

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRUNO DA SILVA TARSITANO

**CONCEPÇÕES DE CRENÇA SOB FORMAS DE PRAGMATISMO**

Rio de Janeiro  
2021.1

BRUNO DA SILVA TARSITANO

**CONCEPÇÕES DE CRENÇA SOB FORMAS DE PRAGMATISMO**

Trabalho apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ como requisito parcial à obtenção do grau de licenciado em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Azevedo dos Santos Gouvea

Rio de Janeiro  
2021.1

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS**

BRUNO DA SILVA TARSITANO

**CONCEPÇÕES DE CRENÇA SOB FORMAS DE PRAGMATISMO**

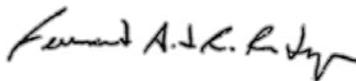
Nota atribuída: 7.66

**Banca examinadora**



---

Prof. Dr. Rodrigo Azevedo dos Santos Gouvea (IFCS - UFRJ)



---

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (IFCS - UFRJ)



---

Prof. Dr. Gabriel José Corrêa Mograbi (IFCS - UFRJ)

## AGRADECIMENTOS

À minha companheira Natalia, que me trouxe calma nos momentos em que os prazos pareciam curtos demais.

Ao Professor Rodrigo Gouvea, por ter me aceitado como ouvinte em sua disciplina onde fui apresentado ao pragmatismo e, na sequência, ter me aceitado como seu orientando; por todos os ensinamentos, apontamentos e observações, que abriram minha mente para diversas questões que, sozinho, eu não teria sido capaz de enfrentar; por ter sido solícito e presente nos momentos cruciais para que meu cronograma fosse cumprido.

Ao amigo Thiago Queiroz, que me incentivou a ingressar no curso de filosofia.

Aos colegas de curso, que se dedicaram a manter a união dos alunos mesmo quando a pandemia de covid-19 impediu as conversas nos corredores do IFCS.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>6</b>
<b>1 CRENÇA E DÚVIDA EM PEIRCE.....</b>	<b>8</b>
<b>2 CRENÇA E A NATUREZA VOLITIVA EM WILLIAM JAMES.....</b>	<b>18</b>
<b>3 CRENÇA SEGUNDO O ÚLTIMO WITTGENSTEIN.....</b>	<b>29</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>37</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>39</b>

## RESUMO

O presente estudo tem como principal objetivo analisar o conceito de crença na tradição pragmatista. Como objetivos específicos, procuramos discutir a concepção de crença em três ensaios das origens do pragmatismo: “A fixação da crença” e “Como tornar nossas ideias claras” de Charles Sanders Peirce e “A vontade de crer” de William James e finalizamos a análise com uma reflexão acerca de posições de Wittgenstein em *Da certeza*, alinhando-nos à interpretação de Anna Boncompagni que aproxima o último Wittgenstein da tradição pragmatista. Por fim, constatamos, por meio da discussão dos autores supracitados, que a crença é fundamental para o fazer filosófico, pois é necessário partir de um ponto não duvidoso para então duvidar.

**Palavras-chave:** crença. dúvida. certeza. pragmatismo

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é analisar a natureza de crença, sob a luz do pragmatismo. Para tanto, partiremos de três textos clássicos que remontam às origens do pragmatismo e chegaremos à posição de Ludwig Wittgenstein. Defenderemos, na linha da interpretação de Anna Boncompagni, que a última obra de Wittgenstein, em algum nível, possa ser incluída na tradição pragmatista.

Algumas questões motivaram o presente estudo. O que são crenças? Quais são suas causas? Quais são suas consequências? Estamos legitimados a crer sem evidências suficientes? Uma vez que cremos, o que nos faz manter nossas crenças? Há diferença entre uma crença científica e uma crença religiosa? A verdade é um pressuposto para crermos? Essas são questões sobre a natureza das crenças que justificam uma investigação mais detida sob o olhar filosófico.

No capítulo 1, reconstruímos o caminho trilhado por Charles Sanders Peirce em dois ensaios que inauguram o pragmatismo: “A fixação da crença” e “Como tornar nossas ideias claras”. Os elementos apresentados nessa trilha fornecem o arcabouço necessário para compreendermos a concepção de crença em Peirce.

No capítulo 2, investigamos, em especial, a concepção de crença religiosa em “A vontade de crer” de William James. A partir de James, é possível demonstrar que, em determinadas situações, é legítimo crer sem evidências.

O capítulo 3 aborda a oposição entre dúvida e certeza em Wittgenstein. A partir desse autor, trazemos mais elementos que lançam luz sobre a natureza da crença. Neste mesmo capítulo, alinhamo-nos à posição de Anna Boncompagni que aproxima a referida obra de Wittgenstein da tradição pragmatista.

Ao percorrer os textos da tradição pragmatista, foi possível estabelecer como hipótese que crenças são necessárias, não só para a religião, como afirma James, mas também para o fazer científico e filosófico, pois até mesmo para se duvidar de algo, de acordo com Peirce, Wittgenstein e a Boncompagni, é necessário partirmos de um ponto não duvidoso. Ao longo deste trabalho foi possível constatar, ademais, que Wittgenstein não delimita de maneira precisa seu conceito de crença e certeza. Desse modo, reconhecemos um tema para possíveis pesquisas posteriores.

A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica. Discutimos a natureza da crença sob as lentes da tradição pragmatista. Ocupamo-nos não só com o pragmatismo de seu momento inicial, como também a partir do pragmatismo de filósofos contemporâneos, como Wittgenstein. A investigação se justifica em razão da centralidade da crença em diversos ramos da filosofia, como a epistemologia, a filosofia da mente e a filosofia da ciência.

## 1 CRENÇA E DÚVIDA EM PEIRCE

Reconstituiremos, neste capítulo, o caminho trilhado por Peirce em sua análise e desenvolvimento dos conceitos de crença e dúvida nos dois textos iniciais de *Ilustrações da Lógica das Ciências*: "A fixação da crença" e "Como tornar nossas ideias claras".

Analisando-se os dois textos, verifica-se que Peirce inicia seu "A fixação da crença" prestando reverência à lógica como algo essencial para a evolução científica. Ao longo dos dois textos, Peirce desenvolve suas concepções de crença e dúvida, entre outros conceitos e aspectos relevantes de sua epistemologia. Ao final de "Como tornar nossas ideias claras" oferece-nos o princípio que ficou conhecido como máxima pragmática.

Para compreendermos as concepções de Peirce acerca dos estados de crença e dúvida, um terceiro conceito também se revela importante, a saber, o conceito de investigação. Segundo Peirce, investigação é aquilo que fazemos para passar do estado de dúvida ao estado de crença. Assim, Peirce nos mostra que a crença se estabelece ao final da investigação motivada pelo estado de dúvida. O estado de dúvida é uma irritação, e o estado de crença, uma forma de apaziguamento.

Peirce relaciona o poder de fazer inferências com o sucesso da evolução científica. Para o autor, os sucessos científicos são exemplos de bom uso da lógica, enquanto que as teorias científicas que não sobreviveram ao tempo são exemplos de mau uso da lógica:

(...), todo trabalho da ciência, importante o suficiente para ser recordado por umas poucas gerações, fornece alguma ilustração do estado defeituoso da arte de raciocinar da época em que foi escrito; e cada passo importante na ciência tem sido uma lição de lógica (PEIRCE, 2008 [1877], p. 35).

Para o autor, a habilidade de fazer inferências é uma habilidade adquirida e não um dom natural, e uma vez que a inferência é essencial para evolução científica, a questão posta é: o que nos determina a realizar uma inferência em vez de outra?

Para compreendermos a questão, Peirce menciona a ideia de princípio-guia da inferência, uma espécie de princípio orientador. A noção de princípio-guia é importante porque é nesse contexto que o autor inserirá as noções de crença e dúvida como estados da mente.

Para uma inferência ser válida, não é necessário que sua conclusão seja verdadeira, mas sim que seja decorrência necessária das premissas. O princípio-guia da

inferência é a fórmula relacionada ao "hábito específico da mente que governa esta ou aquela inferência, e que pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade das inferências que o hábito determina"(PEIRCE, 2008 [1877] p. 38). Quando estamos diante de uma situação da vida, há certas tendências que nos levam a fazer uma inferência e não outra. Peirce as chama de hábitos da mente. Desse modo, o princípio-guia é uma regra geral de inferência em que se estrutura um hábito.

Suponhamos, por exemplo, que observamos que um disco giratório de cobre fica rapidamente em repouso quando colocado entre os pólos de um ímã, e daí inferimos que isso acontecerá com todos os disco de cobre. O princípio-guia é que aquilo que é verdadeiro para uma peça de cobre é verdadeiro para uma outra (PEIRCE, 2008 [1877] p. 38).

Contudo, da análise da concepção de princípio-guia, uma outra questão se põe: se um fato (tal como o disco de cobre que fica em repouso entre os polos do ímã) serve de princípio-guia para fazermos inferências (tal como a de que outro disco de cobre também ficará em repouso em circunstâncias semelhantes), então como delimitar qual fato é um princípio-guia e qual não é?

Para responder a essa questão, Peirce distingue duas categorias de fatos:

- 1) fatos que são absolutamente essenciais como princípios guia;
- 2) fatos que possuem quaisquer outros interesses como objeto de pesquisa.

Na primeira categoria estão os fatos que são necessariamente tomados por garantidos quando se questiona se certa conclusão segue de certas premissas. Aqui o ceticismo está em xeque. Quando agimos em nossa vida cotidiana, não duvidamos de tudo, ao menos não sob a forma de uma dúvida viva e real. Há fatos que tomamos por garantidos. Tais fatos orientam nossas inferências. A segunda categoria de fatos contém todos os fatos que não estão tomados por garantidos e tem diversos interesses como objeto de pesquisa justamente porque não o tomamos como certos.

Peirce ressalta que há muitos fatos que já são assumidos antes que a questão lógica seja posta. Antes mesmo da pretensão de fazer a inferência, há muita coisa que assumimos. Quando debatemos uma questão qualquer, como por exemplo, quando amigos avaliam se o valor da conta do restaurante está correto, o fato de que o restaurante que eles estão existe e não é um sonho ou uma ilusão é tido como garantido. A existência do restaurante não é posta em dúvida. Ao menos não sob a forma de uma dúvida genuína.

