

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL  
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANCISCO DA SILVA CARDOSO

***HINGE PROPOSITIONS E PRESSUPOSICIONALISMO:***  
**Um Confronto entre as Epistemologias de Ludwig Wittgenstein e de Cornelius Van Til**

RECIFE  
2025

FRANCISCO DA SILVA CARDOSO

***HINGE PROPOSITIONS E PRESSUPOSICIONALISMO:***  
**Um Confronto entre as Epistemologias de Ludwig Wittgenstein e de Cornelius Van Til**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Linha de pesquisa: Linguagem, Sentido e Ação.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa

RECIFE  
2025

C268h

Cardoso, Francisco da Silva.

Hinge propositions e pressuposicionalismo: um confronto entre as epistemologias de Ludwig Wittgenstein e de Cornelius Van Til / Francisco da Silva Cardoso, 2025.

Orientador: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2025.

1. Teoria do conhecimento. 2. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 3. Van Til, Cornelius, 1895-1987. 4. Apologética.  
I. Título.

CDU 165

Luciana Vidal - CRB 4/1338



Pesquisa intitulada *HINGE PROPOSITIONS* E PRESSUPOSICIONALISMO:  
UM CONFRONTO ENTRE AS EPISTEMOLOGIAS DE LUDWIG  
WITTGENSTEIN E DE CORNELIUS VAN TIL, de autoria de Francisco da Silva  
Cardoso, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Mestre, no  
Programa de Pós-Graduação de Filosofia, da Universidade Católica de Pernambuco  
– UNICAP, aprovada pela banca examinadora constituída pelos docentes.

MEMBROS:

---

PROF. DR. DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA – UNICAP  
Orientador

---

PROF. DR. JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA – UNICAP  
Avaliador interno

---

PROF. DR. GERSON FRANCISCO DE ARRUDA JÚNIOR – UEAP  
Avaliador externo

Data da aprovação: Recife, 27 de junho de 2025

## **DEDICATÓRIA**

Dedico aos meus pais – Felipe da Costa Cardoso e Facília da Silva Cardoso (*in memoriam*) – por tudo o que fizeram por mim, entre outras coisas, a proteção, o exemplo de honestidade, de coragem, de integridade e de determinação, assim como pela abnegação para com a família.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, criador dos céus e da terra, a quem tributo toda honra e louvor.

Também agradeço muitíssimo ao meu orientador, membros da banca examinadora e amigos abaixo:

Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa.

Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior.

Dr. José Marcos Gomes de Luna.

Dr. Robson Anselmo Tavares de Melo.

Sr. Wilton Lins Júnior.

À minha esposa, Ionah Soraia, e aos meus filhos Bernardo, Ana Clara, Catharina e Aurora.

The aim of philosophy is:

*“to show the fly the way out of the bottle”.*  
Ludwig Wittgenstein

*“to protect Christ’s little ones”.*  
Cornelius Van Til

## RESUMO

A presente dissertação faz uma caracterização das propostas epistemológicas do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein e do filósofo e teólogo holandês-americano Cornelius Van Til. Especificamente, ela contrapõe as noções fundamentais da chamada *Hinge Epistemology*, tal como defendida por Wittgenstein, com as noções basilares do *Pressuposicionalismo* de Van Til, mostrando as convergências e divergências entre esses modelos epistemológicos. Depois de apresentar, nos dois primeiros capítulos, os conceitos principais de cada uma dessas perspectivas epistemológicas, a dissertação encerra-se, mostrando que, no que pesem as convergências, as divergências entre elas são tão intransponíveis, que elas não só são distintas, mas irreconciliáveis, não havendo possibilidade de quaisquer acordos epistêmicos entre elas.

**Palavras-chave:** Epistemologia. *Hinge*. Wittgenstein. Pressuposicionalismo. Van Til.

## ABSTRACT

This thesis aims to characterize the epistemological proposals of the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein and the Dutch-American philosopher and theologian Cornelius Van Til. Specifically, it contrasts the fundamental notions of the so-called *Hinge Epistemology*, as expounded by Wittgenstein, with the basic notions of Van Til's Presuppositionalism, showing the convergences and the divergences between these epistemological models. After presenting the main concepts of each of these epistemological perspectives in the first two chapters, this thesis comes to a close by showing that, despite the convergences, the divergences between them are so insurmountable that they are not only distinct, but irreconcilable, with no possibility of any epistemic agreements between them.

**Keywords:** Epistemology. Hinge. Wittgenstein. Presuppositionalism. Van Til.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	07
<b>2 HINGE EPISTEMOLOGY: A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA DE WITTGENSTEIN NO SOBRE A CERTEZA</b> .....	10
2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN .....	11
2.2 A PRAGMÁTICA DE WITTGENSTEIN .....	14
2.2.1 Jogos de Linguagem .....	16
2.2.2 Formas de vida.....	21
2.2.3 Regras .....	26
2.3 O CONCEITO DE <i>HINGE</i> .....	31
2.4 AS <i>HINGE PROPOSITIONS</i> E A QUESTÃO DO FUNDACIONISMO .....	36
2.5 A IDEIA <i>PER SE</i> DE UMA <i>HINGE EPISTEMOLOGY</i> .....	38
<b>3 PRESSUPOSICIONALISMO: A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA DE CORNELIUS VAN TIL</b> .....	40
3.1 ASPECTOS GERAIS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO VAN TIL .....	41
3.2 EPISTEMOLOGIA VANTILIANA .....	46
3.2.1 Argumento Transcendental .....	46
3.2.2 Pressuposições.....	51
3.2.3 A questão da neutralidade epistêmica .....	54
3.2.4 Formas de conhecimento.....	57
3.3 A IDEIA <i>PER SE</i> DE UMA EPISTEMOLOGIA REFORMADA.....	59
<b>4 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE AS PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS DE WITTGENSTEIN E DE VAN TIL</b> .....	62
4.1 CONVERGÊNCIAS .....	62
4.1.1 Ceticismo .....	62
4.1.2 Fundacionismo .....	63
4.2 DIVERGÊNCIAS.....	65
4.2.1 Os fundamentos do conhecimento .....	65
4.2.1.1 Pensamentos analógicos .....	67
4.2.1.2 Pensamentos equívocos/unívocos.....	68
4.2.2 Autonomia e teonomia .....	70
4.2.3 <i>Hinge propositions</i> e <i>pressuposições</i> .....	71
4.2.4 Quase-fideísmo.....	73
4.3 DESDOBRAMENTOS FILOSÓFICOS .....	75
4.3.1 Relativismo epistemológico .....	75
4.3.2 Resposta a “desacordos profundos” .....	76
4.3.3 Wittgenstein, Van Til e a pós modernidade .....	77
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	80
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	82

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é apresentar e confrontar as respectivas propostas epistemológicas de Ludwig Wittgenstein e Cornelius Van Til, promovendo um encontro, por assim dizer, improvável, dadas as circunstâncias em que viveram, os objetivos de vida e cosmovisões que esposaram cada um deles.

Wittgenstein e Van Til desenvolveram epistemologias que fogem ao padrão das epistemologias desenvolvidas desde Platão, passando pelos racionalistas e empiristas, por Kant e Thomas Reid, e chegando ao século XX com Edmund Gettier, por exemplo, e vários outros – e, ao mesmo tempo, os referidos pensadores, no que pese haver algumas semelhanças entre os dois filósofos em cujas obras epistemológicas nos deteremos, as diferenças entre eles são intransponíveis.

Tais diferenças e semelhanças entre não se restringem apenas ao plano filosófico/epistemológico. Como é comum que aconteçam entre duas pessoas aleatórias – e mesmo entre parentes, em algum grau –, verificam-se em questões existenciais e da vida ordinária. Ambos eram europeus – aquele rico e este, pobre – e deixaram os seus países de nascimento para estabelecer-se em países de língua inglesa. Ambos nasceram no final do século XIX, tendo Wittgenstein nascido 6 anos antes de Van Til, em 1889, e morrendo aos 62 anos, ao passo que Van Til viveu até os 91 anos. Estas, no entanto, são apenas semelhanças casuais, e até banais, que podem suscitar interesse por parte de quem os admira, mas que não são, obviamente, o foco do nosso interesse nesta pesquisa, e sim o pensamento epistemológico destes dois filósofos.

No intento de traçar um panorama da epistemologia de Wittgenstein, examinaremos a sua obra *Sobre a Certeza*, sobretudo, mas também recorreremos à única obra publicada em vida, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, e às *Investigações Filosóficas*, mas apenas a fim de entender um pouco do percurso do filósofo até chegar à última obra em que ele trabalhou, que é o foco da nossa atenção aqui.

No *Sobre a Certeza*, Wittgenstein tem, basicamente, dois alvos principais: o cético e o realista (Moore). Ao abordar o problema do ceticismo radical – a reivindicação de que jamais podemos estar certos quanto à coisa alguma, exceto os conteúdos de nossas próprias mentes –, o nosso filósofo tinha dois objetivos, a saber: ensejar uma consciência de que este tipo de ceticismo extremo não é uma metodologia que deva ser levada a sério, e, com essa consciência, tentar substituir esse ceticismo radical por uma tentativa de substituí-lo por uma estrutura

prática de senso comum, sendo aí que entram em cena as chamadas *hinge propositions*, e, com estas, o objeto de nosso interesse neste trabalho.

No caso de Van Til, embora a sua epistemologia – caracterizada por conceitos como o de pensamento analógico e pressuposicionalismo – esteja sistematizada, sobretudo, na obra *A Survey of Christian Epistemology*, recorreremos a alguns de seus outros livros, nos quais está espalhada a sua elaboração epistemológica. Na obra deste filósofo, por vezes, a linguagem filosófica se confunde com a teológica, o que pode gerar algumas dificuldades. Van Til, no entanto, assim como outros, não dissocia Deus da sua filosofia, pois, como diz Urbano Zilles, “a questão de Deus é importante também para o filósofo chegar a uma compreensão mais profunda de si mesmo, do mundo e da realidade em geral”<sup>1</sup>.

Procurarei, nesta dissertação, oferecer uma tentativa de resposta ao seguinte problema: qual o papel epistêmico desempenhado pelas *hinges* e pelos *pressupostos* (tal como Van Til os concebe) no processo de obtenção de conhecimento? Nesta esteira, defenderei que a *hinge epistemology* de Wittgenstein, na superfície, pode servir ao mesmo propósito das pressuposições de Van Til, sendo as duas abordagens quase inconfundíveis, mas, em um escrutínio mais cuidadoso, observaremos que estas distanciam-se irremediavelmente.

Assim, no primeiro capítulo, traçaremos, em linhas gerais, um panorama da epistemologia de Wittgenstein, destrinchando os principais conceitos de sua epistemologia, de forma a mostrar que o *Sobre a Certeza*, em alguma medida, está em continuidade com as *Investigações*, obra em que está latente o conceito de *hinge*. O objetivo, neste capítulo, é preparar o caminho para o confronto com Van Til.

A seguir, no segundo capítulo, apresentaremos a filosofia de Van Til, o qual requererá uma abordagem de apresentação, visto ser um pensador menos conhecido que Wittgenstein. O foco será um delineamento de sua filosofia, o que parecerá, à primeira vista, confuso, porque, neste filósofo, não é tão fácil separar-se filosofia e teologia, visto estarem estas entremeadas, sendo os conceitos e termos de uma dessas áreas do saber usados e aplicados na outra, sem qualquer constrangimento. Envidaremos esforços por ressaltar, primeiramente, os conceitos e ideias de caráter mais epistemológicos, os quais poderão ser comparados num confronto com os de Wittgenstein.

E, por fim, no terceiro capítulo, promoveremos, por assim dizer, um confronto entre Wittgenstein e Van Til, em que tentaremos mostrar como estes filósofos teriam interagido, em termos de algumas divergências, outras tantas convergências, e nos deteremos, sobretudo, na

---

<sup>1</sup> ZILLES, Urbano. **O Deus dos filósofos**. São Paulo: Editora Paulus, 2023, p. 10.

comparação da *hinge epistemology* wittgensteiniana com o *pressuposicionalismo* de Van Til, ressaltando as implicações de ambas para o conhecimento. A dissertação encerra-se com uma abordagem daqueles que nos parecem os principais desdobramentos filosóficos das duas propostas.

## 2 HINGE EPISTEMOLOGY: A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA DE WITTGENSTEIN NO *SOBRE A CERTEZA*

Neste capítulo, o nosso objetivo é fazer um exame da epistemologia de Wittgenstein como esta é apresentada na obra *Sobre a Certeza*. Trilharemos um caminho um tanto escorregadio, porque a obra em questão, assim como o todo dos escritos deste filósofo, dá margem a uma pluralidade de interpretações<sup>2</sup> sobre aspectos fundamentais desta sua obra, como, por exemplo, se ele era ou não fundacionista<sup>3</sup> (assunto este a ser discutido mais à frente), sobre a natureza das *hinges*, entre outros.

A propósito da abordagem do conceito de *hinge* propriamente, bem como de sua caracterização, nós as deixaremos para o final, porque, o que será discutido a seguir visará à pavimentação do caminho para isto mesmo, devido ao fato de que, segundo Paulo Faria, para compreender o *Sobre a Certeza*, é preciso compreender primeiro o percurso feito por Wittgenstein. Em suas próprias palavras, a fim de obter-se clareza e entender esta obra, “cumpre, antes de mais nada, compreender o itinerário de Wittgenstein ao longo dos vinte anos precedentes – em outras palavras, cumprir entender o que, em seu percurso lógico-filosófico, preparou-o para o confronto com Moore”<sup>4</sup>.

Empreenderemos uma descrição deste caminho percorrido por Wittgenstein, apresentando uma perspectiva geral do pensamento do filósofo, tentando mostrar o que ele pretendia com o seu *Tractatus Lógico-Philosophicus*, e como ele, da sua primeira obra, passou às *Investigações Filosóficas*, obra que caracterizou uma guinada no seu pensamento, e a partir da qual nos deteremos na sua pragmática linguística, com o intento de detalhar as noções de *jogos de linguagem*, *formas de vida* e *regras*, para, enfim, colocarmos a nossa atenção no *Sobre a Certeza* e explorar a noção de *hinge*.

---

<sup>2</sup> Essa é a opinião de Danièle Moyal-Sharrock, em seu *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, obra em que, concordando com Avrun Stroll, diz ser o estilo de Wittgenstein o de um texto quebrado, significando “um estilo de escrita que não é sistemático, divagante, com digressões, descontinuidade, interrupção temática e marcada por transições de um assunto para outro” (cf. MOYAL-SHARROCK Danièle. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave MacMillan, 2004, p. 3).

<sup>3</sup> Na literatura filosófica, pode aparecer o uso dos termos “fundacionismo” ou “fundacionalismo”. Neste trabalho, optou-se pelo termo “fundacionismo”, por este corresponder mais ao termo “fundação”, e por parecer que a influência do termo inglês “foundationalism” é a razão pela qual alguns optam pelo termo “fundacionalismo”.

<sup>4</sup> FARIA, Paulo Estrella. **Posfácio**. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Sobre a certeza**. Trad. de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Fósforo, 2023, p. 226.

## 2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Na epistemologia de Wittgenstein, será nosso interesse, de modo particular, o conceito de *hinge* e a sua aplicação, tomando como referência intérpretes do *Sobre a Certeza*, tais como, Danièle Moyal-Sharrock, Duncan Pritchard e Nicholas Smith, reconhecendo, contudo, que mesmo entre estes há divergências interpretativas, embora, no geral, eles pareçam pensar concordemente.

Ludwig Wittgenstein é um daqueles filósofos que deixaram marcas indeléveis na história da filosofia. O impacto de suas ideias foi tão notável que ele chegou mesmo a orientar uma nova maneira de fazer-se filosofia, a qual rejeitou os ditames da metafísica e da epistemologia, como estas foram entendidas e expostas na tradição filosófica, e serviu-se do caminho traçado pelo logicismo de Gotlob Frege e Bertrand Russell para, então, fazer a passagem para aquilo que veio a ser designado como Filosofia Analítica, cimentando, assim, a chamada “virada linguística na filosofia”.

Wittgenstein, além de sua imensa contribuição para a filosofia da linguagem, também contribuiu para a epistemologia, sobretudo com a sua obra *Sobre a Certeza*, trazendo uma nova abordagem deste ramo da filosofia, área que, desde Platão, com o *Teeteto*, passando por vários outros grandes filósofos e suas respectivas obras, tem sido um dos temas mais recorrentes, pelo menos incidentalmente, visto que, até a modernidade, a força motriz da filosofia ou, dito de outro modo, a questão principal sobre a qual se debruçaram os filósofos, foi a metafísica.

Na Modernidade, contudo, há uma ênfase maior na epistemologia, o que ensejou descontentamento por parte de Schelling, o qual criticava a filosofia daquele período por causa da tentativa desta de ‘purificar’ a metafísica de seus conceitos que se relacionavam com a natureza e a materialidade<sup>5</sup>. Schelling acreditava “que a filosofia moderna havia colocado a metafísica sobre uma espécie de cama de Procusto, em que a sua fé na racionalidade do universo e o seu objetivo de tornar o universo completamente inteligível havia causado o desprezo pela natureza, o que seria irracional, mas, ao mesmo tempo, essencial para entender como isso funciona”<sup>6</sup>. Schelling não se opunha à epistemologia, mas apenas objetivava “reposicionar a metafísica em bases sólidas, reintroduzindo a natureza como base para a revelação ou produção da verdade, como condição para a possibilidade de a essência divina se revelar”<sup>7</sup>. Desde então

---

<sup>5</sup> JUSSAUNE, Andrew. Schelling’s Critique of Modern Philosophy’s “Impulse toward Spiritualization” in Clara. *Religions*, Basel, 15, 195, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel15020195>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>7</sup> JUSSAUNE, 2024, p. 3.

muito se produziu sobre a epistemologia, do século XVII aos nossos dias, e é nessa esteira que chegamos à elaboração epistemológica de Wittgenstein.

Por ora, deixando o tópico da epistemologia e seguindo a recomendação de Paulo Faria, passaremos a apresentar um panorama da filosofia de Wittgenstein, visitando os tópicos mais relevantes até retornamos à sua epistemologia. Para tanto, faremos uma breve incursão nas duas grandes obras do filósofo, observando como alguns dos conceitos desenvolvidos nestas obras terminam por desembocar na ideia chave da epistemologia do *Sobre a Certeza*, cabendo-nos, aqui, a tentativa de investigar, mais especificamente, como a noção de regra, a qual marcou profundamente a segunda fase do pensamento de Wittgenstein, e que antecipa o conceito de *hinge*, que é a tradução inglesa da palavra alemã *angeln*, é empregada no parágrafo 341 da obra sob apreciação.

É comum dividir-se o pensamento de Wittgenstein em duas fases distintas. Na primeira fase, as linhas gerais do seu pensamento são encontradas na obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, a única obra filosófica publicada durante a vida do filósofo, e que se constitui em um conjunto de aforismos e corolários divididos e numerados, contendo 7 principais proposições.

No *Tractatus*, Wittgenstein rompe com a visão então vigente de filosofia, segundo a qual o mundo é um mero agregado de coisas que podem ser pensadas sem conexão umas com as outras. Wittgenstein não considera esse entendimento de todo incorreto, mas pensa ser esta visão incapaz de explicar qual a relação existente entre as coisas, uma vez que ele queria, no *Tractatus*, “obter algo como as ‘pré-condições linguísticas da representação’”<sup>8</sup>, o que fica claro no seguinte parágrafo:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A Filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. Cumprir à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos<sup>9</sup>.

Em outras palavras, a filosofia, para Wittgenstein, é o esclarecimento lógico dos pensamentos, e não mais a especulação metafísica, “princípio que condiciona a validade de todos os outros”<sup>10</sup>, e tampouco uma discussão sobre as condições do conhecimento, pelo menos não em suas duas obras mais conhecidas, o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*. Como

<sup>8</sup> GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é filosofia contemporânea**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 96. (*Coleção Primeiros Passos*, 336).

<sup>9</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2020, p. 167. Doravante, as referências dessa obra serão feitas com a sigla *TLP*, seguida do número do aforismo correspondente.

<sup>10</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 660.

vaticina Armando Mora D'Oliveira, “Wittgenstein conclui que todo o problema da filosofia se reduz apenas à distinção entre o que pode ser dito por meio de proposições, isto é, mediante a única linguagem que existe, e o que não pode ser dito, mas apenas mostrado”<sup>11</sup>.

O Wittgenstein do *Tractatus* entendia que os reais problemas da filosofia dizem respeito à relação entre linguagem e mundo. Assim, em sua teoria do significado, chamada de “teoria da figuração”, ele afirma, como vimos acima, que a linguagem consiste em proposições que representam o mundo. Expandindo isso, pode-se dizer que as proposições têm a propriedade de expressar pensamentos, os quais são figuras lógicas dos fatos, ou seja, as proposições espelham o mundo na medida em que compartilham a forma lógica que lhes é comum.

Para citar as palavras de Paulo Faria, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein abandonou “a viga mestra da filosofia do *Tractatus*, segundo a qual ter uma proposição com sentido não pode depender de que alguma proposição seja verdadeira”<sup>12</sup>. Tem-se, portanto, a assim chamada segunda fase da filosofia de Wittgenstein, que é aquela delineada nas *Investigações*.

Nesta conexão, Armando D'Oliveira assevera ainda que o próprio filósofo “encarregou-se de jogar fora a escada que ele mesmo utilizara”<sup>13</sup>, dando a entender que este abandonou o entendimento com o qual havia iniciado o seu projeto filosófico, o que, agora, ele preconizava ser

incapaz de elucidar todos os problemas da linguagem em virtude de resultarem de uma maneira “supersticiosa” de abordagem. A linguagem – diz o “segundo Wittgenstein – engendra, ela mesma, superstições das quais é preciso desfazer-se, e a filosofia deve ter como tarefa primordial o esclarecimento que permita neutralizar os efeitos enfeitiçadores da linguagem sobre o pensamento<sup>14</sup>.

O segundo Wittgenstein, assim, segue outra orientação, sem ignorar por completo os limites impostos pelo arcabouço teórico da primeira fase de seu pensamento quanto à questão da relação entre o mundo e a linguagem, os quais, nas *Investigações*, ele se propõe a apreciar, contrariando a compreensão de que haveria uma estrutura lógica fixa para o funcionamento da linguagem, assumindo que a linguagem não é uma instância estática, mas dinâmica, contendo várias regras, cujas configurações normativas instituem aquilo que Wittgenstein chamou de “jogos de linguagem”.

---

<sup>11</sup> D'OLIVEIRA, Armando Mora. Vida e Obra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 9. (*Coleção Os Pensadores*).

<sup>12</sup> FARIA, 2023, p. 226.

<sup>13</sup> D'OLIVEIRA, 1999, p. 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

Nesta perspectiva, detalhando a mudança havida, Manfredo de Oliveira diz que, nas *Investigações Filosóficas*, a primeira mudança em relação ao *Tractatus*

é o abandono do ideal de exatidão da linguagem. Essa tese, que é fundamental no *Tractatus*, pressupõe que no mundo há entidades cuja estrutura ontológica seja claramente determinada e da qual a linguagem seria a cópia fiel. Ora, a linguagem comum é, essencialmente, indeterminada e, por essa razão, a pesquisa linguística deveria construir uma linguagem artificial, *modelo de exatidão* e paradigma da linguagem comum. Para o segundo Wittgenstein, tal ideia não passa de um mito filosófico. Um ideal de exatidão completamente desligado das situações concretas do uso da linguagem carece de qualquer sentido (IF § 88). Como veremos, é impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do *contexto socioprático* em que são usadas.<sup>15</sup>

Contrapondo as duas fases do pensamento de Wittgenstein, Manfredo de Oliveira diz, ainda, que, por exemplo, “seguir uma regra no *Tractatus* é seguir uma única e exclusiva regra, a do cálculo. A lógica dá a regra. Porém, “Seguir uma regra”, nas *Investigações Filosóficas*, é seguir inúmeras regras dos vários jogos de linguagem”<sup>16</sup>, sendo esta diferença significativa e indicadora, ao mesmo tempo, de uma guinada no pensamento do filósofo. Nesse contexto, em seguida, trataremos sobre a pragmática de Wittgenstein, pois julgamos que suas concepções fundamentais do uso da linguagem têm implicações diretas no entendimento da epistemologia do filósofo esboçada no *Sobre a Certeza*, sobretudo no que diz respeito à noção de regras.

