



A LINGUAGEM RELIGIOSA, ATOS DE FALA E IMAGEM

Adilson Koslowski
Departamento de Filosofia UFS

RESUMO: O objetivo deste texto é apresentar duas respostas diferentes a respeito de se a linguagem religiosa faz alegações factuais. Ambos, apoiados na análise conceitual, sustentam posições diversas. Gregory W. Dawes baseando-se na teoria dos atos de fala de Austin sustenta que a linguagem religiosa tanto faz alegações factuais quanto é igualmente normativa, isto é, orienta a conduta do crente. Alejandro Tomasini Bassols, de modo diverso, sustenta uma análise wittgensteiniana e nega o caráter factual ou referencial da linguagem religiosa. A linguagem religiosa é entendida fundamentalmente como imagem e sua finalidade é garantir certo modo de vida que é útil à pessoa religiosa. A lição que se tira dessa discussão é não reduzir a linguagem religiosa à factual.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem religiosa. Bassols. Dawes. Atos de fala. Imagem.

ABSTRACT: The purpose of this text is to present two different answers as to whether religious language makes factual allegations. Both, supported in the conceptual analysis, support diverse positions. Gregory W. Dawes, basing himself on Austin's theory of speech acts, maintains that religious language both makes factual claims and is equally normative, that is, it guides the conduct of the believer. Alejandro Tomasini Bassols, in a different way, supports a Wittgensteinian analysis and denies the factual or referential character of religious language. Religious language is fundamentally understood as an image and its purpose is to guarantee a certain way of life that is useful to the religious person. The lesson from this discussion is not to reduce religious language to factual.

KEYWORDS: Religious language. Bassols. Dawes. Speech acts. Image.

1. INTRODUÇÃO

O problema que levantamos neste texto é se a linguagem religiosa faz alegações factuais, a saber, se ela faz referências a seres, a objetos, a fatos, a estados de coisas de modo semelhante à linguagem usada nas ciências seja a física, a biologia ou a história. A visão tradicional da linguagem religiosa sustenta que sim, desde sua forma mais ingênua e literal como entre as mais sofisticadas como a de Tomás de Aquino.

No outro extremo do espectro, temos os que negam a significatividade da linguagem religiosa como os adeptos do verificacionismo. A linguagem religiosa não é falsa, mas sem sentido, absurda, pois não pode ser verificada pela experiência. No máximo, segundo o positivismo lógico, como na poesia, exprimir “sentimentos vitais” (*Lebensgefühle*).

Todavia, entre os que sustentam a análise conceitual há outras possibilidades. Iremos apresentar duas propostas. Uma baseada na teoria dos atos de fala de Austin e outra inspirada no segundo Wittgenstein. Não temos a pretensão de resolver o problema, mas nos auxiliará em estabelecer uma resposta futura. A saber, não compreender a linguagem religiosa como puramente referencial.

O filósofo neozelandês Gregory W. Dawes (2016) sustenta que é um equívoco conceber a linguagem religiosa como sendo apenas uma linguagem semelhante à científica. Mesmo que a religião faça alegações factuais, ela também sustenta outras dimensões, entre elas uma dimensão normativa, um modo de ser. Ela é ao mesmo tempo descritiva e prescritiva. As alegações factuais religiosas não podem ser descartadas por uma análise apriorística da linguagem, mas devem ser testada por meios científicos e argumentação filosófica. Se nossa leitura estiver correta, ele chega a uma conclusão cética¹ sobre o conteúdo factual da religião, mas sustenta a possibilidade de uma justificação pragmática da religião ao modo da aposta de Pascal.

A abordagem de Bassols começa onde termina a de Dawes, mas por outros meios. A abordagem de Dawes é naturalista, no sentido de ser a posteriori, não simplesmente analítica e necessitada de estudos empíricos: ciência da religião², biologia, psicologia cognitiva etc. Bassols, no entanto, por outro método, pela análise conceitual wittgensteiniana sustenta que a linguagem religiosa, bem como a experiência

¹O ceticismo é restrito ao conteúdo das crenças religiosas como “Jesus é Filho de Deus”, “Maomé é seu profeta” etc., mas Dawes (2016, p. 147) não nega a possibilidade de dar razões em favor da existência de Deus. Neste sentido é mais otimista do que Bassols que nega o caráter referencial de ‘Deus’.

² Em Nova Zelândia, Estudos Religiosos (*Religious Studies*) e em outras partes do mundo.

religiosa podem ser salvas por meio de uma compreensão não referencialista da linguagem religiosa. Mas ele não se furta de desenvolver uma argumentação tradicional mostrando as deficiências dos argumentos tradicionais em filosofia da religião e as contradições com as alegações da ciência. Sustenta que a linguagem religiosa e as práticas religiosas podem ser salvas compreendendo o significado da linguagem religiosa por meio de uma análise gramatical.