Essa classificação dos fatos é de crucial importância, porque Peirce demonstra que a existência dos estados de crença e dúvida também se enquadra na categoria de fatos garantidos. Vejamos:

Um momento de reflexão mostrará que uma variedade de fatos já se encontra assumida quando a questão lógica é inicialmente colocada. Está implicado, por exemplo, que existem estados da mente como crença e dúvida – que a passagem de um a ouro é possível, permanecendo idêntico o objeto do pensamento, e que esta transição está sujeita a certas regras que limitam igualmente todas as mentes. Como estes são fatos que já temos de saber antes de podermos ter qualquer concepção clara do raciocínio em geral, não há como supor ser maior o interesse de questionar sua verdade ou falsidade. (PEIRCE, 2008 [1878] p. 39).

Como vimos, a existência dos estados de crença e dúvida já são assumidos antes que qualquer questão de ordem lógica seja posta, pois para questioná-la precisaríamos pressupor que há estados de crença e dúvida. Ou seja, quando a questão lógica surge, não há como duvidar da existência do estado de dúvida, pois essa própria dúvida sobre a existência do estado de dúvida seria também uma questão lógica.

O que ocorre muitas vezes é uma questão lógica não é percebida como uma questão lógica porque está misturada com pensamentos ordinários. Segundo Peirce, a mistura entre questões lógicas e pensamentos ordinários causa tal confusão. A existência do estado de crença e dúvida é um pensamento ordinário e não pode ser confundida com duvidar da existência dos estados de crença e dúvida, que é uma questão lógica (PEIRCE, 2008 [1878] p. 39). Para ilustrar este ponto, Peirce oferece o exemplo da concepção de qualidade (propriedade). A qualidade enquanto tal, não é nunca objeto de observação. Podemos ver um objeto azul, mas a qualidade de ser azul é produto de reflexão lógica. A existência do objeto azul é um pensamento ordinário. Olhamos para um objeto azul e não precisamos de reflexões lógicas para experienciar um objeto azul. Contudo, a *azulidade* não é um ente diretamente observável. A qualidade de ser azul é produto de reflexão lógica.

Retomemos a ideia de que a existência dos estados de crença e dúvida está pressuposta. Todos nós sabemos quando queremos fazer uma pergunta e quando queremos fazer uma afirmação. Sabemos que a sensação de duvidar é diferente da sensação de acreditar. Assim, crença e dúvida não se confundem na medida que experimentamos a sensação de dúvida e sabemos que tal sensação não é igual à sensação de crença.

Peirce oferece mais duas diferenças entre a dúvida e a crença.

1) uma diferença prática: “*nossas crenças guiam nossos desejos e moldam nossas ações*” (PEIRCE, 2008 [1878] p. 41). Os seguidores de uma seita, que são capazes de tirar a própria vida sob o comando de um líder o fazem porque acreditam que obedecer vai trazer mais felicidade após a morte. Se tivessem duvidado, não teriam agido daquela maneira. Assim, toda crença orienta nossas ações em certo grau. O sentimento de acreditar é uma indicação de que foi estabelecido em nossa natureza um hábito que determinará nossas ações. A dúvida não tem esse efeito.

2) a dúvida é um estado de desconforto e insatisfação, a crença é um estado calmo e satisfatório. Quando temos dúvida, desejamos nos libertar da dúvida e passar ao estado de crença. Quando estamos no estado de crença não desejamos mudar para outra crença.

Assim, dúvida e crença têm efeitos positivos, contudo diferentes. A crença nos coloca em condição para nos comportarmos de certa maneira quando a situação surge. Evidentemente, a manifestação desse comportamento não precisa ser imediata e constante. A crença nos dá condições de comportamento. Já a dúvida nos coloca numa trilha de ação em que desejamos eliminar a dúvida. A dúvida nos estimula a agir para destruir o estado de dúvida; faz com que desejemos passar do estado de dúvida ao estado de crença. Peirce denomina de investigação esse esforço para passar do estado de dúvida ao estado de crença.

A investigação se inicia com a dúvida e seu objetivo é estabelecer a crença. Num primeiro momento isso pode parecer insuficiente, pois alguém poderia sustentar que não buscamos só uma opinião, nós buscamos uma opinião verdadeira. Contudo, Peirce apresenta como falsa essa última afirmação, pois tão logo alcançamos o estado de crença, o estado de dúvida desaparece, quer a crença seja verdadeira ou falsa.

Estabelecidos tais princípios, Peirce introduz os quatro métodos de fixação da crença.

- 1) método da tenacidade;
- 2) método da autoridade;
- 3) método a priori;
- 4) método científico.

O método da tenacidade consiste em rejeitar e evitar tudo que seja contrário à crença já obtida. Tomamos uma determinada crença e evitamos contato com tudo que pode ser contrário a ela:

Quanto a avestruz enterra sua cabeça na areia ao aproximar-se o perigo, muito provavelmente está tomando o caminho mais feliz. Ele esconde o perigo, e então, calmamente, diz que não há perigo algum; e se sente seguro, por que levantaria a cabeça? (PEIRCE, 2008 [1878] p. 46).

Peirce diz que um homem pode passar a vida inteira assim, mantendo fora de vista tudo que possa abalar suas opiniões. Não é absurdo agir assim. Tal procedimento é consistente e resolve, em algum nível, questões imediatas. Contudo, Peirce ressalta que tal método não se sustenta ao longo do tempo, uma vez que o impulso social está contra ele. O ser humano vive em sociedade e há em nós o impulso de socializar. Assim, em algum momento, este sujeito que utiliza o método da tenacidade será confrontado com outros homens que pensam diferente. Ao refletir que existe a possibilidade de outros sujeitos terem opiniões tão boas quanto as suas, sua confiança na própria opinião ficará abalada. Isso leva a dois caminhos caso este homem insista no método da tenacidade: o isolamento (tornar-se um eremita) ou o impulso de que toda a espécie humana seja destruída. A influência de opiniões é, portanto, um fato social que não pode ser ignorado por muito tempo. Assim, o problema de como fixar a crença não é o problema de fixar a crença no indivíduo, e sim a fixação da crença na comunidade.

O método da autoridade ocorre quando uma instituição tem a finalidade de instaurar e manter crenças em indivíduos enquanto usa a força para evitar doutrinas contrárias. No que diz respeito ao método da autoridade, pode-se observar sua influência não só no indivíduo, mas na comunidade. Há, por vezes, imposição ideológica de uma instituição sobre um conjunto de indivíduos. Ferramentas como punição, imposição de pavor são utilizadas para eliminar as opiniões que divergem da ideologia imposta.

Segundo Peirce, o método *a priori* prescreve a harmonia entre a razão e as proposições fundamentais. A experiência nesse método não tem papel determinante, mas sim aquilo em que já estamos inclinados a acreditar. Nesse sentido, Peirce reconhece a superioridade do método *a priori* sobre os anteriores, pois faz uso mais sofisticado da razão, mas afirma que tal método não se difere do desenvolvimento do gosto, uma vez que permite que cada filósofo sustente uma posição contrária a outro sobre um mesmo tema.

Por fim, o método científico é, para Peirce, o único método de estabelecermos nossas crenças de maneira válida. Este método orienta que nossas crenças devem ter origem em ou serem causadas por algo não humano, algo externo ao elemento humano, sobre o qual nosso pensar não tenha efeito (PEIRCE, 2008 [1878] p. 51). Esse “algo

externo” não pode se referir a só um indivíduo (o que afasta experiências místicas); tem de ser algo que afete ou possa afetar a todos, e suas conclusões finais devem poder ser alcançadas por todos os homens. Só assim a produção de conhecimento ocorre de maneira válida e segura.

Como vimos, em “A fixação da crença”, Peirce discorre sobre os quatro métodos de fixação da crença, apresentando-os numa ordem que sugere que o método seguinte é superior ao método anterior. Quando apresenta o método *a priori*, por exemplo, afirma que “esse método é bem mais intelectual e respeitável do que os outros dois”. Em “Como Tornar Nossas Ideias Claras”, Peirce vai atribuir à Descartes a passagem no método da autoridade, utilizado pelos Escolásticos, para o método *a priori*, como podemos verificar na passagem:

Quando Descartes empreendeu a reconstrução da filosofia, seu primeiro passo foi (teoricamente) permitir o ceticismo e descartar a prática dos escolásticos de ver a autoridade como origem última da verdade. Feito isso, buscou uma fonte mais natural dos verdadeiros princípios, e disse achá-la na mente humana; passando assim pela via mais direta, do método da autoridade para o da aprioridade, como descrito no primeiro artigo (PEIRCE, 2008 [1878] p. 60).

No desenvolvimento de seu método, Descartes se dá conta de que ter uma ideia suficientemente clara não é suficiente para aquisição do conhecimento, uma vez que sujeitos com ideias suficientemente claras continuavam discordando entre si. Nessa linha, além da clareza, a solução cartesiana foi explorar o conceito de distinção.

Segundo a tradição, uma ideia é clara quando ela “é apreendida de maneira tal que a reconhecemos onde quer que ela se apresenta, de modo que ela nunca será confundida com outras. Se faltar essa clareza, dir-se-á que é obscura” (p. 59). A ideia é distinta “quando ela não contém nada que não seja claro”.

Contudo, conforme já havia defendido em “A fixação da crença”, o método *a priori* revelou-se insuficiente, uma vez que algo fora e independente da mera introspecção era essencial para produção de conhecimento. A mente, segundo Peirce, só poderia transformar conhecimento, mas nunca originá-lo. Peirce aponta que Leibniz teria fornecido as bases para tal conclusão, sem, no entanto ter se dado conta disso:

Essa foi a distinção feita por Descartes, e percebe-se que estava precisamente à altura de sua filosofia. De certa forma tal distinção foi desenvolvida por Leibniz. Este grande e singular gênio foi tão notável no que falhou em ver como no que viu. Para ele, era perfeitamente evidente que uma peça de um mecanismo não podia trabalhar perpetuamente sem que fosse de alguma

forma alimentado com energia; todavia, ele não percebeu que a maquinaria da mente só pode transformar conhecimento, mas nunca originá-lo, a menos que fosse alimentada com os fatos de observação. Assim, ele não se deu conta do ponto mais essencial da filosofia cartesiana, qual seja, que aceitar proposições que nos parecem perfeitamente evidentes é algo que não podemos evitar, seja isso lógico ou ilógico (PEIRCE, 2008 [1878] p. 61).

Se Peirce já havia determinado em “A fixação da crença” que a função do pensamento é a produção da crença, no início de “Como Tornar Nossas Ideias Claras”, vai demonstrar que a produção da crença, utilizando unicamente o método cartesiano, não torna nossas ideias suficientemente claras. Para compreendermos o próximo passo dado por Peirce, as concepções de crença e dúvida devem voltar ao tabuleiro.