## 2.2 A PRAGMÁTICA DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein, em suas considerações iniciais nas *Investigações*, não poupa críticas a Agostinho, cuja entendimento sobre a linguagem se cristalizou no Ocidente, entendimento este ao qual ele se opõe, propondo uma revisão, como observa Rachel Nigro, dizendo que,

para Wittgenstein, a concepção da linguagem estabelecida por Santo Agostinho nas *Confissões* determinou uma imagem da essência da linguagem humana que domina a metafísica ocidental. A concepção agostiniana da linguagem, escreve Wittgenstein, “entende que as palavras denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações. Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa”. Encontramos aí, portanto, a tese metafísica por excelência, já esboçada por Aristóteles e repetida por toda a tradição filosófica ocidental, qual seja, a de que as palavras se colam, como etiquetas, às respectivas referências<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 131.

<sup>16</sup> GHIRALDELLI JR., 2012, p. 104.

<sup>17</sup> NIGRO, Rachel Barros. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 170 – 211, jan./jun., 2009.

Aqui ressalta-se que a crítica de Wittgenstein poderia ser mais vigorosa e mais precisa se, em vez de partir do que diz Agostinho nas *Confissões*, tivesse considerado o que diz o Bispo de Hipona em *O Mestre*, texto em que, realmente, expõe a sua tese sobre a linguagem. No que pese essa, digamos assim, imprecisão, Wittgenstein não está de todo errado. Percebendo em Agostinho a estrutura da linguagem que ele queria criticar, Wittgenstein o usou para introduzir a discussão sobre como aprendemos a linguagem. O filósofo faz esta observação a fim de justificar ou, pelo menos, para abrir caminho para a sua pragmática, a qual deu-se na esteira da já aludida “virada linguística”, e que pode ser entendida como

uma denominação geral da ascendência da importância da linguagem, uma forma de indicar que a análise da linguagem passa ao primeiro plano. A virada linguística poderia ser entendida então como um momento difuso e impreciso, em que a atenção do homem se volta de forma privilegiada para o estudo da linguagem, com uma intensidade e abrangência que não haviam ocorrido antes na história<sup>18</sup>.

A pragmática de Wittgenstein, assim, foi uma, digamos, “virada linguística” dentro da virada linguística, ocorrida na filosofia, porque, enquanto esta focou na linguagem lógica e na sintaxe formal, aquela parte da linguagem comum, no uso corrente da língua, em situações concretas de fala, visto que está intimamente ligada ao segundo Wittgenstein:

o segundo Wittgenstein é, sem dúvida, um marco da nova filosofia pragmática da linguagem, visto que efetua uma radicalização da filosofia fregueana e abandona o projeto logicista empreendido no *Tractatus Lógico-Philosophicus*, na esteira de Frege e Russell. Nas *Investigações*, obra escrita após a “virada”, Wittgenstein reconhece a ingenuidade de sua primeira obra que buscava determinar logicamente a estrutura da linguagem. Nesse sentido, faz uma crítica ao método analítico e, explicitamente, a si mesmo, ao escrever: “é interessante comparar a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (inclusive o autor do *Tractatus Lógico-Philosophicus*)”<sup>19</sup>.

É especialmente curiosa, na passagem citada imediatamente acima, a maneira como Wittgenstein refere-se a si mesmo, dizendo o “autor do *Tractatus Lógico-Philosophicus*”, como que a distanciar-se de si mesmo, ou, mais precisamente, dando sinais de que haveria uma descontinuidade, pelo menos em parte, no projeto com o qual se lançara bombástica e originalmente no mundo filosófico. Digno de nota, ainda, é o reconhecimento por parte dele de que a lógica não era suficiente para determinar a estrutura da linguagem e que, portanto, o seu escopo de apreensão da realidade linguística deveria ampliar-se.

<sup>18</sup> FONTES, Flávio Fernandes. O que é a virada linguística? **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 3 – 17, jul./dez., 2020.

<sup>19</sup> NIGRO, Rachel Barros. **Desconstrução Linguagem Política**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, 2007.

Segundo Manfredo de Oliveira, o próprio Wittgenstein reconhece a outra palavra de sua primeira obra, mas, prosseguindo em seu arrazoado, diz ainda o comentador que o filósofo não abandonou de todo o projeto que foi esboçado no *Tractatus*, pois alguns de seus elementos são mantidos e aprofundados nas *Investigações*, obra que, no que pese precisar ser lida e entendida a partir do pano de fundo da primeira:

no entanto, como destacam vários comentadores de Wittgenstein, a “virada” realizada entre o *Tractatus* e as *Investigações* não significa o abandono das questões levantadas na primeira obra, mas, sobretudo, um aprofundamento e uma mudança de perspectiva sobre os mesmos problemas. Apesar de Wittgenstein reconhecer a existência de “graves erros” na sua primeira obra, ele também nos adverte, no Prefácio das *Investigações*, que seus novos pensamentos só poderão ser compreendidos se considerados por oposição ao seu “velho modo de pensar” e mantendo-o como “pano de fundo”. Assim, mesmo considerando a evolução do seu pensamento, a questão crucial que domina os seus escritos permanece a mesma: o problema da linguagem<sup>20</sup>.

Aqui, convém lembrarmo-nos de que, mais especificamente, a guinada pragmática não surgiu no vácuo, antes tem ela uma base filosófica, a qual, como era de se esperar, contraria um postulado basilar do *Tractatus*, como observa-se a seguir:

a base filosófica da guinada pragmática está na crítica à tese de que o significado de uma palavra se encontra, exclusivamente, no objeto que tal palavra substitui nas proposições com sentido. Tal teoria do significado sustenta os modelos empiristas de conhecimento e, em termos de ciências humanas, gera, ao mesmo tempo, a tentação de mimetizar tais modelos e a perda de legitimidade das narrativas construídas com palavras sem significado possível de definição ostensiva. A guinada pragmática, da forma como proposta pelo segundo Wittgenstein, explicita a ficção que sustenta a exclusividade do paradigma tradicional do significado e amplia, a partir da noção de “uso, o que se entende por sentido e por verdade”<sup>21</sup>.

A noção de uso, portanto, está no bojo desta nova proposta de Wittgenstein, e que se constitui em elemento fundamental em sua pragmática, uma vez que considerava o filósofo que as palavras só teriam significado em conexão com o seu uso em um determinado jogo de linguagem, o que passaremos a abordar a seguir.

### 2.2.1 Jogos de linguagem

Já vimos que Wittgenstein rejeitou a compreensão agostiniana de linguagem subjacente à tradição filosófica, e propôs uma nova maneira de entender não apenas a filosofia, mas

<sup>20</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 152.

<sup>21</sup> TROMBETTA, Géron Luís; SOARES, Fabrício Antônio Antunes. A guinada pragmática da linguagem e a “invenção do cotidiano”. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 69, p. 458 – 488, set./dez., 2020.

também a linguagem. Esta nova perspectiva está resumida no parágrafo 43 das *Investigações*, que reza, em outras palavras, estar o significado de uma palavra no seu uso na linguagem<sup>22</sup> – parágrafo que, segundo Giacomo Turbanti, “contém aquele que, provavelmente, é a mais icônica afirmação no trabalho tardio de Wittgenstein”<sup>23</sup> – rompendo, assim, com a concepção de significado como representação, e incorrendo em que os usos sejam diversos e variáveis. Diz o *Stanford Encyclopedia of Philosophy* que, “para abordar a incontável multiplicidade de usos, a sua imprevisibilidade e o facto de fazerem parte de uma atividade, Wittgenstein introduz o conceito-chave de ‘jogo de linguagem’”<sup>24</sup>.

O conceito de jogo de linguagem, um dos mais importantes nas *Investigações Filosóficas* e, por tabela, na Pragmática de Wittgenstein, surge quando, segundo Hans Glock, o filósofo, a partir de 1930, “passa a comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez”<sup>25</sup>, observando que “a analogia tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como um jogo praticado com símbolos matemáticos”<sup>26</sup>.

Esta constatação quanto à data de surgimento do termo é compartilhada por Arruda Júnior, o qual assevera que não se sabe ainda a origem exata da analogia wittgensteiniana entre jogo e linguagem, mas que esta ideia já era ventilada pelo filósofo no início dos anos 30<sup>27</sup>. Sim, tese fundamental na construção do argumento de Wittgenstein nas *Investigações*, os jogos de linguagem são ventilados “pela primeira vez no *The big typescript*, o qual amplia a analogia entre jogo e linguagem. Se antes o jogo foi comparado a um cálculo, agora Wittgenstein estende a ideia de jogo à linguagem como um todo”.<sup>28</sup> Parece ter sido provável que o “emprego do termo ‘jogo’ às controvérsias matemáticas tenha sido o que estimulou Wittgenstein a estender tal analogia para a linguagem”<sup>29</sup>.

Demonstrando haver unanimidade quanto a esse pano de fundo histórico, assim como quanto ao uso do conceito e os seus aspectos gerais no panorama da obra tardia de Wittgenstein,

---

<sup>22</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, p. 38. (*Coleção Pensamento Humano*). Doravante, as citações dessa obra serão feitas por meio da sigla *IF*, seguida do número do parágrafo.

<sup>23</sup> TURBANTI, Giacomo. Rationality and the variety of language games. **Disputatio**, Università di Pisa, Italy. v. 8, n. 9, p. 2, 2019.

<sup>24</sup> BILETZKI, Anat; MATAR, Anat. Ludwig Wittgenstein. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>. Acesso em: 05 jun. 2025.

<sup>25</sup> GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 225.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>27</sup> ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “Sprachspiele”. **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 1, p. 14, jan./jun., 2014.

<sup>28</sup> ALONSO JÚNIOR, Sebastião. Jogos de linguagem e “ares de família” na filosofia madura de Ludwig Wittgenstein. **REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura**, Inhumas, v. 3, n. 2, p. 68 – 81, out. 2011.

<sup>29</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2014, p. 14.

Hans Glock ressalta a função dos jogos na linguagem, como segue: “Sua função principal é chamar a atenção para as várias semelhanças entre linguagem e jogos, do mesmo modo que a analogia com o cálculo sublinhava semelhanças entre linguagem e sistemas formais”<sup>30</sup>.

Sobre a função dos jogos de linguagem ainda, podemos acrescentar que estes se prestam a fazer uma justificação das diferentes expressões linguísticas, além de que, e ao mesmo tempo, ressaltam que, no contexto dos jogos, há regras, as quais, por sua vez, justificam o processo de sentido e significação.

Nas palavras do próprio Wittgenstein, nas *Investigações*, parágrafo 23, nós vemos textualmente esta mudança, operando a qual o filósofo enceta a discussão quanto ao uso e aplicação do termo “jogos de linguagem” (os quais pressupõem o uso de regras, noção que, a propósito, ao longo desta obra, ganha robustez e que, como veremos, chega ao *Sobre a Certeza*), mostrando que a linguagem tem tantos propósitos quanto há atividades humanas, caracterizando-se ambas pela sua diversidade e pluralidade:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavra”, “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. (Uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática.)

De acordo com Manfredo de Oliveira, assim, o jogo de linguagem é o conceito a partir do qual constitui-se “o cerne dessa nova perspectiva, que toda essa argumentação encontra seu sentido e seu lugar. Separada disto, ela se manifesta quase ininteligível”<sup>31</sup>. Mas Wittgenstein não nos fornece um conceito à moda tradicional – uma definição do tipo X é Y, mas uma definição por “semelhança de família”, conforme vemos no parágrafo 65 das *Investigações*:

E isto é verdadeiro. – Em vez de indicar algo que seja comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de “linguagens”. Tentarei elucidar isso.

Manfredo de Oliveira justifica o uso desse expediente pelo filósofo, argumentando ainda que, a fim de ser consistente, ele não queria incorrer em essencialismo, e prossegue, dizendo que

Wittgenstein recusa-se conscientemente a dar uma definição do que seja jogo de linguagem, pois estaria incorrendo em essencialismo (IF § 65) e isso

<sup>30</sup> GLOCK, 1997, p. 225.

<sup>31</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 137.

contradiz a intenção básica da segunda fase de sua filosofia, que elimina o sentido metafísico dado às palavras (IF § 116), não havendo, portanto, uma redução dos jogos a uma unidade mítica, mas uma ligação por semelhanças<sup>32</sup>.

Essa ligação por semelhança foi usada por Wittgenstein para rejeitar a compreensão segundo a qual um conceito poderia ser apreendido a partir de uma essência, à qual estaria ligada ou associada àquilo que se quer conceituar, constituindo-se em algo decisivo para se opor ao essencialismo, mas, não deixa de ser problemática e que, como vaticina Arruda Júnior, “se mal compreendida, tal noção pode conduzir-nos a um resultado oposto ao desejado por Wittgenstein quando do seu emprego”<sup>33</sup>.

O filósofo, porém, conforme Robert E. Gahringer, foi bem sucedido em “pôr um fim à questões infrutíferas, tais como aquelas relacionadas ao status ontológico dos significados e estabelecer o fato de que a linguagem é uma ‘atividade’... e que essa linguagem deve ser entendida em conexão com uma forma de vida”<sup>34</sup>.

Podemos admitir possíveis vantagens advindas do uso do conceito de “semelhanças de família”, mas é inegável que o termo é mesmo insatisfatório, segundo Rodrigo Moreira:

o motivo mais marcante pelo qual conceitos por semelhança de família possuem casos limítrofes para sua aplicação é porque nós não sabemos exatamente quais são as semelhanças relevantes para a aplicação do conceito, e este é o motivo pelo qual não podemos construir uma definição explícita disjuntiva para estes conceitos, por não sabemos quais exatamente seriam os disjuntos<sup>35</sup>.

A exemplo do conceito de semelhanças de família, o conceito de jogos de linguagem também não está isento de dúvidas e disputas, para além das quais, o conceito deve ser entendido “como uma forma fundamental de comunicação, i.e., como uma linguagem. O jogo é um instrumento por meio do qual duas pessoas se comunicam uma com a outra”<sup>36</sup>, observa Robert E. Gahringer, sendo, assim, ressaltada a estreita conexão entre jogo e linguagem, assim como a razão pela qual pode-se legitimamente falar-se de jogos de linguagem.

A operação desta mudança é importante na filosofia wittgensteiniana da linguagem, segundo Giacomo Turbanti, porque a ideia de que a linguagem tem uma essência fundamental que explica a maneira como as várias formas em que ela é usada são todas cheias de conteúdo

<sup>32</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 142.

<sup>33</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2014, p. 23.

<sup>34</sup> GAHRINGER, Robert E. Can games explain language? *The Journal of Philosophy*, v. 56, n. 16, p. 661 – 667, jun. 1959.

<sup>35</sup> MOREIRA, Rodrigo Cesar Medeiros. Conceitos por Semelhança de Família e o Problema da Textura Amplamente Aberta. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 113 – 133, 2014.

<sup>36</sup> GAHRINGER, 1959, p. 661.

o filósofo a substitui pelo entendimento de que “as expressões linguísticas têm vários tipos de significado pragmático nos vários jogos de linguagem em que são utilizadas”<sup>37</sup>, além de que Wittgenstein, rompendo a análise da essência semântica da linguagem, “professa o quietismo teórico e a abstinência de qualquer metalinguística”<sup>38</sup>.

Ao criticar o essencialismo, Wittgenstein está, obviamente, criticando a linguagem como esta era até então entendida e a metafísica, o que pode ser entendido como algo que afeta negativamente o modo tradicional de obtenção do conhecimento, mas o filósofo nos adverte, no parágrafo 118 das *Investigações*, ponderando que o fundamento instável da linguagem não é difícil de ser visto, posto que está dado em nossas práticas, assim como no uso cotidiano das palavras:

Donde tira a reflexão sua importância, uma vez que ela parece destruir tudo que é interessante, isto é, tudo que é grande e importante? (Por assim dizer, todos os edifícios, deixando sobrar apenas blocos de pedra e entulho.) Mas o que destruímos, não passa de castelos no ar, e pomos a descoberto o fundamento da linguagem sobre o qual elas estavam.

Assim, a descontinuidade da filosofia de Wittgenstein, especialmente, a da sua chamada segunda fase, pavimenta o caminho para o entendimento que nos vem com os jogos de linguagem, o de que a comunicação não pode ser predeterminada, nem antecipada, e sim observada, justamente como quando estamos engajados em jogos, implicando isto em que os jogos sejam variados, como o filósofo nos dá conta, de acordo com o parágrafo 7 das *Investigações*.

Em suma, os jogos de linguagem estão integrados nas formas de vida – conceito por ser explorado a seguir –, não podendo estar fora do escopo provido por estas, pois, como diz Wittgenstein na continuação do parágrafo 23 das *Investigações*, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.

Estão inextricavelmente conectadas, portanto, as noções de jogos de linguagem e de formas de vida, e isto pelo de que representar uma linguagem é representar uma forma de vida, e as formas de vida, por seu turno, constituem-se de práticas em uma comunidade linguística. Os jogos de linguagem equivalem, pois, a essas maneiras de representação ou formas de vida, como veremos a seguir.

---

<sup>37</sup> TURBANTI, 2019, p. 3.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 4.

### 2.2.2 Formas de vida

É mister que tenhamos consciência quanto ao fato de haver dificuldades hermenêuticas em relação ao uso do termo agora sob consideração. Antes de abordar o conceito propriamente dito, vejamos duas dificuldades. A primeira seria a dificuldade quanto à alegada obscuridade da noção de formas de vida, vista por alguns, a exemplo de Newton Garver, como “uma expressão deliberadamente vaga, que não tem implicações sérias e para a qual seria um erro procurar muito esclarecimento”.

Há, no entanto, aqueles que se opõem a Garver, como Norman Malcolm, e que dizem ser esta uma noção fundamental no escopo da pragmática de Wittgenstein. No que pese estarem em desacordo, diz Aracelli Velloso, Garver e Malcolm “são unânimes em considerar que a fonte de que dispomos para esclarecer o termo ‘forma de vida’ – as passagens da obra publicada de Wittgenstein – é escassa e de difícil compreensão”, e observa que “embora só apareça dez vezes na obra publicada do filósofo austríaco, e esteja sujeita a uma enorme controvérsia, acreditamos que essa tenha sido uma noção central, ainda que por vezes misteriosa e fugidia, entre as preocupações finais do filósofo”<sup>39</sup>.

Importante é a concepção de que este conceito é central, e, ainda que fugidio e misterioso, isso não significa que tenhamos de descartar o conceito referido, e que não possamos ter um norte, uma direção, seguindo a qual possamos entendê-lo o suficiente e o situarmos no escopo da segunda fase do pensamento do filósofo. Para isto, no entanto, precisamos, ainda que brevemente, esclarecer se devemos tratar sobre “formas de vida”, no plural, ou “forma de vida”, no singular, e se essa distinção tem algum peso significativo na pragmática de Wittgenstein. Os termos, no singular ou no plural – forma de vida ou formas de vida – à primeira vista, parecem poder ser usados intercambiavelmente, a depender do contexto e da intenção do autor.

Darlei Dall’Agnol, sugerindo não ser importante esta distinção, e se opondo à ideia de que esse conceito favoreceria um possível relativismo moral, caso o filósofo estivesse defendendo uma visão pluralista, interpreta que “Wittgenstein, apesar de usar a expressão também no plural, não está preocupado, desde a sua perspectiva de investigação, senão com a forma-de-vida humana”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> VELLOSO, A. Formas de vida ou formas de vida? **Philosophos**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 159 – 184, jul./dez., 2003.

<sup>40</sup> DALL’AGNOL, Darlei. Natural ou Transcendental: sobre o conceito *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277 – 295, jul./dez., 2009.

Mas, se analisarmos a questão mais a fundo, como observa Aracelli Velloso, sendo o caso de haver formas de vida, no plural, teríamos uma diversidade de formas de vida, as quais entrariam em conflito umas com as outras, ao passo que, havendo apenas uma forma de vida, “não haveria possibilidade de conflitos envolvendo dois ou mais indivíduos que participassem de formas de vida diferentes”<sup>41</sup>.

Nesta pesquisa, ficaremos com a primeira interpretação – a de que há formas de vida, não apenas por ser a mais difundida, mas, sobretudo, por ser a mais realista, já que a existência de conflitos entre diferentes formas de vida seja absolutamente inegável. Não obstante haja quem considere ser completamente obscuro o que Wittgenstein queria dizer por “forma de vida”, Philip Tonner, por seu turno, não tem dúvida de que, para ele, “a noção de ‘forma de vida’ é primordial, posto que ele mesmo diz: ‘o que deve ser aceito, o dado – Poder-se-ia dizer – são formas de vida (IF, p. 292)’”<sup>42</sup>, e esclarecendo o que se deve entender por formas de vida, ele prossegue:

Na altura em que Wittgenstein escreveu as *Investigações Filosóficas*, ele passou a ver a linguagem como composta por uma multiplicidade de “jogos de linguagem” e o tema dos “jogos de linguagem” é de importância central para a compreensão da noção de “formas de vida”. Para Wittgenstein, as palavras não podem ser compreendidas isoladamente do contexto em que são usadas. Isto é assim porque “o significado de uma palavra é o seu uso na língua” (Wittgenstein 1953: 20e). A maneira de compreender o significado de uma palavra é observar seu uso no “jogo de linguagem” em que é usada. Fazer isso permite ao observador ver como essa palavra é utilizada pelos indivíduos na atividade comunitária da sua comunidade linguística. Para compreender o significado de uma palavra num determinado contexto, é necessário prestar atenção às diversas atividades e práticas não linguísticas realizadas por esse grupo; uma vez que é neste contexto que qualquer língua é usada e qualquer língua estará entrelaçada com tais atividades e práticas. É o uso de palavras juntamente com essas atividades não linguísticas que constituem os “jogos de linguagem”. Falar uma língua faz parte de uma atividade e, portanto, de uma forma de vida.<sup>43</sup>

Sobre o papel que ocupa o conceito na obra de Wittgenstein, Peter Hacker não parece um entusiasta do termo, e nos diz que a noção de formas de vida não é nova, e que a encontrou em Wilhem von Humboldt (in his *On Language*), o qual o usava “relacionando à ideia de formas de vida a costumes e hábitos de uma comunidade de falantes”<sup>44</sup>. O termo, nas *Investigações*, especificamente, é empregado apenas três vezes, em duas das quais (IF, §§ 19 e 23), no sentido proposto por Wilhem von Humboldt, segundo Peter Hacker, sendo Wittgenstein original apenas

<sup>41</sup> VELLOSO, 2003, p. 160.

<sup>42</sup> TONNER, Philip. Wittgenstein on forms of life: a short introduction. **E-LOGOS – Eletronic Journal of Philosophy**, v. 24, n. 1, p. 13 – 18, 2017.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>44</sup> HACKER, Peter. Forms of Life. **Nordic Wittgenstein Review** (Special Issue), p. 2, 2015.

no parágrafo 241, mas, em nenhum desses usos o emprego do conceito tem importância capital para a filosofia de Wittgenstein, tendo apenas um papel ornamental na sua superfície<sup>45</sup>.

De qualquer forma, ainda que fosse apenas um ornamento, sem esta noção de forma de vida o conceito de jogos de linguagem estaria incompleto, o que seria suficiente para justificar o seu estudo, sem falar que há uma clara vinculação dos jogos de linguagem com as formas de vida, como vemos a seguir:

o jogo de linguagem é a unidade entre o uso da língua, a *práxis* e a interpretação de uma situação, ou seja, tem a ver com a forma de vida. Precisamente por isso o conceito de jogos de linguagem é relevante, posto que, por meio dele, temos uma volta à linguagem imediata do dia-a-dia. Entre os mais diversos jogos de linguagem possíveis, o que talvez pudesse ser considerado elemento comum seria o uso normativo de símbolos linguísticos num processo de internalização de normas e papéis dentro de outro processo, que é o comunicativo intersubjetivo da interação social<sup>46</sup>.

Fato reconhecido, outrossim, é que os jogos de linguagem se integram nas formas de vida, como Arruda Júnior vaticina, asseverando que “uma característica de nossa linguagem é que ela se desenvolve sobre formas de vida sólidas, caracterizadas por ações regulares, e sua função é determinada, acima de tudo, pelas ações que a acompanham”<sup>47</sup>.

Na perspectiva do segundo Wittgenstein, a linguagem opera no âmbito das formas de vida. Hans Glock, assevera que o uso que Wittgenstein faz do termo enfatiza, sim, “o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem”<sup>48</sup>, exatamente mostrando que as formas de vida não podem ser vistas de maneira fragmentada ou soltas, mas como envolvendo vários elementos, os quais constituem o pano de fundo no qual há um relacionamento inextricável, como preconiza o entendimento de que

Wittgenstein mostra que o conceito de forma de vida deve ser visto como um todo, que corresponde e serve de base à arte literária, desse modo ele emprega o termo quando o relaciona com a linguagem, e representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida (IF, § 19)<sup>49</sup>.

Hans Glock ressalta que há duas interpretações possíveis desse conceito, a saber: aquela que seria transcendental, em que as noções de jogos de linguagem e de formas de vida são tidas como pré-requisitos para a representação simbólica do *Tractatus*, e a outra chave hermenêutica, a naturalista, propõe terem as nossas formas de vida um fundamento biológico. Sobre qual

<sup>45</sup> HACKER, 2015, p. 18.

