

Observações sobre a Narrativa Histórica e Religiosa em Kierkegaard e Wittgenstein

[Remarks on the Historical and Religious Narrative in Kierkegaard and Wittgenstein]

Wagner de Barros*

Resumo: O presente artigo busca apresentar uma aproximação entre Kierkegaard e Wittgenstein no que diz respeito à distinção entre a narrativa histórica e narrativa religiosa. Para ambos, enquanto a narrativa histórica apresentaria uma verdade que é passível de ser verificada, a narrativa religiosa traria uma verdade captada pela fé. A fé, neste contexto, não exigiria a prova, mas a aceitação da mensagem, ou seja, um enunciado poderia ser falso e continuaria sendo aceito pela crença. Kierkegaard e Wittgenstein, deste modo, defenderiam não só um abismo entre razão e fé, mas também a impossibilidade de encontrar nas demonstrações e provas históricas uma forma de justificar a crença religiosa.

Palavras-chave: Kierkegaard, Wittgenstein, narrativa religiosa, narrativa histórica, fé.

Abstract: This paper aims at showing an approximation between Kierkegaard and Wittgenstein regarding the distinction between historical narrative and religious narrative. While the historical narrative would present a verifiable truth, the religious narrative would bring a truth grasped by faith. Faith in this context it would not require proof, but acceptance of the message, i.e, a statement could be false and would still continue be accepted by belief. Kierkegaard and Wittgenstein would thus defend not only an abyss between reason and faith, but also the impossibility of finding in historical demonstrations and proofs a way of justifying the religious belief.

Keywords: Kierkegaard, Wittgenstein, religious narrative, historical narrative, faith.

Introdução

Inúmeros trabalhos procuram estabelecer um ponto de contato en-

tre Kierkegaard e Wittgenstein¹ com o objetivo de esclarecer a presença do filósofo dinamarquês nos textos *Cultura e Valor* e *Denkbewe-*

*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade do Estadual Paulista (UNESP). E-mail: wagnerbarro@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7569-7821>.

¹Alguns trabalhos publicados nas últimas décadas: Nientied (2003), Schoenbaumsfeld (2007), Rudd, (2013), Fernstandal (2006), Suzuki (2011). Miles (2016), Ule (2014).

gungen, redigidos por Wittgenstein. As dificuldades interpretativas surgem a partir do momento em que se busca articular os comentários de Wittgenstein sobre Kierkegaard com a filosofia desenvolvida no *Tractatus* ou *Investigações Filosóficas*. Em que medida a análise semântica da linguagem, constatada no *Tractatus*, poderia ter relações com as questões apontadas nos textos de Kierkegaard? Ou estaria Kierkegaard próximo dos pensamentos expressos em *Investigações Filosóficas*?

O presente texto tem como objetivo apresentar uma breve aproximação entre as concepções de Kierkegaard e Wittgenstein acerca da narrativa religiosa e histórica, estabelecendo assim um ponto de contato entre os filósofos. Para Kierkegaard e Wittgenstein, enquanto a narrativa histórica seria capaz de ser verificada e fundamentada, o discurso religioso não seria verdadeiro nem falso. O conteúdo da narrativa religiosa é aceito independente de sua validade. Deste modo, se Kierkegaard e Wittgenstein se opõem à qualquer tentativa de fundamentar ou refutar as verdades religiosas por meio de um discurso objetivo/factual, é porque elas se distinguem essencialmente entre si e não podem ser conciliadas. O histórico pertence ao âmbito da prova, já o religioso pertence ao

domínio crença.

Kierkegaard e Wittgenstein: A Narrativa Religiosa e Histórica

Em *Cultura e Valor*, uma coletânea de manuscritos das mais diferentes épocas de Wittgenstein, reunidos por Von Wright, encontra-se a seguinte passagem:

O cristianismo não se baseia na verdade histórica; oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como resultado de uma vida. *Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas!* (WITTGENSTEIN, 2000, p. 54)

Wittgenstein distingue a narrativa histórica, que teria como base os fatos, e a narrativa religiosa, que seria captada pela fé. Uma narrativa histórica pode ser falsificada se um fato que a sustenta não ocorrer. Já a narrativa religiosa não busca descrever os fatos

dentro do mundo, se algo efetivamente ocorreu ou não. Ela exige que se acredite mesmo que o relato descrito não tenha acontecido. Enquanto a narrativa histórica procura descrever o mundo, a narrativa religiosa é direcionada para a fé. A relação da fé com o enunciado é absoluto, ou melhor, a fé não exige uma explicação ou razões, ela não tem como fundamento a veracidade dos eventos relatados. Em outra passagem, o autor escreve:

Por estranho que pareça, poder-se-ia, historicamente falando, demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo: *não*, contudo, porque ela respeite as “verdades universais da razão”! Mas antes, porque a demonstração histórica (o jogo de demonstração histórico) é irrelevante para a fé. Esta mensagem (Os Evangelhos) é apreendida com fé (isto é, com amor) por homens. É *esta* a certeza que caracteriza esta forma particular de persuasão, e nenhuma *outra*. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 55)

Partindo das considerações do *Tractatus*, pode-se entender que a fé não depende do sentido de uma proposição, ou melhor, não está relacionada com a possibilidade de algo ser verdadeiro ou falso, por isso Wittgenstein afirma: “demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo”. Ora, segundo o *Tractatus*, as expressões religiosas são contrassensuais ou não expressam nada porque visam discorrer sobre valores ou aquilo que é a condição do mundo. Porém, o crente não tem sua fé abalada se o enunciado religioso for um contrassenso, pois ele não interpreta a proposição religiosa como uma figuração da realidade ou como algo que pode ser falso. O sentido da mensagem religiosa só é essencial para aquele que a analisa enquanto uma figuração do mundo, isto é, como uma proposição que *diz* como o mundo é. Mas, como observa Wittgenstein, “A relação de um crente com estas narrativas não é *nem* relação com a verdade histórica (probabilidade), *nem tão-pouco* relação com uma teoria constituída por ‘verdades da razão’” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 55). Wittgenstein não aceita a tese segunda a qual a fé possui sua base em dados factuais ou em “verdades racionais”. Por esse motivo, não só a tentativa de inva-

lidar o conteúdo da fé recorrendo às análises científicas, como também a tentativa de justificar a fé por meio de provas, é considerada um erro. Wittgenstein defenderia assim que a religião e ciência não poderiam se misturar porque seus problemas pertenceriam a âmbitos totalmente distintos. O discurso científico não seria capaz nem de validar, nem de falsificar o conteúdo religioso.

O texto *Observações sobre o “Ramo de Ouro”* de Frazer apresenta um pouco melhor a crítica de Wittgenstein à tentativa de interpretar rituais religiosos pela perspectiva da ciência. De acordo com Frazer, a magia surge como teoria explicativa do mundo. Na falta de um conhecimento superior, o mito e o ritual aparecem como formas de tentar controlar os fenômenos naturais e também encontrar suas razões. O ritual mágico possuiria uma função instrumental, uma tentativa de influenciar o curso dos eventos naturais. Para Frazer, os rituais seriam a forma pela qual este homem “primitivo” tentaria dominar a natureza. Além disso, o homem “primitivo”, diante de um mundo que foge do seu controle, buscaria explicar os fenômenos mediante as narrativas. Porém, segundo Wittgenstein, Frazer toma como base de análise o método das ciências naturais, por isso julga a

magia como algo equivocado:

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*?

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 192-3)

Na leitura de Wittgenstein, se Frazer concebe a magia e religião como uma ciência primitiva, é porque ele faz uma análise científica do mítico-religioso e, assim, interpreta uma questão valorativa como uma questão teórica. Segundo o filósofo, a magia e religião não podem ser consideradas verdadeiras nem falsas, pois elas não são figurações de fatos: “O batismo como lavagem. – Um erro se produz, antes de tudo, quando

a magia é interpretada cientificamente” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 196). Ainda que o religioso, por meio de sua crença, encontre uma explicação para os fenômenos do mundo, a crença não pode ser reduzida a uma explicação causal:

Se quem acredita em Deus olha em redor e pergunta: “Donde vem tudo o que vejo?”, “Donde vem tudo isso?”, *não anseia por uma explicação (causal)*; a sua pergunta é, no essencial, expressão de um anseio. Ele expressa uma atitude face a todas as explicações.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 124 – grifos nossos)

Para Wittgenstein, por exemplo, quando o cientista recorre aos argumentos científicos para provar a impossibilidade da ressurreição de Cristo, ele não compreende a esfera real do fenômeno religioso porque o problema do homem religioso não está na prova. O mesmo ocorre quando se apresenta as inconsistências da verdade religiosa racionalmente. Destacar as incoerências das Sagradas Escrituras não implica em invalidar o seu conteúdo. Para o religioso, o essencial não reside se algo é comprovado científica-

mente ou se algo é impreciso. Antes, o essencial está no valor da mensagem. Em outra passagem, Wittgenstein observa:

Predestinação: só é permissível escrever assim debaixo do sofrimento mais terrível – e nesse caso significa algo de todo diferente. Mas pela mesma razão não é permissível a alguém afirmá-la como uma verdade, a menos que o diga em pleno sofrimento – simplesmente, não é uma teoria. Ou noutros termos: se tal é uma verdade, não é a verdade que parece ser, à primeira vista, expressa por estas palavras. É menos uma teoria do que um suspiro ou um grito. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51)