Peirce desenvolve um caminho cujo fim atingido é sua máxima pragmática. Todavia, o que nos interessa aqui no presente trabalho é o fato de que para chegar ao seu destino, Peirce nos oferece importantes caracterizações de suas concepções de crença e dúvida, e são essas concepções que são relevantes para os nossos propósitos.

As concepções de crença e dúvida são retomadas na segunda parte de “Como Tornar Nossas Ideias Claras”. ‘Crença’ e ‘dúvida’ são palavras que podem ser utilizadas em sentidos diversos e em contextos diversos, como em questões religiosas, por exemplo. É importante aqui consignar que, neste ponto, Peirce nos aponta o alcance de suas concepções de crença e dúvida sem se comprometer com as crenças religiosas. Tal elemento é importante, uma vez que no capítulo 2 do presente trabalho, refletiremos acerca da concepção de crença religiosa em William James (2001).

Assim, Peirce delimita seus conceitos de crença e dúvida de modo que a dúvida designa o início de qualquer questão, e a crença é a resolução da dúvida, não importando se a questão é grande ou pequena. Se hesitamos, por exemplo, se vamos pagar a passagem do bonde com moedas ou notas, estamos diante de uma questão a ser decidida. Ainda que seja por um curto espaço de tempo, experimentamos a irritação da dúvida e a satisfação do estado de crença ao final do estado de dúvida. Contudo, Peirce vai defender que nem sempre a dúvida surge de alguma indecisão. A hesitação do estado de dúvida pode ser simulada:

Na maioria das vezes, as dúvidas surgem de alguma indecisão, ainda que momentânea, de nossa ação. Às vezes não acontece assim. Por exemplo, quando estou aguardando numa estação de trem e, para passar o tempo, fico lendo os horários afixados na parede, comparando as vantagens de diferentes comboios e diferentes trajetos, que imagino nunca ter que tomar, simplesmente fantasiando estar um estado de hesitação porque me encontro entediado por não ter nada com que me preocupar. Uma hesitação assim simulada, seja por pura diversão ou por um propósito elevado, desempenha um grande papel na produção da investigação científica (PEIRCE, 2008 [1878] p. 66).

Seja de maneira espontânea ou simulada, o destino final da dúvida é a produção da crença:

Independente de como a dúvida se origina, ela estimula a mente a uma atividade que pode ser fraca ou enérgica, calma ou turbulenta. As imagens passam rapidamente pela consciência, misturando-se incessantemente umas nas outras, até que por último, quando tudo acaba – o que pode ser numa fração de um segundo, uma hora, ou após muitos anos – decidimos sobre como agir em circunstâncias como aquelas que ocasionaram nossa hesitação. Em outras palavras alcançamos a crença (PEIRCE, 2008 [1878] p. 66).

Com isso, Peirce vai demonstrar que a crença possui três propriedades: a primeira, é algo de que nos damos conta; a segunda, aplaca a irritação da dúvida; e, terceira, envolve o estabelecimento de uma regra de ação em nossa natureza, ou sendo breve, um hábito (PEIRCE, 2008 [1878] p. 68).

Enquanto o estado de dúvida é aplacado pela crença, a crença estabelece um hábito. Veja que quando a dúvida é aplacada pela crença, experimentamos um estado de satisfação, mas que não se encerra aí. O pensamento é o fio condutor que aplaca o estado de dúvida e nos leva ao estado de crença, mas a crença é uma regra de ação que pode encontrar novas dúvidas, sendo, assim, ponto de chegada e de partida. Se a crença estabelece um hábito, podemos diferenciar os diferentes tipos de crença a partir dos hábitos que são originados por elas.

O estado de dúvida é aplacado pelo estabelecimento da crença, e a crença estabelece uma regra de ação. Logo, se a mesma dúvida produz uma mesma regra de ação, então as crenças que aplacam tal dúvida, que leva a tal regra de ação, não são diferentes. Elas podem ser aparentemente diferentes, mas em essência não são. Às vezes, crenças diferem tão somente pelo seu modo de expressão sem deixar, com isso, de serem a mesma crença. Ao percebermos os modos de apresentação das crenças como diferentes, podemos não nos dar conta de que se trata da mesma crença. E isso pode levar ao contrassenso de afirmarmos uma e negarmos a outra quando se trata na verdade da mesma crença.

Outra armadilha apontada por Peirce ocorre quando há confusão entre a sensação produzida pela obscuridade de nosso próprio pensamento com alguma característica do objeto que estamos a pensar:

Tais falsas distinções são tão nocivas quanto confundir crenças realmente diferentes, e temos que constantemente ficar alertas contra armadilhas dessa natureza, especialmente quando nos encontramos em terreno metafísico. Uma ilusão deste tipo particular, que frequentemente ocorre, é confundir a sensação produzida pela obscuridade de nosso próprio pensamento com alguma característica do objeto que estamos a pensar. Ao invés de perceber

que a obscuridade é puramente subjetiva, imaginamos que contemplamos uma qualidade essencialmente misteriosa do objeto; e se essa concepção nos for posteriormente apresentada de um modo claro, acabamos não a reconhecendo como sendo a mesma, devido à ausência do sentimento de ininteligibilidade. (PEIRCE, 2008 [1878] p. 68).

Uma terceira armadilha apontada é confundir uma mera diferença na construção gramatical de duas palavras com uma distinção entre as ideias que elas exprimem. Peirce irá nos advertir de que todas essas confusões podem ser evitadas se reconhecermos que “toda a função do pensamento é produzir hábitos de ação e que qualquer coisa que esteja ligada a um pensamento, mas que seja irrelevante para esse propósito, é um acréscimo a ele, mas não parte dele”. (PEIRCE, 2008 [1878] p. 69). Feitas tais observações, Peirce chega à máxima pragmática e inaugura o movimento que ficará conhecido como Pragmatismo:

Considere-se quais efeitos que concebivelmente teriam atuações práticas, os quais imaginamos que o objeto de nossa concepção possui. Então, nossa concepção desses efeitos é o conjunto de nossa concepção do objeto. (PEIRCE, 2008 [1878] p. 71).

No âmbito da proposta cartesiana, a autoconsciência nos forneceria nossas verdades fundamentais (PEIRCE, 2008 [1878] p. 60), estaríamos diante de ideias claras e distintas, onde a dúvida não teria mais lugar. Peirce, como já demonstrado, considera tal assertiva insuficiente (PEIRCE, 2008 [1878] p. 60. NT). A inovação trazida por Peirce modifica o cenário cartesiano da pura introspecção para o espaço público onde as ações humanas são observáveis.

Para compreendermos melhor a máxima pragmática, tomemos o conceito de mesa. Ao analisarmos à máxima pragmática, verificamos a expressão “objeto de nossa concepção”, no nosso exemplo, essa coisa que estamos experienciando (a mesa). Seguindo a máxima, o próximo passo é considerar os efeitos que concebivelmente teriam suas atuações práticas, no caso de mesas, servem para colocarmos coisas em cima, muitas tem quatro pernas, muitas são feitas de madeira, tem elementos químicos em sua composição, são utilizadas para o jantar, são utilizadas para estudo, tem uma superfície paralela ao chão, ocupam um lugar no espaço, tem uma massa que faz força contra o chão, etc. Assim, o último passo da máxima dirá que o objeto é a união de nossa concepção de todos esses efeitos. A concepção de mesa é a soma de todos os seus efeitos.

Os hábitos que conduzem nossas ações consistem em crenças. O estabelecimento da crença provém de uma investigação do pensamento para afastar o estado de dúvida. O estado de dúvida é o oposto do estado de crença. Interpretamos

nossos hábitos como corretos porque eles produzem certos resultados. Esse estado de previsibilidade nos deixa seguros de continuarmos a agir de maneira habitual porque a crença aplacou a irritação da dúvida. Contudo, quando nos deparamos com uma ocorrência que se choca com a crença estabelecida, um novo estado de dúvida surge. Há uma necessidade de investigar. O processo se inicia ou se reinicia para tornar brando o estado de dúvida e estabelecermos uma nova crença, que levará a um novo hábito que nos permitirá agir, ao menos temporariamente, sem a necessidade de uma investigação promovida pelo pensamento.

## 2 CRENÇA E A NATUREZA VOLITIVA EM WILLIAM JAMES

William James (1842-1910), junto com Charles S. Peirce, é considerado um dos fundadores do Pragmatismo. Em sua obra “A vontade de crer”, James argumenta, a partir das bases do pragmatismo estabelecidas por Peirce, em favor da tese de que estamos legitimados a crer, ainda que sem evidências suficientes, em determinadas situações. James deixa claro em várias passagens da obra que está argumentando contra a tese apresentada por W. K. Clifford, segundo a qual quando não temos evidências suficientes, não estamos legitimados a crer. Para tanto, James, antes de apresentar sua tese central, estabelece posições preliminares, que clarificam conceitos essenciais para compreendermos o núcleo de seu argumento. Diante disso, tendo em vista que o presente trabalho visa explorar o conceito de crença no âmbito da tradição pragmatista, “A vontade de crer” se revela uma obra fundamental.

No ensaio “A vontade de crer”, James desenvolve sua argumentação contra posições defendidas por Clifford no ensaio chamado “A ética da crença”. Nesse ensaio, Clifford argumenta a favor da tese segunda a qual não estamos legitimados a crer sem evidências suficientes. Em “A vontade de crer”, James demonstra o contrário, partindo dos pressupostos estabelecidos por Peirce nos artigos “A fixação da crença” e “ Como tornar nossas ideias claras”. Como demonstrado no capítulo 1 do presente trabalho, Peirce estabelece que nossas crenças guiam nossos desejos e moldam nossas ações e que quando um hábito é estabelecido em nossa natureza isso é uma indicação de que antes houve uma crença, ou seja, a crença determina nossos hábitos (PEIRCE, 2008 [1877] p. 41). Essa relação entre nossas crenças e nossas ações é importante para James em “A vontade de crer”.

Em “Como tornar nossas ideias claras, Peirce diz:

O resultado final do pensar é o exercício da volição, e tal exercício já não faz mais parte do pensamento. Mas a crença é apenas um estágio da ação mental, um efeito do pensamento sobre nossa natureza, que influenciará o pensar futuro. A essência da crença é o estabelecimento de um hábito e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem (PEIRCE, 2008 [1878], p.68)

Na passagem acima, Peirce estabelece a relação direta entre nossas crenças e nossas ações. Esse é um pressuposto crucial, base de uma forma de pragmatismo, que William James também adota para desenvolver a sua concepção de crença.

