



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**

ISMAÉLIA COELHO MATOS

**OS JOGOS DE LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISE DA
RACIONALIDADE RELIGIOSA NO FIDEÍSMO WITTGENSTEINIANO**

**CAMPINA GRANDE
2020**

ISMAÉLIA COELHO MATOS

**OS JOGOS DE LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISE DA
RACIONALIDADE RELIGIOSA NO FIDEÍSMO WITTGENSTEINIANO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Graduação em Filosofia.

Área de concentração: Epistemologia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes.

**CAMPINA GRANDE
2020**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

M433j Matos, Ismaelia Coelho.
Os jogos de linguagem como instrumento de análise da racionalidade religiosa no fideísmo wittgensteiniano [manuscrito] / Ismaelia Coelho Matos. - 2020.
39 p.
Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2020.
"Orientação : Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes. ,
Coordenação do Curso de Filosofia - CEDUC."
1. Racionalidade religiosa. 2. Jogos de linguagem. 3.
Crença. 4. Filosofia. I. Título
21. ed. CDD 193

ISMAÉLIA COELHO MATOS

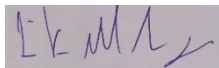
OS JOGOS DE LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISE DA
RACIONALIDADE RELIGIOSA NO FIDEÍSMO WITTGENSTEINIANO

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentada ao Programa de Graduação
em Licenciatura Plena em Filosofia da
Universidade Estadual da Paraíba, como
requisito parcial à obtenção do título de
Graduação em Filosofia.

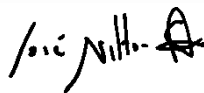
Área de concentração: Epistemologia da
Religião.

Aprovada em: 01/12/2020.

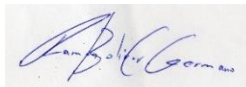
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho, de Abreu Gomes (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Ramon Bolívar Cavalcanti Germano
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Ao meu pai, Hermínio Chaves Matos, pelo
laço em nós que nunca desata, pela força
do amor, do abraço, da amizade que
sempre compartilhamos e pelas conversas
que sempre me mostram a chave para
abrir as portas do meu caminho e a luz em
mim para enxergá-las. Te amo
profundamente...

AGRADECIMENTOS

A todo o corpo docente e administrativo da coordenação do curso de Filosofia pelo empenho e disponibilidade.

Ao meu orientador, Professor Dr. Írio Coutinho, pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação, pela maneira séria e respeitosa com que sempre me tratou e conduziu meu trabalho, meu profundo agradecimento e reverência.

A todos os membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UEPB, todos os discursos, em alguma medida, contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

À Professora Simone Marinho, pelo respeito e empatia quando me tornei mãe ainda estudante.

Aos colegas de turma pelo apoio e amizade, em especial à Gilma Beatriz Revonato, pela suave companhia.

Ao meu pai, Hermínio Chaves Matos e, minha mãe, Maria Iracema Costa Coelho, pelo laço que nunca desata, pelo abraço que me conforta onde quer que eu esteja e pelas palavras que alcançam ternamente meu entendimento iluminando minha vida, minha alma e minha forma de se portar neste mundo.

Ao meu filho, Otávio Matos Lira, pela fonte inesgotável de amor e aprendizado e, por me impulsionar a ser e fazer sempre o melhor.

Ao meu marido, Luiz Antonio Lira Matos pelo apoio diário, confiança e segurança inabalável.

Aos meus amigos que deixei para vir estudar na Paraíba, especialmente ao Ricardo Assis Oliveira, Claudia Campelo, Ariandne Maria da Silva e Amaralina Santiago.

À Dra. Fátima Cruz Cavalcante, pelo que foi dito nas palavras e o não dito nos olhares, tudo poderia ter sido diferente, minha reverência.

“A placa de sinalização não diz ao viajante como lê-la” (MALCOLM, 1992, p.97)

RESUMO

Desde a modernidade, com o divórcio entre fé e razão, a questão da racionalidade religiosa se não nos toca pela relevância, nos toca pela emergência do assunto. O discurso religioso, desde então, perdeu seu *status* racional enquanto fonte de acesso à Verdade para o discurso científico. A crença em Deus e suas explicações sobre o mundo e todas as atividades humanas foram colocadas em xeque e a secularização transformou o discurso de confissão de fé numa atividade ingênua, de baixa inteligibilidade e irrelevante. Enquanto isso, o discurso científico ganhou cada vez mais credibilidade racional por investigar objetos empíricos e apresentar evidências dos seus resultados. Mas, no interior do discurso científico também há crenças que sustentam suas proposições, de modo que, nos leva a questionar os fundamentos da crença. Portanto, o problema da presente pesquisa visa encontrar uma maneira de entender a racionalidade religiosa, considerando que exigir uma racionalidade teórica da fé é misturar os jogos de linguagem que são próprios a cada discurso. Assim, os jogos de linguagem dessemelhantes não podem ser confundidos, conseqüentemente, é necessário assumir um determinado jogo de linguagem epistêmico para fazer algum tipo de pesquisa. Isto é, é possível afirmar que existem crenças que fazem as diferentes bases epistêmicas do conhecimento humano. Desse modo, as implicações para responder o nosso problema de pesquisa se deram na medida em que o discurso científico acusa a religião de não apresentar justificativas racionais da sua crença e investigar aquilo que não é capaz de demonstrar. E o modo como o problema foi abordado apresentou dois movimentos centrais: o primeiro, refere-se à investigação do pano de fundo histórico-filosófico a partir do pensamento de Jürgen Habermas que discutiu as bases seculares da modernidade até a colheita de seus resultados na atualidade, apresentando a era pós secular que retoma o discurso religioso na sociedade política e civil por meio da tradução dos seus termos sagrados para uma linguagem secular. O segundo movimento acomodou o Fideísmo Wittgensteiniano enquanto corrente com elementos suficientes para dar uma possível resposta ao nosso problema de pesquisa: como entender a racionalidade religiosa? Para tanto, partimos da hipótese que o discurso religioso é provido de racionalidade porque apresenta dentro do seu jogo de linguagem o emprego das palavras submetidas a regras próprias de funcionamento possibilitando seu significado e sentidos aplicáveis. Assim, a língua é viva e abarca uma incomensurabilidade de combinações operadas

pelo falante através das suas crenças infundadas que expressam parte do seu pensamento e exteriorizam sua forma de vida. Quanto a metodologia, a pesquisa foi desenvolvida com finalidade epistêmica teórica com objetivo descritivo, sob o método hipotético-dedutivo com abordagem qualitativa e realizada com procedimento bibliográfico.

Palavras-Chave: Racionalidade religiosa. Jogos de linguagem. Crença. Filosofia.

ABSTRACT

Since modernity, with the divorce between faith and reason, the question of religious rationality, if it does not touch us by relevance, it touches us by the emergence of the subject. Religious discourse has lost its rational status as a source of access to Truth for scientific discourse since then. The belief in God and his explanations about the world and all human activities were put in check and secularization turned the confession of faith discourse into a naive, low intelligibility and irrelevant activity. Meanwhile, scientific discourse has gained more and more rational credibility for investigating empirical objects and presenting evidence of their results. But, within the scientific discourse there are also beliefs that support its propositions, so that it leads us to question the fundamentals of the belief. Therefore, the problem of this research aims to find a way to understand religious rationality, considering that to demand a theoretical rationality of faith is to mix the language games that are proper to each discourse. Thus, dissimilar language games cannot be confused, therefore, it is necessary to assume a certain epistemic language game to do some type of research. That is, it is possible to affirm that there are beliefs that make the different epistemic bases of human knowledge. In this way, the implications for answering our research problem occurred as the scientific discourse accuses religion of not presenting rational justifications for its belief and investigating what it is unable to demonstrate. And the way in which the problem was addressed presented two central movements. The first refers to the investigation of the historical-philosophical background from the thought of Jürgen Habermas who discussed the secular foundations of modernity until the harvest of its results nowadays, presenting the post secular era that resumes religious discourse in society political and civil by translating its sacred terms into a secular language. The second movement accommodated Wittgensteinian Fideism as a current with enough elements to give a possible answer to our research problem: how to understand religious rationality? For that, we start from the hypothesis that the religious discourse is provided with rationality because it presents within its language game the use of words subjected to proper rules of operation allowing its meaning and applicable senses. Thus, the language is alive and includes an immeasurability of combinations operated by the speaker through his unfounded beliefs that express part of his thought and externalize his way of life. As for the methodology, the research was developed with a theoretical epistemic purpose with a descriptive objective, under the

hypothetical-deductive method with a qualitative approach and carried out with a bibliographic procedure.