Como se constata em *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, Wittgenstein defende que a narrativa religiosa é mal compreendida quando ela passa a ser vista pelo olhar científico. Uma alternativa para evitar os problemas da interpretação de Frazer seria considerar a religião como uma invenção humana criada para responder as questões inexplicáveis ou como um artifício psicológico

para consolar o indivíduo, isto é, uma forma de se conquistar uma felicidade incondicionada devido às frustrações e obstáculos impostos pela realidade. Nesse contexto, *as proposições ético-religiosas apresentariam um conteúdo: os estados emocionais ou psicológicos. Mas interpretar a religião como um produto psicológico seria tão equivocado quanto conceber a religião enquanto ciência primitiva. Em ambos os casos, encontra-se a pretensão de explicar o conteúdo dos enunciados ético-religiosos. Mas como a ética e a religião/religiosidade estão no domínio da valoração e Wittgenstein defende que enunciados valorativos são contrassensuais*, a frase: “proposições éticas expressam sentimentos” também seria invalidada, dado que não descreveriam absolutamente nada. Sobre este assunto, Perissinotto comenta:

A mesma expressão “filosofia wittgensteiniana da religião” soa problemática; por exemplo, até agora se chamou assim a concepção segundo a qual as crenças nada mais são que expressões de comportamentos emocionais e morais. Porém, desta forma, atribui-se a Wittgenstein, não somente uma intenção teó-

rica, que lhe é, conforme ele mesmo, estranha, mas também uma forma de reducionismo que ele sempre combateu com tenacidade. (PERISSINOTTO, 2011, p.7)

Mas o que aconteceria se fossem utilizados argumentos e análises científicas não para invalidar, mas para justificar o conteúdo religioso? Seria Wittgenstein contrário a uma teoria que defendesse a crença? É preciso ressaltar que, quando Wittgenstein pensa a crença enquanto uma questão valorativa, ele impossibilita toda forma de explicação. Por esse motivo, justificar a importância da crença seria tão contrassensual quanto atacá-la. Veja-se, por exemplo, o caso do crente que pretende demonstrar a existência de Deus ou justificar alguma verdade religiosa. Considerando as teses do *Tractatus*, esse crente se depararia com vários problemas. Primeiramente, ele utilizaria a linguagem para expressar algo que está além de seus limites. Todavia, de acordo com o *Tractatus*, “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 275) e isso envolve o ser divino. A linguagem não é capaz de discorrer sobre a existência de Deus porque a linguagem representa aquilo que está *dentro*

do mundo, não aquilo que é a condição do mundo². O segundo problema aparece quando Wittgenstein destaca que linguagem representa um fato que pode ou não ocorrer, isto é, que a proposição representa um fato contingente. Dessa forma, utilizar a linguagem para provar a existência de Deus implicaria admitir que a proposição “Deus existe” é falsificável e que a existência de Deus é contingente, poderia ou não acontecer. A linguagem não admite representar nada do que é necessário³ e ao procurar demonstrar a existência necessária do Absoluto, o religioso acaba por transformá-la em contingente.

Em *Conferência sobre ética*, é possível encontrar também outra argumentação de Wittgenstein contra a tentativa de justificação da fé. A questão se apresenta já quando o filósofo discute a natureza do milagre:

Tomai o caso que a um de vocês cresça de repente uma cabeça de leão e [que essa pessoa] começasse a rugir. Seria certamente

a coisa mais extraordinária que consigo imaginar. Ora, quando nos tivéssemos recomposto da nossa surpresa, o que eu sugeriria seria mandar vir um médico e fazer que o caso fosse investigado cientificamente – e, se não fosse pelo sofrimento da pessoa, faria que fosse sujeita a vivissecção. E onde é que teria ido parar o milagre? Pois é claro que, quando olhamos para a coisa deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu [...] A verdade é que o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre. Pois, qualquer que seja o facto que imagineis, ele não é em si mesmo milagroso no sentido absoluto do termo. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 10-11 – tradução livre)

Wittgenstein estabelece uma diferença entre milagre relativo e mi-

²“Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 279)

³Para Wittgenstein, a única necessidade que existe é a necessidade lógica. Porém, esta última não diz nada sobre o mundo, apenas revela sua estrutura e por isso as proposições da lógica são ou tautologias ou contradições: “Se uma proposição tem sentido, é logicamente contingente, é uma proposição empírica. Se é logicamente necessária, então não tem sentido, é uma proposição lógica, uma tautologia ou uma contradição. A necessidade lógica não é um atributo de fatos, mas o sintoma da vacuidade de uma proposição. A uma proposição empírica, por sua vez, seria logicamente impossível atribuir qualquer outra espécie de necessidade”. (SANTOS, 2001, p. 94)