<sup>46</sup> SILVA, Karina da. Denominações e realidade à luz das Investigações. **Revista Filogênese**, Marília, v. 2, n. 2, p. 25, 2009.

<sup>47</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2014, p. 20.

<sup>48</sup> GLOCK, 1997, p. 173 – 174.

<sup>49</sup> OLIVEIRA, Karina da Silva. Formas de Vida (*Lebensform*): cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, v. 10, n. 2, p. 3, set. 2010.

destas é a interpretação correta, Guido Imaguire propõe ser esta em detrimento daquela, admitindo, no entanto, que ainda que Wittgenstein mesmo, explicitamente, nunca se tenha assumido naturalista, há passagens das *Investigações* que comprovariam esta leitura, como o parágrafo 25, entre outros, em que o filósofo “caracteriza nossa atividade linguística como ‘parte da nossa história natural’”<sup>50</sup>:

Muitas vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as faculdades espirituais. E isto significa: “eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se não levarmos em conta as formas de linguagem mais primitivas. – Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural, assim como andar, comer, beber, brincar.

Na abordagem deste tópico, é primordial que discutamos se as formas de vida têm um caráter natural ou transcendental. Dentre outras contribuições, recorramos à de Darlei Dall’Agnol, o qual observa “que o conceito forma de vida desempenha uma função gramatical que não é nem estritamente empírica, nem transcendental no sentido forte”<sup>51</sup>, o que sugere ser um pouco de ambas, posto que, não sendo estritamente empírica, é também empírica, e não sendo transcendental no sentido forte, o é no sentido fraco.

Ao longo do seu ensaio *Natural ou Transcendental: sobre o conceito Lebensform em Wittgenstein e suas implicações éticas*, Darlei Dall’Agnol reforça esse seu entendimento imediatamente acima, dizendo que

se há duas interpretações do conceito forma-de-vida, como muito bem coloca Glock, a naturalista e a transcendental, parece claro que ambas são parcialmente certas, mas também equivocadas: a nossa forma-de-vida tem de ser tomada como um dado. Esse dado é não natural (isto é, não é coextensivo às ciências naturais), mas também não-transcendental no sentido forte<sup>52</sup>.

Ousaremos sair de cima do muro, no entanto, e preferir a interpretação naturalista à transcendental, por nos parecer que esta deve-se mais a uma especulação infundada por parte de alguns comentadores, os quais não querem ver que, na segunda fase do pensamento de Wittgenstein, o aspecto que se sobressai é o elemento antropológico ou sociocultural, como diz Peter Hacker, segundo o qual “Wittgenstein buscou substituir a concepção de linguagem como um cálculo de significado (Frege, Russell, o *Tractatus*) por uma concepção antropológica ou etnológica.<sup>53</sup> Ademais, uma das possíveis interpretações das formas de vida é a que estas seriam

<sup>50</sup> IMAGUIRE, Guido. O conceito de identidade no naturalismo. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 7, n. 1, p. 72 – 86, jan./abr., 2006.

<sup>51</sup> DALL’AGNOL, 2009, p. 278.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 286-287.

<sup>53</sup> HACKER, 2015, p. 1.

culturas diferentes, visão segundo a qual “descrever uma forma de vida seria descrever uma cultura”<sup>54</sup>, e ainda, ratificando essa visão, Arruda Júnior diz ser a segunda fase do pensamento de Wittgenstein, tanto caracteriza-se por elementos de pragmatismo quanto pauta-se por uma “forte perspectiva antropológica”<sup>55</sup>. Ainda sobre isso, Souza diz que:

Agentes estão inseridos na prática social, e, nestes termos, a própria prática social é capaz de explicar fenômenos humanos, como por exemplo a compreensão de regras. Não há transcendência da prática, visto que os agentes são parte integrante da prática social. O que chamo de pragmatismo naturalista, é uma posição que privilegia as consequências práticas ou efeitos reais que a teorização pode oferecer<sup>56</sup>.

O pensamento de Wittgenstein, embora aberto a diversas interpretações, não oferece elementos em grau convincente o bastante para asseverar-se de maneira categórica e indubitável o transcendentalismo das formas de vida, não se sustentando, destarte, a “tese de que existem algumas supracategorias ‘logicamente’ anteriores a nossas categorias conceituais de organização da nossa experiência de mundo”<sup>57</sup>.

Agora, não mais se trata daquela visão fria, logicista, objetivamente orientada, mas de um de jogo de linguagem, termo que, segundo o próprio Wittgenstein no parágrafo 23 das *Investigações*, salienta “que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. As formas de vida, assim, talvez não como um conceito isolado, mas, em conexão com os jogos de linguagem e a noção de regras, desempenham um papel importantíssimo nessa nova empreitada filosófica do pensador austríaco, merecendo destaque ainda o fato de que o conceito “forma de vida” implica numa esfera regular e normativa.

Nesta conexão, a relação entre o significado e o uso da linguagem é determinada não apenas pelos jogos de linguagem, os quais funcionam como o pano de fundo ou contexto em que as palavras são usadas, mas também pelas formas de vida, as quais indicam, em outras palavras, o papel a que as palavras vão se prestar, e as regras, que dizem respeito a como as palavras serão utilizadas, e que são o assunto do próximo tópico. A noção de regras é muito importante no desenvolvimento do argumento deste capítulo, e que, como veremos, relaciona-se intimamente com a ideia central da epistemologia de Wittgenstein esboçada no *Sobre a Certeza*. Daí a importância de se tratar do conceito de regras.

### 2.2.3 Regras

---

<sup>54</sup> VELLOSO, 2003, p. 170.

<sup>55</sup> ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 123.

<sup>56</sup> SOUZA, Carlos Eduardo Batista de. Compreensão e regra na obra tardia de Wittgenstein. **Dissertatio**, Pelotas, v. 50, p. 151 – 176, 2019.

<sup>57</sup> IMAGUIRE, 2006, p. 73.

Estão interligadas as noções de jogos de linguagem e as atividades humanas, chamadas por Wittgenstein de forma de vida<sup>58</sup>, e, como a noção de regras é imprescindível aos jogos de linguagem, as regras também fazem parte dessa imbricação –, a qual, “desta perspectiva, é numa forma de vida que o complexo de práticas e ações que caracterizam a comunidade linguística se assenta”<sup>59</sup>.

Conforme Hans Glock, tanto a analogia do jogo de xadrez quanto a do jogo de linguagem apontam para o fato de que “a linguagem é uma atividade guiada por regras”<sup>60</sup>, mas aqui convém salientar que as regras evocadas por Wittgenstein

não são as regras das gramáticas normativas, impressas em manuais pedagógicos. Não são, portanto, regras que regem certas dimensões de uma língua particular; mas são, antes, regras que fundamentam, num sentido filosófico, o uso e prática de tudo aquilo a que chamamos ‘linguagem’<sup>61</sup>.

A noção de regra, ideia já referida neste capítulo, é outro conceito importante no pensamento de Wittgenstein, o qual não está isento de dúvidas, e sobre o qual Hans- Glock pondera que Wittgenstein “não tentou fornecer uma definição analítica para ‘regra’, uma vez que considerava o termo como um conceito determinado por semelhanças de família, melhor explicado com base em exemplos”<sup>62</sup>, o que não significa que, para fins didáticos, o termo não possa ser conceituado, nem aferida a sua função, a qual é afirmada a seguir:

Nos §§ 185-242 das *Investigações*, Wittgenstein trata sobre “seguir uma regra”, ideia que pode ser considerada tema chave de sua concepção linguística. As regras têm um papel importante na concepção da linguagem presente no segundo Wittgenstein, uma vez que elas determinam o que é falar com sentido e corretamente, ou seja, as regras funcionam como padrões de correção linguística<sup>63</sup>.

A ideia de regra está presente no *Tractatus*, e nele, regras “constituem a sintaxe lógica, um complexo sistema de cálculo, contendo normas inexoráveis ocultas por sob a superfície da linguagem natural”<sup>64</sup>. A noção de seguir regras, no entanto, recebe mais atenção a partir do parágrafo 185 ao 242, nos quais Wittgenstein tece algumas críticas às concepções mentalistas, questionando como aprendemos as regras e se podemos segui-las, assim como de onde viriam

---

<sup>58</sup> BELLO, Samuel Edmundo Lopes. Jogos de linguagem, práticas discursivas e produção de verdade: contribuições para a educação (matemática) contemporânea. **Zetetiké: Revista de Educação Matemática**, Campinas, v. 18, p. 545 – 588, 2010.

<sup>59</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2014, p. 17.

<sup>60</sup> GLOCK, 1997, p. 225.

<sup>61</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2014, p. 19.

<sup>62</sup> GLOCK, 1997, p. 312.

<sup>63</sup> PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao Mentalismo. **Revista Filogênese (Eletrônica)**. Londrina, v. 6, n. 1, p. 39 – 52, 2013.

<sup>64</sup> GLOCK, 1997, p. 312.

os padrões pelos quais se decide se uma regra é seguida corretamente e se as regras estariam na mente ou se seriam uma intuição”<sup>65</sup>.

Dentre as possíveis interpretações do que seria linguagem, há (1) uma concebida a partir do paradigma mentalista, segundo a qual “a imagem mental passa a representar o objeto que as palavras denotam”<sup>66</sup>, mas isto suscita a questão sobre como isso seria possível, resposta que nos é dada por Wittgenstein no parágrafo 139, do qual podemos depreender que o seu esforço reside em estabelecer que o significado das palavras não pode estar desassociado do uso que delas se faz, e em um dado contexto, como segue:

Quando alguém diz, p.ex., a palavra ‘cubo’, sei então o que ela significa. Mas pode me pairar no espírito todo o emprego da palavra quando a entendo assim? Sim, mas o significado da palavra não é, por outro lado, determinado também por este emprego? E podem contradizer-se estas determinações? Aquilo que entendemos de um golpe só pode estar em contradição com um emprego, pode encaixar-se nele e pode não se encaixar nele? E como pode encaixar-se num emprego aquilo que nos é presente num momento, que nos paira no espírito num momento? O que é que nos passa pela mente, propriamente, quando entendemos uma palavra? Não é algo assim como uma imagem? Não pode ser uma imagem?

Uma outra alternativa considerada por Wittgenstein – prossegue Arruda Júnior –,

[...] é a hipótese de que o que determina “o seguir a regra” corretamente seja a especificação linguística da regra juntamente com o modo pelo qual ela foi significada. De acordo com esse ponto de vista, as aplicações da regra já estariam, de uma maneira estranha, estando presentes no ato de sua apreensão e, dessa forma, as aplicações da regra não seriam uma consequência desse ato.<sup>67</sup>

Wittgenstein também critica uma (3) a concepção, a qual “presume que o ter em mente a regra é capaz de captar, de uma só vez, toda a sua aplicação”<sup>68</sup>, ou seja, “quando um sujeito pronunciava a palavra ‘cadeira’, por exemplo, esta recebia sua imediata significação de acordo com a ideia de ‘cadeira’ presente em sua própria mente”<sup>69</sup>, interpreta Alessandro Pereira. Em uma última concepção, (4) Wittgenstein “considera a ideia mentalista cujo pressuposto é o de que se deve interpretar a regra antes de segui-la”<sup>70</sup>, concordando o filósofo em que é necessário compreender as regras, mas negando que a interpretação determine a compreensão.

<sup>65</sup> BILETZKI; MATAR, 2023.

<sup>66</sup> PEREIRA, 2013, p. 41.

<sup>67</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 103 – 104.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>69</sup> PEREIRA, 2013, p. 42.

<sup>70</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 106.

Das quatro concepções ventiladas, a terceira “presume que o *ter em mente* a regra é capaz de captar, de uma só vez, toda a sua aplicação”<sup>71</sup>, mas este entendimento, “trata-se, com efeito, da consequência do modo cognitivista de conceber os verbos ‘conhecer’ e ‘saber’, isto é, sobrepor diversas imagens pelo cruzamento e emaranhamento indevidos de diferentes jogos de linguagem<sup>72</sup>, além de que, como diz o próprio Wittgenstein no parágrafo 187 das *Investigações*, não podemos nos “deixar levar pela gramática das palavras ‘saber’ e ‘ter em mente’, pois elas não são correlatas.

Wittgenstein entretém ainda a ideia mentalista que pressuporia a primazia do pensamento sobre a linguagem, assumindo ainda que a linguagem – e, por conseguinte, as regras – serve para exprimir pensamentos, os quais remontariam a um mundo de significações prévias, sendo seu corolário o de que uma palavra evoca uma dada representação mental<sup>73</sup>, concepção também problemática porque, nesse caso, “‘seguir uma regra’ seria um ato mental de significação que consistiria na interpretação correta (dentre as possíveis) do que se deve fazer em cada aplicação da regra”<sup>74</sup>. Mas, conforme o próprio Wittgenstein esclarece abaixo no parágrafo 202, a prática de seguir regras não deriva de um mero assentimento intelectual, mas algo que implica em que aquele que segue a regra tenha sido condicionado a agir de modo condicente ao requerido por certas circunstâncias com as quais se depara: “Eis porque acreditar ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra.

De fato, para Wittgenstein, há um elemento de behaviorismo na *práxis* pela qual alguém é levado a seguir uma regra e que, com um elemento de behaviorismo, ainda que não seja intencional, e que está entrelaçado um elemento de determinismo, como também admite outro comentador, na citação abaixo:

o assunto sobre “seguir uma regra” é investigado pelo filósofo austríaco de modo mais detalhado, podemos considerá-lo como um tema chave da concepção linguística ali abordada. As regras têm um papel importante na concepção da linguagem presente no segundo Wittgenstein, uma vez que elas determinam o que é falar com sentido e corretamente, ou seja, as regras funcionam como padrões de correção linguística<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 105.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 104 – 105.

<sup>73</sup> LAMPREIA, Carolina. **As propostas anti-mentalistas**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia, Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: [https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601\\_92\\_cap\\_06.pdf](https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf). Acesso em: 14 nov. 2024.

<sup>74</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 104 – 106.

<sup>75</sup> PEREIRA, 2013, p. 42.

Embora nas regras possa haver um elemento de behaviorismo, já que o seguidor da regra “precisa ter sido treinado”<sup>76</sup>, Manfredo de Oliveira está convencido de que Wittgenstein pensa a linguagem não como o behaviorismo, o qual a enxerga como um fenômeno natural, mas “como um fenômeno histórico, ou seja, fruto da liberdade criativa do homem”<sup>77</sup>, assim, neste diapasão, ele pondera que

é, precisamente, nesse sentido que se deve entender a razão de ser da categoria central de Wittgenstein nessa segunda fase: o jogo de linguagem. Um evento natural é aquele em que imperam forças anônimas pura e simplesmente, e isso é muito diferente de um jogo em que indivíduos e forças supra individuais se medeiam<sup>78</sup>.

Talvez, Manfredo de Oliveira devesse ter esclarecido o que seriam, em seu entender, essas “forças anônimas pura e simplesmente”. Estaria ele se referindo às regras, entendidas estas como interpretações, ou como pressupostos? Por que ele as chama de anônimas? Tudo isso dá margem a que pensemos sobre a possível arbitrariedade dessas regras, as quais dependeriam de um contexto, e não seriam sempre as mesmas, como se observa abaixo:

O conceito de jogo de linguagem pretende acentuar que, nos diferentes contextos, seguem-se diferentes regras, podendo-se, a partir daí determinar o sentido das expressões linguísticas. Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à Pragmática<sup>79</sup>.

Alguém poderia retrucar que, assim como no *Tractatus*, em que se propunha a lógica como uma camisa de força, nas *Investigações* a camisa de força seria a regra, mas com ares um tanto relativistas, porque esta dependerá de uma forma de vida, e se dará em um contexto, com as suas variações, distinguindo-se, portanto, do logicismo do *Tractatus* em que será mais variável. A ideia, a propósito, espraia-se pela sua obra *Sobre a Certeza*, mostrando que, embora a direção seja outra, há um quê de continuidade, ou que nem tudo foi abandonado nos escritos posteriores ao *Tractatus*<sup>80</sup>.

Prosseguindo em nosso arrazoado, podemos aduzir que regras linguísticas implicam em comportamento e comportamentos determinam a nossa forma de vida, a qual, por sua vez, funciona sobre uma plataforma comum ou nosso modo de agir comum, ou seja, a nossa forma de vida, pois, “para que haja comportamentos regulares baseados em regras, não somente é

<sup>76</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 107.

<sup>77</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 143.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>80</sup> PÁDUA, Gelson Luiz de. **O conceito de regras em Da Certeza: terceiro Wittgenstein?** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2007, p. 18.

pressuposto o “agir comum da humanidade”, característico de nossa *forma de vida*, como também deve haver certa uniformidade da realidade que circunda a *forma de vida* e na qual ela se desenvolve”<sup>81</sup>.

Para que funcionem como tais, as regras teriam de assumir esse “agir comum da humanidade”, o qual seria próprio de nossa forma de vida. Por essa via, pode-se dizer que, sem estar inserido em uma forma de vida, não podem fundamentar-se as competências linguísticas, e nem mesmo as convenções que nos possibilitariam formular proposições sobre o mundo teriam sustentação, visto que,

segundo as *Investigações* (§ 241), a forma de vida, em sua inserção, é que se fundamentam as competências linguísticas por meio das quais formulamos juízos, verdadeiros ou falsos, mediante a comparação com o mundo e não por acordo de opiniões ou consensos. E até mesmo a aceitação implícita de um sistema de convenções e também seu uso, que nos possibilita formular proposições a respeito do mundo, igualmente não tem a ver com acordos ou consensos de opiniões, mas com caráter concordante do conjunto de competências linguísticas baseadas numa *Lebensform* na qual seguir regras expressa a inserção prévia no interior do contexto (linguístico) no qual cada um se desenvolve como seguidor autônomo de regras, que, no entanto, segue-as cegamente (IF § 219)<sup>82</sup>.

Aqui, nós temos alguns elementos importantíssimos para o escopo e objetivos precípuos desta pesquisa que são, primeiro, a interpretação de acordo com a qual as formas de vida seriam um fundamento e de que, neste caso estaria implícita um sistema de convenções – o que sugere haver algo de arbitrário ou inarticulado nesse fundamento –, além de que, em segundo lugar, conforme Wittgenstein nos diz textualmente no parágrafo citado, dando conta de que, “se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente”. Sobre este último, Charles Taylor nos diz haver duas escolas de interpretação, “correspondendo cada uma a uma das maneiras de compreender o fenômeno do pano de fundo inarticulado”<sup>83</sup>, a saber: (1) afirma que agimos sem razões, assumindo que não pode dar-se nenhuma razão; a (2) outra, por sua vez, afirma que o “pano de fundo” já está incorporado na compreensão, ou seja, no que pese esta dada inarticulação, o “pano de fundo” provê que respaldemos as nossas ações argumentativamente, apresentando as nossas razões, sendo esta segundo a que Taylor considera correta, visto que aquela não dá conta do fato de que damos explicações<sup>84</sup>.

Já vimos que as regras estão radicadas em nossas formas de vida, as quais pressupõem os jogos de linguagem, e que estes requerem regras que orientam o agir, o qual, diz-nos Arruda

---

<sup>81</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 118.

<sup>82</sup> OLIVEIRA, 2010, p. 2.

<sup>83</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 183.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 183 – 184.

Júnior, “é o topos onde a cadeia de justificativas encontra o seu fim. Nesse caso, tal ‘fim não é um pressuposto não fundamentado, mas um modo de agir sem fundamento”<sup>85</sup>.

À primeira vista, nós teríamos aqui, nas regras, algo que se assemelha às *hinges*. Sendo mesmo este o caso, as regras seriam assumidas, tidas como dadas, e prescindiriam de fundamentações, o que, sendo entendidas como tendo um papel normativo, aproximando-se de axiomas, antecipam o que viria a ser a ideia de *hinge*. Desta forma, a abordagem sobre regras incide diretamente em nosso exame a seguir sobre *hinge*.

### 2.3 O CONCEITO DE *HINGE*

A ideia de *hinge epistemology* vem, nas duas últimas décadas, chamando a atenção de estudiosos e sendo objeto de pesquisas, havendo livros publicados sobre o assunto, além de que tem ensejado muitos debates acadêmicos na Inglaterra e nos Estados Unidos, principalmente, havendo repercussões em Portugal e aqui mesmo no Brasil. Esse novo ramo da filosofia foi inspirado, especificamente, na obra *Sobre a Certeza*, de Wittgenstein, e tem ganhado impulso, sobretudo, a partir das reflexões de Sharrock, autora, entre inúmeros outros, como a obra *Understanding Wittgenstein On Certainty*.

A ideia remonta-se à Pragmática de Wittgenstein, com as noções de jogos de linguagem, formas de vida e regras. Deveras, os jogos são constituídos de regras, e regras, por sua vez, podem servir como pressupostos, antecipando, incipientemente, as *hinges*, como pode-se depreender da compreensão de Arruda Júnior, o qual diz serem os jogos “atividades públicas que pressupõem o uso de regras, reações comuns, habilidades, disposições, certas capacidades geradas pelo domínio de técnica etc.”<sup>86</sup>. Nisso, ele não está sozinho, pois,

a partir das *Investigações* Wittgenstein passa a focar de maneira mais direta os jogos de linguagem como atividades linguísticas reais, envolvendo-as com nossas práticas não linguísticas. A ideia de que os jogos de linguagem não precisam de justificação é, gradualmente, reforçada, aproximando-se, sempre, das reações humanas e atividades naturais<sup>87</sup>.

Essa antecipação incipiente das *hinges* é reforçada pelo entrelaçamento entre jogos de linguagem e formas de vida, conceitos estes que são indissociáveis. Neste entrelaçamento, apresenta-se um elemento de cultura e de visão de mundo, com o que corrobora a compreensão

<sup>85</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 122.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>87</sup> ALONSO JÚNIOR, 2011, p. 71.

segundo a qual “a forma de vida, como um conceito cultural, é tanto dependente quanto determinante da visão de mundo e da linguagem”<sup>88</sup>.

Nicola Claudio Salvatore também reconhece esta conexão entre regras e *hinges*, ao afirmar que o próprio Wittgenstein traçou uma analogia entre essas duas instâncias, as *hinges* e as regras gramaticais, como lê-se a seguir:

tem usado a analogia traçada por Wittgenstein entre “*hinges*” e “regras gramaticais” para defender a falta de sentido das hipóteses céticas, que seriam combinações absurdas de signos excluídos por nossas práticas epistêmicas (definidas e constituídas por “dobradiças” como “os seres humanos têm corpos” ou “existem objetos externos”<sup>89</sup>.

Embora a tentativa de conceituar entes não seja própria, nem consistente com a filosofia de Wittgenstein, por razões didáticas, apresentaremos algumas conceituações sobre o que vem a ser *hinge*, mas, antes de empreende-lo, é mister que vejamos os parágrafos 341 a 343 do *Sobre a Certeza*, a partir dos quais, infere-se a ideia sob consideração:

Ou seja, as perguntas que fazemos, bem como as nossas dúvidas, baseiam-se no fato de que certas proposições estão subtraídas à dúvida, como se fossem as dobradiças em torno das quais aquelas se movem. Ou seja, o fato de que na prática certas coisas não são colocadas em dúvida pertence à lógica de nossas investigações científicas. Mas, com isso, não é como se não pudéssemos investigar tudo: e precisássemos, assim, nos contentar forçosamente com suposições. Se quero que a porta gire, as dobradiças precisam estar firmes.

Os parágrafos acima, apresentam-nos a ideia de *hinge*, termo traduzido nesta edição citada do *Sobre a Certeza* como “dobradiça”<sup>90</sup> (e que seria uma proposição justificada sem evidências empíricas). A metáfora da dobradiça, por exemplo, é usada para explicar crenças fundamentais e inabaláveis que sustentam nosso conhecimento e raciocínio. Essas dobradiças – como as dobradiças de uma porta – não estão sujeitas a dúvidas ou justificativas; são as premissas fundamentais nas quais baseamos nosso raciocínio e questionamento. Assim como o movimento de abrir e fechar precisa de uma *hinge* (dobradiça) que a mantenha fixa na parede, as *hinge propositions* devem permanecer fixas enquanto agimos para que as nossas atividades sejam possíveis.

Além desta, há outras metáforas a partir das quais o filósofo reforça o seu postulado epistêmico, a saber: (1) A metáfora dos eixos, conforme o parágrafo 152, do *Sobre a Certeza*, deixa claro e nos leva a inferir a ideia de que o estar em movimento pressupõe que alguma parte

<sup>88</sup> OLIVEIRA, 2010, p. 1.