A tese central de Peirce, que funda o pragmatismo, conhecida como “máxima pragmática”, diz-nos que, para conhecermos o conceito de um objeto, devemos

considerar os efeitos práticos que podemos conceber a partir do objeto que pretendemos conhecer. Em outras palavras, nossas crenças sobre um determinado objeto nos levam a ações, o conjunto de todas as ações que podemos conceber a partir de nossas crenças em relação ao objeto é a concepção do objeto<sup>1</sup>. Tal tese, ao evidenciar a essencialidade das ações (atuações práticas e seus efeitos) na concepção de um objeto, firmam as bases para que James construa a sua tese sobre “A vontade de crer”.

Isso fica evidente a partir da distinção, com a qual James inicia “A vontade de crer”, entre hipóteses vivas e hipóteses mortas. Segundo James, o caráter vivo ou morto de uma hipótese é medido pela disposição do indivíduo para agir: *"O máximo de vida em uma hipótese significa uma disposição irrevogável para agir. Na prática, isso representa crença; mas há alguma tendência de crença sempre que existe alguma disposição a agir"* (JAMES, 2001 [1896], p. 10).

No ensaio com o qual nos ocupamos, antes de chegar ao núcleo de seu argumento, James nos apresenta algumas ideias que ele chama de “preliminares”, clarificando conceitos que são relevantes para compor a tese com a qual ele se opõe à posição de Clifford. Na mesma linha seguida no capítulo 1 do presente trabalho, reconstituiremos a argumentação de James, em “A vontade de crer”, com o objetivo de apreender sua concepção de crença. Como dito, James apresenta algumas ideias preliminares para sedimentar o terreno em que constrói sua argumentação.

A primeira preliminar que James apresenta consiste em estabelecer os conceitos de hipótese viva, hipótese morta e opções (viva ou morta, forçosa ou evitável, e premente ou trivial). Como já mencionado, uma hipótese é viva quando existe no indivíduo alguma disposição para agir em conformidade a ela. James chama de opção a decisão entre duas hipóteses. As opções podem ser de vários tipos. O primeiro grupo de tipos abrange as opções vivas ou mortas. O segundo compreende as opções forçosas ou evitáveis; e último tipo, as prementes ou triviais. Uma opção é viva quando as hipóteses são vivas; é forçosa quando não há nenhuma posição fora das alternativas; é premente quando é provavelmente a única oportunidade daquela espécie para o indivíduo que com ela se depara; ou seja, a escolha, nesse momento, poderia pôr nas mãos do indivíduo um benefício enorme ou poderia retirar-lhe a chance de obtê-lo. James clarifica tais conceitos para determinar que estamos diante de uma opção genuína

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Peirce: “considere-se quais efeitos que concebivelmente teriam atuações práticas, os quais imaginamos que o objeto de nossa concepção possua. Então, nossa concepção desses efeitos é o conjunto de nossa concepção do objeto” (PEIRCE, 2008 [1878] p. 38).

quando a opção é viva, forçosa e premente. Com efeito, a referida preliminar tem como condão nos fornecer o arcabouço necessário para compreendermos que “opção genuína” é aquela que é viva, forçosa e premente.

James apresenta a segunda preliminar para responder se é possível crermos por um ato de decisão. Segundo ele, e também de acordo com Blaise Pascal, não é possível que crer seja um ato de decisão quando estamos diante de uma hipótese morta. A conhecida aposta de Pascal é um argumento cujo propósito é demonstrar, em termos probabilísticos, que se tivéssemos que apostar nossas fichas na existência ou não de Deus, crer em sua existência seria a aposta mais racional. James considera que o argumento de Pascal não é persuasivo para aqueles em que crer é uma hipótese morta. Como exemplo, James ressalta que não podemos simplesmente decidir crer que Lincoln não existiu, uma vez que não há em nós nenhuma tendência a agir com base na crença. Como vimos, quando não há uma mínima tendência a agir com base em uma crença, a hipótese é morta. Para James, a discussão sobre crer por nossa própria vontade é tola e vazia se estivermos diante de hipóteses mortas, uma vez que não as podemos trazer hipóteses mortas à vida (JAMES, 2001 [1896], p. 18).

James afirma que nossa natureza volitiva envolve volições deliberadas e fatores de crenças, tais como: medo e esperança, preconceito e paixão, imitação e participação, e a pressão circundante de nossa classe e nosso círculo social. Tudo isso influencia para nos fazer acreditar sem saber ao certo como ou por quê. Todas essas influências tornam hipóteses possíveis ou impossíveis para nós, vivas ou mortas. Assim, para James, a segunda preliminar é que quando estamos diante de uma hipótese morta, nossa vontade não tem influência em nossas crenças.

Na terceira preliminar, James afirma que nossa natureza passional influencia nossas convicções (JAMES, 2001 [1896], p. 21). Para James, o exercício de nossas capacidades estritamente intelectuais não é suficiente para, em certas circunstâncias, determinar quais são as nossas crenças. No trecho abaixo, podemos verificar que há tendências, além de nossa natureza intelectual, que vem antes de nossas crenças:

Há tendências passionais e volições que vêm antes e outras que vem depois da crença, e são apenas estas últimas que estão atrasadas para a festa; e não estão atrasadas quando o trabalho passional anterior já foi em sua direção. O argumento de Pascal, em vez de ser ineficaz, parece então um argumento válido, e é a última pincelada necessária para tornar nossa fé em missas e água benta completa. O estado de coisas, evidentemente, está longe de ser simples; e puro discernimento e lógica, o que quer que possam fazer

idealmente, não são as únicas coisas que de fato produzem nossos credos (JAMES, 2001 [1896], p. 24).

James estabelece, assim, na terceira preliminar que há outros fatores além das bases intelectuais que influenciam nossas crenças. Esses outros fatores estão incluídos na concepção de “natureza volitiva”, uma vez que James não trata por “natureza volitiva” apenas as volições deliberadas, mas todos os fatores de crença, tais como medo e esperança, preconceito e paixão, imitação e participação e a pressão circundante de nossa classe e nosso círculo social (JAMES, 2001 [1896], p. 18).

Na quarta preliminar, James confronta duas perspectivas no que toca à verdade, para refletir sobre qual delas é mais adequada adotar. Segundo James, há duas maneiras de nos relacionarmos com a verdade: o modo empirista e o modo absolutista. Os absolutistas dizem que podemos alcançar a verdade e também podemos saber que alcançamos. Os empiristas dizem que podemos alcançar a verdade, mas não podemos saber infalivelmente quando a alcançamos, afinal, pois “saber é uma coisa e saber com certeza de que sabemos é outra” (JAMES, 2001 [1896], p. 22). Nessa linha, empiristas e absolutistas têm algo em comum: apresentam algum grau de dogmatismo em suas vidas, uma vez que ambos admitiram que há algum ponto em sua relação com a verdade que carece de justificação.

Segundo James, os escolásticos fizeram uma bela elaboração da convicção absolutista numa doutrina chamada de “evidência objetiva”, quando sustentam que diante de situações que sou incapaz de duvidar, tal como que sou mortal ou que dois mais dois são quatro, é porque tais coisas iluminam nosso intelecto de maneira irresistível (JAMES, 2001 [1896], p. 24). Para James, sempre que adotamos uma postura não crítica, seguimos esse modelo, ou seja, reconhecemos que somos incapazes de duvidar, somos impelidos a crer de maneira dogmática.

James nos mostra que, no momento que deixamos de fazer prevalecer nossa natureza intelectual, nossas crenças são determinadas por dogmas. Mesmo os empiristas que prezam pela experiência, nos momentos em que se lançam aos seus instintos, os empiristas também dogmatizam: “os maiores empiristas entre nós são apenas empiristas em reflexão: quando deixados a seus instintos, eles dogmatizam como papas infalíveis”(JAMES, 2001 [1896], p. 25). Assim, James demonstra que no momento em que não orientamos nosso pensamento à reflexão, somos absolutistas. Nossa convicção, ao menos instintivamente, segundo James, é a de que, em certas circunstâncias, sabemos e sabemos que sabemos de maneira irresistível.

Nessa linha, James defende que Clifford esteja assumindo uma posição dogmática ao exigir evidências suficientes para as nossas crenças. Segundo James, Clifford é dogmático quando condena os cristãos que crêem com base em evidências insuficientes, porque não está realmente preocupado se a evidência é suficiente ou não. James afirma que, para Clifford já é absolutamente evidente, que o universo segue uma ordem anticristã. Ou seja, Clifford não está disposto a investigar se a evidência cristã é ou não suficiente, uma vez que para ele o cristianismo é uma hipótese morta desde o início. Não há em Clifford, segundo James, uma disposição para investigar a suficiência da evidência cristã porque, para Clifford o cristianismo é uma hipótese morta.

Após estabelecer que todos nós somos absolutistas por instinto, James nos indaga se devemos endossar nosso absolutismo ou tratá-lo como uma fraqueza de nossa natureza da qual precisamos nos libertar. Para James, o empirista se torna um absolutista quando adota postura não refletida. Para que isso não aconteça, ele não deve aceitar tal fato endossando-o, e sim considerá-lo como uma fraqueza a ser combatida. O argumento de James é o de que a crença de que a evidência que adotamos é de fato do tipo objetivo é apenas "*mais uma opinião subjetiva acrescentada às demais*" (p. 28). Nessa linha, a doutrina da certeza objetiva deve ser abandonada. Contudo, James adverte que abandonar a doutrina da certeza objetiva não é abandonar a busca ou a esperança da verdade. A diferença entre a posição do escolástico e a posição de James está no lado para o qual nos voltamos (JAMES, 2001 [1896], p. 28). Isso pode ser constatado no trecho a seguir:

A força do sistema dos escolásticos encontra-se nos princípios, na origem, no *terminus a quo* de seu pensamento; para nós, a força está no resultado, no desfecho, no *terminus ad quem*. Quem decide a situação para nós não é de onde vem, mas para onde leva. Não importa para um empirista de que parte uma hipótese pode chegar até ele; ele pode tê-la obtido por meios decentes ou não; a paixão pode tê-la sussurrado ou o acidente a sugerido; porém, se a tendência total do pensamento continua a confirmá-la, isso é o que ele leva em conta para considerá-la verdadeira". (JAMES, 2001 [1896], p. 30).