lagre absoluto. O milagre relativo toma como referência um padrão pré-determinado. Um evento é milagroso quando não segue uma determinada previsão ou quando não consegue ser enquadrado em nenhum modelo teórico capaz de justificá-lo. Por exemplo, se o *fato* de uma estátua chorar sangue é milagroso, é porque a ciência ainda não conseguiu explicá-lo, ou seja, o fato foge das previsões esperadas. O milagre relativo toma como referência o fato: o milagre consiste no fato ser extraordinário, imprevisto, ainda inexplicável. Para Wittgenstein, o modo científico de observar o milagre é considerá-lo sob o aspecto relativo, uma vez que um *evento dentro do mundo* ocorreu fora das expectativas. Já o milagre em sentido absoluto não possui um padrão pré-determinado contra o qual ele se choca ou escapa. Ele também não se guia pelos fatos, não é um *evento* específico que é milagroso. O milagre absoluto consiste em que o mundo *é*, que ele existe. Assim, a totalidade dos fatos passa a ser considerada como algo milagroso.

Se o crente tenta justificar um fato como milagre porque ele foge das previsões, então a essência absoluta do milagre é eliminada. Por exemplo, ao identificar o fato da transformação da água em vinho como um fato milagroso, o crente

vê o milagre da mesma forma que o cientista: trata-se de um fato inexplicável. Em vez de absoluto, o milagre é analisado em seu sentido relativo, pois o milagre passa a ser exatamente o acontecimento da transformação da água em vinho, um acontecimento que vai contra todas as previsões. Mas e se um dia a ciência demonstrar que tal transformação pode ser explicada, o milagre deixaria de ser milagre para o crente? A crença no milagre seria abalada ou o evento deixaria de ser milagroso? O milagre enquanto um evento inexplicável coloca o milagre no domínio dos fatos e não dos valores, um erro idêntico quando a narrativa religiosa é vista como uma narrativa histórica.

Da mesma forma que é um erro buscar atacar o religioso por meio de argumentos científicos, o religioso, que recorre à ciência ou argumentos com a intenção de fundamentar sua fé, também comete uma confusão conceitual, misturando a religião com a ciência: “segundo Wittgenstein, engana a si mesmo aquele que afirma que a sua fé é inabalável porque para a mesma existem justificativas históricas indubitáveis, ou seja, a ressurreição de Jesus Cristo foi por fim, provada.” (PERISSINOTTO, 2011, p. 12). Por esta razão, as Sagradas Escrituras não podem ser consideradas como descrição

de fatos para o homem religioso, uma vez que a linguagem não figura nenhum valor. Embora seja possível analisar a veracidade dos eventos relatados pela Sagrada Escritura, esta leitura é totalmente diferente daquela que é realizada pelo crente. O historiador, que utiliza a Bíblia para elaborar uma hipótese do Cristo histórico, pode ter sua tese falsificada, visto que seu objetivo é a descrição de um fato. Já o crente não tem sua fé abalada com a falsificação ou a impossibilidade de um fato, pois além de não descrever um acontecimento, a relação da fé com o objeto de crença é absoluta e inquestionável, ela é uma paixão: “A sabedoria é fria e, nessa medida, estúpida (A fé, pelo contrário, é uma paixão).” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 87).

Se não há espaço para indagar o valor de verdade de um enunciado religioso, se justificar a fé por meio de argumentos ou explicar um milagre é um movimento contrário à fé, é porque o enunciado religioso permanece um contrasenso e a crença consiste na aceitação dessa narrativa. O discurso religioso se apresenta como um contrasenso para a linguagem figurativa e ele é aceito enquanto

tal. Nota-se, assim, uma diferença entre a busca por uma significatividade da linguagem religiosa e a defesa de que a linguagem religiosa é em sua natureza contrasensual, já que a crença envolve a aceitação incondicional da mensagem.

As reflexões de Wittgenstein se aproximam do pensamento apresentado em *Pós Escrito*, redigido pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus⁴. Já no primeiro capítulo dessa obra, o autor apresenta o problema em considerar as Sagradas Escrituras como um documento histórico que comprova as verdades religiosas. De acordo com Climacus, o conhecimento proporcionado por um documento histórico é apenas um “conhecimento aproximativo”, ou seja, não é possível ter certeza se o documento histórico relata verdadeiramente o que aconteceu. Relatar que algo aconteceu não significa que este algo aconteceu efetivamente. De acordo com Climacus, o relato histórico oferece um “conhecimento aproximativo” que não é capaz de proporcionar uma certeza absoluta e inquestionável. Assim, quando o crente toma a veracidade dos eventos relatados nas Sagradas Escrituras como base de

⁴Existe uma longa discussão sobre a relação entre as obras pseudonímicas e os textos que levam o próprio nome de Kierkegaard, por exemplo, se os pseudônimos seriam representantes do pensamento de Kierkegaard ou se eles deveriam ser considerados como autores independentes, etc. Para o presente trabalho, a existência de um ponto comum entre Wittgenstein e Climacus já indicaria um vínculo para com Kierkegaard.