<sup>89</sup> SALVATORE, Nicola Claudio. Wittgenstein: Epistemology. **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://iep.utm.edu/witt-epi/> Acesso em: 22 jun. 2024.

<sup>90</sup> Optamos por manter e usar termo inglês “*hinge*” por padronização, porque, na língua portuguesa, não há uma convenção e diferentes termos, tais como: “eixo”, “gonzo”, “dobradiça”, são usados como alternativa de tradução.

do sistema esteja imóvel; (2) A metáfora da “casa que sustenta os alicerces”, (§ 246-8, *Sobre a Certeza*), é igualmente usada para ilustrar as certezas básicas que fundamentam a nossa linguagem e conhecimento, mas que também pode ser interpretada como a de uma casa já construída, cujos alicerces dependem dela para existirem; (3) A metáfora do leito do rio (§ 96-99, *Sobre a Certeza*), por fim, podem ser entendidas de modo a reforçar o que foi dito sobre a metáfora dos eixos, ou seja, que as nossas certezas não seriam estáticas, mas que estariam situadas em um movimento dinâmico de impermanência. Estas acima são, pois, diferentes formas de expressar as *hinge propositions* e nos levar a compreender melhor a natureza destas.

Voltando às *hinges* aludidas no parágrafo 341, Nicholas Smith pondera que, em outras palavras, não se trata apenas de que:

as nossas *hinges* sejam coisas das quais não duvidamos ou que, por qualquer razão que seja, nunca nos ocorra duvidar. Nós não duvidamos delas sem perder a nossa habilidade de nos engajar em atividades epistêmicas, incluindo a atividade de duvidar. *Hinges* são mais do que qualquer coisa contra a qual nós possamos verificá-las. Nós podemos dizer que *hinges* formam o cerne ou fundamento de uma cosmovisão ou maneira de interpretar o todo da realidade.<sup>91</sup>

Aqui, Smith discorre mais sobre aquilo a que se prestam as *hinges*, acentuando a sua condição de crenças básicas, no sentido em que Alvin Plantinga<sup>92</sup> usa a expressão. Isso de que se tratam as *hinges* incorpora também o sentido de cosmovisão, de lentes pelas quais se enxergaria a realidade, além de claramente afirmar o uso de fundamento mesmo.

Aqui, faz-se necessário que distingamos entre *hinge propositions* e proposições empíricas. Aquelas são “proposições sem fundamento ou justificação, mas com o importante papel de fundar todos os nossos jogos de linguagem”<sup>93</sup>. As proposições empíricas, por seu turno, “são aquelas que ainda estão em ‘circuito’, ou seja, ainda não foram validadas e dependem não somente de comprovação empírica, mas também de ampla aceitação da comunidade”<sup>94</sup>. Posto de maneira mais didática, as *hinge propositions*, para a usar a linguagem

---

<sup>91</sup> SMITH, Nicholas. *Quasi-fideist Presuppositionalism: Cornelius Van Til, Wittgenstein, and Hinge Epistemology*. **Philosophia Reformata**, v. 88, p. 30, fev. 2023. Disponível em: [https://brill.com/view/journals/phir/88/1/article-p26\\_002.xml](https://brill.com/view/journals/phir/88/1/article-p26_002.xml) Acesso em: 10 set. 2024.

<sup>92</sup> A ideia de “crença propriamente básica”, com esse nome, é defendida por Alvin Plantinga (1932 -), filósofo analítico americano, e refere-se a crenças que não se referem a nenhuma outra crença, e que, sustentada propriamente, são racionais. Sobre isso, cf. FRAME, John. **Apologética para a glória de Deus**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

<sup>93</sup> MOTA, H. R. Em que medida Wittgenstein seria fundacionista? **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 2, p. 01 – 31, mai./ago., 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/66403/46161#>. Acesso em: 21 ago. 2024.

<sup>94</sup> SOUSA, C. E. B. O processo de formação de proposições e a possibilidade da dúvida no Sobre a Certeza de Wittgenstein. **Argumentos**, Fortaleza, a. 5, n. 9, p. 295 – 314, jan./jun. 2013. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23775/1/2013\\_art\\_cebsousa.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23775/1/2013_art_cebsousa.pdf) Acesso em: 21 jul. 2024.

de Wittgenstein, conforme ele a usa no parágrafo 99 do *Sobre a Certeza*, são como uma das metáforas aludidas, a margem de um rio “que não sofre alteração”, e que servem de eixo para as proposições empíricas”. Assim, “a ideia de Wittgenstein é que nossas crenças giram em torno de certezas que servem como base para nossos juízos mais comuns”<sup>95</sup>, ou seja, as *hinge propositions*, enquanto leito do rio, proporcionam que as águas corram entre as margens, prestando-se a um papel similar ao das *hinges*, que, como as dobradiças de uma porta, permitem que as nossas crenças girem, não sendo as certezas conhecimento, posto que são aceitas irrefletidamente, mas sim a base do conhecimento. Moyal-Sharrock, nesta conexão, diz:

O que os filósofos, tradicionalmente, têm chamado de crenças básicas, e a que Wittgenstein faz alusão como sendo ‘*hinge propositions*’, são, meramente, verbalizações de certezas heurísticas ou artificiais que podem somente mostrar-se a si mesmas – no que dizemos e fazemos<sup>96</sup>.

Duncan Pritchard<sup>97</sup> reconhece que, na literatura especializada, este tipo de epistemologia é normalmente conhecido como *hinge propositions*, mas ele diz preferir chamá-las de *hinge commitments*, uma vez que, “o que importa sobre elas, em sua visão, não é conteúdo proposicional específico que está em jogo (o qual pode variar), mas, antes, o tipo de comprometimento que alguém pode assumir para com elas”<sup>98</sup>. Como o raciocínio de Pritchard parece razoável, neste trabalho, nós o seguiremos neste particular.

Com respeito ao entendimento do que vem a ser *hinge epistemology* ainda, e para fins de esclarecimento, discorrendo sobre a natureza da atividade epistêmica, mostrando o seu escopo, Nicholas Smith diz, a seguir, o que são *hinges*:

De acordo com a *hinge epistemology*, qualquer atividade epistêmica – não está limitado a, mas inclui crer, conhecer, entender, justificar, duvidar, coletar e interpretar evidência – dá-se em relação a absolutamente certos compromissos chamados de *hinges*<sup>99</sup>.

Elaborando ainda mais, Smith diz:

*Hinge epistemology* é uma abordagem sobre a maneira de entender a epistemologia nos últimos trabalhos de Wittgenstein, de acordo com a qual as nossas crenças são, em alguma medida, dependentes de ou “gravitando ao redor” de compromissos fixos indubitáveis chamados de *hinges*<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> SOUSA, 2024, p. 299.

<sup>96</sup> MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 67.

<sup>97</sup> Duncan Pritchard, atualmente, é o mais destacado estudioso e mais profícuo sistematizador da *hinge epistemology*. É professor de filosofia e diretor de estudos de pós-graduação da Universidade da Califórnia, Irvine.

<sup>98</sup> SMITH, 2023, p. 1.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>100</sup> SMITH, Nicholas. *How to hang a door: picking hinges for quasi-fideism*, **European Journal for Philosophy of Religion**, v. 13, n. 1, p. 1, mar. 2021.

Smith ressalta a novidade da epistemologia da dobradiça e, corretamente, a relaciona aos escritos de Wittgenstein. Interessante é que, nesta abordagem, há o reconhecimento de que haveria crenças que dão suporte a outras, sugerindo que não haveria neutralidade em nossas asserções. Não é do conhecimento deste autor que isto tenha sido comum da história da epistemologia, ou seja, que se pensa a partir de pressuposições ou comprometimentos básicos, e que poderia ter como corolário a asserção de que não haveria conhecimento neutro. Isto não significa, no entanto, que somente agora, a partir dos estudos sobre a obra em questão – a *Sobre a Certeza* – se tenha feito esta descoberta, mas apenas que este não é um assunto comum, e que questiona a crença de que o conhecimento seja neutro. Na próxima citação, Smith acrescenta que as *hinges* são realmente importantes e que estas se prestam ao serviço de possibilitar a avaliação racional de nossas crenças.

*A hinge epistemology* sustenta que há uma classe de comprometimentos – comprometimento de dobradiças – que desempenham um papel fundamental na estrutura da crença e da avaliação racional: eles são as “pressuposições” gerais mais básicas das nossas visões de mundo, o que torna possível que avaliemos certas crenças ou dúvidas como racionais<sup>101</sup>.

Aqui, voltamos à questão se as *hinges* teriam alguma relação com regras. A partir do que o próprio Wittgenstein ventila, em alguma medida, poderíamos ser levados à ilação de que estas guardam similaridades, sim, umas com as outras. Neste caso, sendo as regras seguidas “cegamente”, como diz o filósofo no parágrafo 219 das *Investigações Filosóficas* – “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente” –, estas seriam, ainda que embrionariamente, uma antecipação das *hinges*, e estariam espalhadas em outras de suas obras, como no *Livro Azul* e no *Livro Marrom*.

Não parece de todo descabido supor que haja, nas obras de Wittgenstein anteriores ao *Sobre a Certeza*, em algumas de suas ideias, tais como jogo de linguagem, formas de vida e regras, uma certa antecipação das *hinges*. Regras, no sentido wittgensteiniano, “são regras que fundamentam, num sentido filosófico, o uso e a prática de tudo aquilo a que chamamos ‘linguagem’”<sup>102</sup>. Se estas são regras que fundamentam, em um sentido filosófico, poderíamos deduzir que as regras forneceriam uma base epistemológica, a exemplo das *hinges*, guardando-se as devidas proporções, porque não estamos afirmando ter sido a intenção de Wittgenstein usar os referidos conceitos, isoladamente ou entremeados, como antecipações de sua futura

---

<sup>101</sup> RANALLI, Chris. *Deep disageement and hinge epistemology*. **Synthese**, Amsterdã, v. 197, p. 4975 – 5007, 2018.

<sup>102</sup> ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 80.

epistemologia, assim como não podemos dizer, dogmaticamente, que ele sequer previa os desenvolvimentos e interpretações que a leitura do *Sobre a Certeza* tem ensejado.

Mas, intencionalmente ou não, e é mais provável que não, é deveras curioso observar esse desenvolvimento ou a maneira como, do *Tractatus* às *Investigações* e aos seus últimos escritos, sendo o último dos últimos a obra *Sobre a Certeza*, Wittgenstein se move conceitualmente, embora evitando conceituações. Não podemos olvidarmo-nos, no entanto, da questão do fundacionismo, se o filósofo seria fundacionista, e, se for, em que sentido o seria, mas, ainda, em Wittgenstein, como se justificaria o conhecimento, ou teria o filósofo proposto um regresso infinito epistemológico? Vejamo-lo.

## 2.4 AS HINGE PROPOSITIONS E A QUESTÃO DO FUNDACIONISMO

O fundacionismo parece ser um corolário da discussão sobre as *hinge propositions*, daí o considerarmos neste tópico, já observando que, em seu ensaio *A Suposta Morte da Epistemologia e o Colapso do Fundacionalismo Clássico*, o prof. Davi Charles Gomes, fazendo referência a Nicholas Wolterstorff, diz que este argumenta “que o fundacionismo clássico tem sido uma ‘tradição dominante’ desde as suas raízes em Aristóteles, passando pela Idade Média e a Modernidade, até o presente”<sup>103</sup>. Já Hugo Ribeiro Mota, explicando o que vem a ser fundacionismo, assevera que este

é uma visão sobre a estrutura da justificação ou do conhecimento. Para o fundacionista, existe uma hierarquia entre nossas crenças, de modo que certas crenças são capazes de justificar outras, mesmo elas próprias não sendo justificadas por outras. Essas crenças fundacionais podem ser injustificadas ou podem justificar a si próprias por serem auto evidentes, por exemplo<sup>104</sup>.

A questão que se coloca, então, é se Wittgenstein seria um fundacionista no sentido aventado imediatamente acima, e, se não, se ele seria de algum outro tipo. A questão tem sido motivo de disputas acirradas<sup>105</sup>, e, ao que parece, está longe de que se possa chegar a um consenso, se é que, neste caso, isso seria possível. Enquanto alguns estudiosos são cautelosos e até reticentes, e outros admitem uma versão mitigada de fundacionismo, o autor do livro *O que*

<sup>103</sup> GOMES, Davi Charles. *A Suposta Morte da Epistemologia e o Colapso do Fundacionalismo Clássico*. **Fides reformata**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 115 – 142, jul./ago., 2000.

<sup>104</sup> MOTA, Hugo Ribeiro. Em que medida Wittgenstein seria um fundacionista? **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 2, p. 01 – 31, mai./ago., 2021.

<sup>105</sup> Dentre as disputas acirradas, talvez, aquela (conforme reconstitui Hugo Ribeiro Mota no artigo *Em que medida Wittgenstein seria um fundacionista?*, já referenciado neste trabalho) em que, de um lado, situam-se Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock, defendendo o fundacionismo, e, do outro, Michael Williams e Crispin Wright, propondo uma leitura anti-fundacionista do *Sobre a Certeza*.

é *Filosofia Contemporânea*, por exemplo, é taxativo ao afirmar que Wittgenstein é um anti-fundacionista, embora restrinja essa interpretação apenas às *Investigações*:

A argumentação de Wittgenstein é anti-fundacionista. A posição de Wittgenstein II problematiza o saber fundamentado na certeza como produto da interioridade nuclear e indevassável do sujeito-indivíduo que, por sua vez, ligar-me-ia aos outros sujeitos-indivíduos por meio de uma “natureza comum”, a natureza humana ou algo semelhante – ou a própria “estrutura lógica da linguagem”, como um elemento inerente a todos os humanos<sup>106</sup>.

Em seu artigo supracitado, Hugo Ribeiro Mota apresenta o status do debate entre dois dos principais proponentes do Wittgenstein fundacionista e o do Wittgenstein anti-fundacionista, a saber, Avrum Stroll e Michael Williams, respectivamente. Stroll, acerca da natureza das *hinge propositions*, sustenta, em sua leitura fundacionista, que “elas seriam proposições sem fundamento ou justificação, mas com o importante papel de fundar todas os nossos jogos de linguagem”<sup>107</sup>. Convém que seja observado ainda que “Stroll determina que a ‘tese principal’ do *Sobre a Certeza* seria aquela em encontramos no parágrafo 341 desta obra, a qual dá conta de que o que permanece firme fixo e seguro para nós não é sujeito à justificação, prova, adução de evidências ou dúvida, assim como não é verdadeiro nem falso”<sup>108</sup>, e assim Wittgenstein seria um fundacionista.

Sobre a contraposição de Williams à interpretação fundacionista de Wittgenstein por parte de Stroll, Mota indica que, “de acordo com Williams, por mais que a leitura de Stroll de que Wittgenstein seria um fundacionista tenha apoio textual, apenas esse apoio ainda não seria suficiente”<sup>109</sup>. Williams sugere uma caracterização geral do fundacionismo que consiste em quatro pressupostos implícitos. Tais Pressupostos são: (1) *Universalidade*: as fundações do conhecimento seriam as mesmas para todos; (2) *Especificidade*: seríamos capazes de definir de modo preciso aquilo que se encontra na base daquilo que se localiza na estrutura superior; (3) *Independência*: seria possível cortar fora o topo da pirâmide, fazendo restar, sem causar nenhum tipo de consequência negativa, somente a parte mais basilar; (4) *Adequação*: haveria algum tipo de conexão lógica entre as crenças fundacionais e não-fundacionais.

William, ainda seguindo esta linha, “defende que Wittgenstein, na verdade, excluiria da noção de *hinge* todas essas quatro características tradicionalmente atribuídas aos fundamentos”<sup>110</sup>, não sendo ele, portanto, um fundacionista.

<sup>106</sup> GHIRALDELLI JR., 2012, p. 110.

<sup>107</sup> MOTA, 2021, p. 2.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 13.

A visão de Crispin Wright apresentada por Mota dá conta de que, para Crispin, a obra “*Sobre a Certeza* está situada em um debate entre o fundacionismo e o anti-fundacionismo”<sup>111</sup>, mas Crispin observa que “se tivermos de escolher apenas por uma das opções, o anti-fundacionismo seria mais condizente, pois comete menos erros”<sup>112</sup>. Wright pondera, no entanto, que embora a interpretação anti-fundacionismo seja mais consistente com a proposta de Wittgenstein, curiosamente ele

não acredita que uma visão anti-fundacionista seja a mais interessante, caso desejemos avançar na Epistemologia. Em verdade, ele argumenta que o aparentemente interminável conflito entre fundacionismo e anti-fundacionismo estaria prejudicando esses avanços, e que *Sobre a Certeza*, no modo como expõe e participa desse embate, estaria ao menos nos apontando para uma possibilidade de rompê-lo<sup>113</sup>.

Para os objetivos dessa pesquisa, no entanto, assumiremos a posição fundacionista, visto ser esta a posição defendida por teóricos que tomamos como referência, os quais assumem como prova, entre outros, o parágrafo 341 do *Sobre a Certeza*, já aludido, e em que Wittgenstein sugeriria que o que permanece fixo e seguro para nós não é sujeito à justificação, assim como não é verdadeiro ou falso, o que, sendo o caso de não ser verdadeiro nem falso, pode levar ao relativismo epistêmico, como veremos mais à frente.

Adiantamos que, para fins de comparação das *hinge propositions* com os pressupostos de Cornelius Van Til (filósofo sobre cuja epistemologia trataremos no capítulo a seguir), esta tomada de posição não afeta aquilo a que se pretende aduzir.

## 2.5 A IDEIA *PER SE* DE UMA *HINGE EPISTEMOLOGY*

Tendo isso em mente, a ideia *per se*, pois, de uma *hinge epistemology*, como esta é extraída da obra *Sobre a Certeza*, ventila que algumas proposições atuam como crenças fundamentais, ou “dobradiças”, sobre as quais todo o nosso sistema de crenças é construído. Essas dobradiças não estão sujeitas a justificação ou dúvida da mesma forma que outras crenças, pois são a base para nossa investigação e avaliação racionais, sustentando o conhecimento, embora, na obra apreciada, Wittgenstein não trate

sobre o conhecimento (*Wissenschaft*), mas sim de um termo que possui um parentesco gramatical, a saber, o termo saber (*Ich Weiss*). Deve-se ter em mente que o filósofo faz uma crítica ao uso incorreto do termo ‘saber’ - sobretudo nos debates filosóficos - e, de modo especial, uma crítica aos artigos

---

<sup>111</sup> MOTA, 2021, p. 16.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 16.

*Proof on External World* (1939) e *Defense of Common Sense* (1925) de G.E. Moore<sup>114</sup>.

Assim, em Wittgenstein, o conhecimento e a linguagem estão mais interligados do que poderíamos, inicialmente, supor. Na obra *Sobre a Certeza*, por exemplo, Wittgenstein, afirma: “Pois ‘Eu sei ...’ para descrever um estado de coisas que garante que aquilo que se sabe é um fato. É que sempre esquecemos a expressão ‘Eu acreditava saber’” (*Sobre a Certeza*, § 12).

No que diz respeito ao conceito de conhecimento, Wittgenstein, não raramente, dá indicações de aceitar algo como a definição de Platão, de conhecimento como “crença verdadeira e justificada”<sup>115</sup>. Em *Sobre a Certeza*, nesta conexão, Wittgenstein diz: “Se eu sei algo, eu também sei que sei isso etc.” equivale a: “Eu sei isso” significa “Eu sou infalível quanto a isso”. Mas precisa poder ser estabelecido objetivamente se eu sou infalível.

Moyal-Sharrock vaticina que, dentre os caminhos encontrados no *Sobre a Certeza*, uma destas alternativas é o caminho antropológico:

Ao longo desse livro, nós nos depararemos com vários caminhos (antropológico, lógico, psicológico) em que o comportamento – o ato – está “no começo”. Mas a questão originária que nos interessará é aquela que diz respeito às nossas crenças básicas – os pontos de partida do nosso pensamento e ação. E aqui, também, veremos que essa questão originária está internamente ligada à ação, e não ao que é dito<sup>116</sup>.

Nesta perspectiva, convém ressaltar que o conceito de “forma de vida” de Wittgenstein está profundamente entrelaçado com a antropologia. Para Wittgenstein, uma “forma de vida” refere-se a uma formação cultural e linguística compartilhada que molda a maneira como os indivíduos compreendem e interagem com o mundo. Essa perspectiva sugere que estudos antropológicos de diferentes culturas podem oferecer insights valiosos sobre as diversas “formas de vida” existentes, destacando a diversidade da compreensão e da prática humana.

De fato, a opção antropológica pode ser tida como um caminho, mas, do ponto daquilo em que se assenta a epistemologia de Wittgenstein, entendemos ser mais do que um caminho, sendo aquilo que constitui mesmo o seu substrato, o que será ressaltado no último capítulo, quando encetaremos uma comparação com o outro filósofo apreciado nesta pesquisa, Cornelius Van Til, cuja proposta epistemológica vai na direção contrária a esta de viés mais antropológico, ao mesmo tempo em que também compartilham certos pontos em comum.

<sup>114</sup> MULINARI, Filicio. “Saber”, “certeza” e “dúvida”: Sobre ceticismo e fundacionalismo no *Da Certeza* de Wittgenstein. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 9, n. 1, p. 235 – 252, jun. 2014.

<sup>115</sup> PLATÃO. **Teeteto**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 215.

<sup>116</sup> MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 7.

### 3 PRESSUPOSICIONALISMO: A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA DE CORNELIUS VAN TIL

Cornelius Van Til, assim como Wittgenstein, não é um autor tão acessível – talvez, até por ter escrito em inglês e não ser esta a sua primeira língua – e nem o seu aparato conceitual é de fácil assimilação, sendo, por vezes, um tanto complexo, mas, em termos comparativos, não parece tão lacunoso e labiríntico quanto o autor do *Sobre a Certeza*. Em se tratando de escrever sobre a filosofia de Van Til, um desafio que enfrenta o escritor é, particularmente, a sua linguagem e uso de termos teológicos, o que já levou um de seus críticos a dizer que Van Til não era um filósofo.<sup>117</sup>

Ninguém duvida de que neerlandês-americano fosse um teólogo e, se ele foi filósofo ou não, isso dependerá de como se definirá a filosofia, porque autores como Albert Camus, foi chamado de filósofo por alguns e, por outros, de, simplesmente, pensador, o que também acontece com Friedrich Nietzsche e Søren Kierkegaard.

Em se tratando de epistemologia, ao contrário da de Wittgenstein, a de Van Til está espraçada por várias de suas obras, tais como, *A Christian Theory of Knowledge*, *Christian Apologetics*, *Graça Comum e o Evangelho*, *An Introduction to Systematic Theology* e, sobretudo, *A Survey of Christian Epistemology*.

Assim, nesta perspectiva, examinando a proposta epistemológica de Van Til, apresentaremos os conceitos centrais e fundantes de sua filosofia, os quais estejam mais relacionados à sua teoria do conhecimento, que é o edifício por ele erigido para dar sustentação a uma abordagem específica de apologética. De fato, neste capítulo, abordaremos, entre outras, as noções de argumento transcendental, pressuposições, parâmetro epistemológico, a questão da neutralidade epistêmica e formas de conhecimento; vamos também ponderar sobre o seu possível quase-fideísmo. Estes conceitos, juntos, compõem a epistemologia desse filósofo, ressaltando que a filosofia de Van Til, incluída a sua epistemologia, está inextricavelmente ligada à sua apologética.

A influência de Van Til – o que se vê na publicação em português de quatro dos livros que compõem a sua vasta obra e em já havendo dissertações e teses em português sobre o seu pensamento – é grande e crescente, e reconhecida por um de seus críticos “amigáveis”, Keith A. Mathison, o qual diz estar Van Til exercendo “uma profunda influência sobre as igrejas

---

<sup>117</sup> COWAN, Steven B.; GUNDRY, Stanley N. (Eds.). **Five views on apologetics**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000, p. 235.

reformadas dos Estados Unidos e ao redor do mundo”<sup>118</sup>, o que justifica, portanto, um estudo sobre a sua filosofia, a fim de, concordando-se ou não, ter base para avaliar criticamente, empreender uma refutação, ou mesmo, em assentindo com os seus postulados, fazê-lo com conhecimento de causa.

Digno de nota ainda é o fato de que algumas das citações que serão feitas neste capítulo têm de ser entendidas a partir do contexto maior das obras das quais foram extraídas e são usadas para fins de argumentação, não sendo o caso de este autor concordar necessariamente com elas ou de tentar refutá-las. Iniciaremos, no entanto, com uma breve nota biográfica, a fim de que Van Til não seja completamente desconhecido aos eventuais leitores deste trabalho.