KEYWORDS: Religious rationality. Language games. Belief. Philosophy

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 FÉ E RAZÃO NA MODERNIDADE	15
2.1 A retomada do discurso religioso na era pós-secular	19
3 RACIONALIDADE RELIGIOSA.....	23
3.1 Fundamentos da Crença.....	26
4 METODOLOGIA.....	28
5 RESULTADOS E DISCUSSÕES.....	29
6 CONCLUSÃO	35
REFERÊNCIAS	38

1 INTRODUÇÃO

Pretende-se, neste trabalho, apresentar os jogos de linguagem como instrumento de análise da racionalidade religiosa no fideísmo wittgensteiniano. Neste sentido, o problema de pesquisa é a investigação de como entender a racionalidade religiosa e o ponto de partida é estabelecer o pano de fundo histórico-filosófico que se desenvolveu no pensamento da modernidade ocidental. Para tanto, elegemos a obra “Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos” de Jürgen Habermas associado com artigos científicos de comentadores que problematizaram o divórcio entre fé e razão como uma maneira própria de conferir singularidade ao seu traço inovador do conhecimento humano. Neste sentido, buscamos relacionar e comparar estes achados com o fideísmo wittgensteiniano procurando interpretá-los e encontrar uma maneira de entender a racionalidade religiosa. De modo que, iniciamos nosso percurso percorrendo o enfraquecimento do poder da Igreja para mediar as questões políticas e éticas do homem substituindo-a por uma decisão humana: o Estado democrático liberal de direito, sobre os preceitos da “ideia das liberdades subjetivas iguais” (HABERMAS, 2007, p.301). Portanto, o homem secular passou a expor na sociedade sua capacidade de gerir a si próprio, substituindo a tradição religiosa enquanto autoridade política e unívoca de acertar os ditames de sua autobiografia pelo modo secular de vida. Trazendo consigo o auxílio da técnica e da ciência, amparado por um suposto tribunal da razão, passando o próprio homem a interpretar, gerir, problematizar e transformar seu espaço circundante. Além de instituir para si a sua expressão no mundo a partir de um jogo de linguagem próprio o científico, polido de qualquer traço metafísico e teológico. O conhecimento científico organizado por um supremo tribunal da razão que investiga, seleciona e rotula o que é ou não racional por meio desse conhecimento próprio, exige os mesmos critérios de validação para o discurso religioso. Ou seja, para que a crença possa ser plausível de respeito intelectual e concorrer com o acesso à Verdade é necessário que ela apresente os fundamentos racionais e empíricos da sua fé, assim como a sustentação lógica da argumentação do seu discurso. Para o homem secular, o crente se ocupa de ilusões que não pode apresentar empiricamente e, por isso, marca seu discurso como desprovido de racionalidade quando confrontado com o jogo de linguagem científico.

Contudo, mesmo com o rompimento do homem com a antiga autoridade intelectual divina, o processo de secularização não apagou a crença religiosa da vivência humana, ao contrário, “a religião persiste também em contextos seculares de vida” (KNAPP, 2011, p.181), portanto, seu jogo de linguagem não entrou em desuso, foi apenas deslocado para o âmbito privado das confissões de fé. Ainda que a secularização tenha promovido o aumento das liberdades individuais, ampliando, aperfeiçoando a ciência e promovendo facilidades técnicas, o Estado liberal apresentou-se inábil em resolver pacificamente os conflitos que são oriundos de posicionamentos irreconciliáveis entre os homens. Justamente porque a religião:

dota os sujeitos que crescem nela, não somente de capacidade elementares de linguagem, de ação e de conhecimento, mas também de imagens de mundo pré-estruturadas gramaticalmente e de reservas de saber acumuladas semanticamente (HABERMAS, 2007, p. 337)

Sendo assim, a religião tem capacidade de modelar a forma de vida e de falar do crente que, por vezes, pode colidir com a forma de vida secular. Por isso, Habermas apresentou como saída para este problema uma terceira via, entre religião e secularização: a era pós-secular. Sendo este um movimento tem por objetivo a retomada do discurso religioso no debate público civil traduzindo seu conteúdo sagrado para o discurso secular. As traduções destes termos devem preservar os conteúdos normativos e morais da forma de vida religiosa de maneira lógica e consistente amparando-o em argumentos racionais. Assim, supõe-se que o debate ganhará força de reflexão dialética e que será capaz de construir um homem ético-racional formando simultaneamente um processo de aprendizagem entre o indivíduo e a consciência pública. Portanto, entendemos que se parte do pressuposto de que a verdade religiosa é uma verdade cognitiva que deve ser acolhida e apreciada no debate democrático, inclusive para fazer valer o termo de democracia na sua totalidade de Estado Liberal. No entanto, para que possa ser entendida e discutida por uma sociedade secularizada deve-se, antes, explicar sua reserva semântica sagrada e transformá-la num discurso secular.

Contudo, essa questão nos leva a perguntar se um determinado jogo de linguagem está habilitado para deliberar sobre outro tipo de jogo de linguagem. Ou mesmo, se a apresentação de evidências ou sustentações lógicas/analíticas enquanto uma abordagem da racionalidade da crença é apropriada para tratar da racionalidade

da crença enquanto exposição da forma de vida do crente. E qual a saída que o crente encontra para ganhar credenciais racionais sobre sua forma de vida, seus argumentos, perspectivas e modo de atuação no mundo? Para nós este é um debate nada trivial. E dentro dos parâmetros seculares, seguramente, as credenciais racionais são alcançadas a partir da apresentação empírica da prova da existência de Deus.

E, segundo o fideísmo wittgensteiniano, esse desejo por apresentar evidências que sustentam as bases racionais da crença religiosa revela a necessidade de um reconhecimento intelectual, quando na verdade, os parâmetros lógicos, analíticos e demonstráveis da fé é “uma das principais patologias da filosofia” (MALCOLM, 1992, p.98) e que sugere internamente que todas as pesquisas devem justificar seus jogos de linguagem (MALCOLM, 1992). Desse modo, o estudo das religiões necessita de uma abordagem epistemológica específica ao seu jogo de linguagem, isso porque, para exemplificar em primeiro grau: para o religioso não faz sentido crer naquilo que não existe, tampouco o crente exige ou se ampara em bases conceituais para fundamentar sua fé. E, portanto, apontar Deus como se aponta a um objeto é vão e pouco fala das diversas práticas que produzem e revelam a forma de vida do crente e estabelecem seu entendimento, atuação e perspectiva no mundo.

Além do mais, a crença faz parte do processo de aprendizagem e apreensão da estrutura e, portanto, existe nos mais diversos sistemas do pensamento que compõem seus próprios jogos de linguagem. Sendo assim, o coerente e respeitável na crença religiosa é analisar a forma de vida religiosa, com suas práticas epistêmicas locais, por meio do seu próprio jogo de linguagem, buscando entender as regras que estão dispostas na composição e articulação linguística que lhes dá sentido próprio. De modo que, o seu jogo de linguagem é um instrumento, uma ferramenta capaz de desmistificar os sentidos pictóricos dos termos sagrados que governam seu discurso. Dessa maneira, os jogos de linguagem desempenham uma função de acesso ao sistema que o originou por meio da sua própria linguagem. Assim, a mesma palavra pode ter significados diversos variando conforme o jogo de linguagem em que está domiciliada. Portanto, a questão sobre a crença em Deus não é estabelecer o falso e o verdadeiro para que a fé possa ser plausível de confiança intelectual.

Isto posto, indaga-se: como entender a racionalidade religiosa? Consequentemente, o objetivo geral da presente pesquisa é analisar a racionalidade religiosa e interpretar qual o papel do seu jogo de linguagem. Para tanto, delineamos

os seguintes objetivos específicos: apresentar um panorama histórico-filosófico que situe o relacionamento entre fé e razão do ocidente desde a modernidade; investigar os fundamentos da racionalidade da crença em Deus; analisar a razoabilidade da dúvida cética e, por fim, examinar se há um tribunal supremo do entendimento capaz de sentenciar o que é ou não racional.

Por isso, partimos da hipótese de que o discurso religioso é provido de racionalidade porque apresenta dentro do seu jogo de linguagem o emprego das palavras submetidas a regras próprias de funcionamento que possibilitam inúmeros significados e sentidos aplicáveis, conduzindo a forma de vida do religioso. Assim, para viabilizar o teste da hipótese, realiza-se uma pesquisa de finalidade epistemológica teórica com objetivo descritivo, sob o método hipotético-dedutivo com abordagem qualitativa e realizada com procedimento bibliográfico.

Propomos, então, oferecer como resultado desta pesquisa o entendimento acerca da racionalidade religiosa a partir do seu próprio jogo de linguagem, na medida em que a linguagem é uma expressão de parte do pensamento para se fazer compreensível e que nasce dentro de um contexto compromissado com a sua cultura. E o sentido pictórico é o veículo-signo que viaja na comunicação e governa o entendimento entre falantes e ouvintes. E, em última análise, todos os jogos de linguagem se amparam sobre crenças infundadas. Por isso, o status científico, racional ou qualquer outro que um determinado jogo de linguagem adquire no seu campo de conhecimento é tão infundado quanto a religião porque não há um tribunal supremo do entendimento capaz de rotular o que é e o que não é racional.