sua fé, sua crença dependerá da veracidade do que é descrito, uma veracidade que não elimina necessariamente a dúvida. Outro ponto destacado pelo pseudônimo kierkegaardiano é que, por mais que se consiga demonstrar a veracidade de toda a narrativa bíblica, basear a fé em uma certeza objetiva resulta transformar fé em uma questão de conhecimento:

Então, suposto que tudo esteja em ordem com relação às Sagradas Escrituras – e daí? Alguém então que não tinha fé chegou agora um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* através da qual a fé pode nascer – Aquele que tinha fé e suspira por ela, ele está antes numa posição tão perigosa que vai precisar de muito esforço, muito temor e tre-

mor para não cair em tentação, e confundir conhecimento com fé. (KIERKEGAARD, 2013, p. 35)

Para Climacus, o indivíduo que busca demonstrar sua fé recorrendo aos dados históricos e demonstrações confunde fé com conhecimento. Ao justificar sua fé por meio de uma prova histórica, a fé deixa de ser incondicional e passa a ser relativa, uma vez que estará condicionada à validade da prova. Isso significa que, quando o argumento utilizado pelo crente para justificar a sua fé é invalidado, então sua própria fé é descartada. O crente viveria rodeado por incertezas, pois a cada momento uma contra-prova poderia surgir e abalar a sua fé. Diante disso, ele deve ou buscar um novo argumento ou refutar seu opositor, apresentando novas provas e conclusões⁵. Mas, como é possível de se constatar, ao se mover no terreno da veracidade da narração religiosa, a fé deixa de ser algo que diz respeito ao sujeito para se tornar uma questão de provas factuais ou racionais, eliminando assim sua própria essência. Justificando sua crença, o religioso acaba por aniquilar a própria fé:

⁵Wittgenstein também destaca: “A religião diz: *Faz isto!* – *Pensa assim!* – mas não pode justificar isto e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma contra-razão válida.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51).

Sob a pressuposição de que, por este caminho [objetivo], se iria continuar a demonstrar e a procurar a demonstração para a verdade do cristianismo, o cristianismo teria deixado de existir como algo presente; ter-se-ia tornado de tal modo histórico, que seria algo passado cuja verdade, isto é, cuja verdade histórica, teria agora sido trazida a um ponto de confiabilidade. (KIERKEGAARD, 2013, p. 37)

Embora Climacus não seja explícito na distinção entre narrativa histórica e narrativa religiosa, suas análises apontam para essa diferença quando ele apresenta a separação radical entre as provas históricas e a fé. As Sagradas Escrituras trazem relatos históricos que podem ser interpretados ou objetivamente ou por meio da crença. Assim, o cientista, quando pesquisa um evento relatado pela Bíblia, busca uma certeza objetiva para sanar uma dúvida objetiva. Após encontrar as provas que validam ou falsificam o acontecimento descrito, sua dúvida será dissolvida, uma vez que ele terá

um resultado, ainda que ele seja positivo ou negativo. Além de oferecer uma certeza ou um conhecimento objetivo, a narrativa histórica apresenta uma verdade contingente. O cientista busca entender um evento, mas esse evento poderia não ter acontecido. Para Climacus, não existe nenhuma necessidade nos eventos históricos: o que aconteceu ou acontece é fruto da contingência⁶. Já o crente interpreta o mesmo texto, mas como uma narrativa religiosa. O sujeito religioso acredita na ressurreição de Cristo, acredita nesse acontecimento mesmo que ele seja cientificamente comprovado como impossível ou que não tenha efetivamente ocorrido. A verdade do evento é vista como uma verdade necessária, não como verdade contingente. Enquanto o cientista analisa os textos Bíblicos por meio da “razão”, procurando assim provas objetivas, o religioso os considera por meio da fé.

A fé é interpretada por Climacus como uma decisão pessoal e apaixonada. O religioso busca sua felicidade eterna nos textos das Sagradas Escrituras e não um conhecimento. O conteúdo da mensagem religiosa deve ser apropriado pelo indivíduo e se tornar uma referência em sua vida prática, por isso o sujeito é incapaz

⁶Cf. KIERKEGAARD, 2008, pp. 103 – 124.

de ser indiferente, fazer uma análise neutra da mensagem. Caso o sujeito avaliasse o conteúdo do enunciado religioso, ele seria obrigado a se distanciar, ser imparcial e fazer uma leitura desinteressada. Desse modo, ele não buscaria sua felicidade eterna nas Sagradas Escrituras, mas saber se o que é dito ali possuiria consistência ou não, se é correto ou não. Quando Climacus destaca que o cristianismo é um problema subjetivo e não objetivo, uma vez que ele envolve a decisão individual do sujeito, o autor não chama a atenção para o conteúdo do enunciado religioso, se ele pode ou não ser provado, mas antes, destaca a relação do sujeito com a mensagem religiosa⁷. Exatamente por residir na subjetividade, a veracidade das verdades dos Evangelhos é uma questão indiferente para o sujeito religioso.