### 3.1 ASPECTOS GERAIS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VAN TIL

Van Til transitava entre a filosofia e a teologia, e, guardando-se as devidas proporções, podia reivindicar como predecessores seus Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e Jonathan Edwards, Thomas Reid, entre outros, os quais colocavam aquela a serviço desta, mas não como em uma mera relação em que uma é inferior e a outra, superior, mas em uma relação em que, segundo Van Til, a teologia não seria uma teoria, e menos ainda uma hipótese, mas uma realidade, qual seja, a revelação na qual se baseia o cristianismo.<sup>119</sup> Assim, a epistemologia de Van Til seria de um tipo que ele mesmo chamou de “revelacional”, entendendo ele ser indispensável e fundamental para a epistemologia revelacional “a reivindicação de que o homem pode ter verdadeiro conhecimento da realidade”<sup>120</sup>.

Embora tivesse uma longa tradição subjacente ao seu pensamento, em termos de filosofia cristã e de apologética, em alguns particulares, não em todos, Van Til afastou-se do entendimento apologético assumido no *Princeton Theological Seminary*, passando a postular um pensamento filosófico que não colocava tanto peso na teologia natural, e chegando mesmo a fazer uso de categorias teológicas, tentando conferir a estas um *status* filosófico que pudesse prover sustentação ao seu sistema, o qual é chamado de *pressuposicionalismo*.

Aqui vale ressaltar, segundo observa Norman Geisler em sua *Enciclopédia de Apologética*, que o pressuposicionalismo de Van Til se distingue daquele esposado por Gordon

<sup>118</sup> MATHISON, Keith A. Christianity and Van Tillianism. *Tabletalk*, Orlando, ago. 2019. Disponível em: <https://tabletalkmagazine.com/posts/christianity-and-van-tillianism-2019-08>. Acesso em: 30 mar. 2023.

<sup>119</sup> BAHNSEN, Greg L. *Van Til's Apologetics: readings & analysis*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1998, p. 468.

<sup>120</sup> VAN TIL, Cornelius. *Reformed epistemology*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Princeton Theological Seminary. Departamento de Teologia, Pensilvânia, 1925, p. 18.

Clark (1902-1985)<sup>121</sup> – pressuposicionalismo racional –, assim como daquele defendido por Edward J. Carnell (1919-1967)<sup>122</sup> – consistência sistemática –, e até da versão cujo expoente principal foi Francis Schaeffer (1912-1984)<sup>123</sup>, seu aluno – pressuposicionalismo prático<sup>124</sup>. O pressuposicionalismo de Van Til tem sido chamado de revelacional, como já vimos, de acordo com Geisler, e em conformidade com o qual

é preciso começar qualquer compreensão racional da verdade pela pressuposição da verdade da fé cristã. É preciso pressupor que o Deus trino se revelou nas Sagradas Escrituras, a Palavra divinamente autorizada de Deus. Sem essa pressuposição não é possível entender o universo, a vida, a linguagem, a história ou qualquer outra coisa<sup>125</sup>.

Geisler, em sua representação do pressuposicionalismo van tiliano, deixa claro porque este é chamado de revelacional, posto que se baseia na Revelação. O pensamento de Van Til, e de resto a sua epistemologia, tem um comprometimento teísta ou teocêntrico, portanto.

Para servir aos seus intentos apologéticos, a epistemologia criada por Van Til se assenta sobre uma base metafísica, uma vez que, para ele, a fim de que o conhecimento humano tivesse alguma validade, este precisaria, como já foi observado, ter um fundamento último, um pressuposto, ou seja, o Deus da revelação cristã.

A propósito da referida base metafísica, ele entendia que, se a questão do conhecimento fosse independente da questão do ser, nós estaríamos excluindo a resposta cristã ao problema do conhecimento. Assim, para Van Til, o ponto de partida seria, exatamente, este fundamento último, Deus, cujo conhecimento de si mesmo e do universo seria exaustivo, de forma que, para Deus, não haveria nenhum conhecimento novo sobre si mesmo, nem sobre o universo. Ao conhecimento de Deus, segundo Van Til, nada pode ser acrescentado, dado que é eterno e inexaurível, sendo também, analítico, na medida em que Ele mesmo é a fonte de tudo o que pode ser conhecido.

O relacionamento entre filosofia e teologia, então, presente na obra de Van Til, precisa ser entendido a partir da noção histórica de *principia*, que tem a ver com questão da autoridade, e, segundo Scott Oliphint – que, assim como Frame, é discípulo, estudioso e intérprete da obra de Van Til –, faz-se mister distinguir-se entre *principium essendi* (princípio, fonte ou

---

<sup>121</sup> Filósofo americano e professor de filosofia na Butler University por vinte e oito anos; autor de mais de quarenta livros, entre estes, *An Introduction to Christian Philosophy*, em que delinea a sua epistemologia.

<sup>122</sup> Teólogo, apologista e presidente do conhecido Fuller Theological Seminary, Carnell é autor, entre outros, de um livro intitulado *An introduction to Christian Apologetics*, no qual ele apresenta uma outra versão pressuposicionalismo, mas partindo de uma epistemologia, ligeiramente, diferente.

<sup>123</sup> Teólogo e filósofo, autor de inúmeros best-sellers, entre estes, *How should we then live*, um dos livros em que expõe o seu pressuposicionalismo prático, também divergindo de Van Til em alguns pontos.

<sup>124</sup> GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2002, p. 712 – 713.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 712.

fundamento para a existência de algo) e *principium cognoscendi* (princípio, fonte ou fundamento para o conhecimento de alguma coisa)<sup>126</sup>.

Para Van Til, por exemplo, o *principium essendi* da teologia é o próprio Deus, enquanto princípio último, sendo a revelação o *principium cognoscendi* da teologia, seja esta a revelação natural, a revelação especial ou Cristo como revelação. Por sua vez, se se perguntar quais os *principium essendi* e *principium cognoscendi* da filosofia, a resposta mais comum para ambas é que esta será a razão, fazendo-se os *principium essendi* e *principium cognoscendi* idênticos<sup>127</sup> e, com isso, criando problemas na área de autoridade, tornando-se a razão o juiz supremo ou a sua autoridade máxima.

Conforme Scott Oliphint ainda, reproduzindo a linha de raciocínio de Van Til, sem que Deus tivesse se revelado a Si mesmo e a sua vontade para nós, não saberíamos o que fazer para agradá-Lo, tampouco saberíamos como Ele é. Mas, uma vez que temos esta revelação, nós chegamos à verdade concernente às grandes perguntas da filosofia, tais como: Qual é a natureza da realidade última? É o Deus triúno<sup>128</sup>. Como eu conheço as coisas? Porque Deus falou. Esse modo de entender a filosofia tem raízes antigas, ou seja, este filósofo está seguindo uma tradição, pois, como Étienne Gilson mesmo observou:

a teologia não foi simplesmente constituída de metafísica: ela teve necessariamente de produzi-la. Essa dupla transmutação da filosofia grega em teologia e da teologia cristã em filosofia moderna dificilmente estava de acordo com a oposição que se vê ordinariamente entre as duas disciplinas<sup>129</sup>.

No entendimento de Van Til, seguindo São Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* 1.1.5), “a teologia ‘governa’ a filosofia”<sup>130</sup>. Deus, assim, seria o *principium essendi* não apenas da teologia, mas de todas as disciplinas, uma vez que é de Deus somente que qualquer e todas as disciplinas derivam o que são e o que têm. A formação de Van Til deu-se na esteira do criticismo Kantiano e do idealismo hegeliano, uma vez que estava às voltas com filósofos formados nestas escolas, e via a necessidade de interagir, apologeticamente, com estes, já que não assentia com os comprometimentos filosóficos destes, nem quanto aos pressupostos subjacentes ao seu modo de fazer filosofia. Conforme Keith A. Mathison<sup>131</sup>, ao assim se posicionar contra as correntes mais comuns no seu círculo acadêmico, Van Til foi na direção

<sup>126</sup> OLIPHINT, Scott K. **Christianity and the role of philosophy**. Philadelphia: P&R Publishing, 2013, p. 17.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>129</sup> GILSON, Étienne. **O filósofo e a teologia**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2008, p. 97.

<sup>130</sup> OLIPHINT, 2013, p. 16.

<sup>131</sup> MATHISON, 2019.

oposta àquela escolhida por muitos dos seus contemporâneos, os quais trilharam um caminho epistemológico antropocêntrico, assumindo a autonomia da razão.

Van Til, pois, engaja-se em fazer com que a sua filosofia esteja aliada à teologia, sendo o seu objetivo, enquanto filósofo – uma vez que acreditava serem todas as outras metodologias apologéticas carentes de consistência –, desenvolver uma metodologia que fosse consistente com a Fé Reformada<sup>132</sup> – vazada essa nos credos chamados de ecumênicos e nos símbolos de fé calvinistas, sobretudo *As Três Formas de Unidade* subscritos pela igreja holandesa, e os símbolos de fé de Westminster, adotados historicamente pelos escoceses, e tidos por Van Til como expressões máximas do que ele entendia por Fé Reformada<sup>133</sup>, da qual constitui-se o substrato de sua epistemologia.

Embora as perguntas de Tertuliano – “o que há em comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a academia e a Igreja? Entre os heréticos e os cristãos?”<sup>134</sup> –, na visão dele, requeressem respostas negativas, a oposição a que se refere Gilson, de fato, não esteve presente entre muitos dos filósofos antigos, quer tenham sido estes patrísticos ou escolásticos, tais como, respectivamente, Justino, o Mártir, Clemente de Alexandria, Santo Agostinho, ou, ainda, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino, que, na *Suma Teológica*, demonstrou o inextricável relacionamento entre filosofia e teologia, empreitada também levada a efeito, ainda que sem a mesma magnitude, por alguns modernos (Descartes, Leibniz, Pascal etc.) e até mesmo por um contemporâneo como Kierkegaard, entre outros, embora, sobre este último, não se possa dizer que estivesse orientado pelos mesmos fundamentos teológicos dos quais se ocuparam os seus antecessores antigos e medievais.

Van Til, sobre o relacionamento entre filosofia e teologia ainda, concordava plenamente com Gilson, chegando mesmo a citá-lo para respaldar o seu entendimento, dando conta de que “Gilson, de fato, falava de uma filosofia cristã que é o produto de uma razão que é restaurada pela graça. Tal filosofia, ele argumenta, é a melhor filosofia. É a melhor filosofia porque, nela, a razão melhor desempenha o seu papel”<sup>135</sup>.

Esta parece ter sido, em maior ou menor grau, a tradição vigente, pelo menos até Imanuel Kant, quando o filósofo de Königsberg vaticinou os limites da razão, e, com isso,

<sup>132</sup> VAN TIL, C. **Christian Apologetics**. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1976, p. 59.

<sup>133</sup> O termo “Fé Reformada” como uma teologia que afirma os chamados cinco solas com todas as suas implicações, que reconhece a centralidade da ideia de aliança nos propósitos salvíficos de Deus, e que é expressa em confissões e catecismos históricos, como os símbolos de Westminster. A ocorrência, nesta pesquisa, dos termos “reformado”, “hermenêutica reformada” e “tradição reformada” seguem a mesma ideia.

<sup>134</sup> TERTULIANO. **Traité de la prescription contre les hérétiques**. Livro VII, 9. Ed. CERF, 1957, p. 98 (Tradução livre).

<sup>135</sup> VAN TIL, 1976, p. 86.

estabeleceu um novo tipo de relacionamento entre a filosofia e a teologia, ou, melhor dizendo, abriu um fosso por causa do qual estas viriam a ser, para alguns, partes que não se tocam, estando ao alcance da razão apenas o mundo fenomênico, e não o noumênico, em que estaria a metafísica e, em última análise, o Deus cristão.

Como resultado da filosofia de Kant, e, mais à frente, com os desdobramentos do idealismo religioso influenciado por Hegel, sobretudo a partir de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Albrecht Ritschl (1822-1889) – os quais reduziram o cristianismo à esfera do sentimento religioso, distanciando-o da objetividade da revelação<sup>136</sup> –, muitos, como já havia acontecido em outros momentos históricos de crise, viram a necessidade de um engajamento apologético por parte dos pensadores cristãos, mas sem muita clareza quanto ao que, na visão deles, seria o mais satisfatório e mais eficaz método, filosoficamente falando. Com Van Til, no entanto, no que pese muitos dos apologistas cristãos até então terem sido filósofos refinados (como Thomas Reid e Herman Dooyeweerd, entre muitos outros), a apologética ganha um novo fôlego.

A apologética é a disciplina que, no Glossário de Van Til, organizado por John Frame, é definida como “aquele ramo da teologia que provê razões para a nossa esperança, envolvendo prova, defesa e ataque”<sup>137</sup>. Nessa perspectiva, e de um modo mais amplo, a *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã* assim define o termo apologética:

A palavra em português deriva de uma raiz grega que significa “defender a fé, dar resposta, responder, defender-se legalmente”. Nos tempos do Novo Testamento uma apologia era a defesa de alguma coisa, feita formalmente no tribunal ((2Tm. 4:16). Como subdivisão da teologia cristã, a apologética é um discurso sistemático e argumentativo na defesa da origem divina e da autoridade da fé cristã. Pedro ordenou aos cristãos que sempre estivessem preparados para dar a razão da esperança que têm (I Pd. 3:15)<sup>138</sup>.

A apologética foi o objetivo da filosofia de Van Til, e para este fim ele formulou os conceitos que veremos a seguir, ou seja, para que constituíssem uma epistemologia voltada para embasar a sua visão apologética, a qual ele considerava mais consistente e que mais fazia jus a uma filosofia cristã da história, bem como à metafísica da revelação cristã. Mas em que conceitos se baseia a epistemologia de Van Til? Vejamo-los.

<sup>136</sup> BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz para o caminho publicações, 1992, p. 22.

<sup>137</sup> FRAME, John. A Van Til Glossary. **The Works of John Frame & Vern Poythress**. 30 mai. 2012. Disponível em: <https://frame-poythress.org/a-van-til-glossary/>. Acesso em: 5 abr. 2023.

<sup>138</sup> ELWELL, Walter A. **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993, p. 99, v. 1, A-D.

## 3.2 EPISTEMOLOGIA VAN TILIANA

### 3.2.1 Argumento transcendental

A epistemologia van tiliana não apenas gravita em torno daquilo que o filósofo de Westminster chamava de argumento transcendental, mas se relaciona com este umbilicalmente. Para fins de esclarecimento, contudo, Van Til não usa o termo “transcendental” no mesmo sentido em que o fez Kant, para quem o termo, segundo Nicola Abbagnano, consiste em “considerar o transcendental como condição da possibilidade da coisa-em-si, ou seja, como conceito *a priori* ou categoria”<sup>139</sup>.

Especialistas em argumentos transcendentais, como Adrian Bardon, os definem como argumentos parcialmente não empíricos, muitas vezes anticéticos, que se concentram nas condições necessárias de habilitação, seja de experiência coerente ou da posse ou emprego de algum tipo de conhecimento ou capacidade cognitiva, em que o oponente não está em posição de questionar o fato dessa experiência, conhecimento ou capacidade cognitiva, e nas quais as pré-condições reveladas incluem o que o oponente questiona<sup>140</sup>.

Em outras palavras, trata-se de um argumento que pretende demonstrar que algum X (como um conceito, crença ou estado de coisas específico) é uma pré-condição necessária de alguma característica inegável da cognição humana (por exemplo, que temos experiências ordenadas ou fazemos julgamentos)<sup>141</sup>. Sendo estas as linhas gerais do que seriam os argumentos tidos como transcendentais, o que Van Til chama de argumento não apenas se assemelha ao método transcendental de Kant, mas é uma adaptação daquele apresentado pelo autor da *Crítica da Razão Pura*, o qual, em sua outra obra *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* diz, entre outras coisas, que

o argumento que damos da existência de Deus está meramente construído de tal modo porque qualquer coisa é possível. Por conseguinte, é uma prova que pode ser perfeitamente apresentada a priori. Não é pressuposta, nem a minha existência, nem a de outros espíritos, nem a do mundo corpóreo. De facto, ela é retirada da característica interna da necessidade absoluta. Reconhece-se, deste modo, a existência deste ser a partir daquilo que,

<sup>139</sup> ABBAGNANO, 1999, p. 971 – 972.

<sup>140</sup> BARDON, Adrian. **Transcendental Arguments**. In: FIESER, James; DOWDEN, Bradley. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://iep.utm.edu/home/about/> Acesso em: 07 mar. 2025.

<sup>141</sup> ANDERSON, James N. Did Cornelius Van Til Coin the Term “Transcendental Argument”? **Analogical Thoughts**. 04 set. 2023. Disponível em: <https://www.proginosko.com/2023/09/did-cornelius-van-til-coin-the-term-transcendental-argument/> Acesso em: 07 mar. 2025.

efetivamente, constitui a sua absoluta necessidade, portanto, de modo perfeitamente genético<sup>142</sup>.

John Frame observa, outrossim, que Hegel e outros de tradição idealista seguiram a Kant quanto ao método transcendental, e Van Til, sob a influência dos seus professores da *Princeton University*, assumiu esse método, pretendendo dar-lhe um caráter distintamente cristão, e tendo-o não como um fato, mas como um argumento em favor da existência de Deus, sem o qual, segundo este filósofo, nada pode ser provado ou predicado<sup>143</sup>.

Ainda nesta perspectiva, Van Til se serviu do argumento transcendental de Kant, colocando-o a serviço da apologética cristã, e argumentado que, contrariamente a Kant, a verdadeira alternativa ao ceticismo não é o antirrealismo antropocêntrico, mas o realismo teocêntrico, o qual caracterizará a sua própria versão do argumento transcendental<sup>144</sup>.

Conforme notou James N. Anderson, ao tentar contrapor-se à assertiva de David Hume sobre a não possibilidade de conhecimento racional sobre o mundo e suas operações, dizendo Kant ser este possível, uma vez que conhecemos o mundo como este aparece para nós, Van Til achou esta resposta insuficiente, afirmando que Kant havia feito as perguntas corretas, mas chegado às respostas erradas.

O argumento transcendental apresentado por Van Til, pois, não é apenas um argumento que visa a provar a existência de Deus, como o foi o argumento ontológico de Santo Anselmo, desenvolvido na obra *Proslogion*. O argumento transcendental é a esteira da epistemologia de Van Til. Dito de outro modo, componente-chave de sua apologética pressuposicional, o argumento transcendental de Van Til é fundamental para a sua epistemologia. Este argumento – que examina as condições necessárias para que qualquer afirmação de conhecimento seja possível –, implicaria, em última análise, na conclusão de que a existência de Deus é um pressuposto necessário para o conhecimento.

No sistema van tiliano, desta forma, o argumento transcendental é definido como

um argumento a partir do qual procura-se mostrar as condições necessárias para a possibilidade de pensamento racional ou discurso significativo. Van Til acreditava ser este o único tipo de argumento apropriado para a apologética cristã, posto que o Deus bíblico é o autor de todo significado e racionalidade<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> KANT, Immanuel. **O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004, p. 73.

<sup>143</sup> FRAME, 2020, p. 60 – 61.

<sup>144</sup> ANDERSON, James. A Hume-Inspired Transcendental Argument. **Analogical Thoughts**. 13 dez. 2019. Disponível em: <https://www.proginosko.com/2019/12/a-hume-inspired-transcendental-argument/>. Acesso em: 03 jul. 2023.

<sup>145</sup> FRAME, 2012a.

Desse ponto de vista, para Van Til, excluindo o Deus enquanto fundamento último da realidade, nada pode ser devidamente provado, posto que numa concepção de universo sem a admissão do Deus cristão como fundamento, tal como é o caso da cosmologia ateia, isto é, de um universo arbitrário, autônomo e casual, não se justificam, por exemplo, as leis da lógica, o que não significa que um cientista que não admita o teísmo ou um adepto de qualquer religião não cristã não possa, obviamente, fazer nenhuma descoberta, provar algo ou até mesmo pensar racionalmente, mas que, quando o faz, está pressupondo, ainda que inconsciente ou involuntariamente, o Deus bíblico enquanto realidade última, que seria, como vemos na citação imediatamente acima, “o autor de todo significado e racionalidade”.

Assim, nesta esteira – Van Til pondera –, a realidade da existência de Deus é provada pela “impossibilidade do contrário”, o que pode ser ilustrado da seguinte maneira: suponhamos que João pressupõe A, e Pedro pressupõe B. A impossibilidade do contrário seria mostrada por João, por exemplo, a respeito de Pedro, se João puder demonstrar que todos que pressupõem B devem, necessariamente, afirmar “não B” em algum ponto. Isso exclui B como um axioma legítimo para começar. Ao mesmo tempo, se João faz isso com todas as outras visões de mundo ao seu redor, mas seu A não pode ser reduzido a “não A”, então ele demonstrou a impossibilidade do contrário.

Sem o argumento transcendental, o arcabouço teórico de Van Til não se sustentaria, funcionando este como a condição *sine qua non* para todos os desdobramentos do seu pensamento. Dito de outro modo, o argumento transcendental implicaria em que a Trindade ontológica, que se refere às relações mútuas das pessoas da Divindade entre si, sem referência à relação de Deus com as suas criaturas, é indispensável para a possibilidade de racionalidade, como John R. Rushdoony observou, vaticinando que “todo o corpo dos escritos de Van Til é dado ao desenvolvimento deste conceito da Trindade ontológica e de suas implicações filosóficas”<sup>146</sup>.

Essa leitura de Rushdoony parece correta, uma vez que o próprio Van Til deixa isso claro quanto a ser a Trindade ontológica a base de sua epistemologia, sendo dever do sujeito cognoscente “pensar os pensamentos de Deus após Ele”<sup>147</sup>, chegando a mesmo a afirmar textualmente que “a questão do lugar dado ao conceito de Deus determina o valor de uma teoria

---

<sup>146</sup> RUSHDOONY, J. Rousas. **The one and the many**: studies in the philosophy of order and ultimacy. Nutley: Craig Press, 1971, p. 32.

<sup>147</sup> VAN TIL, Cornelius. **The defense of the faith**. 4. ed. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing CO, 2008, p. 102.

do conhecimento”<sup>148</sup>. Nas palavras do próprio Van Til, “é a firme convicção de cada cristão epistemologicamente autoconsciente que nenhum ser humano pode proferir sequer uma única sílaba, negando ou afirmando, a menos que seja pela existência de Deus”<sup>149</sup>.

Esta afirmação é controversa e, certamente, pode ser debatida, mas Van Til é bastante seguro quanto à eficácia do argumento transcendental, ao ponto mesmo de afirmar ser este é “o único argumento realmente consistente em favor de um Deus absoluto”<sup>150</sup>.

Na concepção de Van Til, o Deus que se revelou é “um Deus completamente autoconsciente”, “o verdadeiro conhecimento humano deve corresponder ao conhecimento que Deus tem em si mesmo e do mundo”<sup>151</sup>, o que difere da teoria da correspondência esposada por outros filósofos, em que a correspondência se dá entre a ideia que tenho em minha mente e o objeto do mundo externo. Com isso, Van Til conclui que a sua posição em epistemologia pode ser chamada de teoria da correspondência da verdade,<sup>152</sup> embora – reconhece Van Til –, que poderia também ser chamada de Teoria da Coerência, entendendo que teístas reivindicam possuir a verdadeira coerência, embora aquela ressalte melhor a singularidade de sua posição.<sup>153</sup>

Nesta conexão, Van Til sustentava que, a fim de que um argumento seja verdadeiramente transcendental, este não deve usar, exclusivamente, nem o método indutivo nem o método dedutivo, como estes são comumente entendidos. Um argumento verdadeiramente transcendental, Van Til diz, “toma qualquer fato da natureza que se deseje investigar e tenta determinar qual deve ser o pressuposto daquele dado fato a fim descobrir o que este é”<sup>154</sup>.

No caso de um argumento, exclusivamente, dedutivo – aponta Van Til –, toma-se, por exemplo, o axioma de que uma causa deve ter um efeito, e raciocina-se linearmente a partir deste axioma, dele extraíndo todo tipo de conclusão sobre Deus e sobre o homem, e, portanto, levando-nos de uma parte do universo para outra; no caso de um argumento puramente indutivo, por sua vez, começar-se-ia com qualquer fato a fim de procurar em uma linha direta a causa de tal efeito e, assim, talvez, concluir que o universo deve ter tido uma causa, sem jamais nos levar para além do universo<sup>155</sup>. Por isso, faz-se necessário usar dedução e indução, e não um ou outro, de maneira excludente.

---

<sup>148</sup> VAN TIL, Cornelius. **A Survey of Christian Epistemology**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1980, p. 13.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 10.