Deste modo, temos um quadro onde há os que sustentam o caráter factual da linguagem como entre os teólogos e a perspectiva de Dawes, mas chegando a resultados diferentes quanto à justificação dessas alegações. Essas perspectivas são, no fim, epistemológicas, não linguísticas. Há os verificacionistas que negam a significatividade da linguagem religiosa por ser sem sentido, *nonsense*. E, por fim, a análise gramatical que salva a linguagem e a prática religiosa por uma concepção não cognitiva da linguagem religiosa, mas significativa. Nosso objetivo é apresentar esse quadro parcial em relação ao tema da factualidade ou da referência da linguagem religiosa.

2. A PERSPECTIVA RELIGIOSO-TEOLÓGICA DA LINGUAGEM

Quando lemos os textos das tradições religiosas sejam os que estão contidos na Bíblia, Corão, Bhavagad Gita todos eles fazem referência a Deus, aos deuses, ao Céu, ao Inferno, a volta de Jesus nos fins dos tempos, aos milagres. A primeira impressão é a linguagem religiosa, semelhante à linguagem utilizadas nas ciências, estar representando fatos, estados de coisas, objetos. Essa concepção ingênua da linguagem religiosa pode ser encontrada tanto entre os crentes religiosos como nos críticos da religião. Os livros sagrados, os mitos têm uma função similar aos livros de física, biologia ou história fazem referência e representam estados de coisas, fatos.

Essa visão ingênua ou literal da linguagem religiosa foi objeto de uma crítica radical na metade do século passado com a concepção verificacionista do significado. A tese verificacionista pode ser definida como “o significado particular de uma frase é a sua *condição de verificação*, o conjunto de experiências possíveis da parte de alguém que tenderiam a mostrar que a frase era verdadeira” (LYCAN, 2000. p. 98). Desse modo, a linguagem religiosa não era falsa, mas sem significado, absurda. Pois não há como verificar as sentenças religiosas por meio de nenhuma experiência possível. Contudo, John Hick (1960) sustentou que era possível manter algum tipo de verificação

no *post mortem*.³ Todavia essa compreensão verificacionista do significado recebeu muitas críticas e hoje é defendida por poucos⁴.

Os teólogos sejam eles judeus, cristãos ou islâmicos, bem como os dharmatólogos (hinduístas e budistas) se esforçaram durante séculos na procura de uma visão adequada da linguagem religiosa além de um literalismo ingênuo. As representações antropomórficas da divindade teísta são inconsistentes com o conceito de Deus definido tradicionalmente como espírito. No caso do hinduísmo Advaita Vedanta os deuses e o mundo são apenas representações ilusórias da unidade do eu (*Atman*) e da divindade (*Brahman*). O judeu Mainônides e Tomás de Aquino elaboraram uma teologia apofática ou negativa (*apophatikos*, de *apophanai*, dizer não). Sobre Deus sabemos o que não é, e não o que Ele é. Na dharmatologia budista, as descrições do nirvana também são negativas.

Os teólogos não satisfeitos apenas com uma teologia negativa, elaboram uma teologia catafática ou positiva (*kataphatikos* de *kataphemi*, digo sim). O pensador indiano Adi Shankara (788-820 d.C), Pseudo-Dionísio (talvez sec. V ou VI d.C) Tomás de Aquino (1225-1274) sustentaram tal perspectiva. Tomás de Aquino (2016) insiste que as criaturas têm certas relações com Deus, pois são criaturas. Pela causalidade proporcional os efeitos estão na causa de algum modo. Deste modo, por exemplo, se vejo uma poça d'água perto de uma torneira sei que a água veio provavelmente da torneira, pois a torneira é a causa de ter água perto dela, mas se vejo um pato próximo da torneira certamente não veio da torneira. De modo semelhante, tudo o que há no mundo já está - de algum modo - em seu criador. Deste modo, podemos conhecer Deus por meio das criaturas (*analogia entis*), por meio de seus efeitos⁵.

A primeira coisa a se fazer é estar consciente que a linguagem religiosa se expressa miticamente e o mito utiliza-se de uma linguagem metafórica. Aquino elabora uma teoria da analogia que vai além da metáfora. Para Tomás (2016), a linguagem religiosa não é unívoca, nem equívoca, mas analógica. Ela não é uma linguagem unívoca, pois há um paralelo estrito no uso da linguagem que empregamos para falar de duas realidades distintas, por exemplo, “O cavalo é branco” e “A casa é branca”. Os predicados de ambas as frases, no caso ‘branco’ têm o mesmo significado. Por sua vez, nem é equívoca, isso é, não há nada de comum entre ambos os significados, assim

³ Para uma crítica à defesa de Hick, confira Bassols (1992).