Uma vez que o conteúdo religioso é direcionado para a fé, Climacus não se opõe apenas ao crente que visa justificar sua crença, mas também aos que se baseiam nos dados históricos e objetivos para fazer objeções ao cristianismo:

Eu suponho então o

oposto, que os inimigos tiveram sucesso em provar o que queriam em relação às Escrituras, com uma certeza que supera o mais caloroso desejo do mais odioso dos inimigos – e daí? O inimigo, assim, aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou o crente? De modo algum, nem um tiquinho. Ganhou o direito de se eximir da responsabilidade de não ser um crente? De modo algum. Isto é, só porque esses livros não são desses autores, não são autênticos, não são *integri*, não são inspirados (isso não pode ser refutado, pois é um objeto de fé), daí não se segue que esses autores não existiram e, acima de tudo, que Cristo tenha existido. Até ai, o crente está ainda igualmente livre para aceitar isso, igualmente livre, notem bem; pois se o aceitasse em virtude da demonstração, estaria a ponto de abandonar a fé. (KIERKEGAARD, 2013,

⁷ “[...] o problema não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo; por conseguinte, não é sobre o zelo sistemático, de um indivíduo indiferente, por arrumar as verdades do cristianismo em §§ (parágrafos), mas antes sobre o cuidado, do indivíduo infinitamente interessado, por sua própria relação com uma tal doutrina” (KIERKEGAARD, 2013, p. 21).

p. 36)

A demonstração está no âmbito da certeza objetiva, das verdades factuais, enquanto que a fé é uma decisão subjetiva diante de uma incerteza objetiva. Por esse motivo, provas racionais são ineficazes tanto para fundamentar quanto para invalidar verdades religiosas.

Se Wittgenstein considera um erro a abordagem científica da mensagem religiosa, uma vez que a questão valorativa é ali considerada pela perspectiva factual, Climacus defende a incompatibilidade entre provas ou demonstrações e a fé por causa da distinção entre o problema objetivo e subjetivo. A objetividade diz respeito ao conhecimento, a busca pela explicação e racionalidade cujo resultado seria uma verdade desinteressada e que desconsidera o elemento subjetivo. Já o problema subjetivo concerne à forma pela qual o sujeito se relaciona com o objeto. Para Climacus, uma confusão acontece quando algo subjetivo é visto objetivamente. Tanto o crente que visa justificar sua fé quanto aquele que quer negar o cristianismo por meio de argumentos factuais esquecem que o religioso pertence à esfera subje-

tiva. Ambos são criticados por Climacus por retirar o religioso de sua verdadeira atmosfera e se enveredar por erros conceituais e metodológicos. Demonstrar ou falsificar o cristianismo mediante a evidência de determinadas verdades históricas não interfere na crença. Climacus e Wittgenstein defendem, assim, que o religioso não sofre interferência da veracidade histórica da narrativa religiosa. Mais ainda: para ambos os autores, a fé religiosa perde a sua essência quando busca se basear nessa veracidade ou em uma explicação. A fé não é dependente da validade do relato; ela não é justificada nem refutada por meio de argumentos porque a fé se relaciona de forma absoluta com o conteúdo do enunciado.

Apesar de Kierkegaard e Wittgenstein apresentarem pontos comuns sobre a fé religiosa, Glebe-Moeller destaca que Wittgenstein não pretende seguir os passos do escritor dinamarquês⁸. Antes, Kierkegaard seria um filósofo que apresenta de forma mais profunda o problema da crença religiosa. O interesse de Wittgenstein estaria mais na ideia e no tema do que propriamente nas teses defendidas por Kierkegaard: “Witt-

⁸Hustwit segue a mesma leitura: “[...] Wittgenstein, not a Kierkegaard scholar, had his own work to do, and wanted to read Kierkegaard for the stimulation of his own thoughts along paths to which Kierkegaard pointed.” (HUSTWIT, 1997).

genstein não adota ou tenta reproduzir o entendimento de Kierkegaard sobre o cristianismo. Mas ele toma as ideias, as sugestões.” (GLEBE-MOELLER, 1997). Neste sentido, não haveria uma relação direta entre os pensadores. Glebe-Moeller assume ainda diferenças fundamentais entre ambos os autores: enquanto Wittgenstein estaria situado fora do cristianismo tentando compreendê-lo, Kierkegaard estaria dentro do cristianismo:

[...] há *duas* diferenças entre a perspectiva de Kierkegaard e Wittgenstein aqui, mas elas são devido ao fato de que Wittgenstein se aproxima do cristianismo, por assim dizer, de forma exterior, como filósofo tentando entender o que a religião em geral (e o cristianismo em particular) é. Por outro lado, Kierkegaard se encontra no meio do cristianismo como um teólogo, ou talvez até mesmo como um dogmático, que quer dizer aos outros o que o cristianismo corresponde. Sem dúvida, Kierkegaard, que conhece o que o cristianismo é, teria achado que Wittgenstein foge da ques-

tão. Wittgenstein, por sua vez, acha Kierkegaard profundo precisamente porque ele *sabe* o que o cristianismo é. (GLEBE-MOELLER, 1997)

A interpretação de Glebe-Moeller pode ser questionada a partir do momento em que o próprio Climacus também se denomina um autor não cristão, alguém que permanece do lado de fora do cristianismo (KIERKEGAARD, 2013, p. 22). Outro ponto que merece destaque é que as anotações de Wittgenstein, constatadas em *Cultura e Valor*, apresenta muito mais do que aproximações temáticas em relação a Kierkegaard, pois elas estão em consonância com o que é apresentado em *Pós Escrito*, principalmente quando se trata da veracidade das Sagradas Escrituras. Apesar de Wittgenstein partir de uma base totalmente distinta de Kierkegaard, os argumentos utilizados pelo autor seguem a linha de pensamento de *Pós Escrito*, revelando assim muito mais que uma mera aproximação temática. Por fim, não se pode reduzir Wittgenstein a um observador externo quando reconhece não possuir fé. Se sua diferença para com Kierkegaard consiste em não reduzir o fenômeno religioso a uma religião, isso não é suficiente para justificar um índice de ruptura ou

sociologismo.

Considerações Finais

Ainda que Kierkegaard não se dedique a investigar a natureza do sentido proposicional - ou como a linguagem é capaz de representar a realidade - e Wittgenstein não desenvolva uma análise sistemática sobre a fé⁹, é possível encontrar pontos de contatos entre os dois filósofos. Tanto Kierkegaard quanto Wittgenstein destacam a diferença entre o conteúdo de uma narrativa histórica e o conteúdo da narrativa religiosa. Segundo Kierkegaard, o evento histórico é contingente e a narrativa histórica é capaz de ser falsificada. Enquanto a narrativa histórica pertence ao âmbito do conhecimento objetivo, a narrativa religiosa se dirige para a subjetividade, para a fé. As Sagradas Escrituras podem ser então interpretadas de duas formas diferentes: como objeto de conhecimento ou objeto de crença. Para Kierkegaard, um grande erro surge a partir do momento em que o religioso pretende fundamentar a sua fé recorrendo à veracidade da narrativa histórica. Quando isso ocorre, a fé é confundida com conheci-

mento, a narrativa religiosa é reduzida ao nível das verdades de fato e a verdade se torna uma verdade contingente. No caso de Wittgenstein, a narrativa histórica visa descrever um fato que ocorre dentro do mundo. Uma vez que o sentido de uma proposição consiste nas suas possibilidades de verdade e falsidade, a narrativa histórica é uma narrativa que possui sentido. Já a narrativa religiosa não é uma descrição da realidade, mas está voltada para a crença. O enunciado, tendo um conteúdo valorativo e absoluto, sempre será verdadeiro. Por não ser passível de falsificação, o discurso religioso é um discurso contrassensual. Assim, tanto o sujeito, que usa demonstrações ou provas factuais para fundamentar ou falsificar a fé, quanto o cientista, que toma a crença como um objeto de análise, fazem o mau uso da linguagem porque vai além dos seus limites.

As análises sobre a diferença entre narrativa ou verdade histórica e religiosa trazem consequências para a concepção de fé. As duas narrativas se situam em atmosferas totalmente distintas, por isso as demonstrações e provas não contribuem nem impedem a

⁹A declaração de Wittgenstein, segundo a qual “a fé é uma paixão”, é insuficiente para afirmar que existe uma identificação com a concepção de fé assumida por Kierkegaard. Além disso, as reflexões de Wittgenstein sobre a fé não são sistematizadas, porém dispersas e fragmentadas. Seus textos trazem ainda análises de assuntos como místico, o ritual, a crença e a superstição.

aquisição da fé. O que Kierkegaard e Wittgenstein defendem, por fim, é a incomensurabilidade entre questões teóricas e questões de valores. Em Kierkegaard, questões referentes à existência do indivíduo não são redutíveis à sistematização. Para Wittgenstein, o religioso traz como problema o sentido do mundo e não os fatos que ocorrem dentro do mundo. Como a pergunta sobre o sentido do mundo está além dos limites da linguagem, ela não pode ser respondida.