Keith A. Mathison, endossando essa percepção da centralidade do argumento transcendental para a filosofia de Van Til e, de resto, para a sua epistemologia, diz que

a doutrina de Deus, em Van Til, é importante por causa do seu argumento de que a Trindade ontológica é ‘fundacional para tudo mais como um princípio de explanação.’ Este Deus é ‘a única pressuposição possível para a possibilidade de predicação.’ ‘Todo conhecimento humano ‘está posto sobre a Trindade ontológica como sua pressuposição.’ Van Til não tem em mente apenas o conhecimento religioso. Ele explica, ‘verdadeira certeza científica, não menos do que verdadeira certeza religiosa, tem de fundamentar-se no pressuposto da Trindade ontológica.’ A Trindade ontológica é o ponto de referência final para a interpretação de qualquer fenômeno.’ Em suma, o teísmo trinitário clássico ‘é o fundamento de tudo o que julgarmos precioso.’ Por que a Trindade é o fundamento para a interpretação correta de todos os fatos? Porque o nosso Deus triúno decretou todos os fatos, criou todos os fatos e controla providencialmente todos os fatos<sup>156</sup>.

Aqui, convém lembrarmo-nos da distinção entre Trindade ontológica e Trindade econômica. Por “Trindade econômica”, tem-se em mente a atividade de Deus e os papéis das três pessoas com relação à criação e à redenção. Ao falar sobre a “Trindade ontológica”, por sua vez, Van Til refere-se à Trindade em si mesma, sem levar em conta as obras de criação e redenção de Deus. Keith Mathison entende que, para Van Til, Deus é o pressuposto último, e a condição mesma para qualquer empreendimento de inteligibilidade.

O argumento transcendental – seguindo as linhas gerais das definições com as quais iniciamos este tópico – é, pois, na epistemologia de Van Til, a pedra angular ou a base fundamental, aquilo além do que não se pode ir (sendo, em termos de fundamento último, o que Wittgenstein diz no parágrafo 217 das *Investigações Filosóficas*: “Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou”), não apenas porque todos os outros conceitos dependem deste, mas também porque, sem este, e desconectados, não fariam sentido. Ademais, por este argumento, Van Til responde a questão da autoridade, trata sobre como se conhece, o que avaliza o conhecimento, e, assim, fecha o seu sistema.

Em suma, o argumento transcendental é um método pelo qual se analisa e se avalia outros sistemas de crenças, procurando identificar as suas pré-condições fundamentais, ao mesmo tempo em que se tenta mostrar que estas levam a contradições. Essa apresentação do Argumento Transcendental nos remete a outro conceito preponderante na epistemologia de Van Til, e ao qual está intimamente entremeadado, que é o de pressuposto, no qual nos deteremos a seguir em nosso próximo tópico.

---

<sup>156</sup> MATHISON, 2019.

### 3.2.2 Pressuposições

A bem da verdade, Van Til não foi o primeiro a trazer à baila a discussão sobre pressupostos. Thomas Kuhn, por exemplo, em sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, alertou-nos para o fato de que pressupostos ou comprometimentos básicos realmente existem, deixando claro que o cientista também opera a partir de paradigmas da comunidade. Sem olvidarmo-nos de Michael Polanyi, para quem o conceito de “*conhecimento tácito*”, em contraposição ao conceito de “*conhecimento explícito*”, ressaltou o papel dos pressupostos na epistemologia. De modo semelhante, o Cardeal Henry Newman propôs uma gramática do assentimento, que é, aliás, o título de sua obra magna, e na qual divide as operações da razão em três – dúvida, inferência e assentimento –, sendo o assentimento “uma confiança, que brota mais dos instintos do que dos argumentos, alicerçada numa viva apreensão, animada por uma lógica transcendente”<sup>157</sup>, implicando o assentimento na aceitação sem reserva de uma proposição.

Nesta mesma linha, mas ao seu próprio modo, Alvin Plantinga, aliado a Nicholas Wolterstorff, apresenta-nos, conforme Frame, o seu conceito de “crença propriamente básica” – contrariando aqueles que, como W. K. Clifford, dizem ser errado crer em algo sem a devida evidência–, segundo os quais nós cremos em muitas coisas que não podemos necessariamente provar<sup>158</sup>. O próprio Plantinga, ancorando-se em São Tomás de Aquino e João Calvino, em defesa do seu conceito de “basicidade”, diz que “não se chega a esse conhecimento natural de Deus, e sim de uma maneira mais imediata”<sup>159</sup>, referindo-se, a propósito, por conhecimento natural, à teologia natural, que Alister MacGrath define como “a investigação sistemática de uma relação proposta entre o mundo cotidiano de nossa experiência e uma realidade transcendente afirmada”<sup>160</sup>, o que, em outras palavras, significa a tentativa de mostrar a existência de Deus à parte da Revelação, empreendimento este que Van Til também, para dizer o mínimo, considerava insuficiente.

Mais do que Alvin Plantinga ou qualquer outro que tenha concebido ideias afins com a de pressuposições, neste particular, no entanto, Van Til concedeu às “pressuposições” uma importância consideravelmente maior<sup>161</sup>, dado que não apenas pensou por pressuposições, ele

<sup>157</sup> NEWMAN, H. **Ensaio a favor de uma gramática do assentimento**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p. 177.

<sup>158</sup> FRAME, 2010, p. 56.

<sup>159</sup> PLANTINGA, Alvin. **Crença cristã avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 192.

<sup>160</sup> MCGRATH, Alister E. **Teologia Natural**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2019, p. 14.

<sup>161</sup> ANDERSON, James N. Cornelius Van Til e Alvin Plantinga: uma breve comparação. **Monergismo**. 2008. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/apologetica/van-til-plantinga\\_james-anderson.pdf](http://www.monergismo.com/textos/apologetica/van-til-plantinga_james-anderson.pdf). Acesso em: 10 mai. 2023.

estava convencido de que todos têm pressupostos, o que é bastante óbvio, mas foi além disso ao perceber que estes pressupostos determinam o que é pensado, assim como o que se toma por conclusão em quaisquer empreendimentos intelectuais, sejam estes epistemológicos ou não.

Scott Oliphint, nessa conexão, pontua o que Van Til entendia por pressuposição, ressaltando que ele pretendia que o termo fosse entendido como sendo mais do que um axioma – haja vista que não é de natureza linguística, mas metafísica –, e que “uma pressuposição para Van Til não é simplesmente um axioma teórico, mas uma plataforma, uma posição sobre a qual se deve permanecer para concluir o que está alinhado com o anterior”<sup>162</sup>.

Convém ressaltar que até mesmo os simpatizantes de Van Til reconhecem que, algumas vezes, ele tinha dificuldade em fazer-se claro. Algumas de suas passagens são deveras obscuras, gerando problemas para os que procuram interpretá-lo, como parece ser o caso da citação imediatamente acima. Mas podemos supor que dizer-se que uma pressuposição não é simplesmente um axioma não quer dizer que não seja um axioma, mas que é mais do que isso, tornando-se mesmo um pano de fundo mais abrangente a partir do qual se poderia aferir as pré-condições para chegar-se a uma dada conclusão.

John Frame, na esteira de Norman Geisler, mas como um pressuposicionalista ele mesmo, assim como Oliphint, define da seguinte forma o que seria uma pressuposição:

Uma pressuposição é uma crença que tem precedência sobre outra e, portanto, serve de critério para outra. Uma pressuposição última é uma crença sobre a qual nenhuma outra tem precedência. Para o cristão, o conteúdo das Escrituras tem de servir como a sua pressuposição última<sup>163</sup>.

Um pressuposto, destarte, na concepção van tiliana, não é um mero postulado, mas um ponto de partida, as pré-condições mesmas que alguém assume, e que incidirão sobre a conclusão alcançada. Isto enseja que tratemos sobre uma acusação comumente feita contra Van Til, a saber, a de que ele estava engajado na falácia da circularidade, posto que ele assumiria como ponto de partida ou pressuposto exatamente aquilo que queria provar. Van Til não ignorou essa acusação e a responde, dizendo:

nós sustentamos o nosso raciocínio não pode, de maneira justa, ser chamado de circular, porque não estamos raciocinando sobre e procurando explicar fatos assumindo a existência e significado de certos outros fatos que estejam no mesmo nível de ser que os fatos em investigação, e, então, explicando estes fatos, por sua vez, pelos fatos com os quais começamos. Nós estamos pressupondo Deus, e não meramente algum outro fato da natureza. Se Deus há de entrar em contato conosco, é natural que a iniciativa deve ser d’Ele. E

<sup>162</sup> OLIPHINT, Scott. **The consistency of Van Til’s methodology**. Scarsdale: Westminster Discount Book Service, 1997, p. 23.

<sup>163</sup> FRAME, John. **The doctrine of the knowledge of God**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987, p. 45.

isto também se aplicará à questão mesma da relação de Deus para conosco. Assim, é apenas no testemunho de Deus sobre si mesmo que podemos conhecer o que quer que seja sobre Ele<sup>164</sup>.

Essa justificativa de Van Til tem soado insuficiente e, para alguns, até mesmo inconsistente. Na verdade, Van Til não é unanimidade e o seu pensamento tem gerado, sim, questionamentos e controvérsias, mas ressalto que aqui estamos apresentando o que ele pensou para fins de argumentação. E nessa perspectiva, ao ser acusado de estar cometendo a falácia do raciocínio circular, ele reagiu a tal acusação, apelando para uma passagem já aludida de *A Survey of Christian Epistemology*, dando conta de que um argumento que seja, de fato, transcendental toma qualquer fato da experiência sobre o qual deseje investigar e procura perscrutar quais as pressuposições que lhe subjazem, a fim de saber o que realmente é<sup>165</sup>.

A questão da circularidade tem sido uma das principais acusações feitas contra o pensamento de Van Til. John Frame sai em defesa do seu professor, dizendo que, na verdade, nenhum sistema de pensamento consegue evitar esta acusação, porque todos os sistemas baseiam-se em pressuposições que controlam as suas epistemologias, argumentação, assim como o uso de evidências. Ele exemplifica afirmando que o racionalista pode provar a primazia da razão apenas pelo uso de um argumento racional e da mesma forma o empirista, apelando para algum tipo de experiência sensorial. Mas, ao mesmo tempo, Frame vaticina que a circularidade em um sistema se justifica apenas em um ponto, ou seja, ao argumentar-se pelo critério último de um sistema<sup>166</sup>.

Se Van Til estiver certo em que, em última análise, todos teríamos pressupostos, não nos seria difícil, e até nos seria forçoso, admitir que ninguém, em maior ou menor grau, escaparia à acusação de cometer a falácia do raciocínio circular, posto que uma vez que teríamos comprometimentos prévios, e que, a partir destes, dizemos o que dizemos, pensamos o que pensamos, enxergamos os fatos do mundo por suas lentes e os interpretamos, estaríamos produzindo conhecimento pelos nossos pressupostos.

Em meio à críticas e polêmicas, Van Til demonstra estar persuadido de que “o método apropriado para a apologética protestante é o método da pressuposição, e não qualquer outro método de abordagem direta”<sup>167</sup>, sendo este o entendimento que permeará a sua reflexão e conseqüente produção epistemológica, e, assim, procura levar esta perspectiva às últimas

---

<sup>164</sup> VAN TIL, 1980, p. 201.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>166</sup> FRAME, John. **The doctrine of the knowledge of God**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987, p. 130.

<sup>167</sup> VAN TIL, 1976, p. 72.

consequências, como vemos na abordagem daquela que ele mesmo disse ser a pressuposição por excelência do seu parâmetro epistemológico.

### 3.2.3 A questão da neutralidade epistêmica

Também central na epistemologia de Van Til é o conceito de antítese, que, ambos, Frame e Greg Bahnsen, concordavam ser “a oposição entre o pensamento cristão e o não cristão”<sup>168</sup>. Frame assevera que “o conceito de antítese era uma das principais preocupações de Van Til, e foi aquele elemento em seu pensamento que mais atraiu críticas severas”<sup>169</sup>, dado o pluralismo da época e à consequente dificuldade quanto a se estabelecer distinções e parâmetros. E ainda, de acordo com Frame,

a concepção van tiliana de antítese pode ser entendida como uma continuação do trabalho de dois homens que exerceram grande influência sobre ele Abraham Kuyper e J. Gresham Machen. Kuyper dedicou-se muito a pensar tanto sobre antítese quanto sobre graça comum. Na verdade, ele se esforçou muito por aplicar estes conceitos à igreja e à sociedade em geral. O insight fundamental de Machen foi o altamente antitético ponto segundo o qual o cristianismo ortodoxo e o liberalismo teológico não são apenas duas versões divergentes, como Calvinismo e Luteranismo, mas que são religiões diferentes, radicalmente opostas uma à outra. Para Machen, o liberalismo não era cristão de modo nenhum, mas era fundamentalmente oposto ao Cristianismo como este tem sido definido as Escrituras e na história. Van Til aplicou este pensamento antitético à neo-ortodoxia e a outros movimentos teológicos<sup>170</sup>.

O conceito de antítese é realmente caro a Van Til e permeia a sua obra, fazendo mesmo uma grande diferença em sua epistemologia e, conseqüentemente, em sua abordagem apologética, tendo sido aplicado não apenas ao ateísmo em geral e às mais recentes variações da teologia liberal, mas também às divisões históricas dentro do Cristianismo.<sup>171</sup> Em *Jerusalem and Athens*, por exemplo, Van Til acusou um luterano que se opôs a sua apologética de tergiversar (*straddling the fence*)<sup>172</sup>. Sobre outro de seus oponentes, Stuart Hackett, Van Til escreveu, deixando clara a antítese que havia entre um e outro:

Na verdade, a separação entre nós é total. Não há nada de “fundamental” em comum entre nós... A fé cristã do Hackett e a minha fé cristã, a qual nós ambos desejamos que os não cristãos aceitem, são radicalmente diferentes. Elas são

<sup>168</sup> FRAME, 2012a.

<sup>169</sup> FRAME, John. Van Til on Antithesis. **The Works of John Frame & Vern Poythress**. 07 jun. 2012. Disponível em: <https://frame-poythress.org/van-til-on-antithesis/>. Acesso em: 03 jul. 2023.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> VAN TIL, C. **Jerusalem and Athens**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1971, p. 403.

diferentes não apenas no conteúdo, mas também no método mesmo de sua construção<sup>173</sup>.

Aqui, ao tratar sobre antítese, Van Til, mais uma vez, mistura a terminologia teológica com a filosófica, mas o que ele parece estar dizendo é que há um fosso epistemológico entre os que aceitam a existência Deus e os que a negam. Este fosso é representado pela noção de antítese, desenvolvida por Van Til em conexão com um termo eminentemente teológico, que é a categoria de graça comum, definida por Frame como sendo “aquele ensino segundo o qual Deus restringiria o pecado no não regenerado”<sup>174</sup>. Este elemento controlador, por assim, que Van Til chama de graça comum, mitigaria os efeitos do pecado em geral, mas isso não é suficiente para resolver o problema do abismo epistemológico entre o crente e o descrente, pois, segundo Van Til, o homem que não enxerga a realidade pelas lentes da revelação “procura os seus ideais de verdade, bondade e beleza em algum lugar além de Deus, seja diretamente dentro de si mesmo ou no universo ao redor dele”<sup>175</sup>, e, com isso, comprovando a realidade da antítese.

No pensamento de Van Til, um conceito leva a outro e estes dependem, mutuamente, uns dos outros, como as partes basilares de uma construção, a fim de manter a sua sustentação. Em Van Til, por exemplo, basilar em qualquer disputa é a concepção de que não há neutralidade epistemológica, o que decorre do conceito de antítese como seu corolário. A filosofia e, em especial, a epistemologia de Van Til, foi construída deliberadamente para servir a propósitos apoloéticos, como foi observado, razão pela qual ele diz que todas as disciplinas têm de “pressupor Deus, mas, ao mesmo tempo, pressuposição é a melhor prova”<sup>176</sup>. Daí dizer ele que

a apologética se esforça por mostrar que este é o caso. E este é o seu principal propósito. Mas, ao fazê-lo, não é mais neutro em seu método do que todas as outras disciplinas. Um de seus principais propósitos é mostrar que a neutralidade é impossível e que ninguém, na verdade, é neutro<sup>177</sup>.

Para demonstrar tanta segurança quanto a isso, Van Til, obviamente, está escudado em um pressuposto, a saber, o de que “se a posição teísta for defensável, é uma impossibilidade que algum ser humano seja neutro”<sup>178</sup>.

Bahnsen, que aplicou a metodologia de Van Til aos inúmeros debates dos quais foi protagonista, seguindo o seu mentor, concordava em que a questão do método não é algo neutro,

<sup>173</sup> VAN TIL, Cornelius. **An introduction to systematic theology**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1974, p. 15 – 16.

<sup>174</sup> FRAME, 2012b.

<sup>175</sup> VAN TIL, 1976, p. 47.

<sup>176</sup> VAN TIL, 1974, p. 3.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>178</sup> VAN TIL, 1980, p. 19.

e afirmou: “a nossa pressuposição de Deus como o absoluto, Ser autoconsciente, que é a fonte de todo o seu finito e conhecimento, torna imperativo que distingamos o método cristão de todos os métodos não cristãos”<sup>179</sup>.

Aqui, se deve ressaltar que, para Van Til, a não neutralidade é uma consequência lógica da ideia de antítese. Em seu livro sobre filosofia da educação, escrito em coautoria com Louis Berkhof, Van Til diz que “os princípios pelos quais os crentes vivem são diretamente opostos aos princípios pelos quais os descrentes vivem”<sup>180</sup>. Van Til exemplifica como se daria a antítese entre o teísta, que preconiza a existência de uma filosofia primeira, e o não teísta, dizendo que “o não teísta acredita que o universo criou a Deus. Eles têm um deus finito. Os cristãos acreditam que Deus criou o universo. Eles têm um universo finito”<sup>181</sup>. Nesta mesma linha de raciocínio, assevera Van Til, ao tratar sobre a sua filosofia da educação, que

os cristãos acreditam que tudo é obscuro, a menos que a luz da revelação de Deus seja ligada. Nós não podemos enxergar “fato” algum sem esta luz. Os professores não cristãos, desta forma, pensarão, às vezes, que têm e conhecem os “fatos” e que podem ensinar as crianças a respeito deles, e, então, ao observarem que os “fatos” estão realmente envidados, eles, em desespero, desistirão. Professores cristãos sabem que nenhum “fato” pode ser conhecido e, portanto, realmente ensinado, a menos que sejam vistos à luz da revelação de Deus<sup>182</sup>.

Nesta passagem (imediatamente acima), Van Til parece sugerir que tudo, incluído as leis da aritmética, só tem inteligibilidade se se pressupuser a realidade de Deus, inferindo ainda que só a partir de pressupostos cristãos pode-se interpretar os fatos corretamente, o que tem sido objeto de disputas, mas não sendo o caso de tratar sobre estas aqui. De qualquer forma, disto se depreende, pois, que, para Van Til, epistemologicamente, não há neutralidade entre o cristão e os não cristãos, não importando o seu matiz. Convém que seja ressaltado, contrariando um erro em que muitos têm caído, que Van Til não negava haver algo que possa ser tido como comum entre o teísta e o não teísta. O que Van Til peremptoriamente nega, segundo James N. Anderson, “é que haja qualquer terreno neutro, religiosamente falando, entre o crente e o descrente”<sup>183</sup>, e isto, entre outras razões, devido ao já mencionados efeitos noéticos do pecado.

---

<sup>179</sup> BAHNSEN, Greg L. **Van Til's Apologetics**, readings & analysis. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1998, p. 62.

<sup>180</sup> BERKHOF, Louis; VAN TIL, Cornelius. **Foundations of christian education**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1990, p. 3.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>182</sup> BERKHOF; VAN TIL, 1990, p. 4.

<sup>183</sup> ANDERSON, James N. **Question**. Mensagem recebida por e-mail em 11 de mar. 2024. Disponível em: <https://mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#inbox/KtbxLxGvZbVflfDclHTdXqHWzbNMJqpGkL> Acesso em: 13 mar. 2024.

Na esteira do seu pressupocionalismo revelacional, não haveria consistência nesse sistema se fosse de outro jeito. A alegada não neutralidade é um desdobramento lógico dos pressupostos em que o pensamento de Van Til está fundado, e, de resto, a sua teoria do conhecimento.

### 3.2.4 Formas de conhecimento

Van Til entende que o cristão acredita em dois níveis de conhecimento, ou seja, o nível do conhecimento de Deus e o nível do conhecimento humano, sobre os quais ele diz, respectivamente:

é absolutamente compreensivo (abrangente) e independente, e o nível do conhecimento humano, que não é compreensivo, sendo, antes, derivativo e reinterpretativo. Daí podermos dizer que, como cristãos, acreditamos que o conhecimento do homem é analógico ao conhecimento de Deus<sup>184</sup>.

Já na citação imediatamente abaixo, por outro lado, Van Til remete-nos ao contexto das atividades intelectuais do homem antes da queda, e pontua o fato de que, então, ao pensar analogicamente sobre Deus, este o conhecia verdadeiramente:

Ao pensar sobre a revelação de Deus na natureza, nós faríamos bem se considerássemos primeiro o fato de que o homem originalmente pensava de modo analógico sobre a natureza e, ao pensar de maneira analógica sobre Deus, era capaz de conhecer a Deus verdadeiramente, na medida em que Deus se revelou ao homem<sup>185</sup>.

Excetuando-se Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, e, talvez, Leibniz e Pascal, assim como alguns poucos filósofos holandeses da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX – os quais deram sinais de terem seguido na mesma direção de Van Til quanto à sua elaboração do pensamento analógico, sobretudo os holandeses que o influenciaram, como Abraham Kuyper e Herman Bavinck –, nenhum destes levou às últimas consequências o projeto expresso na citação imediatamente acima como Van Til o fez. Van Til, ainda, em sua introdução ao livro de Benjamin Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, declara que

quando o cristão reafirma o conteúdo da revelação bíblica na forma de um “sistema”, tal sistema é baseado no e, portanto, análogo ao “sistema existencial” que o próprio Deus possui. Baseando-se na revelação de Deus é,

---

<sup>184</sup> VAN TIL, 1974, p. 12.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 101.

por um lado, totalmente verdadeira e, por outro lado, em nada idêntico ao conteúdo da mente divina<sup>186</sup>.

Depois, Van Til, sendo mais explícito ainda sobre o seu entendimento do pensamento analógico, diz que “toda pregação humana é uma reinterpretação analógica da pré-interpretação de Deus. Assim, a incompreensibilidade de Deus deve ser ensinada com respeito a qualquer proposição revelacional”<sup>187</sup>. O homem que pensava verdadeiramente sobre Deus, no entanto, após o evento da queda, de acordo com o entendimento de Van Til, sofre em sua mente os efeitos da queda, o que se conhece como os já aludidos efeitos “noéticos” do pecado, percepção esta compartilhada, também, entre outros filósofos, por Santo Agostinho. Pecado, nesta conexão, conforme observam Helen DE Cruz e Johan De Smedt, no ensaio de que são coautores – *Reformed and evolutionary epistemology and the noetic effects of sin* – dão-nos conta de que “embora pecado seja um conceito teológico, este tem sido aplicado a discursos filosóficos, e.g., em epistemologia reformada... é evocado a fim de explicar limitações humanas de natureza cognitivas”<sup>188</sup>.

Desta forma, devido a tais efeitos noéticos do pecado, o raciocínio analógico do homem se degenerou em raciocínio unívoco (e equívoco), que passou a ser mais comum. Nesta conexão, ao falar sobre o desenvolvimento do pensamento de Van Til, Scott Oliphint, atesta que “a mais importante adição ao argumento transcendental no livro sobre epistemologia é a sua explicação sobre o raciocínio analógico em oposição ao raciocínio unívoco e equívoco”<sup>189</sup>.

Em contraposição ao raciocínio analógico, Van Til define o raciocínio unívoco como consistindo este em “todas as formas de raciocínio em que o homem é tomado como o ponto último de referência de pregação”<sup>190</sup>, definição com a qual Bahnsen concorda, arrematando e elucidando, conforme a citação imediatamente abaixo, porque Van Til não considerava os modos de raciocínio unívoco e equívocos legítimos e apropriados ao cristão “epistemologicamente autoconsciente”.

Platão e Aristóteles, não menos do que Kant, assumiram a autonomia do homem. Sobre esta base, o homem pode raciocinar univocamente e chegar a um Deus que seja virtualmente uma extensão de si mesmo ou ele pode raciocinar equivocadamente e chegar a um Deus com o qual não tem nenhum

<sup>186</sup> VAN TIL, Cornelius. Introdução. In: WARFIELD, B. B. **The inspiration and authority of the Bible**. Phillipsburg: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, p. 33.

<sup>187</sup> VAN TIL, 1974, p. 19.

<sup>188</sup> CRUZ, Helen; SMEDT, Johan. Reformed and evolutionary epistemology and the noetic effects of sin. **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 74, p. 05, 2013. Disponível em: <http://philarchive.org/archive/DECRAE>. Acesso em: 5 mai. 2023.