2 FÉ E RAZÃO NA MODERNIDADE

A inauguração da modernidade ocidental se deu por uma série de fenômenos, em via de regra, todos eles estão ligados com um giro epistemológico no conhecimento humano. Antes, as explicações de todas as coisas tinham caráter teocêntrico e com a modernidade – através do primado da razão, a explicação tornou-se antropocêntrica, o que resultou na “substituição completa da explicação religiosa sobre os acontecimentos da vida humana pela explicação racional e científica desses mesmos acontecimentos” (SOUZA, 2014, p.87). Em posse dessa confiança inabalável na razão, o homem secular, por meio do Estado liberal democrático buscou garantir a racionalidade no tecido comunicativo purificando todo e qualquer traço metafísico e teológico do jogo de linguagem secular que pudesse comprometer a coerência exigida entre empiria e ciência no corpo social. “Na modernidade a ciência passou a usar como critério a verificabilidade empírica, praticamente minando qualquer narrativa universal sobre o cosmos” (SCHUCK, 2010, p.26). Assim o jogo de linguagem científico passou a concorrer pelo acesso à Verdade com o jogo de linguagem religioso, desorganizando - por meio dessa obstinação pela demonstração e justificativa racional do conhecimento - a força intelectual da religião, misturando as regras do jogo de linguagem científico com o jogo de linguagem religioso e deslocando, a partir de seus critérios científicos, a religião para o âmbito privado da confissão de fé enquanto uma atividade individual e irrelevante para a construção do conhecimento.

A secularização também enfraqueceu as bases do poder da igreja que regia o ordenamento político e civilizatório da sociedade ocidental substituindo-a pelo Estado Liberal democrático de direito que se armou sobre os preceitos da “ideia das liberdades subjetivas iguais” (HABERMAS, 2007, p.301) coexistindo com a liberdade universal dos seus cidadãos. O “enfraquecimento da igreja começou com aquilo que o conceito de secularização designa no âmbito jurídico: a transferência forçada de bens de propriedade da Igreja para o Estado” (KNAPP, 2011, p.180). Paradoxalmente ao evento, ergue-se um estado laico que cunha seu desenvolvimento político sob a garantia das iguais liberdades entre seus integrantes. A questão é que a promoção da soberania do Estado que propõe liberdade de direitos iguais para ser e atuar como quiser, na prática, não existe. A liberdade resultante deste movimento é condicionada

e, só é vista enquanto liberdade política porque promove a soberania da nação e de seus cidadãos. Habermas nos diz que:

Os cidadãos da sociedade só chegam ao gozo simétrico de sua autonomia privada plena se eles, enquanto cidadãos de um Estado, fizerem um uso adequado de seus direitos políticos, isto é, se não agirem apenas de modo auto interessado, mas também orientados pelo bem comum (HABERMAS, 2007, p.305).

O que Habermas está afirmando categoricamente é que na verdade, o sujeito particular, na sua inteireza individual não goza da liberdade decidida por ele mesmo. Ele, por vezes, se assim for cabível considerando o coletivo, goza de liberdade política e legal e, a fé religiosa pode ser eleita como lhe aprouver na sua particularidade, portanto, ao sujeito individual e não ao cidadão político. Enquanto isso, o estado laico exige do cidadão a não-exposição de suas confissões religiosas no debate público, o que revela uma incongruência, pois, “a secularização do Estado não significa, por isso, secularização da sociedade civil” (HABERMAS, 2012, p.2). E o resultado do exercício democrático que traz no seu âmago o respeito às liberdades individuais na prática se apresenta enquanto resultado parcial de uma democracia composta pela unilateralidade discursiva secular, o que implica na contradição conceitual de democracia. É assim que Habermas vai pontuar a depuração metafísica do discurso religioso no debate político como um contrassenso comparado à atuação da religião na vida do homem, independente da secularização do Estado:

As mesmas pessoas que são expressamente autorizadas a praticar a sua religião e a levar uma vida piedosa, no seu papel de cidadãos do Estado, devem participar de um processo democrático, cujo resultado deve ser mantido livre de qualquer aditivo religioso (HABERMAS, 2012, p.2).

Por isso, o exercício democrático que congrega falantes seculares e religiosos calados tende a lidar com questões que não foram dirimidas pelo diálogo, portanto, muitas vezes acabam lidando com questões radicais e com os fundamentalistas. O problema é que mesmo que tratem de questões com o mesmo objetivo, os seculares desmerecem argumentos religiosos acusando-os de ingenuidade do pensamento e sem valor para a vida pública. O conhecimento moderno e a religião estão divorciados e, é a ruptura com a religião que garante à ciência enquanto conhecimento prático e demonstrável.

Claro, que esse movimento traz implicações na maneira do pensamento tanto individualmente quanto coletivamente, ainda que o pensamento moderno tenha imposto a supressão do pensamento religioso redefinindo o modo de pensar e agir do sujeito nas esferas culturais, artísticas, econômica, política, social e educacional da sociedade ocidental, mas esta imposição secular não foi capaz de apagar a interação do sujeito com a religião “antes, a religião persiste também em contextos seculares de vida” (KNAPP, 2011, p.181). O notório é que mesmo diante desta configuração secularizada a religião ainda é uma das maiores preocupações do ser humano porque atravessa todos os campos da vida humana. A crença existe e exigir explicações de sua origem não retrata a representação que a religião dá na totalidade da vivência humana. O que não quer dizer que ela não possa ser contestada.

Com a secularização, também se abriu espaço para que cada área do saber humano pudesse progredir conforme suas demandas individuais e desenvolvessem habilidades próprias para se autossustentarem, e “a isto corresponde o declínio da influência da Igreja, tanto na sociedade quanto em relação à conduta dos indivíduos” (KNAPP, 2011, p.180). Este novo modo de conduzir o conhecimento também é marcado por não haver orientação religiosa para seu desenvolvimento, o que também fornece uma maneira nova de lidar com a técnica e a ciência. É depois de Descartes (1596-1650), que o homem moderno passou a acreditar que o corpo humano poderia ser estudado pelo próprio e submetido a experiências, com o fim de alcançar conhecimento necessário para o bom funcionamento do todo; isso implica em uma mudança substancial: “a medicina considera o homem como uma coisa e não mais como um ser inviolável” (SCHUCK, 2010, p.17), ou seja, a sacralidade não está mais no corpo humano e, por isso, a maneira de conduzir seus experimentos mudam substancialmente. Assim, o homem secular pode, por exemplo, alcançar consequências “manipuladoras na composição genética de um ser humano tornando-o um objeto de intenções e projeções estranhas” (KNAPP, 2011, p.182)¹.

O homem dotado da sua capacidade de gerir a si próprio imerso a um campo científico sem reservas éticas e morais sagradas, se vê diante de tomada de decisões que implicam diretamente a si próprio enquanto humanidade. Com o conhecimento

¹ “Tais intervenções eugênicas com intenção manipuladora podem ter impactos significativos. Elas alteram, antes de tudo, a relação do ser humano consigo mesmo: quem tem conhecimento da programação irreversível de seu próprio genoma, vê a si mesmo e sua vida como uma decisão disposta e planejada por outros. Por conseguinte, isso gera uma forma nova de relação interpessoal, até aqui desconhecida na história da humanidade” (KNAPP, 2011, p.182)

religioso o homem não poderia manipular a vida de outro homem porque ele sabe que não tem capacidade de criação, todos os eventos que acontecem consigo são naturalmente estabelecidos por um ordenamento divino. Portanto, alterações genéticas colocam o homem secular como um criador e modificador da existência, retirando dele próprio a sua responsabilidade ética, mas afetando diretamente a si próprio. E, isso nos indica considerar que a razão instrumental produz ciência e tecnologia, mas unilateralmente, não é capaz de pensar a si mesma no tocante aos impactos em amplas dimensões que afetam a vida humana e como elas se reverberam com o passar do tempo na humanidade: “ética e técnica estão separadas no mundo moderno, ou seja, a *teckne* é desenvolvida ao extremo a ética está praticamente restrita a reflexão dos não cientistas, que muitas vezes são acusados de atrasar o processo” (SCHUCK, 2010, p.18).

Paralelo a isso, como já comentado, o sujeito na sua inteireza é cindido pela intuição normativa do Estado em duas personas. A saber, o homem é interpretado como sujeito autor de suas biografias particulares e como um cidadão atuante na sociedade liberal, que empresta sua reserva de preceitos para o direito positivo – e este se ocupa na dignidade da humanidade. A solidariedade é o que determina a possibilidade da boa ação do sujeito particular mirando o cidadão político. Paradoxalmente, a solidariedade que fundamenta o Estado democrático impinge uma “lamentada força niveladora e, ao mesmo tempo, isoladora do “geral abstrato” à facticidade de estruturas sociais” (HABERMAS, 2007, p.307) não sendo suficiente para amparar a liberdade de expressão universal dos seus cidadãos porque “cada cidadão goza de iguais direitos, porém, isso tem de ser entendido nos limites de um etos particular que se presume ser partilhado por todos os membros da comunidade política” (HABERMAS, 2007, p.303). O etos particular que se presume implicitamente a ser partilhado por todos é a própria solidariedade, em outras palavras a solidariedade se comporta como uma estratégia de sobrevivência, ela estreia na individualidade do sujeito e alcança elasticidade suficiente para expandir até o coletivo, pois, seu propósito é a conservação primária do homem, assegurando a fundamentação e manutenção do Estado democrático. Por isso, os seus cidadãos podem optar pelo sim ou pelo não, lançando mão de qualquer ideia metafísica enquanto um Bem norteador interessado, atentando-se apenas ao que o direito positivo regula como normas legais de atuação.