⁴ Para uma defesa do verificacionismo, confira Costa (2011).

⁵ Para mais detalhes sobre a causalidade proporcional, confira FESER (2017, p. 170-174).

como, “Ele tem uma casa muito bonita” e “Marcelo casa com Maria”. A palavra “casa” em ambas as frases têm sentidos diferentes.

A aplicação de nossa linguagem à realidade divina deve ser compreendida como analógica, como uma comparação, como uma metáfora. Por exemplo, “Deus é pai” não deve ser compreendido como significando “Deus nos gerou por meio de um ato sexual como nossa mãe”, mas, em um dos possíveis sentidos: “Deus é nossa causa primeira”; “Deus quer que crescamos em conhecimento”; “Deus quer que sejamos responsáveis” etc. É da natureza da metáfora ter vários sentidos. Porém, para o Doutor Angélico, alguns predicados a respeito de Deus devem ser compreendidos literalmente. Por exemplo, “Deus é bom”. “Bom” desse último exemplo significa o mesmo da linguagem natural, todavia não deve ser limitado quando aplicado a Deus. A bondade de Deus deve ser entendida como infinita, ou melhor, todos os demais seres possuem algum grau de bondade, Deus possui o grau máximo.

Bassols (1999) critica Aquino no seu uso de metáforas na linguagem religiosa, pois mesmo apelando para uma tradução da metáfora, essa mesma não pode ser lida como literal. A próxima tradução quando requisitada também não é assim definitivamente, num regresso *ad infinitum*. Portanto, não obtemos dessa maneira nenhum conhecimento preciso a respeito da natureza de Deus. Porém, Bassols não se dá conta do sentido da analogia proporcional ao infinito de Aquino. Dawes (2016) também concorda que o uso de metáforas e o de analogia é origem de vaguidade e de indeterminação. Se esse é o caso, não podemos averiguar (medir) se seus significados são consistentes, testar alegações religiosas e sustentar a cientificidade da teologia como desejava Aquino.

3. ANÁLISES LINGUÍSTICAS ACERCA DA LINGUAGEM RELIGIOSA

O século XX foi marcado pelos estudos filosóficos da linguagem (*linguistic turn*). A primeira escola de filosofia analítica, o positivismo lógico, com sua teoria do significado verificacionista toma a linguagem religiosa como não significativa. Porém, sua segunda escola da linguagem natural sustentou uma posição diferente e influenciou análises a respeito da linguagem religiosa. Desejamos abordar duas análises diversas: uma influenciada pela segunda Wittgenstein como encontramos nas análises gramaticais do filósofo mexicano Alejandro Tomasini Bassols; outra inspirada em

Austin e no seu desenvolvimento posterior em Searle pelo filósofo neozelandês Gregory W. Dawes.

3.1 O DUPLO ASPECTO DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Para Gregory W. Dawes, o filósofo J. L. Austin (1911-1960) oferece a conhecida *teoria dos atos de fala* que pode ser bastante frutífera se aplicada à linguagem religiosa. Para Austin a linguagem não é apenas um modo de declarar fatos, mas para produzir fatos novos, estados de coisas novas. Uma coisa é usar a linguagem para dizer “Tenho em minhas mãos algumas folhas de papel” e outra coisa é pedir para alguém “Feche a porta!” ou “Por favor, que horas são?”. Contudo, para Austin, todos os atos de fala são atos performáticos com certa força ilocucionária, bem como os constativos⁶.

John Searle (*apud* DAWES, 2016, p.8) desenvolvendo a teoria dos atos de fala sustenta haver cinco tipos de atos de fala. São eles:

- (a) *assertivos*, que declaram fatos, descrevendo como as coisas são,
- (b) *diretivos* (ordens, comandos e solicitações), cuja intenção é pedir para os outros comportamentos de certo modo,
- (c) *comissivos* (promessas, juramento, testemunho, e assim por diante), que compromete o falante com um particular curso de ação,
- (d) *expressivos*, que expressam os sentimentos dos falantes ou atitudes,
- (e) *declarações* (igual que envolve no pronunciamento de um voto de juramento de casamento), nos quais “nós fazemos alguma coisa por declarar ser esse o caso”.