<sup>189</sup> OLIPHINT, 1997, p. 13.

<sup>190</sup> VAN TIL, 1974, p. 101.

contato. Não é somando dois zeros que se produzirá mais do que zero. A adição de puro panteísmo à puro deísmo não produzirá teísmo<sup>191</sup>.

No já mencionado glossário de termos van tilianos, o raciocínio analógico é definido de forma em que este é apresentado como sendo distinto da concepção de São Tomás de Aquino, para quem, raciocinar analogicamente, significa “pensar em linguagem que não seja literalmente verdadeira (unívoca), nem que esteja desassociada do assunto em questão, mas que guarde uma genuína semelhança com o assunto”<sup>192</sup>.

Para Van Til, contudo, pensar, analogicamente, importa em “pensar em sujeição à revelação de Deus e, portanto, pensar os pensamentos de Deus depois d’Ele”<sup>193</sup>. De acordo com Scott Oliphint, vê-se o desenvolvimento do raciocínio analógico de Van Til em seu argumento transcendental e, inclusive, em *A Survey of Christian Epistemology*, Van Til desenvolve melhor o que significa raciocinar a partir da impossibilidade do contrário, acreditando ser esta a maneira mais resumida de dizer em que consiste o argumento transcendental, e ele o faz ao mesmo tempo em que conecta este tipo de raciocínio com a sua distinção entre raciocínio unívoco e analógico<sup>194</sup>, afirmando ser o raciocínio unívoco aquele em que o homem é tido como o ponto final ou a referência última da predicação, sendo, em contrapartida, o raciocínio analógico, aquele empregado pelo cristão que reconhece ser Deus o ponto último de referência<sup>195</sup>.

### 3.3 A IDEIA *PER SE* DE UMA EPISTEMOLOGIA REFORMADA

Com este tópico, visamos a reforçar o cerne da compreensão de uma epistemologia reformada, desenvolvendo-a um pouco mais, e apresentando-a como ela seria em si mesma, já que esta será contrastada com a *hinge epistemology* de Wittgenstein.

A epistemologia reformada é uma escola de pensamento filosófico sobre a natureza do conhecimento, conforme este se aplica às crenças religiosas, e é assim chamada em conjunção com João Calvino, que cunhou a expressão *sensus divinitatis*, dando conta de que todos teriam um senso da divindade, uma inata consciência divina da presença de Deus<sup>196</sup>. Mais especificamente, de acordo com a *Internet Encyclopedia of Philosophy*, “a epistemologia

---

<sup>191</sup> BAHNSEN, 1998, p. 347.

<sup>192</sup> FRAME, 2012a.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> OLIPHINT, 1997, p. 15.

<sup>195</sup> VAN TIL, 1974, p. 101.

<sup>196</sup> CALVINO, João. **Institutas da Religião Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, p. 59, v. 1.

reformada é uma tese sobre a racionalidade da crença religiosa. Uma afirmação central feita pelo epistemólogo reformado é que a crença religiosa pode ser racional sem qualquer apelo a provas ou argumentos”<sup>197</sup>.

Encontramos, nela, a intersecção da epistemologia tradicional com o campo emergente da Filosofia da Religião. Uma das áreas da Filosofia da Religião que mais se desenvolveu tem sido exatamente a exploração do status epistêmico das afirmações de verdade religiosa, sua racionalidade e garantia<sup>198</sup>.

A definição de epistemologia reformada acima a aproxima muito de uma teologia. Daí Hendrik G. Stoker dizer que a abordagem de Van Til, “não obstante a sua crítica penetrante às teorias relativas à filosofia e à ciência empírica, é, primariamente, apologética, ou seja, teológica”. De qualquer forma, referendada por Alvin Plantinga, a crença religiosa é racional por ser propriamente básica, conceito ao qual já fizemos referência nesta pesquisa.

Normalmente, a epistemologia reformada está associada aos nomes de Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, por causa do livro *Faith and Rationality* (por eles editado), em que a ideia de uma epistemologia reformada é articulada<sup>199</sup>.

Embora não seja algo que faça parte dos nossos planos explorar, talvez seja preciso pontuar, de passagem, que há vozes discordantes quanto a quem seriam os expoentes da epistemologia reformada, como a de Luiz Antônio Pereira – o qual advoga ser a epistemologia de Van Til a que, *stricto sensu*, pode ser chamada de Reformada, por julgar ele que os postulados deste fazem mais jus à hermenêutica reformada do que a daqueles<sup>200</sup>.

Não entraremos no mérito do que propõe Pereira, porque a discussão não é que Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff não sejam representantes desta escola, e sim se a alegação de “basicidade” da crença cristã corresponde à hermenêutica acima. De qualquer forma, Pereira diz que não, porque, segundo ele, “a hermenêutica reformada não propõe, enquanto método, que um reformado deva acreditar de forma imediata em uma determinada crença”<sup>201</sup>. Se Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff estiverem, de fato, equivocados quanto à asserção de basicidade da fé reformada, nada havendo neste sistema de pensamento que dê margem à epistemologia, este também seria um equívoco em que caem alguns dos mais renomados

---

<sup>197</sup> BOLOS; SCOTT, 2024.

<sup>198</sup> CRAIG, William Lane. Religious Epistemology. **Bethinking**. Disponível em: <https://www.bethinking.org/truth/religious-epistemology> Acesso em: 15 abr. 2025.

<sup>199</sup> BOLOS; SCOTT, 2024.

<sup>200</sup> PEREIRA, Luiz Antonio. **A Epistemologia reformada de Plantinga é realmente reformada?** Porto Alegre: Clube dos Autores, 2024, p. 238 – 239.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 232.

epistemólogos da religião na atualidade, como Nicholas Smith, o qual tem desenvolvido estudos sobre o pressuposicionalismo, associando-o ao que ele chama de quase-fideísmo.

À guisa de conclusão, os conceitos expostos brevemente neste capítulo constituem o cerne da epistemologia de Cornelius Van Til. E, como já observado, os conceitos da epistemologia van tiliana estão entremeados, um levando ao outro e pressupondo um ao outro. Pode haver lacunas no pensamento de Van Til, sim, como apontam alguns críticos, mas uma acusação ainda desconhecida por este autor é a de que faltaria consistência ao pressuposicionalismo desse filósofo. Concordando-se ou não com os seus postulados, há uma coesão argumentativa na filosofia de Van Til, posto que ele não somente leva às últimas consequências epistemológicas o seu comprometimento com a Revelação, como esta é interpretada nos símbolos de fé calvinistas ou reformadas, ele também demonstra ter tido o cuidado de maturar e trabalhar bem o seu arcabouço teórico, o que não significa necessariamente que, em si mesmo, o seu sistema não contenha falhas, ou que ele esteja certo.

Van Til estava interessado, pois, em uma epistemologia que servisse ao seu projeto apologético. William Edgar diz, inclusive, citando Van Til, que o próprio filósofo assim se expressou sobre a sua *An Introduction to Systematic Theology*, dando conta de que “a presente obra tem uma intenção apologética, a defesa da fé”<sup>202</sup>. Para este fim, portanto, a epistemologia de Van Til foi elaborada, visando a refletir uma visão teocêntrica do conhecimento, opondo-se a outros edifícios epistemológicos nos quais a autoridade é o próprio homem, sendo este o ponto de partida ou mesmo a sua conclusão. Van Til se distinguiu nisto de todos os outros filósofos cristãos ou filósofos da religião que tenham se engajado em apologética, como, por exemplo, William Lane Craig, um dos mais renomados filósofos analíticos da religião da atualidade, mas que Van Til consideraria “estar, com efeito, lutando a batalha do Senhor fazendo uso da armadura de Saul”<sup>203</sup>.

A proposta epistemológica de Cornelius Van Til almeja, assim, corresponder ao que ele considerava ser o cristianismo revelado e histórico, querendo, de fato, que nada do seu edifício estivesse desconectado do todo ou que não refletisse uma visão cristã de mundo, e, em última análise, uma teoria cristã do conhecimento, ou, mais precisamente, uma epistemologia verdadeiramente reformada.

---

<sup>202</sup> VAN TIL, Cornelius. **An introduction to systematic theology**: prolegomena and the doctrines of revelation, scripture and God. 2. ed. William Edgar. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co, 2007, p. 68.

<sup>203</sup> WHITE, JR., William. **Van Til, defender of the faith**. Nashville/New York: Thomas Nelson Publishers, 1979, p. 14.

## 4 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE AS PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS DE WITTGENSTEIN E DE VAN TIL.

Neste último capítulo, o nosso objetivo será, inicialmente, mostrar que, em termos de pensamento, há convergências, sim, entre Wittgenstein e Van Til, mas, a seguir, também mostraremos haver divergências insolúveis quanto às suas respectivas propostas epistemológicas. Encerraremos este capítulo examinando algumas destas divergências, que, se levadas às últimas consequências epistemológicas, teriam vários desdobramentos. Rigorosa e essencialmente falando, nenhum deles, em termos do mérito de suas respectivas produções epistemológicas, tratou sobre assuntos sobre os quais jamais se houvesse ventilado antes (no caso de Wittgenstein, em se tratando da obra *Sobre a Certeza*<sup>204</sup>), pois, como já vimos no capítulo 2, diferentes nomes, ao longo da história da filosofia, foram usados para designar *hinges* e pressuposições, embora devamos ressaltar que, quanto à maneira de desenvolver as suas ideias, a profundidade e aplicações destas, ambos tenham sido, em algum grau, inovadores.

Tanto um quanto o outro foram dotados de mentes brilhantes e expuseram isto sem se fazerem de rogados, sendo óbvio, no entanto, que, no mundo da filosofia acadêmica, Wittgenstein tenha, comparativamente, muito mais notoriedade e aceitação. A nossa intenção, contudo, não é mostrar quem é maior ou menor, nem usar um para fustigar o outro, mas abrir uma possibilidade de diálogo entre as duas propostas que, no que pese guardarem similaridades uma com a outra, têm pontos de partida e objetivos diferentes.

### 4.1 CONVERGÊNCIAS

Começemos, pois, pelas convergências entre as duas perspectivas epistemológicas, considerando apenas aqueles que seriam as mais significativas.

#### 4.1.1 Ceticismo

Vale lembrar que, no caso de Wittgenstein, o *Sobre a Certeza* foi ensejado pelo ensaio de G. E. Moore – *A Prova do Mundo Exterior* –, obra que tem como pano de fundo uma crítica

---

<sup>204</sup> Obviamente, no *Tractatus* e nas *Investigações*, Wittgenstein mostrou todo o seu gênio inovador, mas nos referimos à *Sobre a Certeza*, obra que é *sui generis*, mas que o assunto nela tratado já apareceu anteriormente, como na noção de pressuposicionalismo, por exemplo, além da ideia de gramática do assentimento, do Cardeal Henry Newman.

a Kant, e como objetivo combater o ceticismo, na qual o britânico enceta uma revisão das concepções idealistas, empreendendo um exame de proposições de forma minuciosa, a fim de comprovar certas afirmações mal fundadas ou muito gerais.

Sendo o ceticismo aquela postura filosófica que sustenta a impossibilidade de se obter uma certeza sobre a verdade de algum tema, Wittgenstein e Van Til, por caminhos e razões diferentes, se lhe opuseram. No caso do austríaco, ele o fez lastreado no que poderia ser chamado de um “antirrealismo antropocêntrico”, contrariamente à Van Til, que dizia não ser esta a resposta, mas, sim, o seu “realismo teocêntrico”, como James N. Anderson observa, dando conta de que “Van Til argumentou que a verdadeira alternativa ao ceticismo não é um antirrealismo antropocêntrico, mas sim um realismo teocêntrico”<sup>205</sup>.

Enquanto Van Til tem uma posição bem definida sobre o realismo, que poderia ser taxada de dogmática, Wittgenstein, vale ressaltar, é mais aberto, e termina por deixar uma certa margem ao ceticismo, ainda que tênue, e havendo, inclusive, quem avente a hipótese de que o filósofo austríaco “não ofereceu uma resposta convincente ao problema cético”<sup>206</sup>. De qualquer forma, ambos os filósofos se opuseram ao ceticismo.

#### 4.1.2 Fundacionismo

A pergunta se os filósofos-chave deste trabalho eram fundacionistas deve levar-nos aos questionamentos sobre o que o fundacionismo é e se há mais de um tipo de fundacionismo. Sim, têm havido debates sobre se Wittgenstein e Van Til eram fundacionistas ou não. Os dois lados do debate têm proponentes fervorosos. Para começo de conversa, já podemos asseverar que, no sentido clássico do termo – sentido cartesiano, em que o conhecimento começa com a consciência (“Penso, logo existo”) –, os nossos filósofos não teriam sido fundacionistas. Na perspectiva do fundacionismo clássico, há a necessidade de um fundamento epistemológico que possa sustentar todas as estruturas epistemológicas, tendo sido esse o caso do racionalismo e do empirismo. Aquele tinha como base para a sua posição as ideias claras e distintas, ao passo que este estribava-se nas impressões sensoriais básicas, na “tábula rasa” da consciência humana.

No fundacionismo de acepção clássica, há problemas, como aquele do regresso epistêmico, para o qual há três alternativas, segundo Laurence Bonjour, a saber: (1) Aquele para o qual o estágio final de qualquer vertente do regresso pode fazer uso de “crenças-

---

<sup>205</sup> ANDERSON, 2019.

<sup>206</sup> KREMPEL, Raquel. Why Wittgenstein Doesn't Refute Skepticism. *Discurso*, v. 49, n. 2, p. 233 – 251, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165484/158659>. Acesso em: 15 set. 2024.

premissa” que prescindem de justificação; (2) E ainda, uma outra que requer “crenças-premissa” que, por aparecerem previamente na estrutura, parecem funcionar a partir de uma certa circularidade; (3) E, por fim, segundo Bonjour, a única opção que parece sustentável é a que faz uso de “algum tipo de razão ou justificação para se pensar que as crenças-premissa do estágio final sejam verdadeiras”<sup>207</sup>, mas essa persistência é apenas aparente, porque, essas razões não são do tipo inferencial ou condicional, mas é esta alternativa que mais guarda semelhança com as *hinges* e, em menor grau ainda, com as pressuposições.

No caso de Wittgenstein, os jogos de linguagem, os quais são subjacentes às *hinge propositions*, não se prestam a ser uma explicação última e universal da realidade, não se tratando, portanto, de fundacionismo na acepção clássica. Embora não tenha sido um proponente do fundacionismo clássico, Wittgenstein o era em outro sentido, e o seu fundacionismo tem “um caráter coerentista e naturalista, pois funda o conhecimento em certezas irrefletidas (naturais), que, por sua vez, servem de suporte para a formulação de proposições empíricas que devem obedecer ao princípio da coerência sistêmica”<sup>208</sup>.

Já para Van Til, a empreitada de racionalistas e empiristas fracassa em que tanto um quanto o outro tem fulcro meramente antropológico, visto que operam à parte de um fundamento último que o filósofo considera ser a Revelação de Deus. Ademais, colocando a questão em termos da nomenclatura van tiliana, racionalistas e empiristas o fazem a fim de manter a sua autonomia, em que se verifica o que Van Til chama de antítese, que seria a oposição entre o pensamento cristão e o não-cristão. Ao contrário de Wittgenstein, que, com os conceitos de “jogos de linguagem” e *hinge propositions*, era menos categórico, Van Til acreditava em absolutos, e acrescentava que “a melhor, a única e absolutamente certa prova da verdade do Cristianismo é que, a menos que a sua verdade seja pressuposta, não há prova de coisa alguma”<sup>209</sup>. O neerlandês-americano sustentava a posição de que não se deve repousar a certeza em coisa alguma na criação, enfatizando a existência de Deus como condição *sine qua non* para o conhecimento, entendido este como o Deus do Cristianismo, cuja Revelação seria suficiente.

Mas, reiteramos, cada um, portanto – Wittgenstein e Van Til –, não podem ser tidos como fundacionistas no sentido clássico do termo, embora o sejam cada um a sua própria maneira. Parece não haver dúvida de que um dos corolários da filosofia de Wittgenstein nas

---

<sup>207</sup> BONJOUR, Laurence. A dialética do fundacionalismo e coerentismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (org.). **Compêndio de Epistemologia**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyla, 2012, p. 191 – 229.

<sup>208</sup> SOUSA, 2013, p. 303.

<sup>209</sup> VAN TIL, 2008, p. 381.

*Investigações*, com a sua virada linguística, foi que, “devemos filosofar sempre tendo em vista a impossibilidade de uma teoria que pretenda oferecer um fundamento último e universal de explicação do mundo”. Com isso, caiu por terra o fundacionismo até então em voga, sendo agora o caso, segundo Pritchard – citado por Nuno Venturinha –, “não tendo uma abordagem fundacionista, a epistemologia Wittgensteiniana pode prescindir de justificação, o que, para outras perspectivas, seria determinante”<sup>210</sup>.

Mas prossigamos para discorrer a seguir sobre as divergências entre os dois filósofos, as quais caracterizam melhor a ideia pretendida de confronto entre ambas as propostas.

## 4.2 DIVERGÊNCIAS

Não poderia ter havido dois pensadores tão antagônicos um ao outro do que Wittgenstein e Van Til, não obstante haver semelhanças e pontos de convergência, como os dois que vimos acima. As orientações, os pontos de partida, os objetivos, as ferramentas usadas e os métodos empregados eram diferentes. Contudo, do ponto de vista deste autor, ambos foram admiráveis, tanto do ponto de vista da personalidade, quanto – que é o que nos interessa aqui – do ponto de vista da filosofia propriamente.

Aqui, faz-se necessário esclarecer que este autor tem uma história mais longa e não esconde um certo favoritismo por Van Til, ainda que o estudo mais minucioso de sua epistemologia tenha sido ensejado apenas para fins da feitura deste trabalho, o que se pode também dizer sobre Wittgenstein, em menor proporção, é bem verdade, mas sem ignorá-lo. Estudando de modo mais detido o pensamento do filósofo austríaco, a admiração pela sua pessoa, assim como o interesse e a apreciação pela sua *hinge epistemology* são inegáveis.

### 4.2.1 Os fundamentos do conhecimento

Como vimos alhures, Wittgenstein e Van Til não seriam fundacionistas no sentido clássico do termo, mas o eram à sua própria maneira. Enquanto, segundo Stroll, o fundacionismo clássico apela para o que seria uma doutrina das fundações homogêneas ou para verdades auto evidentes, os jogos de linguagem, para Wittgenstein, não pertencem à mesma

---

<sup>210</sup> VENTURINHA, Nuno. Dobradiças, vertigem epistêmica e moralidade. *Philosophica*, Lisboa, v. 53, p. 125 – 140, 2019. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/44763/1/53\\_Nuno\\_Venturinha-125-140.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/44763/1/53_Nuno_Venturinha-125-140.pdf). Acesso em: 22 jul. 2024.

categoria que o fundamento, a saber, as *hinge propositions*<sup>211</sup>, crenças básicas ou julgamentos “dados”, fundamentais para nossa compreensão e prática. Além disso, no sentido tradicional, não são indubitáveis ou justificados por outras crenças. Van Til, por sua vez, também não era um fundacionista no sentido clássico do termo porque ele entendia que a existência de Deus não é apenas uma crença fundamental, mas a pré-condição mesma para todo conhecimento e raciocínio. Ele acreditava que qualquer sistema de pensamento, incluindo o Cristianismo, deve ser fundamentado no Deus da Bíblia e não depender de verdades fundamentais independentes.

A questão com que Van Til estava às voltas, ademais, era o que alguns, como Robert L. Reymond, designa como  $\rho\omega\sigma\tau\omega$  (*pu stō*), ou seja, “a base que justifica tanto as nossas reivindicações de conhecimento quanto as nossas reivindicações para ignorância pessoal”<sup>212</sup>, e o seu interesse maior era em um tipo específico de epistemologia em que se sustentasse o seu método apologético, que ele mesmo denominou revelacional, pelas razões já vistas, e, para o qual ele dividiu um sistema epistêmico vazado no argumento transcendental, o qual tem como pressuposição a existência de Deus, que é o fundamento de todo conhecimento e realidade.

Wittgenstein, por seu turno, na obra *Sobre a Certeza*, conforme já observado, estava replicando aos ensaios de G. E. Moore, os quais visavam a identificar proposições que estivessem além do ceticismo. Wittgenstein examinou a ideia de que certas proposições servem de alicerce ou fundamento para outras afirmações empíricas. Em outras palavras, diz Roger A. Shiner, ao lidar com os modelos fundacionista e coerentista, Wittgenstein “estava preocupado em mostrar como ambos os modelos dificultam e ajudam os nossos esforços para compreender o conhecimento humano, o seu alcance e limitações”<sup>213</sup>.

Nesta perspectiva, Wittgenstein favoreceria, segundo Shiner, a teoria ativista do conhecimento, como os parágrafos 148, 204 e 342 do *Sobre a Certeza* parecem sugerir que a base do conhecimento não é um conjunto de verdades indubitáveis ou princípios a priori, mas sim a maneira como agimos e interagimos com o mundo. O filósofo argumenta, assim, que a certeza, e não o conhecimento, é o que fundamenta o pensamento e a ação. Nossas ações e práticas, incluindo o uso da linguagem, são fundamentadas nessas certezas.

É nesta perspectiva que Moyal-Sharrock distingue certeza básica, ou fulcral, ou, ainda, *hinge*, de conhecimento, mostrando exatamente que aquele – um que não é resultado de julgamento – não é conhecimento, mas “o conhecimento é racionalmente fundamentado na

<sup>211</sup> MOTA, 2021, p. 1 – 31.

<sup>212</sup> REYMOND, Robert L. **A new systematic theology of the christian faith**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 111.

<sup>213</sup> SHINER, Roger A. Wittgenstein and the foundations of knowledge. **Aristotelian Society**, v. 78, n. 1, p. 103, jun. 1978.

realidade, na natureza, na experiência”<sup>214</sup>, o que é consubstanciado pelo parágrafo 504 do *Sobre a Certeza*, o qual reza que “se eu sei algo, isso depende de se as evidências me dão razão ou me contrariam. Pois se alguém diz saber que tem dor, isso não quer dizer nada”. Vejamos agora como essas duas epistemologias reverberam em termos da aquisição do conhecimento.

#### 4.2.1.1 Pensamentos analógicos – Van Til

Van Til propugnava que o conhecimento tinha de derivar de um raciocínio analógico, o qual ele definia contrariamente à Tomás de Aquino, que o entendia como o “pensar em linguagem que não seja nem literalmente verdadeira (unívoca), nem não relacionada ao assunto em questão (equívoco)”<sup>215</sup>. Para Van Til, em contrapartida, conforme já vimos, pensar analogicamente significa “pensar em sujeição à revelação de Deus e, portanto, pensar os pensamentos de Deus depois dele”<sup>216</sup>, residindo nisto um dos principais desencontros entre os nossos dois filósofos, pois, para Van Til, de acordo com James N Anderson,

devemos pressupor Deus, e não a nós mesmos, como a racionalidade e a autoridade últimas. Deus é o “Condicionador de Tudo”, o Absoluto Pessoal que cria e ordena todas as coisas de acordo com sua perfeita sabedoria e vontade soberana. Nesta perspectiva, Deus é o pré-intérprete autorizado do mundo e, como criaturas feitas à imagem de Deus, fomos concebidos para sermos reinterpretores do mundo de Deus. O conhecimento de Deus é original e construtivo; o nosso é derivativo e reconstrutivo. O conhecimento humano é possível devido a uma relação analógica entre a mente de Deus e as nossas mentes, entre a razão de Deus e a nossa razão. O conhecimento genuíno do mundo – do mundo como ele realmente é – só é possível se (1) os fatos do mundo forem ordenados “de cima” e (2) nossas mentes estiverem configuradas “de cima” para ordenar os fatos da experiência da mesma maneira<sup>217</sup>.

A epistemologia de Van Til, ao contrário da de Wittgenstein, tem uma orientação a partir “de cima”, como ressalta Anderson, e o próprio filósofo vienense, como veremos mais adiante, reconhece que a sua epistemologia não é “de cima”, não tem um caráter transcendente, nem se baseia em nenhum postulado último.

No que tange à Van Til, Robert Reymond levanta a seguinte e provocativa questão:

A revelação bíblica sobre Deus é unívoca ou analógica? Podemos conhecer a Deus como ele é em si mesmo, ou uma compreensão analógica é o máximo que podemos esperar? A diferença é esta: um determinado predicado aplicado a sujeitos separados univocamente pretende que os sujeitos possuam o

<sup>214</sup> MOYAL-SHARROCK, Danièle. A Certeza Fulcral de Wittgenstein, *Dissertatio: Revista de Filosofia*, v. 1, p. 3 – 30, 2015.