Enfim, é preciso ser cuidadoso ao interpretar Kierkegaard e Wittgenstein como autores que defendem uma oposição entre razão e fé¹⁰. Essa dicotomia pode conduzir ao erro de assumir uma dependência entre ambas. Neste contexto, a razão ainda seria o fundamento ou “causalidade” da fé. Imagine, por exemplo, um indi-

víduo que crê porque não consegue explicar um determinado fenômeno. Se o fenômeno fosse capaz de ser explicado, ele deixaria sua crença? A fé só se manteria enquanto o objeto de crença fosse incapaz de ser explicado? Não haveria assim um fato condicionante da fé, uma vez que, para manter a sua fé, o crente deveria constantemente explicar ou apresentar argumentos de que o conteúdo da sua crença não pode ser provado? Conceber a fé como um *resultado* da falta da explicação, é manter um vínculo entre os reinos da objetividade e da subjetividade, do factual e do valorativo, reinos que estão separados por um abismo. Para Kierkegaard e Wittgenstein, um evento pode ser provado ou não e tudo continua igual para a crença, pois a fé é uma questão valorativa ou subjetiva.

Referências

- CARROL, T. *Wittgenstein within the Philosophy of Religion*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- SANTOS, L. H. L. “A essência da proposição e a essência do mundo”. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

¹⁰Não é objetivo deste trabalho adentrar na discussão sobre o fideísmo em Kierkegaard e Wittgenstein. Alguns autores que se dedicam ao tema são: Nielsen (1967), Carrol (2014), Von Stoch (2010), Nielsen e Phillips (2005), Schönbaumsfeld (2007), Evans (2008).

- EVANS, C.S. “Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism?” In : *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol 64, n.2-4, 2008, pp. 1021-1035.
- FERMSTEDAL, R. “Wittgenstein and Kierkegaard on the ethico-religious: A contribution to the interpretation of the Kierkegaardian existential philosophy in Wittgenstein’s Denkbewegungen”. In: *Ideas in History*, vol 1, n.2, 2006, pp. 109- 150.
- GLEBE-MOELLER, J. “Notes on Wittgenstein’s Reading of Kierkegaard”. In: *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em <http://sammel punkt.philo.at/521/1/13-2-97.TXT> acessado em: 31 de janeiro de 2019.
- KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis : Editora Vozes, 2008..
- _____. *Obras do amor*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- HUSTWIT, R. “Wittgenstein’s Interest in Kierkegaard”. In. *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammel punkt.philo.at/526/1/18-2-97.TXT> acessado em: 07 de fevereiro de 2019.
- MILES, T. “Kierkegaard, Wittgenstein, and the wittgensteinian tradition”. In: STEWART, John. *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*. Tomo I: German and scandinavien Philosophy. Reino Unido: Routledge, 2016, pp. 209-235. Vol XI (Kierkegaard Research: sources, reception and sources)
- NIELSEN, K. “Wittgensteinian Fideism”. In: *Philosophy, the journal of the royal institute of philosophy*. Vol: XLII, n. 161, 1967, pp. 191- 209.
- NIELSEN, K; PHILLIPS, D.Z. *Wittgensteinian Fideism?* Londres: SCM Press, 2005.
- NIENTIED, M. *Kierkegaard und Wittgenstein*. Berlin/Nova Iorque: Walter der Gruyter, 2003.
- PERISSINOTTO, L. “Wittgenstein e a religião: a crença religiosa e o milagre entre a fé e superstição”. In: *Cadernos teologia pública*. São Leopoldo: UNISINOS, ano VIII, n. 62, 2011, pp. 6-28.
- RUDD, A. “Kierkegaard, Wittgenstein and the Wittgesteinian Tradition”. In: LIPPIT, J; PATTISON, G. [edit]. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Reino Unido: Oxford Univeristy Press, 2013.
- SCHÖNBAUMSFELD, G. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Nova York: Oxford Press, 2007.

- SILVA, G. F. DA. “Algumas considerações acerca do conceito de verdade no *Postscriptum* de S. A. Kierkegaard”. In: *Revista Filosofia Capital*. Vol. 6, (2011) - Edição Especial Dossiê Søren Aabye Kierkegaard. pp.112 – 124.
- SUZUKI, Y. “Wittgenstein’s Relations to Kierkegaard Reconsidered: Wittgenstein’s Diaries 1930 – 1932, 1936 – 1937”. In: (ORG) SCHULZ, Heike; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, pp. 465-476.
- ULE, A.: “Wittgenstein and Kierkegaard in and on Paradox”. In: *Filozofia*, 69, 2014, No 5, pp. 451-457.
- VON STOCH, K. “Wittgensteinian Fideism?”. In: DALFERTH, I.U; VON SASS, H. *The contemplative Spirit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 117-26.
- WITTGENSTEIN, L. “A lecture on Ethics”. In: *The Philosophical Review*, n. 64, 1965, pp. 3-13.
- _____. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____.” Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer”. In: *Revista Ad Verbum*. n.2, 2007, pp. 186-231.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

Recebido: 08/02/2019
Aprovado: 09/04/2019
Publicado: 13/05/2019