Levanta-se então a pergunta: Que tipos de atos de fala são as sentenças religiosas que professam a crença em Deus? Segundo a perspectiva de Dawes não é apenas uma crença que está descrevendo um estado de coisas e nem apenas um modo de proceder, um modo de vida. Mas, são ambas as coisas. Ele oferece o exemplo da *shahada* (o testemunho, a profissão de fé) do Islã. Pronunciar intencionalmente essa sentença em árabe, três vezes, torna alguém muçulmano: “Existe nenhum deus, mas Deus e Maomé é o mensageiro de Deus”⁷ (DAWES, p. 13). Esse enunciado não é apenas uma asserção, mas uma declaração. Na terminologia de Searle significa um juramento. Seguindo os desenvolvimentos de Searle, todo ato de fala tem um conteúdo proposicional (significado e referência) e uma força ilocucionária. Na terminologia de Searle $f(p)$, onde f é a força ilocucionária e p é a proposição. Deste modo, para Dawes, a linguagem religiosa faz alegações sobre entidades (anjos, deuses, demônios etc.) ou sobre fatos. Mas ao mesmo tempo está orientando o comportamento de algum modo para certa ação. Assim, a oração $f(p)$: “Seja feita Vossa vontade assim na Terra como no Céu”, tem a

⁶ Para o leitor pouco familiarizado com a teoria dos atos de fala pode consultar MARCONDES (2006).

⁷ “*La ilaha illa I-Lah, Muhammadun rasulu I-Lah*”.

intenção de se referir a um ser, Deus e uma coisa natural como a Terra e o Céu que é um “lugar” espiritual. Ao mesmo tempo, num possível hermenêutica religiosa, orientando o comportamento para fazer a vontade de Deus como revelada nas Escrituras ou por meio da Providência Divina nos acontecimentos da vida.

Outro modo para explicar esse caráter duplo da linguagem religiosa, segundo Dawes, é o seguinte. As crenças e os desejos podem ser vistos como estados intencionais, estados da mente que têm relações com o mundo (são sobre algo). Mas as relações são diferentes. No caso da relação entre crença e mundo, a direção (*direction of fit* – direção de ajuste) é do enunciado ao mundo. O que se diz deve refletir como o mundo é. Por exemplo, “Maria tem 1,75m.” Se a crença é verdadeira, corresponde como o mundo é; Maria tem, de fato, 1,75m. No caso do desejo é o contrário, o ajuste é do mundo ao enunciado. Por exemplo, “Pedro deseja que chova essa tarde”. No caso, a crença será verdadeira, se o mundo corresponder à crença de Pedro, isso é, choveu naquela tarde.

O que caracteriza as expressões religiosas é que elas têm uma direção de ajuste dupla, tanto do mundo para o enunciado, como do enunciado para o mundo. Dawes usa também a expressão correlata “modelos de” e “modelos para”. A ciência constrói “modelos de”. Os crentes constroem ambos. Eles fornecem uma cosmovisão e um modo que a vida pessoal e comunitária (moral e política) deve ser.

Para Dawes (2016), um aspecto muito importante e subestimado pela filosofia tradicional da religião é de as sentenças religiosas são usadas frequentemente em rituais e essas são performances. Não é apenas um conjunto de proposições com certo conteúdo. As sentenças religiosas não podem ser compreendidas adequadamente quando retiradas de seu contexto religioso. Mas não se deve cair no extremo oposto de achar que as sentenças religiosas não fazem nenhuma alegação factual. Fazem e podem ser tratadas isoladamente. Porém, para Dawes, o mais básico é o *status* sagrado que é conferido no ritual. Isso é pode ser expresso no adágio latino cristão: “*Lex orandi, lex credendi*”.⁸ A religião é primeiramente uma prática ritualista onde o mito é aceito numa performance e adquire o caráter sagrado.

Para Dawes (2016) a linguagem religiosa é sobre deuses, espíritos e demônios e tem a intenção de expressar fatos, fatos sobre a existência, atributos e a atividade desses seres sobrenaturais. Para ele, estabelecer a justificação e a veracidade dessas alegações

⁸ “A norma da oração, estabelece a norma da fé”.

necessita do pesquisador uma avaliação atenta das fontes do conhecimento religioso, como a adivinhação, o sonho, as visões, as audições, as experiências religiosas, as provas filosóficas e a autoridade religiosa. Isso exige tanto estudo empírico como argumentação filosófica para estabelecer sua justificação epistêmica e sua veracidade. Não é possível apenas estabelecer de modo apriorístico, mas exige uma compreensão naturalista, a saber, baseada na investigação científica. A avaliação de Dawes mostra-se bastante cética quanto à veracidade das alegações religiosas enquanto referência a seres sobrenaturais ou a mundos espirituais⁹.

Em suma, para Dawes a linguagem religiosa se expressa por meio de atos de fala, sejam os cinco estabelecidos por Searle ou mesmo outros se a classificação de Searle não for de toda precisa. O crente faz uso tanto de atos assertivos, como diretivos, comissivos, expressivos e declarativos.

3.2 A LINGUAGEM RELIGIOSA COMO IMAGEM

Para o filósofo wittgensteiniano Alejandro Tomasini Bassols temos um dilema a respeito da linguagem religiosa. Podemos compreendê-la literalmente, como uma linguagem fundamentalmente referencial, como é feito pelo teísmo (judaísmo, cristianismo e islã) ou podemos compreender a linguagem religiosa como expressiva. O problema fundamental da perspectiva tradicional de religião (doutrina, linguagem etc.) é de nos levar a uma concepção incoerente do mundo, do nosso esquema conceitual.

