theology*. New York: Harper & Row, 1970.

MARGUTTI, P. *Lógica e Linguagem*. Disponível em: <https://faje.academia.edu/PauloMarguttiPinto>. Acesso 02 out. 2017.

MARTIN, J. Realism, Rationalism, and Scientific Method. Problems of Empiricism by P. K. Feyerabend" (review). In: *The Philosophical Review*, v. 93, n. 2, p. 277-282, Apr. 1984.

MONDIN, B. *Il linguaggio teologico: come parlare di Dio, oggi?*. Alba: Paoline, 1977.

MONDIN, B. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia: Queriniana, 1971.

MOORE, G.; LEWIS, H. (eds.). *Some Main Problems of Philosophy*. Great Britain: The Blackfriars Press, 1953.

MORIN, D. *Para falar de Deus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

MUNDLE, C. *A critique of linguistic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

NIEBUHR, R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*: v. II - Human Destiny. Louisville: Westminster John Knox Pres, 1996.

NIELSEN, K. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. London: The Macmillan Press, 1982.

NIELSEN, K. Facts, Factual Statements and Theoretical Terms. In: *Philosophical Studies*. v. 23, p. 129-151, Dublin, 1975.

NOGUEIRA, M. Plotino e Mestre Eckhart: uma mística da unidade. In: *Ágora filosófica*, ano 3, n. 1/2, jan./dez. 2003, p. 103-115.

PALMER, H. *Analogy: A Study of Qualification and Argument in Theology*. London: Palgrave Macmillan, 1973.

PASSMORE, J. Reflections on 'Logic and Language'. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 30, n. 3, p. 153-176, 1952.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trans. by John Wilkinson and Purcell Weaver. London: University of Notre Dame Press, 1969.

PLANTINGA, A. *Does God Have a Nature?*. Milwaukee; Wisconsin: Marquette University Press, 1980.

PLATO; CORNFORD, F. *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press, 1945.

PINKER, S. *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*. London: The Penguin Press, 1994.

QUINE, W. Carnap and Logical Truth. In: *Synthese*. v. 12, n. 4, p. 350-374, Dec. 1960.

RAMSEY, P. Universals. In: MELLOR, D. (ed.). *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 17-39.

RANDALL JR., J. Talking and Looking. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 30, p. 5-24, 1956 -1957.

REICHENBACH, B. Evil and a Reformed View of God. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 24, n. 1/2, The Problem of Evil, p. 67-85, jul./sep., 1988.

RESCHER, N. *Philosophical Standardism: An Empiricist Approach to Philosophical Methodology*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1994.

RICOEUR, P. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.

ROLT, C. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Kessinger Publishing, 1992.

ROSS, J. Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language. In: KENNY, A. (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. United States of America: Palgrave Macmillan, 1969, p. 93-138.

- RUSSELL, B. *Unpopular essays*. New York: Simon and Schuster, 2007.
- SCOTT, M. Religious Language. In: *Philosophy Compass*, v. 5, n. 6, p. 505-515, Jun. 2010.
- SELLS, M. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- SHERRY, P. Analogy Reviewed. In: *Philosophy*, v. 51, n. 197, p. 337-345, Jul. 1976.
- SHERRY, P. *Religion, Truth and Language-Games*. London: Macmillan, 1977.
- SMITH, J. *The Analogy of Experience: An Approach to Understanding Religious Truth*. New York: Harper and Row, 1973.
- STACE, W. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1961.
- STRAWSON, P. Truth. In: LYNCH, M. (ed.). *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2001, p. 447-471.
- SWINBURNE, R. Analogy, metaphor, and religious language. In: BOEVE, L.; FEYEAERTS, K. (eds.) *Metaphor and God-talk*. Bern: Peter Lang, 1999, p. 63-74.
- SZABÓ, Z. Compositionality. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. EDWARD, N. (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/compositionality/>. Acesso 10 dez. 2017. (Summer 2017 Edition).
- TLUMAK, J. Cross-categorical Priority Arguments. In: *Metaphilosophy*, v. 14, n. 1, Jan. 1983.
- TRACY, D. Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts. In: *Critical Inquiry*, v. 5, n. 1, Special Issue on Metaphor. The University of Chicago Press, p. 91-106, Autumn, 1978.
- TSÉ, L. *Tao Te King: Libro del Tao y de su virtud*. Trad. y comentarios de G. Soublette. Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 1990.
- WARD, K. The concept of God. In: BYRNE, P.; HOULDEN, L. *Companion Encyclopedia of Theology*. London & New York: Routledge, 2003, p. 342-366.
- WEED, J. Religious Language. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/rel-lang/>. Acesso 02 nov. 2017.

WEINTRAUB, R. Verificationism Revisited. In: *Ratio*. v. XVI, p. 83-98, mar. 2003.

WHEELWRIGHT, P. *Metaphor & reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

WHITE, A. Moore's Appeal to Common Sense. In: *Philosophy*, v. 33, n. 126, p. 221-239, Jul. 1958.

WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value*: A Selection from the Posthumous Remains. 2. ed. Revised. VON WRIGHT, G. H. (ed.). Trans. by P. Winch. Wiley-Blackwell, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Grammar*. RHESS, R. (ed.). KENNY, A. (Trans.). Oxford: Basil Blackwell, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Great Britain: Basil Blackwell, 1986.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations". 2. ed. Oxford: Blackwell, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2. ed. Trad., notas e ensaio introdutório de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. México: UNAM, 1985.

WYNN, M. Religious Language. In: BYRNE, P.; HOULDEN, L. (eds.). *Companion Encyclopedia of Theology*. London: Routledge, 1995, p. 413-432.