2.1 A retomada do discurso religioso na era pós-secular

A preponderância secular não foi capaz apagar a crença em Deus da vida humana “antes, a religião persiste também em contextos seculares de vida” (KNAPP, 2011, p.181) e a soberania do Estado que propõe liberdades iguais para ser e atuar como quiser, na prática, não existe. Pois, congrega entre os falantes da sua democracia somente aqueles que operam o jogo de linguagem secular. É desse modo que, para Habermas, a sociedade moderna cunhada numa racionalidade unilateral, apresenta empiricamente, com o atentado de 11 de setembro de 2001 contra as torres gêmeas nos EUA sua inabilidade na moderação de conflitos multiculturais.

Assim, a saída oferecida por Habermas “entre o laicismo e o radicalismo religioso” (POSSENTI, 2008, p.1) é uma terceira via, a era pós-secular. Para ele, essa é uma tentativa habilidosa em que “não está se reduzindo a laicidade das instituições civis e da política, mas que declina a ideia que a religião seja mantida a uma rigorosa distância da esfera pública” (POSSENTI, 2008, p.1) tomando, todavia, a racionalidade como a primazia do fio condutor do processo democrático e civilizatório de mãos dadas com a tolerância para estabelecer as bases pacíficas de um diálogo entre os dissonantes.

Dessa forma, a era pós-secular retoma o discurso religioso na esfera pública em todas as atividades do conhecimento humano e em seus diferentes contextos geoculturais, com a intenção de conceder uma “visão de totalidade do homem” (SCHUCK, 2010, p.64). No entanto, para tornar-se admissível a sugestão é que o jogo de linguagem religioso deve traduzir seu conteúdo sagrado para o jogo de linguagem secular buscando entre conceitos profanos simetria com os termos sagrados. De modo que, os falantes devem apoiar-se em argumentos racionais, compondo um processo de aprendizagem mútuo entre si, transformando simultaneamente a consciência individual e pública. Inclusive, o próprio cidadão secular, nessa compreensão de aprendizagem da consciência pública pode participar desta “tradução”, onde as consciências vão se modificando na medida em que a expansão da reflexão dialética da secularização cultural vai se alargando.

Pode-se dizer: os cidadãos religiosos devem essencialmente co-possibilitar o processo de aprendizagem dos não religiosos. E isso pressupõe que eles mesmos têm de atravessar um processo de aprendizagem equivalente (KNAPP, 2011, p.187)

No processo de tradução da linguagem religiosa em que os argumentos e justificações sagradas são transpostos para uma linguagem secular, segundo Markus Knapp (2011), deve-se esperar dois posicionamentos importantes para seguir a articulação do pensamento religioso:

Eles devem se esforçar para traduzir suas convicções religiosas numa linguagem secular, a fim de torna-las compreensíveis em sua significância também para cidadãos não-religiosos. Para isso, eles devem também indicar argumentos seculares, que tornam plausíveis e apoiam este conteúdo semântico da religião. Não basta, por exemplo, referir-se ao discurso bíblico sobre o homem, feito a imagem e semelhança de Deus. Se isto deve ser relevante no processo de autocompreensão de uma sociedade pós-secular, então esse teologuemento deve ser transformado numa linguagem e num contexto de justificações seculares (KNAPP, 2011, p.187)

Assim, a ideia é que a era pós-secular dispõem-se sobre o entendimento do sagrado e como se relacionar com ele, de modo que, esse relacionamento deve acontecer nos contornos da razão e se expressar de maneira reflexiva no sentido de exigir do cidadão crente tanto a possibilidade de agregar posicionamentos seculares que contribuam para fundamentar sua crença como devem estar dispostos a ajustar às fragilidades lógicas imbrincadas nas suas justificativas. Cultivando entre si a tolerância quando o diálogo não for possível para tratar das questões de posicionamentos inabdicáveis. Desse modo, a ideia é que o discurso religioso tende a ganhar musculatura científica na medida em que os falantes se propõem a refletir sobre as bases da sua própria fé, além de compartilhar sua visão de mundo com o não-crente. Também, nesse processo de aprendizagem complementar pautado pela racionalidade supõem-se o enfraquecimento dos movimentos fundamentalistas e radicalizados devido ao estímulo ao diálogo e a inclusão da diversidade na construção da consciência pública e individual que se retroalimentam.

Esse processo racional e democrático da avaliação discursiva dos sujeitos se propõe a criar bases para estruturar racionalmente direitos iguais que sejam atendidos conforme a apropriação do conhecimento que se tem dos princípios morais inabdicáveis da convivência humana. Portanto, é necessário o escrutínio dos discursos e, para tanto, é a comunicação entre os contraditórios que deve correr livre e igual. No sentido de incluir o religioso na esfera pública de debate político, assim o crente tem espaço garantido de apreciação discursiva, considerando que “em cada cultura o objeto religião é importante expressão empírica da coletividade” (SCHUCK, 2010, p.29).

Se a estridente polifonia das opiniões sinceras não deve ser suprimida, as contribuições religiosas para questões moralmente complexas, como o aborto, a eutanásia, a intervenção pré-natal na composição genética etc. não devem ser cortadas pela raiz do processo de decisão democrático (HABERMAS, 2012, p.2)

E a expressão da “polifonia das opiniões sinceras” é o mote encontrado por Habermas que determina o tecido democrático como inclusivo e, portanto, deve-se incluir as contribuições religiosas para tratar de questões que a ciência sozinha não é capaz de solucionar considerando a complexidade humana. Por isso, em conjunto são capazes de construir a verdade a partir da aproximação da linguagem de todos os falantes. De modo que, “suprimir as contribuições religiosas do debate público é um posicionamento de uma globalização eurocêntrica que remete às grandes atrocidades coloniais onde os mais perversos e diversos crimes foram cometidos em prol das nossas nobres normas” (HABERMAS, 2012, p.3), e promove o radicalismo porque cala a voz do outro e, essa é uma maneira de exclusão. Ademais, a inclusão não se confere somente abrindo espaço para cultuar a fé religiosa, pois, obter liberdades iguais para cultuar a fé religiosa é inteiramente diferente da igualdade de liberdade em que o cidadão crente possa ter em opinar no processo democrático fazendo uso da sua linguagem religiosa com argumentos racionais correspondentes à sua fé.

Portanto, a era pós-secular, traz no seu âmago a construção de bases pacificadoras por meio do diálogo para a convivência humana e progressão da ciência e do conhecimento técnico, amparada pela reserva semântica da religião. De modo que, a grande questão é, se podemos reconstruir a fundamentação da crença, devemos primeiro, questionar quais os fundamentos e justificativas que amparam a crença. Portanto, buscar entender a racionalidade religiosa dentro deste pano de fundo histórico-filosófico inaugurado pela modernidade. Assim, podemos nos questionar se os argumentos escolhidos para a justificação da fé são construídos a partir de evidências extraídas da empiria ou remontam a uma atividade argumentativa que consiste numa experiência direta e individual com Deus. Ou, ainda, se consistem em proposições devidamente organizadas em um modelo racional que legitime suas bases e, se trabalham com os termos do jogo de linguagem religioso. Ou, mais profundamente, será que um determinado jogo de linguagem está habilitado para deliberar sobre outro na reconstrução e reformulação de seus termos e formas de vida? Talvez, o mais apropriado seja, primeiro, compreender que há determinadas sustentações filosóficas que não são passíveis de acolher a todas estas perguntas,

pois a maneira da elaboração da questão está relacionada diretamente com o alicerce argumentativo que o apoia.

3 RACIONALIDADE RELIGIOSA

Filósofos teístas empreendem um grande esforço na defesa e justificação racional da crença religiosa, alegando que suas armações argumentativas satisfazem adequadamente certos requisitos que estão delineados na racionalidade e justificação, habilitando-os para crer em Deus e em sua existência. Dito isso, a Teologia Natural que se ampara no evidencialismo defende que é improcedente a acusação de irracionalidade na crença religiosa, pois, há evidências suficientes que amparam a racionalidade, a razoabilidade e a justificação epistêmica da crença em Deus. Com isso, há uma discordância entre o exame da evidência apresentada como causa para a afirmação à questão de Deus. E esse evidencialismo onde a crença religiosa é justificada epistemicamente, conforme a proporção da evidência apresentada, pode acarretar em um efeito adverso ao seu propósito original, pois acaba servindo como aparato de sustentação ateístas para a questão da existência de Deus.

O teísmo é um esforço em justificar racionalmente a crença em Deus a partir de evidências demonstráveis que legitimem sua construção argumentativa como “uma espécie de esquema conceitual” (HOLMER, 1992, p. 105) com “pretensão sentido filosófico” (HOLMER, 1992, p.105) que busca fornecer explicações e traduções acerca das “peculiaridades das crenças cristãs, judaicas e outras crenças positivas” (HOLMER, 1992, p. 106). Buscando atender parâmetros seculares de explicação, ainda que o cristianismo se sirva de uma determinada gama de conceitos que estão dispostos pelo teísmo, é equivocado afirmar sua fundamentação prática ou alimentação espiritual a partir dele. Entretanto, é o teísmo que fornece um “pano de fundo conceitual” (HOLMER, 1992, p. 105) para trabalhar com a religiosidade, além de ter boa aceitabilidade no meio acadêmico por ser reconhecido como uma atividade de esforço intelectual na justificação da fundamentação da crença em Deus, transpondo sua linguagem religiosa para uma linguagem secular que possibilita análise e verificação argumentativa. Enquanto que o ateísmo, por sua vez, em grande medida dos que o aderem, é a negação deste esquema conceitual teísta (HOLMER, 1992, p.104).