Mas por que salvar a religião? Segundo Bassols (2006, p. 13-14): “...uma vida na qual a dimensão religiosa está ausente é uma vida limitada, menos valiosa que uma na qual a religião está presente”. Segundo ele, para usufruir de uma vida religiosa é dispensável o vínculo a uma instituição religiosa ou a um credo e de modo mais radical a uma concepção referencial da linguagem religiosa.

Antes de tudo, a perspectiva wittgensteiniana de Bassols, como ele mesmo afirma, não é uma reconstrução da posição do próprio Wittgenstein, mas inspirada nas obras desse último. Ele toma o segundo Wittgenstein e por meio dos instrumentos e conceitos elaborados fundamentalmente nas *Investigações Filosóficas* oferecer uma análise gramatical da linguagem religiosa.

⁹ Mas Dawes é cuidadoso. Para ele, as fontes do conhecimento religioso como a adivinhação, os sonhos e as visões, por exemplo, podem revelar certos conhecimentos que se dão em níveis inconscientes que não poderiam ser conhecidos por outros meios. Não devemos de modo precipitado alegar a não confiabilidade dessas fontes sem um estudo científico e empírico adequado.

Quais são as razões de Bassols para pensar que a perspectiva ingênua e mesmo refinada de Maimônides e Aquino são implausíveis em relação à perspectiva wittgensteiniana que sustenta? Ele elenca várias razões em seus textos (2006, 2008a 2013), tomo dentre elas três razões negativas que ele mesmo sintetiza em “El lenguaje religioso” (1992) e uma positiva.

Primeira, o teísmo seja ele ingênuo ou sofisticado pressupõe em seu discurso a respeito de Deus uma concepção referencialista do significado. O conceito central é sem dúvida ‘Deus’ e muitos outros conceitos ganham significado na relação com esse conceito fundamental. Em uma leitura estimulada por nossa gramática e lógica, a palavra ‘Deus’ é compreendida como um nome próprio, portanto tendo uma referência ou não. Assim, “Deus existe” é verdadeira para o crente teísta, enquanto, “Afrodite existe” é falsa.

Em seu capítulo “A ideia de Deus” em *Nuevos Ensaos de Filosofía de la Religión* (2008a) e “Presencia e ausência de Dios” (2001) sustenta que podemos verificar o sentido primeiro do termo ‘Deus’ por meio de uma técnica wittgensteiniana, a saber, buscar o uso primitivo do termo. No caso do termo indo-europeu ‘Deus’ é possível. Esse termo é a base para as línguas indo-europeias. Por meio de estudos linguísticos, ‘Deus’ provavelmente significava “abobada celeste”. É um termo geográfico. Deus é o teto do mundo (VILLAR, 1996). Derivada da experiência de totalidade, imutabilidade e de segurança contra os males do mundo. Provavelmente, além do signo os primeiros usuários deveriam usar gestos como de dirigir-se para o alto por meio do olhar, das mãos etc. Somente posteriormente, ‘Deus’ se refere a um nome próprio e começou a fazer parte dos rituais.

Para Bassols (2006, cap.2), um dos modos de oferecer evidência para a existência de uma entidade é estabelecer provas ou argumentos suficientemente fortes para suportar a alegação. Em relação a Deus, por exemplo, as clássicas provas da existência do Deus teísta. Porém, segundo ele, elas não conseguem ser bem sucedidas, sejam a prova ontológica, a cosmológica, a moral ou da experiência religiosa.

Segunda, em relação aos predicados acerca de ‘Deus’ também são problemáticos. A estratégia de Bassols (2013) é mostrar que interpretar os predicados divinos literalmente leva a uma espécie de redução por absurdo, leva a contradição e absurdos de toda classe. Por exemplo, “Deus é onipotente, pode tudo”. Será isso concebível ou inteligível *para nós*? Poderia, na matemática usual, ser “ $2 + 2 = 8$ ”? Ou o

princípio de contradição ser falso? A resposta não parece ser senão negativa. Contudo, fora da lógica e da matemática, também as leis fundamentais das ciências empíricas trazem problemas. No caso da biologia que afirma certo organismo está morto, terá sentido sustentar o contrário que ressuscita?