Na quinta e última preliminar, James diz que há dois modos de olhar para a questão que envolve nossas crenças. O primeiro modo é percebermos a busca da verdade como fundamental e a evitação do erro como secundário. O segundo modo é fazer o contrário, tratar a evitação do erro como mais imperativo e deixar a busca da verdade arriscar-se (JAMES, 2001 [1896], p. 31). A adoção de um ou outro modo de olhar a questão é determinado por nossa natureza passional.

Segundo James, quando Clifford diz que não devemos acreditar sem evidências, ele prefere “evitar o erro”, uma vez que manter-se na incerteza evita o risco de acreditar em mentiras. Em geral, todos nós queremos evitar o erro e, nesse sentido, a atitude de suspensão do juízo nos protegeria de adotar crenças falsas.

Por outro lado, pode haver pessoas que, embora também desejem evitar o erro, crêem que o risco de estar em erro é uma questão pequena quando comparada ao bem que o conhecimento real pode nos trazer caso a verdade seja revelada. Essas pessoas estão dispostas a se descobrirem enganadas em vez de adiar indefinidamente a chance de fazer uma suposição verdadeira. James defende que esses sentimentos em relação a verdade e erro são expressões de nossa vida passional, uma vez que:

Biologicamente considerada, nossa mente está tão pronta para se dedicar à falsidade como à veracidade, e aquele que diz ‘melhor ficar para sempre sem crença do que acreditar numa mentira!’ meramente mostra a preponderância de seu próprio horror pessoal a passar por tolo. Ele pode ser crítico em relação a muitos de seus desejos e medos, mas, a esse medo, ele submissamente obedece. (JAMES, 2001 [1896], p. 32)

Assim, James conclui que atitude mais adequada para o filósofo empirista é deixar a “evitação do erro” em segundo plano, prestigiando a busca da verdade. James estabelece essas posições preliminares de modo a fornecer as bases necessárias para introduzir sua tese central em “A vontade de crer”:

Nossa natureza passional não só pode, como deve, licitamente decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma opção genuína que não possa, por sua natureza, ser decidida sobre bases intelectuais; pois dizer, nessas circunstâncias: ‘Não decida, deixa a questão em aberto’ é, por si só, uma decisão passional – assim como decidir sim ou não – e acompanha-se do mesmo risco de perder a verdade (JAMES, 2001 [1896], p.22).

O que se observa de “A vontade de Crer” é que James apresenta uma série de posições preliminares com o objetivo de estabelecer as bases para seu argumento central de que em determinadas circunstâncias estamos legitimados a crer sem evidências suficientes. James vai além, afirma que em determinadas circunstâncias é inevitável e lícito fazer tal escolha.

Na mesma linha que traçamos no primeiro capítulo do presente trabalho, em que trilhamos o caminho feito por Peirce em “A fixação da crença” e “Como tornar nossas ideias claras”, com o objetivo de compreendermos a concepção peirceana de crenças, da mesma maneira, reconstituiremos o caminho trilhado por James para compreendermos a concepção de crença em James no ensaio "A vontade de crer".

Conforme estabelecido por James, nossas crenças sofrem influência de nossa natureza passional (JAMES, 2001 [1896], p. 33), uma vez que quando nos relacionamos com a verdade, conforme demonstrado na quinta preliminar, algumas pessoas entendem que mais importante é evitar o erro, enquanto outras entendem a evitação do erro como ponto secundário quando comparado o benefício que a crença pode trazer. Essa disposição para uma ou outra escolha é influenciada, conforme estabelecido pela quarta preliminar, por volições não deliberadas, como medo, esperança etc. Assim, em determinadas circunstâncias, a nossa natureza passional determinará nossa crença de maneira inevitável, ou seja, não haverá margem para uma atitude intelectual como a suspensão do juízo em nome da espera pela evidência.

James aponta que circunstâncias são essas que fazem com que nossas crenças sejam formadas de maneira passional, ainda que sem evidências suficientes. Neste ponto, é importante um pequeno retrospecto. Na primeira metade de “A vontade de crer”, James apresenta uma série de conceitos preliminares para que possamos compreender sua tese central, que determina que é lícito crer sem evidências sempre que estivermos diante de uma opção genuína que não podemos decidir com bases intelectuais, uma vez que, nessas circunstâncias, suspender o juízo não é a melhor opção<sup>2</sup>. Após apresentar tal tese, James clarifica que circunstâncias são essas em que seria justificável adotar crenças a partir de nossa natureza passional. São elas: crenças morais, crenças decorrentes de relações pessoais e crenças religiosas. Exploraremos cada uma a seguir.

Nossas crenças se estabelecem em diversas áreas como na ciência, na moral, nas relações pessoais e na religião. O processo de formação de crenças em cada uma dessas áreas obedece a critérios distintos:

Sempre que a opção entre perder a verdade ou ganhá-la não estiver premente, poderemos jogar fora a chance de ganhar a verdade e pelo menos pouparmo-nos de qualquer chance de acreditar em falsidades, não fazendo nenhuma escolha até que apareçam evidências objetivas. Em questões científicas, este é quase sempre o caso (JAMES, 2001 [1896], p. 34).

Veja que nesse ponto, James defende que, em questões científicas, podemos suspender o juízo até que a evidência surja, uma vez que não estaremos diante de uma opção premente. Mais que uma autorização para suspensão do juízo, nas questões

---

<sup>2</sup> Nossa natureza passional não só pode, como deve, licitamente decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma opção genuína que não possa, por sua natureza, ser decidida sobre bases intelectuais; pois dizer, nessas circunstâncias: ‘Não decida, deixa a questão em aberto’ é, por si só, uma decisão passional – assim como decidir sim ou não – e acompanha-se do mesmo risco de perder a verdade (JAMES, 2001 [1896], p.22).

científicas, a suspensão é a atitude mais recomendada, uma vez que além de não estarmos diante de opções prementes, em geral também não são vivas e raramente são forçosas.

Por toda a extensão da natureza física, os fatos são o que são, independentemente de nós, e é raro que haja tanta pressa em relação a eles que precisemos enfrentar os riscos de ser iludidos por acreditar numa teoria prematura. As questões aqui são sempre opções triviais, as hipóteses dificilmente são vivas (de qualquer forma, não são vivas para nós, espectadores), a escolha entre acreditar na verdade ou na falsidade raramente é forçosa. A atitude de meio-termo céptico será, portanto, a mais sábia se desejarmos escapar de engano. (JAMES, 2001 [1896], p. 35)

Contudo, como dito, não é só em questões científicas que estabelecemos nossas crenças. Em relação às questões morais, James nos diz que não há possibilidade de espera por uma prova sensível. As questões morais envolvem valores e, em tal situação, a ciência não tem muito a contribuir. A própria ciência quando decide que a correção da falsa crença é um bem, o faz diante de uma escolha não intelectual (JAMES, 2001 [1896], p. 38).

A ciência pode nos dizer o que existe, mas para comparar os valores tanto do que existe como do que não existe, precisamos consultar não a ciência, mas o que Pascal chama de nosso coração. A própria ciência consulta seu coração quando afirma que a infinita determinação do fato e a correção da falsa crença são os bens supremos para o homem. Desafie-se a afirmação, e a ciência só poderá repeti-la oracularmente, ou então prová-la mostrando que tal determinação e tal correção trazem ao homem todo tipo de outros bens que seu coração, por sua vez, declara. A questão de ter ou não crenças morais é decidida por nossa vontade (JAMES, 2001 [1896], p. 38).

Quando James se ocupa da moral, ele diz por que estamos justificados a crer voluntariamente sem evidências, uma vez que a própria possibilidade da verdade da crença moral depende da adoção dela nesses termos, ou seja, à revelia da ausência das evidências. É aquilo que escolhemos que torna nossas preferências verdadeiras ou falsas ou em boas ou más. Nessa linha, a decisão sobre valores morais não pode caber à ciência porque a possibilidade da verdade de tal crença depende de nossas escolhas. Nesse quesito, o coração é determinante para nossa realidade moral. Nesse sentido, se a ciência não decide valores morais, nossas crenças em relação às questões morais não são formadas por puro intelecto.

Depois de sustentar que nossas crenças morais são regidas por uma lógica diferente daquela que forma nossas crenças científicas, James também aborda as crenças que se referem a relações pessoais, vejamos a seguinte passagem:

Você gosta de mim ou não? - por exemplo. O fato de você gostar ou não depende, em inúmeros casos, de eu fazer ou não concessões a você, de eu estar disposto a supor que você deva gostar de mim e de eu demonstrar confiança e expectativa em relação a você. A fé anterior de minha parte na existência de sua disposição favorável é, em tais casos, o que faz essa disposição favorável existir. Porém, se eu permanecer indiferente e recusar a me mover um centímetro até possuir alguma evidência objetiva, até que você tenha feito alguma coisa capaz, como dizem os absolutistas, *ad extorquendum assensum* [de fazer surgir minha anuência segura], as chances serão de dez para um de que você nunca venha a gostar de mim (JAMES, 2001 [1896], p. 39).

Nessa passagem, James demonstra que em relação às crenças que envolvem questões pessoais, a atitude de suspensão do juízo fecha as portas para a possibilidade de vermos no outro o que gostaríamos de ver. Se eu desejo que o outro goste de mim e mantenho uma atitude fria para com o outro, a tendência é que o outro crie reservas em relação a mim. Se por outro lado, damos o primeiro passo e demonstramos afeto, criamos o ambiente propício para que um bom sentimento do outro em relação a nós passe a existir.

O mesmo ocorre em relação a pessoas que cooperam. A crença na cooperação, cria a realização da cooperação na medida em que a fé do indivíduo de que o grupo é cooperativo o faz cooperar, e isso propicia a cooperação dos demais. A cooperação é, assim, uma consequência da crença na cooperação.