Paul Holmer, fideísta wittgensteiniano, critica o efeito estufa que o teísmo acaba construindo em torno de si, visto que produz belas flores e frutos no tocante à sofisticação de conceitos que se destinam a empregar uma relação científica entre a

religião, mas, que em grande medida, suporta e restringe a articulação desses seus conceitos somente a um ambiente artificial, alheio à vida cotidiana do religioso. Portanto, podemos dizer que os frutos e flores do teísmo se desenvolvem bem nas suas construções teóricas, mas, por serem produzidos em um ambiente sintético no momento em que são expostos ao ambiente natural da vida e linguagem cotidiana da religião, não apresentam capacidade de resistência, tornando seus termos confusos por “associações dúbias” (HOLMER, 1992, p.109). Isto, é, “não significam mais nada” (HOLMER, 1992, p.109), equivalem a conceitos que demandam esclarecimentos. Por isso, para Holmer, a investigação filosófica do teísmo é um pseudo-problema porque não procura entender o que está dado o relacionamento do homem com Deus, pois segundo ele, é por meio da descrição e explicitação do jogo de linguagem integrado na vida habitual do religioso que se torna possível uma abordagem epistemológica adequada à questão da racionalidade da crença em Deus.

No mais, sob o efeito de atender os critérios de validação do tribunal da razão, parte da filosofia da religião submeteu o seu escrutínio dos fenômenos religiosos ao discurso secular, com o propósito de tornar-se cientificamente passível de apreciação. Assim, entendemos que “o teísmo se torna a maneira de tratar o significado do termo Deus e, assim, fundamentá-lo, só que em um referente apropriado. E, também a maneira de tratar a questão de saber se existe algo a que esse conceito possa se referir” (HOLMER, 1992, p.110) mas, que exige um fundamento da linguagem comum religiosa concomitante com a formulação da expressão dentro de um paradigma próprio. Portanto, “suas bases de explicação e estudo são um paradigma que deve ser aprendido” (HOLMER, 1992, p.110).

O fideísmo de Wittgenstein, não está preocupado em negar ou afirmar a existência de Deus, mas sim, em observar e esclarecer o significado do “conceito de realidade divina” (PHILLIPS, 1992, p.82) que abarca o modo de viver do religioso, colocando total atenção aos exames da Filosofia da Religião que se destina a “entender o significado que a religião tem” (PHILLIPS, 1992, p.82) na vida do religioso por meio do jogo de linguagem proveniente do seu testemunho de fé e que atesta que o seu discurso é uma apresentação da sua forma de vida envolvida afetivamente com a sua crença. Portanto, o discurso de origem religiosa é chave de acesso que dá condição de possibilidade para o entendimento que inunda as religiões sobre a realidade divina, não sendo necessária a tradução de sua linguagem de fé, pois os termos próprios ao seu jogo de linguagem são suficientes para operar com

inteligibilidade seu núcleo e estabelecer comunicação entre falantes e ouvintes, sendo necessário apenas o envolvimento afetivo do filósofo com a linguagem que opera o discurso religioso.

Para Phillips, é incoerente qualquer análise lógica e analítica das sentenças, isto é, uma apreciação científica da fé não incrementa no estudo da realidade do religioso e não contribui para o cético no tocante ao entendimento das regras de funcionamento do seu jogo de linguagem, apenas confunde o significado dos termos por misturarem os jogos de linguagem entre si. O entendimento da religião se alcança pela análise da prática religiosa, de modo que encontre similitude entre o conceito próprio da realidade de Deus na medida em que “ver que Deus existe envolve ver um novo significado na vida de alguém e receber um novo entendimento” (PHILLIPS, 1992, p.83). Assim, ao entrar, acessamos uma nova realidade prática com seus significados próprios, observando e jogando, isto é, lançando proposições que vão expandindo o entendimento deste novo modo de viver. E este acesso requer confiança para se envolver no jogo de linguagem, e só assim para entender quais as regras que operam o seu núcleo. Por isso, para Phillips, o cético só é incrédulo porque não entendeu a visão de mundo que atravessa a forma de vida religiosa e suas dúvidas são autodestrutivas e ilegítimas porque corroem a possibilidade de conhecer o Amor de Deus, diz ele que “conhecer Deus é amá-Lo. Não há entendimento teórico da realidade de Deus” (PHILLIPS, 1992, p.88).

É Kierkegaard quem influencia a filosofia da religião de linha fideísta, para ele “Deus não existe. Ele é eterno” (PHILLIPS, 1992, p. 83). Assim estabelece um elo entre a crença e a existência ontológica de Deus. Pois, o eterno não está condicionado a transformações e, dizer que Deus existe é localizá-lo e fazer dele “um Deus como sendo a de um existente entre os existentes” (PHILLIPS, 1992, p. 84). De modo, que a contribuição de afirmar Sua existência empírica pode até se propor a ampliar a compreensão acerca de Deus enquanto “um objeto entre objetos” (PHILLIPS, 1992, p. 84) mas, esse é um movimento intelectual que só atende a parâmetros externos à vida cotidiana da religião e causa confusão entre declarações crentes e não-crentes, além de não contribuir para o entendimento da realidade que envolve o relacionamento entre Deus e o crente. Este é o ponto: o entendimento prático do que é ser religioso, o significado de amar a Deus que envolve e modela todos os parâmetros e perspectivas da forma de vida do religioso. Não há entendimento teórico do Amor de Deus, o entendimento sobre o Amor de Deus se revela na sua prática, ou

seja, é um “entendimento” ético e religioso².

3.1 Fundamentos da Crença

Vimos no capítulo anterior que o estudo filosófico da religião, segundo o fideísmo de Wittgenstein, necessita de uma abordagem epistemológica apropriada ao objeto de sua investigação, portanto, uma abordagem teísta para tratar da racionalidade da crença em Deus é inapropriada. Pois, não revela os sentimentos que abarcam a prática religiosa, além do mais, a incorporação de termos pertinentes ao jogo de linguagem da ciência no estudo da fé acaba culminando num efeito estufa, onde a experimentação de novos termos para explicar aquilo que o jogo de linguagem religioso oferece não cumpre sua função pois, necessitam de explicações e não resistem ao ambiente natural da prática religiosa enquanto algo que irrompe do homem.

E quais os fundamentos da crença? Norman Malcolm, afirma que as crenças estão desamparadas de qualquer fundamento. A crença é o movimento inicial, a

² Kierkegaard nos apresenta o Amor de Deus como um íntimo relacionamento nosso. Tão nosso que “O meu e o seu agora se referem àqueles que estão dentro e àqueles que estão fora do relacionamento específico” (PHILLIPS, 1992, p.84), ou seja, do nosso relacionamento da nossa realidade divina. E a particularidade que nos separa enquanto sujeito se dissipa e, o questionamento revela quem está fora do nosso envolvimento sagrado. Já não há utilidade para elencar o que é meu e o que é seu, o nosso aqui não é demonstrável, é sentido. É a realidade que nos envolve, o amor ao próximo renuncia o Eu e nessa renuncia conhece o Amor de Deus. “Agora, o cristianismo deseja falar de um tipo de amor que é tal que ninguém é excluído dele. Chama esse amor de "amor ao próximo". Além disso, alega que esse amor está internamente relacionado ao amor de Deus; isto é, sem saber o que é esse amor, também não se pode saber o que é o amor de Deus. Uma tentativa de elucidar o que se entende por amor ao próximo será, portanto, uma tentativa de elucidar o que se entende por amor de Deus” (PHILLIPS, 1992, p.88). Assim, percebemos que o amor eterno não ama o indivíduo e suas características pessoais, ama a humanidade, não busca responder e nem se condiciona as intempéries humanas; não as rejeita, mas renuncia aos seus sentimentos individuais em prol do amor ao próximo. Sendo o Amor de Deus alcançado da prática ao amor ao próximo seja ele quem for não importando a maneira com que ele aja. E nesse desejo prático de bem ao próximo é que o Amor de Deus se realiza e renuncia a si mesmo e, descobre o Espírito de Deus. Portanto, o amor ao próximo é o objeto que torna possível o amor de Deus, mas a sua prática é o que conta e ela deve ser desinteressada. De tal modo, que é eterno, na medida em que, o significado da vida é encontrado somente em Deus, por isso, o próximo é todo e qualquer homem porque é amar a humanidade que abre as portas para Amar a Deus e conhecê-lo.

origem para o desdobramento do pensamento. É ela quem fornece um sistema enquanto “requisito conceitual” (MALCOLM, 1992, p.95) em que as “perguntas e provas fiquem dentro dos limites” (MALCOLM, 1992, p.95) da sua própria estrutura, nos indicando, portanto, que as práticas epistêmicas são locais e não há razões racionais para a crença. E a justificativa é um padrão de correção, por isso, buscar justificar ou amparar as crenças atende a um modelo teórico artificial de uma epistemologia que percorre *ad infinitum* uma causa fundamentada só porque a razão se nega a aceitar que é a própria crença, isto é, um estado não-reflexivo que serve de paradigma para o desenvolvimento do pensamento por meio da linguagem e fornece as coordenadas de atuação do sujeito no mundo empírico, sua forma de vida.