Terceiro, Bassols (2013) argumenta que quando se quer determinar o *status* significativo das asserções religiosas há certas pressuposições feitas pelos próprios religiosos. Se aceita a lógica do terceiro excluso; admite-se que a afirmação é significativa e guarda alguma conexão com a experiência (tese da verificação). Por exemplo, “há vida após a morte”. Se há vida após a morte, nós temos que morrer para acessar essa vida. Parece ser difícil aceitar que ‘vida’ esteja sendo utilizada num sentido literal. Tem-se que morrer para experimentar a vida após a morte, parece difícil verificar essa proposição, pois estaremos mortos, pois experimentar é experimentar quando se está vivo. Se “há vida após a morte” é uma afirmação literal, então “há vida após a morte ou não há vida após a morte”. Isso leva o teísta a um trilema: (a) abandonar a tese do caráter literal das asserções religiosas, (b) a tese verificadora do significado; (c) a tese que a lógica rege a linguagem.

Quarta, a teologia negativa sustenta que conhecemos ‘Deus’ pelo que não é. Segundo Bassols (2006, cap. 2; 2013), há algo falso nessa concepção, pois “o conhecimento de algo não pode fundar-se em puras negações”. Essa posição choca-se tanto contra o senso comum, com contra o empirismo ou o idealismo. Quanto ao recurso à analogia sustentado por Tomás de Aquino que as afirmações em relação a Deus não são idênticas aos objetos espaço-temporais, mas apenas semelhantes, também não é satisfatório para Bassols como já vimos acima.

Quinta, existe, além dessas razões negativas, outra de cunho positivo, segundo Bassols (2008b, 2002). Uma concepção que não seja referencialista a respeito da linguagem religiosa soluciona o problema da incompatibilidade da religião e ciência, pois a religião nesse caso não está disputando com a ciência a respeito de nossas descrições a respeito do mundo e gerando incongruências no sistema conceitual.

Não vamos aqui tentar nem explorar essas razões em suas minúcias ou tecer críticas. Mas são elas algumas razões dadas por Bassols para abandonarmos a concepção tradicional da linguagem religiosa. É um ponto controverso, certamente um teísta não aceitará tão facilmente os argumentos de Bassols como sólidos e irá contrapor críticas e justificações para a perspectiva tradicional referencialista.

Mas como compreender, portanto, a linguagem de um modo não referencial, nem apofática e nem por meio de metáforas e analogias? Para Basslos (1999) temos que analisar a função, o uso dos enunciados religiosos em seus contextos genuínos, reais. Verificar como as pessoas religiosas usam esses enunciados nos contextos próprios e observar a utilidade. O significado dos termos, ou melhor, dos signos ganham significado quando são usados em determinado jogo (fazem um movimento) em certa forma de vida. Por meio das regras gramaticais profundas (*Tiefengrammatik*) e não pela gramática superficial podemos por meio dessa análise gramatical explicitar e nos tornar conscientes das regras tácitas de uso e chegar a uma “visão” ou “compreensão perspicua” que dissolve o problema. Por exemplo, (a) “Eu tenho duas moedas na minha mão”; (b) “Eu tenho uma dor de cabeça muito forte”; (c) “Eu tenho muitas ideias na minha cabeça”. Nestas três frases o verbo ‘ter’ tem significados, usos muito diversos, mas a gramática superficial não os percebe ou distingue. É trabalho de análise gramatical explicitá-los e dissolver os problemas filosóficos que surgem da gramática superficial. Uma das raízes dos males filosóficos é interpretar todos os esses usos no esquema nome-referência isso provocará o surgimento de vários *puzzles* filosóficos que necessitam de terapia.

Para compreender a análise gramatical aplicada à linguagem religiosa nós exemplificares em três usos do conceito ‘Deus’ (BASSOLS, 2013). Os exemplos e análises são de Bassols. Num primeiro caso, alguém está enfermo e, quase no último momento, recebe sangue de um doador, e diz: “Deus lhe pague”. No segundo caso, alguém pode se enriquecer ilicitamente e diz: “Deus me livre de fazer algo assim”. E por fim, o terceiro caso, alguém ambiciona terras que não são suas e por meios ilícitos e advogados inescrupulosos consegue as terras de simples agricultores. E arrependendo-se diz: “Que Deus perdoe pelo mal que fiz”. Para Bassols, o correto e o único modo desses enunciados serem significativos não é compreendê-los literalmente, mas desse modo: No primeiro caso, o significado seria: sua dívida com o doador é tão grande que não tem com que corresponder, porém quando se apresentar uma oportunidade de corresponder o fará com gosto, etc. No segundo caso, a ideia é que alguém não poderia integrar essa ação no resto das ações que constituem sua vida; não é assim como alguém quer viver; estaria disposta a muitas coisas e evitar assim de fazer tal coisa, etc. E por fim, o significado do terceiro exemplo é: despreza-se a si mesmo, se dá conta de que,

estando a salvo da justiça humana, porém não pode escapar à condenação da própria consciência.