Um organismo social de qualquer tipo, grande ou pequeno, é o que é porque cada membro realiza suas próprias tarefas com a confiança de que os outros membros cumprirão simultaneamente as deles. Sempre que um resultado desejado é obtido pela cooperação de muitas pessoas independentes, sua existência como fato é pura consequência da fé mútua previamente nutrida pelos diretamente envolvidos. Um governo, um exército, um sistema comercial, um navio, uma faculdade, uma equipe esportiva, todos existem sob essa condição, sem a qual não só nada é conseguido, como nada sequer é tentado. Um trem inteiro de passageiros (individualmente muito corajosos) será saqueado por um pequeno grupo de ladrões pelo simples fato de que estes últimos podem contar uns com os outros, enquanto cada passageiro teme que, se fizer algum movimento de resistência, receberá um tiro antes que qualquer outra pessoa o apóie. Se acreditássemos que todo o vagão se levantaria imediatamente conosco, cada um de nós individualmente se levantaria, e roubos a trens jamais seriam sequer tentados. Há, portanto, casos em que um fato não pode ocorrer a menos que exista uma fé preliminar em sua ocorrência. E, nos casos em que a fé num fato pode ajudar a criar o fato, seria uma lógica insana dizer que a fé que vem antes da evidência científica é "o nível mais baixo de imoralidade" a que um ser pensante pode descer. No entanto, tal é a lógica pela qual nossos absolutistas científicos pretendem regular nossa vida! (JAMES, 2001 [1896], p. 41)

James nos demonstra, portanto, que nossas crenças em relação a questões pessoais não são formadas mediante uma atitude de suspensão do juízo. Ao contrário,

exigem de nossa parte uma fé anterior que promove a existência do fato. Nesses casos, não é imoral crer sem evidências suficientes.

Após falar das questões que envolvem relações pessoais, James passa à questão da crença religiosa. Para tanto, afirma que as religiões diferem bastante entre si e que, por isso, a abordagem da questão da crença religiosa deve ser feita de maneira muito ampla e genérica (JAMES, 2001 [1896], p. 42). James identifica assim, duas características comuns às religiões:

(...) a religião diz, essencialmente, duas coisas. Primeiro, ela diz que as melhores coisas são as coisas mais eternas, as coisas que se sobrepõem às demais, as coisas no universo que atiram a última pedra, por assim dizer, e têm a palavra final. "A perfeição é eterna"- esta frase de Charles Secrétan parece uma boa maneira de expressar essa primeira afirmação da religião, afirmação que, obviamente, ainda não pode ser verificada em termos científicos.

A segunda afirmação da religião é que, mesmo agora, ficaremos em melhor situação se acreditarmos que a primeira afirmação é verdadeira.

Nessa linha, quando a religião nos diz que as melhores coisas são as eternas e que mesmo agora estaremos em melhor situação se crermos nisso, estamos sendo colocados diante de uma opção genuína, uma vez que estamos diante de uma opção viva, premente e forçosa. Para compreendermos a crença religiosa como aquela adotada em virtude de estarmos diante de uma opção genuína, James aborda cada um dos tipos de hipótese vinculando-as à questão religiosa. Vejamos o trecho:

(Claro que precisamos admitir essa possibilidade desde o início. Para que possamos discutir a questão, ela deve envolver uma opção viva. Se, para algum de vocês, a religião for uma hipótese que não pode, por nenhuma possibilidade viva, ser verdadeira, não é necessário prosseguir. Falo apenas ao "resto fiel"). Assim procedendo, vemos, primeiramente, que a religião se oferece como uma opção premente. Presume-se que ganhemos, ainda agora, por meio de nossa crença, e que percamos, por nossa não-crença, um certo bem vital. Em segundo lugar, a religião é uma opção forçosa no que se refere a esse bem. Não podemos escapar à questão permanecendo cépticos e esperando por mais luz porque, embora evitemos o erro dessa maneira se a religião não for verdadeira, perderemos o bem se ela for verdadeira, tão certamente quanto se escolhêssemos definitivamente não acreditar. (JAMES, 2001 [1896], p. 41)

Com efeito, se a questão da crença religiosa se apresenta para nós como uma opção genuína, ou seja, viva, premente e forçosa, a conclusão a que James chega é a de que a atitude céptica não é a mais adequada diante de tais circunstâncias. Isso se dá, porque, embora a atitude céptica nos leve a evitação do erro, nos fará perder a verdade, nessas circunstâncias. O que ocorre é que o ceticismo não nos exime de escolher. O

cepticismo é a escolha por evitar o erro com o risco de perder a verdade. É o que James nos diz na passagem a seguir:

O cepticismo, portanto, não é o ato de evitar a opção; é a opção por um certo tipo específico de risco. É melhor se arriscar à perda da verdade do que à chance de erro - esta é a posição exata daquele que veta a fé. Ele está fazendo sua aposta tanto quanto aquele que crê; está se defendendo contra a hipótese religiosa, assim como o crente está defendendo a hipótese religiosa contra seu opositor. Pregar para nós o cepticismo como sendo um dever até que "evidências suficientes" em favor da religião possam ser encontradas é equivalente, portanto, a nos dizer, quando na presença da hipótese religiosa, que ceder a nosso receio de que ela esteja errada é mais sábio e melhor do que ceder à nossa esperança de que possa ser verdadeira. Não é, então, o intelecto contra todas as paixões; é apenas o intelecto com uma paixão estabelecendo a sua lei. E o que, por acaso, garante a sabedoria suprema dessa paixão? Engano por engano, que prova existe de que o engano pela esperança é tão pior do que o engano pelo medo? (JAMES, 2001 [1896], p. 46).

Assim, o caminho argumentativo trilhado por James em "A vontade de crer" é no sentido de demonstrar, após estabelecer suas preliminares, que em relação às questões religiosas, diferentemente das questões científicas, nossas crenças não são estabelecidas mediante uma atitude de suspensão do juízo. No âmbito da ciência, a espera pela evidência se impõe. Já em relação às questões morais, relações pessoais e questões religiosas, nossas crenças são determinadas por nossa natureza passional que decidirá, sem esperar por evidências, caso as circunstâncias se revelem para nós como uma opção viva, premente e forçosa.

### 3 CRENÇA SEGUNDO O ÚLTIMO WITTGENSTEIN

Nos capítulos anteriores, exploramos a natureza da crença em Peirce e James. Neste capítulo abordaremos a concepção de crença oferecida por Wittgenstein na obra *Da Certeza* em cotejo com as reflexões de Anna Boncompagni na obra *Wittgenstein and Pragmatism: On Certainty in the light of Peirce and James* (2016). A escolha das obras de Wittgenstein e de Boncompagni para o presente estudo se dá na medida em que os autores lançam luz sobre a questão do conceito de crença na tradição pragmatista a partir de perspectivas mais atuais..

Wittgenstein (1889-1951) deixou uma série de papéis com escritos esparsos, publicados sob o título *Da certeza*, em que reflete sobre as concepções de certeza e dúvida, reagindo, em especial, a dois ensaios de G. E. Moore. Tentaremos, para fins do presente trabalho, ter como foco a natureza da crença. Para tanto, uma abordagem acerca da dúvida e da certeza se faz necessária para tentarmos compreender a concepção de Wittgenstein sobre crença.

Boncompagni tem como áreas de interesse o último Wittgenstein (o que alguns chamam de terceiro Wittgenstein) e o pragmatismo americano, publicando sua tese de doutoramento sob o título *Wittgenstein and Pragmatism: On Certainty in the light of Peirce and James* (2016)<sup>3</sup>. Traremos suas reflexões, em especial o Capítulo 2 da referida obra, para o presente trabalho.

O primeiro ponto relevante para os fins deste estudo é a informação segundo a qual tanto Peirce quanto Wittgenstein, ao enfrentarem a questão da dúvida, fazem uso de uma estratégia anti-cartesiana. O uso da mesma estratégia, para abordar a mesma questão, revela um ponto inicial de contato entre os dois pensadores. Vejamos.

The following pages move from the clear consonance between Peirce and Wittgenstein on the issue of doubt. Both thinkers show an anti-Cartesian strategy manifest in their rejection of the privacy of the internal world, of the dualism stemming from it, and of doubt as the first move of philosophy. [...]. Wittgenstein and Peirce's consonance on doubt is mirrored in their consonance on the issue of certainty. For both, if certainty features as a starting point, it does so not because it is a foundation, in a traditional sense, but because it is a

---

<sup>3</sup> informação coletada da plataforma Lattes

background; and if it is indubitable, it is so not because it is infallible, but because 'in deed' it is not put in doubt.<sup>4</sup> (BONCOMPAGNI, 2016, p. 61)

Para Wittgenstein, a dúvida possui como pressuposto a certeza, pois para questionarmos algo precisamos ter como ponto de partida um quadro de certezas sobre o qual a dúvida surge. Portanto, o jogo da dúvida pressupõe a certeza (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p.47).

Boncompagni endossa esse posicionamento quando afirma que a natureza parasitária da dúvida sobre a certeza implica que a dúvida não pode ser universal. A dúvida é possível dentro de um contexto particular. Se assim não fosse, e pudéssemos duvidar de tudo, afirma Boncompagni, nem o conhecimento nem a linguagem seriam possíveis. É o que se extrai do trecho a seguir:

The parasitical nature of doubt upon certainty implies that doubt cannot be universal. If it were possible to cast doubt on everything, knowledge on the whole (says Peirce) or language on the whole (says Wittgenstein)—which constitute the basis of doubt itself—would be inconceivable. The project of radical doubt is, at bottom, self-fundermining. 'A doubt that doubted everything' simply 'would not be a doubt' (OC, §450), because doubts, just like hallucinations, mistakes and false perceptions, are the exceptions, not the rule. In other words, doubt must originate in a particular context and from particular reasons or motives, and this 'must', as Wittgenstein would put it, is logical: it derives from the grammar of the word 'doubt'. The circumstances surrounding doubt are an integral part of it, determining its specific features and the manner in which it can arise.<sup>5</sup> (BONCOMPAGNI, 2016, p. 65)

A inserção de Wittgenstein na tradição pragmatista é um ponto polêmico. Contudo, há elementos em *Da Certeza* que nos permitem identificar traços do pragmatismo em suas ideias. Wittgenstein estabelece como critério para a dúvida uma

---

<sup>4</sup> A obra não conta com tradução publicada em língua portuguesa. Assim, em livre tradução temos: *As páginas seguintes partem da clara consonância entre Peirce e Wittgenstein sobre a questão da dúvida. Ambos os pensadores mostram uma estratégia anticartesiana manifesta em sua rejeição da privacidade do mundo interno, do dualismo que dela advém e da dúvida como o primeiro movimento da filosofia. [...] A consonância de Wittgenstein e Peirce sobre a dúvida é espelhada em sua consonância sobre a questão da certeza. Para ambos, se a certeza surge como ponto de partida, não é porque é um fundamento, no sentido tradicional, mas porque é um pano de fundo; e se for indubitável, não o é porque seja infalível, mas porque "de fato" não é posto em dúvida.*