Consequentemente, a dúvida só nasce a partir de um conhecimento prévio, isto é, “a dúvida vem depois da crença” (MALCOLM, 1992, p.92) e em posse dessa certeza primeira é que desenvolvemos posicionamentos. Naturalmente, em todas as atividades humanas centrais a crença não é colocada em xeque porque ela serve de estrutura para entender, compreender e questionar. E, enquanto tal, a crença é um estado não-reflexivo, inflexível e indissolúvel às circunstâncias ou argumentos. De tal modo que ela é uma confiança no jogo de linguagem apreendido que serve de imagem de mundo para o sujeito. Onde, “o conceito de crença, entretanto, vincula-se internamente àquilo em que as pessoas diriam (sinceramente) acreditar, bem como ao modo como agiriam em certas circunstâncias” (GLOCK, 1998, p. 116) de tal maneira que nos movemos intelectualmente sem colocá-la em xeque, agindo por meio dela “no sentido de crença religiosa” (MALCOLM, 1992, p.95). Isto é, a crença religiosa nada mais é que uma convicção e, é na infância, através da linguagem cultural do seio familiar que é inculcado em nós uma imagem de mundo que circunscreve o escopo do nosso pensamento denominado como sistema, assim, “é óbvio na reflexão que uma criança não pode considerar evidências ou mesmo duvidar de qualquer coisa até que já tenha aprendido muito” (MALCOLM, 1992, p.92).

É o sistema que determina os limites dos testes, das hipóteses e da própria dúvida. Portanto, a apreensão da estrutura pode variar de sujeito para sujeito conforme o nível de compreensão cognitiva e habilidade em fazer combinações possíveis dentro dos diferentes jogos de linguagem em que ele é inserido.

Tentar erguer uma base conceitual para a crença em Deus é visto como uma patologia da filosofia, pois, Deus não se põe a prova. O discurso secular e científico supõe que não importam suas crenças no processo de experimentação que angariam

as provas de suas investigações, mas, na grande maioria das vezes, exige os fundamentos da crença em Deus do discurso religioso, misturando as regras de funcionamento entre jogos de linguagem distintos, como se ambos os jogos de linguagem não se servissem das crenças que estão envolvidas nos seus respectivos ambientes da linguagem. Enquanto isso, o fideísmo de Wittgenstein, afirma que todo e qualquer pensamento indutivo advém de uma crença, sem com isso determinar uma disputa intelectual entre o conhecimento de fé e o conhecimento científico. Pois, a crença justifica a ação e o discurso implicado nela, não carecendo, portanto, de justificativa para determiná-lo. A crença acontece no processo de aprendizagem do ser humano e é inevitável; elas serão diferentes conforme o ambiente em que o sujeito está inserido e a sua maneira individual de interpretar os dados. De tal modo que, a crença circunscreve o espoco do pensamento.

E as evidências, de um modo geral, são finitas. Agimos e nos expressamos regularmente de maneira solitária sem motivos específicos, o atuar no mundo é individual e particular, ainda que haja uma carga histórica que nos serve na formação de hábitos e convenções: “nós aprendemos regras e aprendemos a segui-las. Mas nosso treinamento foi no passado! Tivemos que deixar para trás e prosseguir por conta própria” (MALCOLM, 1992, p.97). Por isso, a religião é como qualquer outro jogo de linguagem –está embutida de ação, e, segue um sistema próprio de racionalidade e só pode ser julgado e analisado pelas regras que são pertinentes ao seu jogo. Mesmo que Norman Malcolm afirme que não é possível e, nem tampouco necessário provar o fundamento da crença isso não implica num dogmatismo porque o fideísmo não é a ausência de racionalidade nem um desprezo pela razão, ele se utiliza dela para compreender e gesticular a racionalidade que está intrínseca no discurso que afeta a forma de vida do religioso, a partir da significação que o uso do conjunto das palavras confere ao entendimento daquilo que se comunica entre falantes e ouvintes.

4 METODOLOGIA

Pesquisa de finalidade epistemológica teórica com objetivo descritivo, sob o método hipotético-dedutivo a partir de uma abordagem qualitativa e realizada com procedimento bibliográfico. Assim, a pesquisa desenvolveu-se a partir de quatro fases. A primeira fase da pesquisa foi destinada à seleção bibliográfica central que

possibilitou a fundamentação teórica e seus objetivos, visando responder o problema: como entender a racionalidade religiosa? Na segunda fase, de posse dos textos selecionados, passamos a analisá-los por meio de leitura, comparando características e conceitos com a finalidade de relacionar ao nosso tema mirando, portanto, atingir os objetivos específicos e geral. Na terceira fase, descrevemos, explicamos e argumentamos por meio de resenhas, resumos e sínteses o que foi analisado, testando a hipótese de que o discurso religioso é provido de racionalidade porque apresenta dentro do seu jogo de linguagem regras próprias de funcionamento que estabelecem entendimento sobre o significado de cada termo dentro do seu próprio jogo de linguagem e, por consequência necessária, expressa a forma de vida do crente. Por fim, na quarta fase, passou-se a redação dos resultados da pesquisa nesta monografia.

5 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Para chegarmos aos resultados pretendidos nesta pesquisa consideramos os jogos de linguagem como uma matriz, um lugar da linguagem, que estabelece internamente a função do uso das palavras ordenando-as de maneira compreensível gramaticalmente e semanticamente para lhe dar sentido cognitivo por meio das regras que estão estabelecidas entre os falantes dispostos dentro desta matriz. Inclusive, com infinitas possibilidades que são inerentes a si e com a possibilidade para se criar novos jogos a partir da matriz que o precede. Além disso, os jogos de linguagem estão necessariamente comprometidos com seu contexto de origem e determinam o uso das aplicações das regras para formar o discurso. Isto posto, percebemos que os jogos de linguagem se relacionam diretamente com a forma de vida e explicitam através da própria linguagem que o originou a maneira de viver do falante.

Portanto, confirmamos numa primeira etapa a nossa hipótese: o discurso religioso é provido de racionalidade porque apresenta dentro do seu jogo de linguagem o emprego das palavras submetidas a regras próprias de funcionamento que possibilitam seu significado e sentidos aplicáveis, por isso, é vital o entendimento de que a língua é viva e vulnerável. A mesma palavra pode conter em si significados diversos variando conforme o jogo de linguagem em que está localizada e as regras internas que selecionam a expressão da forma de vida do falante por meio do discurso. Dessa maneira, o entendimento sobre a racionalidade religiosa só é possível

se houver confiança no seu jogo de linguagem, “isso significa que não há nada provisório nisso; não é adotado como uma hipótese que possa ser retirada posteriormente à luz de novas evidências” (MALCOLM, 1992, p. 95). Por isso, identificamos que o teísmo é um esforço em justificar racionalmente a crença buscando atender parâmetros seculares de explicação. De modo que, a prática religiosa e o seu próprio jogo de linguagem é desconsiderado enquanto fonte de acesso à racionalidade religiosa, negligenciando, portanto, o significado do testemunho de fé e como ele se coaduna sobre a ação do crente.

Foi possível perceber que o jogo de linguagem constrói o pensamento que pode ser observado através da linguagem e da forma de vida que está implicado nele, por isso, podem haver graus diferentes no desenvolvimento do raciocínio que estão dependentes da relação entre o desempenho cognitivo do falante e a sua apreensão da estrutura. Com isso identificamos que:

Dentro de um jogo de linguagem há justificativa e falta de justificativa, evidência e prova, erros e opiniões infundadas, raciocínio bom e ruim, medições corretas e incorretas. Não se pode aplicar adequadamente esses termos ao próprio jogo de linguagem. No entanto, pode-se dizer que é "infundado", não no sentido de uma opinião infundada, mas no sentido em que aceitamos, vivemos. Podemos dizer: "É isso que fazemos. É assim que somos" (MALCOLM, 1992, p.98).

Sendo assim, podemos compreender que todos os jogos de linguagem são parte do que apreendemos da estrutura que nos é dada desde a infância e, a outra parte é a maneira particular com que regemos singularmente estes dados. Dentro de cada matriz de um determinado jogo de linguagem “há controvérsia e argumento” (MALCOLM, p. 98) de modo que, os jogos de linguagem do crente e do não-crente estão carregados de vigor e fraqueza, portanto, esvaziando a disputa intelectual de domínio da verdade. O que não significa dizer que as crenças não possam ser contestadas, mas sim, que as práticas epistêmicas são locais e atendem a parâmetros internos de investigação. Por isso, detectamos a importância de uma investigação epistemológica da filosofia da religião que tenha o rigor e o cuidado de não misturar os jogos de linguagem secular e religioso porque entendemos que quando estes se interpenetram tornam-se incompatíveis diante dos seus significados possíveis.