Para Bassols (2006; 2013), a linguagem religiosa não pode ser substituída, reduzida a outra linguagem. Ela possui capacidades expressivas próprias e insubstituíveis. Seguindo Wittgenstein, a linguagem religiosa não é uma linguagem técnica, mas a natural usada de certo modo. O aspecto central da linguagem religiosa é que se constitui pelo recurso de *imagens*. Essas imagens não são aqui um aspecto psicológico da análise, mas uma explicitação de uma regra gramatical. Há linguagem religiosa é cheia de imagens, tais como: “reino de Deus”, “vale de lágrimas”, “coração de Jesus e de Maria”, “o fogo do inferno” etc. E não pode, portanto, ser substituída por nenhuma outra linguagem nem mesmo a ética, mesmo que fortemente vinculada, pois:

[...] a linguagem de imagens se usa precisamente para dar expressão aquilo que nenhuma linguagem descritiva pode apreender ou transmitir, isto é, o sentido de nossas ações, o sentido e, mas ainda, o sentido global de nossa existência e do mundo, tal como o experimentamos, culturalmente e individualmente. Para o usuário, a função primordial é provavelmente de descrever e, graças a ela manipular o mundo, porém com ela não se esgotam as possibilidades de expressão. (BASSOLS, 2013, p. 156).

Para Bassols (2013), uma linguagem religiosa é efetiva se o usuário converter-se em um sujeito religioso unido a uma prática religiosa. Por exemplo, se ajudar ao próximo sem nenhum benefício o faz, pois “Deus que é pai, o vê dos altos céus”. Há, portanto, uma profunda unidade entre o pensamento religioso e a prática religiosa. Não é apenas uma questão de usar a linguagem religiosa. Essa conexão entre o uso da linguagem e da prática religiosa é que a tornam inteligíveis, ou melhor, significativas. Pois, segundo a análise gramatical não há sentido senão numa forma de vida. O sentido emerge de uma forma de vida.

A linguagem religiosa permite unificar a vida da pessoa, dar um sentido de totalidade e unidade que não está disponível nos outros jogos e formas de vida. Parece-nos a resposta à afirmação acima citada a respeito do porque salvar a religião. Nas palavras de Bassols:

[...] permitem recolher ou aludir de modo significativo à totalidade das experiências de uma vida humana concreta de modo que ficam estas unidas ou unificadas. A hipótese aqui é que o sujeito linguístico sente a necessidade, a urgência de recorrer à linguagem religiosa, porque carece dela equivaleria a ver-se a si mesmo com uma mera adição de estados, atômicos, discretos, etc. Assumindo que o pensamento, consiste no que consista, não pode gestar-se sem um simbolismo determinado, sem uma linguagem, se entende por que só o recurso linguístico da imagem permite contemplar de modo global a existência e escolher linhas de ação a fim de conferir-lhe a esse todo vivencial um sentido definido. (BASSOLS, 2013, p. 157)

Em suma, para Bassols (2013), há dois modos de avaliar a linguagem religiosa, o modo literal, direto, teísta, por um lado e o expressivo, praxiológico e anti-

transcendente por outro. Uma tem aspirações cognoscitivas e desemboca na teologia e a segunda enfatiza a utilidade da religião na vida dos indivíduos. Parece inevitável que uma comunidade linguística não incorpore a linguagem religiosa como uma parte operativa de si. Para Bassols, não é impossível continuar a sustentar o modelo referencial, porém cada vez mais barroco e quem sabe obscuro.

Um dos problemas desta abordagem da linguagem religiosa é, para nós, a possível desmotivação do religioso após estar consciente de que não há nada além do poder expressivo e não há referencia nenhuma a Deus, anjos ou demônios. Assim, como acontece com o antirrealismo teológico¹⁰, parece-nos que uma abordagem não referencialista da linguagem religiosa é desmotivadora de uma forma de vida religiosa principalmente quando as atitudes envolvem sacrifícios pessoais. E se a motivação para salvar a religião é manter a prática de uma vida religiosa parece-me que isso é um problema, mesmo que indireto, para a abordagem.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dawes é um crítico das abordagens ingênuas da linguagem religiosa como das puramente analíticas. Não devemos compreender abstratamente a religião. Analisa-la em seu contexto e não privilegiar apenas as crenças e seu conteúdo proposicional, mas o lado prático da religião, sua função para o indivíduo. As sentenças religiosas são significativas. Devemos compreendê-las também como referenciais evitando os excessos da análise linguística. O averiguar das alegações religiosas não podem ser feito por meio puramente analítico, mas naturalista. A ciência tem uma grande contribuição na avaliação epistêmica e da verdade das alegações da religião.

A perspectiva de Bassols é baseada na análise gramatical wittgensteiniana. Ele sustenta que a abordagem tradicional, referencialista de linguagem religiosa é problemática por nos levar a contradições, a obscuridades e ao barroquismo. Uma estratégia é abandonar essa perspectiva e compreender a linguagem religiosa como uma forma de expressão *sui generis* da linguagem humana que enriquece a vida de um modo inigualável. A finalidade da linguagem religiosa é prática, expressiva e não referencial baseada fundamentalmente em imagens.