<sup>5</sup> *A natureza parasitária da dúvida sobre a certeza implica que a dúvida não pode ser universal. Se fosse possível lançar dúvidas sobre tudo, o conhecimento como um todo (diz Peirce) ou a linguagem como um todo (diz Wittgenstein) - que constituem a própria base da dúvida - seriam inconcebíveis. O projeto da dúvida radical é, no fundo, autodestrutivo. 'Uma dúvida que duvidasse de tudo' simplesmente 'não seria uma dúvida' (OC, §450), porque as dúvidas, assim como as alucinações, os erros e as falsas percepções, são as exceções, não a regra. Em outras palavras, a dúvida deve se originar em um contexto particular e de razões ou motivos particulares, e esse "deve", como Wittgenstein diria, é lógico: deriva da gramática da palavra "dúvida". As circunstâncias que envolvem a dúvida são parte integrante dela, determinando suas características específicas e a maneira como pode surgir (livre tradução)*

espécie de princípio da utilidade, quando nos adverte que algo tem de *servir* para corroborar a dúvida. Duvidar de qualquer coisa não faz sentido, dado que essa dúvida não nos levaria a lugar algum, seria inútil (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 47 - OC, § 117.). Inferimos, assim, que Wittgenstein considera a questão “Que razões tenho para duvidar?” mais relevante do que a questão “Que razões tenho para acreditar?”. Nessa linha, Wittgenstein investiga como a dúvida entra no jogo de linguagem. Vejamos:

117. Porque é que não me é possível duvidar de que nunca estive na Lua? E como poderia tentar duvidar disso? Antes de tudo, por que a suposição de que talvez lá tenha estado parecer-me-ia inútil. Nada resultaria disso, nada seria explicado por isso. Não se relacionaria com fosse o que fosse da minha vida.

O que se pode inferir do aforismo 117 é que a dúvida só faz sentido se satisfizer um critério de utilidade. Com isso, podemos relacionar tal assertiva com as hipóteses vivas ou mortas de William James em “A vontade de crer”. Enquanto James nos diz que a hipótese viva é aquela que estabelece no indivíduo alguma disposição para agir, Wittgenstein diz que a dúvida deve se relacionar com algo útil na vida daquele que duvida. Ou seja, podemos inferir que Wittgenstein se vale de um critério pragmatista.

Ainda sobre a dúvida, o autor continua seus questionamentos sobre a impossibilidade de duvidar de tudo. Não há como duvidarmos de tudo, pois se tudo fosse passível de dúvida, teríamos que questionar inclusive o modo como organizamos a dúvida com linguagem. Ou seja, se eu duvido de que a palavra “carro” significa carro, então o próprio significado das palavras está comprometido. Duvidar de tudo implicaria em uma dúvida sobre o próprio significado das palavras que formulam a dúvida. Boncompagni discorre sobre a questão do jogo de linguagem em relação a dúvida nas passagens abaixo:

Wittgenstein's point, as he further explains in the manuscript, is that doubt cannot be the starting point of a linguistic game because it always occurs within certain surroundings which are not doubted. It is certainty, or the rule, and not uncertainty, or doubt, which constitutes the environment of actions and words: without this unquestioned background, doubt itself would not be a doubt, that is, we would not call it 'doubt' because, in a sense, the grammar of this word already includes certainty<sup>6</sup>. (BONCOMPAGNI, 2016, p. 62)

---

<sup>6</sup> O ponto de Wittgenstein, como ele explica posteriormente no manuscrito, é que a dúvida não pode ser o ponto de partida de um jogo linguístico porque sempre ocorre dentro de certos ambientes que não são duvidosos. É a certeza, ou a regra, e não a incerteza, ou a dúvida, que constitui o ambiente das ações e das palavras: sem esse pano de fundo inquestionável, a própria dúvida não seria uma dúvida, ou seja, não a chamaríamos de 'dúvida' porque, em certo sentido, a gramática desta palavra já inclui certeza. (Livre tradução)

The philosophical use of doubt overlooks what is essential in its ordinary use: that doubt only occurs within ‘surroundings’ of certainty. In Wittgenstein’s view, this is connected to the public and communitarian character of language. As human beings, we are already within a meaningful world, and a radical doubt operated by a metaphysically isolated subject would be an impossible attempt to escape the shared character of meaning. The Wittgensteinian theme of *Übereinstimmung*, agreement, not meant as a mere convention but as the consonance of voices, is the conceptual tool that unmasks the fancifulness of total doubt. Consequently, a linguistic analysis of the uses of the word ‘doubt’ sheds light on how certainty itself gives doubt its horizon of sense<sup>7</sup>. (BONCOMPAGNI, 2016, p. 62)

Com isso, Wittgenstein demonstra ser impossível o ceticismo radical, uma vez que para duvidar de tudo, deveríamos também duvidar do próprio significado das palavras. E se duvidamos do significado das palavras não se pode nem mesmo formular a dúvida. Assim, se a dúvida geral está afastada, Wittgenstein aponta em que situações a dúvida faz sentido, para concluir que só faz sentido dentro do jogo de linguagem. Por exemplo, faz sentido indagar “Sei que tenho mãos?”. Se estou numa guerra, após uma bomba explodir, meu amigo pergunta se estou bem, faz sentido eu responder, após me certificar se minhas mãos estão no lugar: “Sei que ainda tenho minhas mãos”. Assim, a dúvida tem lugar dentro de determinados contextos.

A questão original sobre a proposição “Sei que tenho mãos” foi originalmente proposta por E. G. Moore em dois artigos chamados “Em defesa do senso comum” (1925) e “Prova do mundo exterior” (1939). Nesses ensaios, basicamente, Moore argumenta que a verdade da sentença “Eu tenho mãos” é demonstrada na medida em que o senso comum nos diz que é verdadeira. Uma vez sendo verdadeiro que tenho mãos, então está provado o mundo exterior, i.e., que não é tudo um sonho. Moore argumenta que os filósofos que não se satisfazem com a sua demonstração, estão insatisfeitos porque pretendem provar a verdade das premissas que não podem ser provadas. Boncompagni aborda este ponto sobre a afirmação de Moore de que o mundo externo pode ser provado mesmo que a verdade de algumas premissas não possam ser provadas:

---

<sup>7</sup> *O uso filosófico da dúvida ignora o que é essencial em seu uso comum: que a dúvida só ocorre dentro do "ambiente" da certeza. Na visão de Wittgenstein, isso está conectado ao caráter público e comunitário da linguagem. Como seres humanos, já estamos dentro de um mundo significativo, e uma dúvida radical operada por um sujeito metafisicamente isolado seria uma tentativa impossível de escapar do caráter compartilhado do significado. O tema wittgensteiniano de *Übereinstimmung*, acordo, não entendido como mera convenção, mas como consonância de vozes, é a ferramenta conceitual que desmascara a fantasia da dúvida total. Conseqüentemente, uma análise linguística dos usos da palavra "dúvida" lança luz sobre como a própria certeza dá à dúvida seu horizonte de sentido.* (livre tradução)

Moore takes on the task himself, focusing on the idea that the existence of the external world would be proved if the existence of ‘things which are to be met with in space’ were proved, which is effectively proved—according to his example—by the simple existence of two hands. The dissatisfaction of philosophers before this proof, Moore explains, derives from their desire to prove the premises of the argument, that is, the assertion “Here is one hand, and here is another’, uttered while showing one’s hands. But this kind of proof cannot be given: according to Moore, it is possible to know things which cannot be proved, and among these things are the premises of the argument<sup>8</sup> (BONCOMPAGNI, 2016, p.70-71).

Wittgenstein parece concordar com Moore quanto à impossibilidade do ceticismo radical (usamos a expressão *ceticismo radical* como aquele que coloca absolutamente tudo em dúvida, nos moldes de Descartes em suas "Meditações"), mas discorda da maneira que Moore o repele. Enquanto Moore argumenta apontando que as premissas que compõem a prova do mundo exterior (“Eu tenho aqui uma mão” e “tenho aqui outra mão”) são proposições empíricas, cuja verdade não pode ser provada, Wittgenstein argumenta no sentido de que tais premissas não são proposições empíricas, são regras sobre as quais construímos nossas crenças.

Nessa linha, só faz sentido duvidar da sentença “Eu tenho mãos” dentro de determinados contextos (como no exemplo da bomba que acabou de explodir, mencionado acima). Em circunstâncias normais, não há razões para duvidar da sentença “eu tenho mãos”. “Eu tenho mãos” é a regra para verificarmos, por exemplo, se a sentença de alguém que diz “Eu consigo saltar aquele muro usando apenas uma das mãos” é verdadeira. Ou seja, que o falante tem mãos é a crença base que faz da sentença “Eu consigo saltar aquele muro usando apenas uma das mãos” ser verificável.

148. Porque é que não verifico se tenho dois pés quando quero levantar-se da cadeira? Não há porquê. Não o faço, simplesmente. É assim que ajo. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 55)

166. A dificuldade é compreender a falta de fundamento das nossas convicções. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 59)

205. Se o verdadeiro é o que é fundamento, então o fundamento não é verdadeiro nem falso (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 67)

253. Na raiz de uma convicção bem fundamentada encontra-se uma convicção não fundamentada. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 77)

---

<sup>8</sup> Moore assume a tarefa por si mesmo, focando na ideia de que a existência do mundo externo seria provada se a existência de 'coisas encontradas no espaço' fosse provada, o que é efetivamente provado - de acordo com seu exemplo - pela simples existência de duas mãos. A insatisfação dos filósofos diante dessa prova, explica Moore, deriva do desejo de provar as premissas do argumento, ou seja, a afirmação "Aqui está uma mão e aqui está outra", pronunciada enquanto mostra as mãos. Mas este tipo de prova não pode ser dado: de acordo com Moore, é possível saber coisas que não podem ser provadas, e entre essas coisas estão as premissas do argumento. (livre tradução)

A natureza dessas proposições, que Moore utiliza como premissas para fazer a prova do mundo exterior, é polêmica. Wittgenstein embora concorde com Moore no sentido de que há uma raiz em nossas crenças que não tem fundamento (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 77. § 253), diverge quanto à natureza dessa raiz (que fundamenta sem ser, ela mesma, fundamentada). Boncompagni sugere que tais certezas, em Wittgenstein, têm natureza de regras. Nos alinhamos a esse posicionamento. Boncompagni, ao trazer suas reflexões sobre o papel da dúvida, nos permite inferir que há certezas que têm natureza de regra:

Wittgenstein's point, as he further explains in the manuscript, is that doubt cannot be the starting point of a linguistic game because it always occurs within certain surroundings which are not doubted. It is certainty, or the rule, and not uncertainty, or doubt, which constitutes the environment of actions and words<sup>9</sup>. (BONCOMPAGNI, 2016, p. 62)

Em nossa infância os objetos do mundo nos são apresentados de tal modo que, quando a mãe diz para seu filho “essa é a sua mão”, “esse é o seu pé”, “isso é uma porta”... tais proposições não são postas em dúvida pelas crianças, uma vez que as experiências em suas vidas ainda não foram suficientes para fazê-las duvidar. Assim, tais proposições são assimiladas como regras, que em fase posterior, quando a dúvida passa a fazer parte do universo de possibilidades da criança, formam essa raiz sem fundamento, que são utilizadas como a regra que está na base da formação de nossas crenças. Se eu digo “Consigno saltar aquele muro usando apenas uma das mãos”, a regra “isso é uma mão” é a regra que me permite dizer que posso saltar o muro usando apenas uma das mãos.