No sentido de testar numa segunda etapa nossa hipótese de pesquisa nos questionamos: qual é o papel do cético no fideísmo wittgensteiniano? Observamos

conforme o decorrer do nosso trabalho que se a proposta do cético for buscar coerência lógica na fé religiosa amparado na investigação dos argumentos teóricos do crente, muito embora, a proposta seja polir aquilo que o cético pode nomear como falhas estruturais na argumentação, a verdade é que este é um movimento em vão e vazio e que demonstra a falta de habilidade do cético em se envolver e entender as regras da linguagem/forma de vida religiosa. Além do mais, segundo Phillips, “não há entendimento teórico da realidade de Deus” (PHILLIPS, 1992, p.86). Por isso, se a dúvida for levantada sem nenhuma razão prática, servindo-se apenas de duvidar por duvidar com pressupostos lógicos e analíticos das proposições de confissão de fé, não há incremento algum no estudo da realidade de Deus, o que também não contribui no entendimento dos possíveis significados e sentidos aplicáveis das palavras que estão à disposição no discurso, além de confundir o significado dos termos e declarar a inabilidade em operar sobre a racionalidade da crença religiosa imbuída no seu jogo de linguagem. Assim, a dúvida pela dúvida, segundo Phillips danifica a possibilidade do conhecimento do relacionamento do homem com Deus e mistura os jogos de linguagem religioso e científico, pois eles não podem ser julgados pelas regras uns dos outros, porque as regras uns dos outros não são equivalentes e necessitam de entendimento próprio para aplicar e compreender seus respectivos significados. Além do mais, identificamos que a dúvida nasce a partir de um conhecimento prévio, isto é, “a dúvida vem depois da crença” (MALCOLM, 1992, p.92) e nessa certeza primeira é que desenvolvemos posicionamentos, portanto, as crenças são inevitáveis tornando-se o motor do entendimento e esclarecimento. Logo, identificamos que o teísmo enquanto uma maneira secular de traduzir o discurso religioso é um estudo especializado e teórico, mas que não dialoga com a realidade prática da religião. Assim, identificamos que as declarações religiosas e científicas não podem ser julgadas pelas regras umas das outras, dado que elas não são equivalentes e necessitam de entendimento próprio para aplicar e compreender as respectivas regras que interferem diretamente no significado dos seus conteúdos.

Desse modo, percebemos que os jogos de linguagem se relacionam diretamente com a forma de vida e explicitam através da própria linguagem que o originou a maneira de viver do falante, sendo a linguagem responsável por apresentar através de cada jogo parte da estrutura do pensamento por meio da articulação das palavras dispostas pelas regras e funções que desempenham inúmeras possibilidades de significação nos enunciados e proposições. Assim, identificamos

que a resolução do nosso problema de pesquisa: como entender a racionalidade religiosa? É buscando entender o relacionamento de Deus com o homem por meio de como as palavras são usadas dentro dessas formas de vida, jogos de linguagem. E, a partir do envolvimento com o jogo de linguagem do crente observando e se envolvendo com a crença implicada nele e na diversidade de sentidos que os sucedem. De tal maneira, que é necessário que emissor e receptor estejam atuando com o mesmo entendimento pertinente ao jogo estabelecido para que haja entendimento. Sendo assim, a maneira de entender a racionalidade religiosa é buscar esclarecer as:

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 (WITTGENSTEIN, 1999, p.35).

Portanto, consideramos que não há obrigação em apresentar evidências a cada termo empregado, pois existem significações na linguagem que não são possíveis de encontrar referência de similitude na empiria e tampouco estarem necessariamente relacionados com o objeto indicado. Os sentidos das palavras são regidos pelo uso e função que desempenham nas regras de construção do diálogo fazendo uma conexão na comunicação entre falantes e ouvintes. A língua é viva e vulnerável, a mesma palavra pode conter em si significados diversos, ela varia conforme o jogo em que está domiciliada. Dessa maneira, o jogo de linguagem é exposição da racionalidade por meio desse agrupamento de infinitas possibilidades de comunicação sobre um mesmo tema, portanto, estes jogos de linguagem são absolutamente incomensuráveis.

No entanto, constatamos a partir de Kai Nielsen, que o ceticismo não repousa sobre um erro porque procura descobrir os “sentidos pictóricos” (NIELSEN, 1992, p.125) enquanto “conceito de consistência” (NIELSEN, 1992, p.123) contido nas declarações religiosas que estabelecem nos enunciados as imagens governantes do entendimento entre falantes e ouvintes. Portanto, consideramos que há dúvidas práticas que são legítimas porque buscam reconhecer os sentidos das proposições religiosas. Nielsen, refuta o argumento anticético de Paul Holmer e D.Z. Phillips que afirmam que “é um erro procurar algum fundamento racional para a crença religiosa ou alguns padrões gerais de significado ou racionalidade” (NIELSEN, 1992, p.116) na

medida em que a religião nasce do ser humano e domina um jogo de linguagem próprio. Para Holmer e Phillips o Deus lógico/filosófico não é o mesmo Deus do discurso religioso. Embora, haja concordância na justificação do argumento anticético de Holmer e Phillips por parte de Nielsen – que a ciência não é apta para tratar das questões de fé porque dispõe de regras dessemelhantes entre seus jogos – isso não significa dizer que o único percurso do cético é a “perda da crença por raízes conceituais” (NIELSEN, 1992, p. 119) ou que não exista o uso cognitivo do ouvinte para entender o uso cognitivo subjacente aos enunciados do falante. Isto posto, resolvemos o nosso problema de pesquisa e pudemos perceber que há uma maturidade cognitiva para construir o discurso/raciocínio e para entendê-lo.

Consequentemente, a questão central de Nielsen é: a imagem dos termos religiosos que governam teu discurso é a mesma imagem que governa meu entendimento sobre o que tu quiseste comunicar? Isto é, a imagem aqui citada é na verdade uma super-imagem, o que o fideísmo wittgensteiniano vai chamar de sentido pictórico, aquele “veículo-signo” (NIELSEN, 1992, p.122) que viaja na comunicação entre falantes e ouvintes estabelecendo entendimento e dando sentido uniforme na intenção e na recepção final entre ambas as partes.

Assim, comprovamos que o cético ganha espaço porque busca responder a uma dúvida legítima, pois procura um “conceito de consistência”, (NIELSEN, 1992, p. 123) para significar o conteúdo sagrado, declarando, portanto, que há dúvidas práticas que buscam entender algo em razão de algo, inclusive no sentido de aprimorar sua crença e, que colabora para a construção do conhecimento. Portanto, o sentido pictórico carrega consigo “parte do conceito de racionalidade, e a consistência não é totalmente dependente da forma de vida. Além disso, ser racional é – embora isso não seja tudo o que é – ser objetivo” (NIELSEN, 1992, p. 123), apresentando mais um uso do funcionamento da linguagem, uma nuance de variação dentro do pano de fundo linguístico de origem que possibilita o entendimento sobre aquilo que não pode ser referenciado empiricamente e, que se estabelece pelo entendimento das regras e funções aplicadas dentro do jogo de linguagem. Levando-nos a considerar que o dilema entre fé e razão é falso, no sentido de que não há dilema a ser enfrentado, mas sim, que há questões que podem e devem ser investigadas respeitando as práticas epistêmicas locais, para que não haja confusão de entendimento linguístico e semântico. Consequentemente, para que não haja um descredenciamento acerca do desenvolvimento intelectual um do outro. Assim, identificamos que as declarações

religiosas e científicas não podem ser julgadas pelas regras umas das outras, dado que elas não são equivalentes e necessitam de entendimento próprio para aplicar e compreender as respectivas regras que interferem diretamente no significado dos seus conteúdos.

Por fim, na fase final dos testes da nossa hipótese identificamos que não há um “tribunal do entendimento supremo” (NIELSEN, 1992, p.118) capaz de rotular se há razoabilidade na crença religiosa ou rotular o que é e o que não é racional. Uma vez que a precisão matemática de verificabilidade da linguagem é vazia e impotente no sentido de percorrer a imensidão das inúmeras combinações que se ordenam no funcionamento da linguagem e sim que “nossos conceitos muito difundidos de verdade, evidência e conhecimento e nosso conhecimento crescente do mundo nos levaram a criticar e finalmente abandonar essas formas de vida” (NIELSEN, 1992, p. 123). Por conseguinte, podemos falar sobre aqueles que nasceram dentro de uma determinada cultura religiosa, dominam a aplicabilidade da linguagem, mas encontram dificuldade em desmistificar determinados termos por falta de uniformidade quanto ao “emprego religioso das principais figuras usadas nesta forma de discurso” (NIELSEN, 1992, p.118), neste sentido não é uma questão de um crivo da razão, mas sim, como já dissemos uma questão de significação dos símbolos que são tidos como obscuros no discurso religioso em conjunto com a forma de vida que estabelecem sua verdade. Portanto, não há um tribunal supremo do entendimento que seja capaz de identificar e rotular o que é ou não racional, há critérios de racionalidade e coerência que são ordenados e estabelecidos internamente a cada jogo de linguagem. De modo que, esses critérios de racionalidade não podem deliberar ou discernir sobre a razoabilidade das justificativas empregadas, demonstrando assim que não há um grau de superioridade intelectual entre as crenças. E que, portanto, confirma-se a hipótese de que o discurso religioso é provido de racionalidade porque apresenta dentro do seu jogo de linguagem o emprego das palavras submetendo-as a regras próprias de funcionamento que possibilitam seu significado e sentidos aplicáveis. De tal maneira, que lhe conferem mais que uma perspectiva futura de vida, mas a maneira de como o religioso compreende todos os acontecimentos que atravessam sua existência.