Fazendo uma comparação entre Dawes e Bassols pensamos que há elementos em suas posições que divergem, mas há também convergências. Uma divergência é que

¹⁰ O antirrealismo teológico é uma tese teológica a respeito dos conceitos de 'Deus', 'anjos', 'reino de Deus' etc., não devem ser tomados de modo literal, mas são ficções úteis para a vida moral da pessoa.

Dawes pensa que o melhor meio de compreender a religião não é unicamente por meio de análise, mas no uso das ciências (história, psicologia, biologia etc.). Enquanto Bassols sustenta a análise gramatical. Outra divergência é que os dois compreendem a linguagem religiosa de modo diverso, um como referencial e o outro como não referencial. Mas há semelhanças, ambos não têm uma visão otimista em relação à concepção referencialista tradicional. Para Bassols a linguagem religiosa é um modo de usar a linguagem natural e não é referencial e, portanto, há um vazio entre a linguagem religiosa e a científica, pelo contrário, para Dawes a linguagem religiosa é referencial, factual, e semelhante à científica, mas não redutível à científica. Há um conteúdo proposicional. Portanto, para Bassols a linguagem científica nunca contradiz a ciência e para Dawes é possível que haja contradição. Mas ambos estão convencidos que a religião não se reduz às crenças, a religião é fundamentalmente uma prática.

Por que é difícil resolver o problema da linguagem religiosa? Temos algumas ideias a respeito disso. A primeira é que isso depende de uma concepção geral da linguagem e de modo mais limitado da linguagem religiosa. Segundo, é preciso mostrar de alguma forma se a visão tradicional é bem sucedida ou não em garantir a existência de Deus, a legitimidade epistêmica das fontes de conhecimento da religião. E fazer isso não é pequeno trabalho. Algumas teses fundamentais de Dawes-Bassols são: (a) não reduzir a linguagem a uma compreensão referencialista; (b) analisar a linguagem como uma forma de ação, em um determinado contexto; (c) a linguagem religiosa tem uma dimensão prescritiva; (d) a concepção tradicional de linguagem e de justificação epistêmica não são convincentes.

Se fomos bem sucedidos, é bem razoável sustentar que a linguagem religiosa não deva ser compreendida como similar à linguagem científica. Sim, pode ela ser referencial ou factual, mas é muito mais. São atos assertivos, como diretivos, comissivos, expressivos e declarativos. Igualmente as imagens são importante elemento na linguagem religiosa. Em relação à justificação ou à verdade das alegações religiosas ou se é um erro conceber a linguagem religiosa referencialmente deixamos esses aspectos do problema por enquanto em aberto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Ecclesiae, 2016.

BASSOLS, Alejandro Tomasini. Status y verificación de la creencia religiosa. In *Crítica*, vol. XXIV, n. 70, abril 1992, p. 109-132.

_____. Pragmática y análisis gramatical. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Filosofía del Lenguaje II*. Madrid: Trotta, 1999.

_____. Presencia y ausencia de Dios. In *Concepto y problemas de Dios: una reflexión filosófica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

_____. Razón *versus* Fe: falso dilema y conflicto dañino. In *Fe y Razón Hoy*. México: UAM/Plaza, 2002.

_____. *Filosofía de la religión: análisis y discusiones*. México: Plaza y Valdes Editores, 2006.

_____. *Nuevos ensaios de filosofia de la religión*. México: Plaza y Valdes Editores, 2008a.

_____. San Agustín: ciencia, pseudo-ciencia y religión. In *Discusiones filosóficas*. México: Plaza y Valdes Editores, 2008b.

_____. El lenguaje religioso. In *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Religión*. Madrid: Trotta, 2013.

COSTA, Claudio F. Reconsiderando o verificacionismo. *Princípios Natal*, vol. 18, n. 29, jan./jul. 2011, p. 299-320.

DAWES, Gregory W. *Religion, philosophy and knowledge*. Palgrave Macmillan: New Zeland, 2016.

FESER, Edward. *Five proofs of the existence of God*. San Francisco: Ignatius, 2017.

HICK, John. Theology and verification. In *Theology Today*. Sage Publications, vol. 17, n. 01, p. 12-31, 1960.

LYCAN, William G. *Philosophy of language*. 2. Ed. New York: Routledge, 2008.

MARCONDES, Danilo de Souza Filho. A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem. In *Filosofia Unisinos*, 7(3): 217-230, 2006.

VILLAR, Francisco. *Los indoeuropeus y los orígenes de Europa: lenguaje y historia*. Madrid: Gredos, 1996.