Esse panorama sobre a relação entre dúvida e certeza nos fornece subsídios para abordarmos a concepção de crença em *Da certeza*. O primeiro ponto relevante para refletirmos sobre a concepção de crença na referida obra é que precisamos crer para depois duvidar. Nosso sistema de crenças é formado, na infância, com base na autoridade e, nessa fase, ainda não possuímos o instrumental para duvidar. A dúvida surge ao passo que a experiência nos coloca em confronto com nossas crenças.

Quando a mãe fala para o bebê “Eu sou a mamãe” ou “essa aí é a sua mão”, ou “ali é o cachorro”, o bebê não se indaga “será que essa é a minha mãe?” ou “aquilo é de

---

<sup>9</sup> O ponto de Wittgenstein, como ele explica posteriormente no manuscrito, é que a dúvida não pode ser o ponto de partida de um jogo linguístico porque sempre ocorre dentro de certos ambientes que não são duvidosos. É a certeza, ou a regra, e não a incerteza, ou a dúvida, que constitui o ambiente das ações e das palavras (Livre tradução)

fato um cachorro?"; o bebê simplesmente assimila como regra. Conforme cresce, é a experiência que o ensina que podemos duvidar. É isso que Wittgenstein nos indica:

161. Aprendi uma enorme quantidade de coisas e aceitei-as na base de autoridade de homens; depois achei que algumas dessas coisas se confirmavam e outras não, de acordo com a minha própria experiência. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 57)

170. Acredito naquilo que as pessoas me transmitem de uma certa maneira. Deste modo, creio em factos geográficos, químicos, históricos, etc.. É assim que aprendo as ciências. Evidentemente que aprender se baseia em crer. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 59)

Anna Boncompagni corrobora o entendimento de que, na infância, primeiro aprendemos a crer e depois duvidamos. Quando analisamos nosso conjunto de crenças percebemos que hoje temos crenças que não tínhamos na infância. Essa constatação poderia levar a crer que as crenças que surgiram já em nossa fase adulta foram antecedidas pela dúvida, o que demonstraria que a dúvida veio antes da crença. Contudo, Boncompagni nos adverte que não é assim que ocorre. O fato de hoje termos crenças que não tínhamos não significa que passamos por um período anterior de dúvida generalizada. Vejamos:

If today we have an indubitable belief that we did not have in ancient times—which is possible—it means that there has been a development. Yet, this does not imply that we have passed through a period of scepticism, nor that doubt preceded certainty, in the process of learning: belief is taught and learned as certain, not as doubtful (Peirce and Wittgenstein agree on this, ...)<sup>10</sup>. (BONCOMPAGNI, 2016, p.62)

Outro ponto relevante que nos leva a refletir sobre a concepção de crença em *Da Certeza* é a alegação de que a crença pertence a uma categoria diferente de conhecimento, sem que seja necessariamente um estado mental distinto. Não aprofundaremos aqui as distinções entre crença, certeza e conhecimento, mas vale o registro de que, na referida obra, Wittgenstein afirma que são categorias diferentes.

Em determinadas situações podemos crer em algo que não seja o caso e alguém poderia dizer “ele acredita, mas não é assim”. Contudo, parece não fazer sentido alguém dizer que alguém sabe algo que não é o caso. Nesse linha, crer e saber dizem coisas diferentes. Por outro lado, dizer coisas diferentes não significa que, do ponto de vista do

---

<sup>10</sup> *Se hoje temos uma crença indubitável que não tínhamos nos tempos antigos - o que é possível - significa que houve um desenvolvimento. No entanto, isso não significa que passamos por um período de ceticismo, nem que a dúvida precedeu a certeza, no processo de aprendizagem: a crença é ensinada e aprendida como certa, não como duvidosa (Peirce e Wittgenstein concordam nisso, ...).* (Livre tradução)

sujeito que crê (e do sujeito que sabe), o estado mental de crer e saber é o mesmo. É o que se infere da passagem colacionada abaixo:

42. Pode dizer-se “Ele acredita nisso, mas não é assim”, mas não “Ele sabe isso, mas não é assim”. Será isso o resultado da diferença entre os estados mentais de crença e de conhecimento? Não. - Pode, por exemplo, chamar-se “estado mental” àquilo que é expresso pelo tom da voz ao falar, pelos gestos, etc. Seria, pois, *possível* falar de um estado mental de convicção e esse seria idêntico quer se tratasse de conhecimento ou de crença errônea. Pensar que as palavras “crer” e “saber” têm de corresponder a estados diferentes seria como se uma pessoa acreditasse que pessoas diferentes têm de corresponder à palavra “eu” e ao nome “Ludwig” porque os conceitos são diferentes. (WITTGENSTEIN, 1990 [1969], p. 27)

Embora o enfoque do presente trabalho não seja o aprofundamento da diferenciação entre crença, certeza e conhecimento, e sim a concepção de crença, a maneira que essas categorias (crença, certeza e conhecimento) são opostas à dúvida, nos leva a delimitarmos a concepção de crença em oposição a dúvida. Boncompagni aproxima Wittgenstein de Peirce, e com isso, do pragmatismo, corroborando com a ideia de que “Eu creio...” e “Eu sei...” são categorias diferentes, bem como a ideia de que a crença vem antes da dúvida.

Peirce’s view is very close to that of Wittgenstein. As Meyers (1967) suggests, in order to understand Peirce’s point on doubt, it is useful to start from two principles that shape his vision of knowledge: (1) belief is a habit of action, which can be there even if the individual is not aware of it; (2) human beings cannot go beyond their beliefs and reach the facts of reality. This implies that, although the meanings of ‘I believe that p’ and ‘I know that p’ are different, it is impossible to distinguish between them in the knowledge situation<sup>11</sup>. (BONCOMPAGNI, 2016, p. 63)

Portanto, em *Da certeza* há diversos elementos que nos permitem compreender melhor a noção de crença, em especial em oposição à concepção de dúvida. Foi possível estabelecer que a crença é anterior à dúvida e por isso vital ao processo de construção do saber, pois só podemos duvidar sobre o pano de fundo das crenças.

---

<sup>11</sup> A visão de Peirce é muito próxima à de Wittgenstein. Como sugere Meyers (1967), para entender o ponto de dúvida de Peirce, é útil partir de dois princípios que moldam sua visão do conhecimento: (1) a crença é um hábito de ação, que pode estar lá mesmo que o indivíduo não esteja ciente disso; (2) o ser humano não pode ir além de suas crenças e alcançar os fatos da realidade. Isso implica que, embora os significados de “Eu acredito que p” e “Eu sei que p” sejam diferentes, é impossível distinguir entre eles na situação de conhecimento. (Livre tradução)

## CONCLUSÃO

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou a análise da concepção de crença nas origens do pragmatismo e incluiu uma abordagem contemporânea à luz de posições de Ludwig Wittgenstein e Anna Boncompagni. Em cada um dos capítulos, objetivou-se extrair elementos importantes para reflexão acerca da natureza das crenças sob formas de pragmatismo.

No capítulo 1, reconstruímos o caminho trilhado por Peirce em dois ensaios inaugurais do pragmatismo, identificando conceitos importantes para a reflexão da natureza de crença e dúvida, tais como investigação, princípios-guia, métodos de fixação da crença e a máxima pragmática. A análise de tais elementos nos permitiu explorar a relação entre crença e dúvida em Peirce e elucidarmos, ademais, a alegação de Peirce de que o estado de crença aplaca a inquietação do estado de dúvida.

No capítulo 2, analisamos a concepção de crença em “A vontade de crer” de William James e pudemos compreender que as bases pragmatistas traçadas por Peirce também se aplicam à crença religiosa. James nos mostra que é lícito e legítimo crer, voluntariamente, sem evidências suficientes em determinadas situações.

No capítulo 3, ao analisarmos o pensamento de Wittgenstein sobre a certeza, pudemos trazer luz contemporânea sobre a natureza das crenças. E, nessa linha, a obra de Boncompagni nos forneceu importante instrumental para incluir o último Wittgenstein na tradição pragmatista, aproximando-o, em especial, de Peirce. A estratégia anticartesiana tanto de Peirce quanto de Wittgenstein revelou-se elemento importante para a análise realizada no presente estudo.

Analisar o conceito de crença, sob formas de pragmatismo, foi o fio condutor da pesquisa. No primeiro capítulo, em cotejo com a dúvida em Peirce, passando à sua relação, no capítulo 2, com as volições em James, e, por último, com a ideia de certeza no último Wittgenstein, com o instrumental fornecido por Boncompagni, a luz do pragmatismo conferiu a unidade do presente estudo.

Foi possível constatar, por meio da discussão dos autores supracitados, que a crença é fundamental para o fazer filosófico, pois é necessário partir de um ponto não duvidoso para então duvidar. Quanto às dificuldades e limitações encontradas,

registramos também que não pudemos extrair do último Wittgenstein uma distinção precisa entre crença e certeza, o que nos leva a reconhecer esta questão como um tema para possíveis pesquisas posteriores.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BONCOMPAGNI, A. **Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James**. 1. ed. London: Palgrave Macmillan, 2016. v. 1. 311p.

JAMES, William. **A Vontade de Crer**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. Editora Loyola: São Paulo, 2001.

JAMES, William. **O Pragmatismo**. Trad. Jorge Caetano da Silva. Editora Martin Claret: São Paulo, 2005.

PEIRCE, Charles Sanders. **Ilustrações da Lógica da Ciência**. Trad e introdução de Renato Rodrigues Kinouchi. Editora Ideias & Letras, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa, Revisão da tradução de António Fidalgo, Edições 70, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Vol. 13, Lisboa, 1998.