6 CONCLUSÃO

No início da pesquisa constatamos que houve um divórcio entre fé e razão erguido pela modernidade com o objetivo de marcar a singularidade da razão na estrutura do conhecimento humano ocidental. Esse divórcio foi registrado sob o discurso de que o conhecimento religioso é desprovido de racionalidade porque se ocupa daquilo que não pode apresentar empiricamente a existência de Deus, descredenciando a racionalidade do discurso de confissão de fé, visto que as proposições religiosas não satisfazem os critérios de validação racional imbuídas no jogo de linguagem científico.

Dito isso, pudemos perceber que mesmo com o processo de secularização instaurado na vida política, civil e social do homem moderno a religião não desapareceu de sua vida. Aliás, mesmo com a garantia e enaltecimento das liberdades individuais, do aperfeiçoamento técnico e científico, a religião mantém-se vigorosa no sentido de conceder linguagem e formatação própria do modo de viver e perceber do homem relacionando-se com o mundo. E o discurso secular não foi suficiente para criar bases pacificadoras no tocante às questões de ordem inabdicáveis entre os homens. Sob este pano de fundo descobrimos que Jürgen Habermas instaura a era pós-secular que consiste na retomada do discurso religioso na esfera pública mediante a tradução dos seus conteúdos sagrados para uma linguagem secular. Buscando construir mutuamente a racionalidade individual e coletiva por meio do diálogo entre os falantes na democracia. Por isso, creditamos a importância e pertinência de estudar filosofia moderna e religião no sentido de entendermos epistemologicamente a racionalidade religiosa e contribuirmos com nossa pesquisa para a sociedade, visto que buscamos verificar se há bases que legitimam um jogo de linguagem deliberar sobre outro reconstruindo-o sob uma armação discursiva diferente daquela que o originou.

Diante disso, a pesquisa teve como objetivo geral a análise da racionalidade religiosa considerando conhecer o papel empenhado pelo seu jogo de linguagem. Pontuamos que o objetivo foi atendido pois, o trabalho conseguiu demonstrar que o jogo de linguagem é o instrumento de análise da racionalidade religiosa, dentro dele há o estabelecimento de regras para uso das palavras, ordenando-as de maneira compreensível gramaticalmente e semanticamente, gerando infinitas possibilidades de agrupamento, possibilitando diversos significados dentro do seu contexto.

Exigindo, também, uma cognição por parte do falante para além do entendimento das regras que regem o jogo de linguagem, e, do ouvinte para entender o discurso. Fazendo-nos considerar que há uma maturidade intelectual que é capaz de emitir internamente um veículo-signo que governa o entendimento do discurso entre falantes e ouvintes. Assim, os jogos de linguagem são responsáveis por conferir ao falante um modo de viver uniforme ao seu discurso, dado que o jogo de linguagem apresenta uma parte do pensamento/raciocínio daquele que o expressa.

Quanto aos objetivos específicos delineados na pesquisa também foram alcançados a contento, pois pudemos analisar a tensão dicotômica instaurada pela modernidade entre fé e saber a partir das implicações do giro epistemológico que o conhecimento humano investiu para si. Também pudemos diferenciar a era pós-secular como a retomada do discurso religioso no tecido comunicativo como uma possibilidade de formar bases pacificadores entre os cidadãos, de modo que, as questões sob posicionamentos inabdicáveis pudessem dialogar racionalmente amparadas pela tolerância em prol de um estado de paz. Conjuntamente, apresentamos argumentos que desamparam a crença do estado reflexivo. Apresentamos e explicamos o sentido pictórico como o reconhecimento da dúvida cética, enquanto dúvida prática, pois tenta captar a imagem que governa o discurso. Consequentemente, percebemos uma nova nuance da racionalidade religiosa no seu jogo de linguagem próprio pois, há termos que não encontram referência de similitude na empiria, mas ainda assim, falantes e ouvintes estabelecem entendimento sobre o significado destes termos para sua vida prática na religião. Por fim, examinamos a possibilidade de existir um tribunal supremo do entendimento capaz de sentenciar o que é e o que não é racional e observamos que todos os jogos de linguagem são constituídos de crenças infundadas, isso significa dizer que, todas as atividades humanas centrais são contestáveis. Assim, o status racional é conquistado dentro do jogo de linguagem que está localizado, e não por meio de uma instância superior e definidora de todas as áreas do conhecimento.

Por isso, confirmamos nossa hipótese de que o discurso religioso é provido de racionalidade porque dispõe de um jogo de linguagem próprio, regido por regras próprias que determinam o emprego coerente das palavras, atribuindo-lhes cognoscibilidade a partir dos significados e sentidos diversos que podem apresentar no discurso. Desse modo, o fideísmo de Wittgenstein não empreende esforço em comprovar verdade ou falsidade para justificar a crença em Deus, entendendo-a como

algo que brota do homem e que crer em Deus é equivalente à existência Dele. Portanto, a racionalidade religiosa se dá pela incomensurabilidade dos significados possíveis que os termos sagrados podem conter em si, variando conforme a disposição das regras estabelecidas entre os falantes. E, o jogo de linguagem é o instrumento de análise desta racionalidade porque expressa a forma de vida do falante por meio da exposição de parte do seu pensamento através da linguagem oral.

Dessa forma, o nosso problema de pesquisa foi respondido na medida que a maneira de entender a racionalidade religiosa é esclarecer e descrever as práticas religiosas a partir do relacionamento do homem com Deus, por meio dos jogos de linguagem que revelam sua forma de vida. Assim, é necessário, portanto, assumir o jogo de linguagem religioso como possibilidade epistêmica apropriada para a investigação acerca das questões de Deus.

Por fim, recomenda-se aos que queiram pesquisar na área buscar: 1) Aprofundar o falso dilema entre fé e ciência; 2) Verificar se todo o tipo de crença que permeia as convicções humanas é proveniente de um estado não-reflexivo; 3) Buscar esclarecer se as visões de mundo religiosa e científicas se atravessam e, se se atravessam se o mesmo pode acontecer com os seus jogos de linguagem; 4) Entender se a crença circunscreve os limites da razão.

REFERÊNCIAS

GLOCK, Hans-Johan. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

HABERMAS, Jürgen. Quanto de religioso o Estado liberal tolera? Artigo de Jürgen Habermas. blog da **Editora Queriniana**, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas>>. Acesso em 17 out. 2020, 11:22.

_____. **Entre Naturalismo e Religião**: Estudos Filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HOLMER, Paul L. Theology, Atheism, and Theism. In: GEIVETT, Douglas, R.; SWEETMAN, Brendan.: **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992, p. 104-115.

KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – a religião numa sociedade “pós secular”. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v.6, n.10, p. 179-192, jul. /dez. 2011.

LOURENÇO, Eduardo. A França e nós - Religião. Religiões. Laicidade. **Público**. Portugal, ago. 2018. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2018/08/26/sociedade/ensaio/a-franca-e-nos-1841777>>. Acesso em: 17 out. 2020.

MALCOLM, Norman. The Groundlessness of Belief. In: GEIVETT, Douglas, R.; SWEETMAN, Brendan.: **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992, p. 92-103.

NIELSEN, Kai. Does Religious Skepticism Rest on a Mistake? In: GEIVETT, Douglas, R.; SWEETMAN, Brendan.: **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992, p. 116-126.

PHILLIPS, D.Z. Faith, Skepticism, and Religious Understanding. In: GEIVETT, Douglas, R.; SWEETMAN, Brendan.: **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. New York: Oxford University Press, 1992, p. 81-91.

PIZZI, Jovino. Habermas y la religion, algunas consideraciones. **Recerca. Revista de pensament i anàlisi**, Espanha, Disponível em: < <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/284>>. Acesso em 17 out 2020.

POSSENTI, Vittorio. Sociedade pós –seculares e religiões: perguntas a Habermas. **Jornal Avvenire**, Itália, Disponível em: <<https://provocacoesteologicas.wordpress.com/2008/07/25/sociedades-pos-seculares-e-religioes-perguntas-a-habermas/>>. Acesso em 17 out. 2020.

SCALFARI, Eugenio. A religião e o espaço público: uma réplica ao filósofo Jürgen Habermas. **La Repubblica**, Itália, jul.2008. Notícias do dia. Disponível em < <https://provocacoesteologicas.wordpress.com/2008/07/24/a-religiao-e-o-espaco-publico-%E2%80%93-uma-replica-ao-filosofo-jurgen-habermas/>>. Acesso em: 17 out. 2020.

SCHUCK, Neivor. **Fé e Saber em Habermas**: a reserva semântica da religião na sociedade secularizada. São Paulo, SP: PUC, 2010. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

SOUZA, Ronaldo. A era da tolerância: sobre “Fé e Saber” de Jürgen Habermas. **Revista Alamedas**, Paraná, v. 2, n. 1, p. 87-91, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.