<sup>215</sup> FRAME, 2012a.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> ANDERSON, 2019.

predicado em sentido precisamente idêntico. O oposto da univocidade é a equivocidade, que atribui um determinado predicado para separar sujeitos em um sentido completamente diferente ou não relacionado. Agora situando-se entre a univocidade e a equivocidade está a analogia. Um predicado empregado analogicamente pretende uma relação entre sujeitos separados com base em comparação ou proporção. Pode o conteúdo do conhecimento que Deus tem de si mesmo e o conteúdo do conhecimento do homem obtido a partir da revelação verbal de Deus ser unívoco (o mesmo), ou deve inevitavelmente ser equívoco (diferente) ou analógico (parcialmente semelhante, parcialmente não semelhante, isto é, proporcional à natureza específica do sujeito)?<sup>218</sup>.

A resposta aos questionamentos de Reymond sobre a epistemologia de Van Til é que, em sua teologia, assim como em sua apologética, Van Til sempre teve como objetivo ser fiel a uma visão ontológica única e inicial – a distinção entre o Criador e a criatura. Ao longo de seus escritos, Van Til insistiu repetidas vezes que o conhecimento humano é e só pode ser análogo ao conhecimento divino. Em outras palavras, em Van Til, o sujeito cognoscente está em uma relação em que depende de uma instância transcendente.

Na epistemologia de Van Til, o conhecimento, então, é analógico, ou seja, ele é derivativo. Trata-se, de fato, de uma interpretação de uma Revelação última, que é a fonte, e as pressuposições, nesse caso, guardando-se as devidas proporções e diferenças, se assemelhariam às *hinges* de Wittgenstein, em que, nestas, as proposições dessa Revelação última, que é a Revelação de Deus, se moveriam, determinando a sua aceitação ou não, a partir dos seus comprometimentos básicos.

#### 4.2.1.2 Pensamentos unívocos – Wittgenstein

A epistemologia de Wittgenstein, do ponto de vista da epistemologia de Van Til, e para fins de contraste, pode ser considerada uma que se dá de maneira unívoca, ou seja, pensada de forma autônoma, em vez de analógica.

O filósofo, desde as *Investigações Filosóficas*, já dava sinais de seguir em direção contrária àquela em que Van Til decidiu-se por seguir quanto ao conhecimento/pensamento analógico, pois diz que

uma palavra tem para ele sentido pela maneira como é usada, isto é, de acordo com a função determinada que exerce num jogo de linguagem. Além do uso, não se faz necessário existir, ainda, algo que conceda significação às palavras, nem objetos, nem atos intencionais<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> REYMOND, 1998, p. 96.

<sup>219</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 146.

Assim, como já atestado, uma grande e substancial divergência entre Wittgenstein e Van Til está no uso que ambos fazem da expressão “de cima”. Se se admitir que, no que pesem as diferenças, o *Sobre a Certeza*, em algum grau, está em continuidade com as *Investigações*, e que as formas de vida e jogos de linguagem desembocam nas *hinge propositions*, como supramencionado, Wittgenstein reconhece que a sua filosofia e, de resto, a sua epistemologia, não é “de cima”, posto que ele diz, ao referir-se à teoria dos conjuntos, no parágrafo 426 das *Investigações*: “O modo de expressão parece ser talhado para um deus que sabe o que nós não parecemos saber; ele vê todas as séries infinitas e olha dentro da consciência do homem”.

Pelo que sabemos, o austríaco, no *Sobre a Certeza*, não renegou este seu entendimento, assim como em nenhum outro dos seus escritos posteriores, o que nos dá segurança para afirmar que ele pode tê-las levado à obra então sob análise, ou, pelo menos, esta assertiva estava subjacente ou pressuposta no que tange à sua epistemologia. Na continuação do seu argumento, no mesmo parágrafo anteriormente citado, Wittgenstein arremata que, “para nós, contudo, essas formas de expressão são quase um ornamento que podemos fazer muita coisa, pois nos falta a força real que daria sentido e finalidade a esta roupa”.

Ben Holloway vaticina que Wittgenstein não tinha uma plataforma, que não pensava dentro de um sistema, de um princípio unificador, por assim dizer, e que, para ele, o conhecimento se dava a partir de algo volátil, como uma forma de vida, e, em última análise, de uma ação:

Para Wittgenstein, o conhecimento não começa com a consciência – aliás, não começa com nada. Em vez disso, o conhecimento está enraizado na forma de vida de uma pessoa. Uma forma de vida compartilhada é o contexto dentro do qual ele sabe o que sabe. O sujeito, portanto, não deve se ver como um “ego” cartesiano separado do mundo. Somente um deus poderia ver o mundo de cima<sup>220</sup>.

Em outras palavras, Wittgenstein, claramente, não estava preocupado em procurar um fundamento último para a sua epistemologia, razão por que as suas reflexões se deram em uma dimensão unívoca. Assim como foi também o caso em relação ao pensamento analógico, esta dimensão unívoca não se dá no mesmo sentido em que Tomás de Aquino entendia o termo, ou seja, a linguagem descrevendo o seu objeto literalmente<sup>221</sup>, e sim na acepção de Van Til, que significa pensar autonomamente, e não analogamente, como se o sujeito fosse divino<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> HOLLOWAY, Ben. Wittgenstein and Van Til. *Holloway Quarterly*. 04 de dez. 2012. Disponível em: <https://hollowayquarterly.com/wittgenstein-and-van-til/>. Acesso em: 25 jan. 2023.

<sup>221</sup> FRAME, 2012a.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

Em Wittgenstein, especificamente, o uso da linguagem tem um limite no que diz respeito ao conhecimento de Deus, e, em geral, o filósofo via a base do conhecimento na forma de vida vivida, que o “eu”, o sujeito que fala, está mergulhado no mundo em que ele habita. Portanto, não pode haver qualquer posição transcendente da qual se possa, por meio do uso da linguagem, conhecer algo.

Van Til, em contrapartida, desde o começo, movido pelo seu *background* teológico, admitindo uma transcendência última, o Deus Absoluto, a Trindade ontológica – tendo sido este, aliás, o título de sua tese de doutoramento defendida na *Princeton University*, intitulada *God and the Absolute*, na qual, segundo Scott Oliphint, “Van Til procura mostrar que o Deus do teísmo não é idêntico ao Absoluto do idealismo”<sup>223</sup> –, argumenta ser o princípio último da explicação e o fundamento de todo verdadeiro conhecimento, tanto o religioso quanto o científico e o filosófico.

#### 4.2.2 Autonomia e teonomia

“Autonomia” e “teonomia” são termos polissêmicos. Para nossos fins, por “autonomia” quer-se dizer a tentativa de viver à parte de qualquer lei externa ao eu, em oposição à teonomia, que seria o reconhecimento de que haveria uma realidade última à qual o indivíduo deve remeter-se.

Sobre as últimas consequências do seu pensamento, veremos, em contraposição à Van Til, o viés autônomo do pensamento de Wittgenstein, sobre o qual Bruce R. Ashford afirma que, “durante anos, Wittgenstein foi conhecido pela maioria dos teólogos como um filósofo fideísta que tinha uma ‘teoria’ sobre a autonomia dos jogos de linguagem”.

Nos jogos de linguagem, não há nenhuma referência a um ser ulterior, a uma autoridade última, assim como a nenhum mandamento ou vontade externas, à qual possa estar obrigado o agente. O único fator determinante dos jogos de linguagem seriam as formas de vida, com as suas regras, e as imposições do uso, mas tudo isso, em última análise, reside no aqui e no agora, de maneira imanente, em uma dimensão horizontal, e de caráter antropocêntrico. As *hinges*, assim como tudo o mais que lhes está subjacente, têm algo de fortuito, de sociocultural, de contingente.

Ao passo que Van Til ensinou que “não há alternativa senão a da teonomia e da autonomia, implicando que toda decisão ética assume alguma autoridade ou padrão final, e isso

---

<sup>223</sup> OLIPHINT, 1997, p. 8 – 9.

será a lei própria (autonomia) ou a lei de Deus (teonomia). Van Til não levou a sua teonomia às últimas consequências, mas os seus escritos desempenharam uma influência preponderante na teologia filosófica e nas elaborações éticas de filósofos como Rousas J. Rushdoony e Greg Bahnsen, os quais não apenas se muniram do conceito van tiliano de teonomia, foram além, e criaram um sistema ético-político conhecido como “Reconstrucionismo Cristão”.

Mas, diz ainda Van Til, reforçando a ideia da autonomia do homem – algo a que ele se impõe, e que, além da autonomia, reforça outra ideia também cara a Van Til, que é a ideia de antítese –, quer “seja na ciência, na filosofia ou na religião, o não-cristão sempre procura um mediador que esteja entre ou acima de Deus e de si mesmo, como corte final de apelação”, ou ainda, ao pensar, um intelectual autônomo o faz como não estando Deus “envolvido no universo ou estando tão distante dele que realmente exista independentemente dele”. E aqui vale ressaltar a noção de “formas de vida”, no plural, que reforça a ideia em que consiste o conceito de antítese.

#### 4.2.3 *Hinge propositions e pressuposições*

Neste tópico, voltaremos a dois conceitos já abordados – *hinge propositions* e pressuposicionalismo –, os quais, para fins de comparação e de contraposição, ressaltaremos alguns de seus traços conceituais e peculiaridades.

Dentro disto, segundo Annalisa Coliva, tratando sobre “justificações que provém de um sistema de premissas”<sup>224</sup>, de axiomas, os quais são tidos como dados, aceitos como fundamentos para outras proposições – como, por exemplo, “as crenças geológicas sobre a idade da Terra, as quais só poderiam ser justificadas se se pressupusesse que a Terra tem existido por um período muito longo”<sup>225</sup> –, Wittgenstein “deu o nome de ‘*hinges*’ a estas pressuposições, as quais tornam possível que nós justifiquemos proposições empíricas ordinárias”<sup>226</sup>. Coliva, nesta perspectiva, identifica as *hinges* com a ideia de “pressuposição”, a qual é propugnada por Cornelius Van Til, e para quem um pressuposto assume três nuances, a saber: “Pressuposto: (1) uma crença que precede outras crenças; (2) uma crença que governa outras crenças; (3) pressuposto último: a crença que governa todas as outras crenças, ou o compromisso mais fundamental do coração”<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> COLIVA, A. **Extended rationality – a hinge epistemology**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015, p. 1.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>227</sup> FRAME, 2012a.

As três nuances cabem no conceito de pressuposto ou pressuposição, sendo este um postulado importante na epistemologia de Van Til, divisado por este para servir a um papel controlador, sendo o eixo no qual se revolverá o pensamento ou maneira de interpretar os fatos, a Revelação, assim como para determinar a cosmovisão que alguém venha a assumir. Van Til insistiu que todos pensamos por pressuposição, o que, para ele, argumentar por pressuposição seria “indicar quais são os princípios epistemológicos e metafísicos que subjazem e controlam o método de qualquer pensador. O apologista reformado admitirá fracamente que a sua própria metodologia pressupõe a verdade do teísmo Cristão”<sup>228</sup>.

Não é sem razão, portanto, que pensadores como Danièle Moyal-Sharrock e Duncan Pritchard, entre outros, vendo o horizonte de possibilidades de reflexão que podem se abrir para as *hinges* estejam empenhados em estudar a epistemologia que lhes é subjacente, e alguns, até, estejam desenvolvendo a interface entre *hinges* e pressuposicionalismo, como Nicholas Smith, o que exploraremos mais adiante, e que é o objeto desta pesquisa.

À primeira vista, pelo menos, há, sim, uma convergência entre *hinges* e pressuposicionalismo, mas, ao examinar-se a questão de maneira mais acurada, uma divergência emergirá também neste particular. Lembremo-nos de que *hinges* são crenças ou pressupostos fundamentais e inquestionáveis que formam a base do nosso conhecimento e linguagem. Essas crenças são tão básicas que normalmente não as questionamos, ao passo que pressupostos são suposições que são tidas como certas dentro de um contexto específico e que podem ser contestadas ou debatidas.

Podemos elaborar um pouco mais, para fins de clareza, que a diferença entre *hinges* e pressupostos reside em sua natureza e papel no conhecimento e no raciocínio. A *hinge epistemology*, como a propõe Nicholas Smith, vê as *hinges* como pressupostos fundamentais e implícitos, necessários ao funcionamento do nosso sistema epistemológico.

Estas *hinges* não são justificadas por evidências ou crenças, mas sim o alicerce sobre o qual construímos nosso conhecimento e nossas justificativas. Pressuposições, por outro lado, são afirmações mais gerais que podem ser verdadeiras ou falsas e que podem ser sustentadas por evidências.

Embora as *hinges* sejam a base, as pressuposições podem se basear nelas, mas não são o elemento fundamental em si. Outras divergências emergem quando tratamos sobre *hinges* e pressupostos do ponto de vista do quase-fideísmo, como o faremos a seguir.

---

<sup>228</sup> VAN TIL, 1976, p. 61.

#### 4.2.4 Quase-fideísmo

O termo “fideísmo” – “significando que Deus é conhecido pela fé e não pela razão”<sup>229</sup> – é um daqueles que nenhum pensador moderno ou filósofo gostaria de ter atribuído ao seu pensamento, embora, na história da filosofia, isso não tenha sido incomum. O que está em discussão, no entanto, é uma das variações do fideísmo, ou seja, o quase-fideísmo, cujos maiores propugnadores são Duncan Pritchard e Nicholas Smith, os quais têm em comum a dedicação aos estudos wittgensteinianos focados no *Sobre a Certeza*, com a diferença de que, no caso do Smith, além de Wittgenstein, ele também tem se devotado aos estudos de Van Til sob a perspectiva do quase-fideísmo, empenhando-se por estabelecer um diálogo e uma aproximação entre os dois filósofos. Assim, embora os dois apliquem o conceito de quase-fideísmo a Wittgenstein, Smith, especificamente o associa igualmente a Van Til.

O que resta saber, após alguns esclarecimentos prévios a seguir, é se esta identificação se sustenta, se é veraz, e, em sendo, em que grau, e por que parâmetros poderíamos aferir se, ao falarem Wittgenstein e Van Til sobre *hinges* e pressuposições, respectivamente, os dois filósofos estariam falando a mesma coisa, e no mesmo sentido.

O pressuposicionalismo quase-fideísta, assim, seria uma abordagem filosófica que combina elementos do pressuposicionalismo cristão com uma abordagem mais fideísta à fé, visão esta que é atribuída a Van Til, para quem a crença em Deus é uma pressuposição necessária para a racionalidade. Vale ressaltar ainda que, “algumas vezes, Van Til foi acusado de fideísmo, mas ele mesmo repudiava este rótulo”<sup>230</sup>, assim como os seus intérpretes, como ainda veremos, também não o viam como um pensador quase-fideísta.

Contrariamente a Van Til, Wittgenstein não se posicionou sobre o fideísmo, até porque esta foi uma leitura feita posteriormente pelos seus intérpretes, mas ele deveras influenciou a abordagem do fideísmo com o argumento de que a linguagem e a crença religiosa são fundamentais para a compreensão do mundo. E apenas para reiterar, a noção de *hinge epistemology* sugere que certas crenças são fundamentais para nossa compreensão do mundo, mesmo que estas não possam ser justificadas de forma objetiva.

Nesta esteira, Nicholas Smith argumenta que a epistemologia subjacente à apologética pressuposicionalista de Van Til seria “quase-fideísta, o que quer dizer que a racionalidade da crença religiosa depende absolutamente de certos fundamentos infundados, chamados de

---

<sup>229</sup> FRAME, 2012a.

<sup>230</sup> *Ibidem.*

*hinges*”<sup>231</sup>. Nas palavras do próprio Nicholas Smith, “o quase-fideísmo é uma abordagem à epistemologia da religião que argumenta estar a crença religiosa no mesmo nível epistêmico de outros tipos de crença, na medida em que todas as crenças religiosas e não religiosas dependem de dobradiças”<sup>232</sup>.

Podemos dizer ainda que o quase-fideísmo seria uma epistemologia da crença religiosa, termo que pressupõe o fideísmo, o qual, por seu turno, denota “uma explicação filosófica particular da jurisdição apropriada da fé vis-à-vis a da razão”<sup>233</sup>, e é definido por Alvin Plantinga como sendo uma “confiança exclusiva ou básica somente na fé, acompanhada por um consequente menosprezo da razão e utilizada especialmente na busca da verdade filosófica ou religiosa”<sup>234</sup>.

Duncan Pritchard, nesta conexão, diz ser necessário fazer-se uma distinção entre o fideísmo direto e o quase-fideísmo, o qual postula que a crença religiosa deve ser entendida como uma crença comum, e isto por não estar sujeita à avaliação racional<sup>235</sup>.

James N Anderson, no entanto, avaliando o artigo *Quasi-fideist Presuppositionalism: Cornelius Van Til, Wittgenstein, and Hinge Epistemology*, da autoria de Nicholas Smith – que como vimos acima, afirma ser quase-fideísta a epistemologia da apologética pressuposicionalista<sup>236</sup> –, e contrariando alguns dos seus postulados, diz que o referido “artigo está aquém em seu objetivo de consubstanciar essa assertiva de que ‘a epistemologia da apologética pressuposicionalista seria quase-fideísta’”<sup>237</sup>.

Nicholas Smith, entre outras razões pelas quais o pressuposicionalismo, em seu entendimento, seria quase-fideísta, diz que

o papel central, tanto para os epistemólogos van tilianos quanto para os de orientação wittgensteiniana, de fundamentos infundados e idealmente certos, é que estes são a base necessária para o significado e a inteligibilidade de toda atividade epistêmica<sup>238</sup>.

No que pese a boa intenção de Nicholas Smith – e ainda que haja paralelos entre o pressuposicionalismo e o quase-fideísmo –, James N. Anderson diz que ele não explica porque

---

<sup>231</sup> SMITH, 2023.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

<sup>233</sup> AMESBURY, Richard. Fideism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/fideism/> Acesso em: 26 nov. 2024.

<sup>234</sup> PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). **Faith and rationality: reason and belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 16 – 93.

<sup>235</sup> PRITCHARD, Duncan. Quasi-fideism and sceptical fideism. **Manuscrito**, Campinas, v. 44, n. 4, p. 03 – 30, out./dez. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/man/a/XppdPMszqwN3wcSqFpGrJ6D/#> Acesso em: 26 nov. 2024.

<sup>236</sup> SMITH, 2023.

<sup>237</sup> ANDERSON, 2024.

<sup>238</sup> SMITH, 2023.

as suas alegadas razões seriam suficientes para provar que o pressuposicionalismo seria quase-fideísta<sup>239</sup>.

### 4.3 DESDOBRAMENTOS FILOSÓFICOS

Julgando ter empreendido uma comparação e ter contraposto as duas perspectivas epistemológicas, propomo-nos, nesta parte final, a levantar algumas questões sobre os desdobramentos filosóficos das respectivas propostas de Wittgenstein e de Van Til, visto as ideias não existirem no vácuo e terem, sim, consequências.

Sobre isto, Richard M. Weaver, autor de *As ideias têm consequências*, justificando o título do seu livro, diz que “foi Guilherme de Ockham quem propôs a funesta doutrina do nominalismo, que nega a existência real dos universais”<sup>240</sup>, disso decorrendo muitas consequências.

Em um sentido mais geral, os nossos filósofos poderiam se situar nos dois lados do debate dos universais, mas não é nossa intenção e nem faz parte do objetivo deste trabalho discorrer sobre isto, mas apenas sublinhar a ideia deste tópico de que o pensamento de Wittgenstein e Van Til podem levar a diferentes implicações. A bem da verdade, todas as filosofias, quer tenham pretendido os seus autores ou não, têm corolários, que podem ser de dois tipos, pelo menos, a saber: as que foram premeditadas e as que não o foram, ou seja, aquelas cujas consequências passaram despercebidas ou não foram antecipadas pelos seus criadores. A estas pode-se reagir favoravelmente ou rechaça-las, como o fez Santo de Agostinho, com as suas *Retratações*, o qual conseguiu discernir em suas obras consequências de algumas das suas ideias e, em algumas delas, o Bispo de Hipona viu a necessidade de corrigir-se<sup>241</sup>.

Vejamos, então, a seguir, alguns dos desdobramentos das duas propostas.

#### 4.3.1 Relativismo epistêmico

Em Wittgenstein, os jogos de linguagem, os quais são dependentes e enraizados nas formas de vida, dão o contexto para as *hinges*, e estas, por sua vez, pavimentam o caminho para o conhecimento. Na medida em que o filósofo reage contrariamente ao ceticismo,

---

<sup>239</sup> ANDERSON, 2024.

<sup>240</sup> WEAVER, Richard M. *As ideias têm consequências*. São Paulo: É Realizações Editora, 2016, p. 15.

<sup>241</sup> AGOSTINHO. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019. (*Coleção Patrística*, 43).

salvaguardando a viabilidade do seu projeto epistemológico, ele, em contrapartida, favorece o relativismo, visto que, na esteira das *hinges*, jogos de linguagem e formas de vida são conceitos fluidos, os quais não se baseiam em nenhuma realidade última, ulterior, e nem mesmo uma sólida base empírica que ensejasse uma possível aproximação da epistemologia do *Sobre a Certeza* com o que James N. Anderson também atribui a Kant, dizendo ser o seu “Idealismo transcendental” um antirrealismo-antropocêntrico. Baseado nisto, Wittgenstein rejeitou o ceticismo, mas, seguindo o seu predecessor, também termina por dar margem ao relativismo, que, conforme Anderson, “na visão de Kant, o mundo da experiência – o mundo que consideramos habitar – não é uma realidade independente da mente, mas sim uma construção da mente ativa”<sup>242</sup>, o que também se aplica a Wittgenstein, visto dependerem os seus últimos postulados dos referidos conceitos.

#### 4.3.2 Resposta a “desacordos profundos”

Tem recebido atenção nas últimas décadas o que se chama de “desacordo profundo”, que seria um tipo particular de desacordo que é inerente e racionalmente insolúvel. Os “desacordos profundos” também “parecem ser discordâncias sistemáticas enraizadas em cosmovisões contrárias”<sup>243</sup>. Christopher Ranalli, ao tratar sobre *hinge epistemology*, ecoando aquilo sobre o que já discorremos, lembra-nos de que a epistemologia em questão sustenta haver uma categoria de comprometimentos que desempenham um papel fundamental na estrutura da crença e da avaliação racional: “estas são as mais básicas ‘pressuposições’ gerais de nossas visões de mundo, as quais tornam possível que avaliemos certas crenças ou dúvidas como racionais”<sup>244</sup>, e estas agravam o problema dos desacordos profundos, se se admite que os nossos comprometimentos mais básicos seriam assumidos essencialmente de forma arracional.

No desacordo sobre a idade da Terra, por exemplo, se esta foi criada por Deus há menos de 10.000 anos (como sugerem os criacionistas proponentes da Terra jovem) ou se existe há milhões de anos, como alguns geólogos advogam, os proponentes de cada visão apresentarão as suas razões, as quais pressuporão os seus mais básicos comprometimentos sobre a idade da Terra.

Do ponto de vista wittgensteiniano, tanto Ranalli quanto Duncan Pritchard argumentam que os desacordos profundos são solucionáveis, mas, pelo prisma van tiliano, não, e isto por

---

<sup>242</sup> ANDERSON, 2019.

<sup>243</sup> RANALLI, 2018.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

causa da noção de antítese, que, segundo Frame, na acepção esposada por Van Til, significa “a oposição diametral entre fé e incredulidade e, portanto, entre fé e capitulação da verdade”<sup>245</sup>.

Assim, as respectivas epistemologias destes dois filósofos, em muitos pontos, estão em “desacordo profundo”, e isto porque a filosofia de Van Til não permite um acordo, uma vez que ele descarta a possibilidade de que haja neutralidade entre pessoas com cosmovisões diferentes, sobretudo entre teístas e não teístas. Daí que percepções como a de Juliano Santos do Carmo parecem ganhar alguma força, até porque os desacordos, obviamente, não se dão apenas entre esta ou aquela filosofia – como, no caso, entre a de Van Til e a de Wittgenstein –, mas entre as filosofias, como vemos a seguir:

Normalmente os filósofos argumentam que a filosofia é uma disciplina cognitiva por excelência e, que, tendo por objetivo a verdade, ela deve sistematicamente fazer acréscimos ao conhecimento humano. Deveria chamar nossa atenção o fato de que nossos melhores modelos de investigação filosófica, ao longo dos tempos, acabaram por nos revelar que não existe nenhum padrão universalmente aceito daquilo que poderia ser chamado de “conhecimento filosófico”, sequer existem teorias filosóficas bem estabelecidas (como no caso das ciências empíricas) ou mesmo teoremas filosóficos demonstrados (como no caso dos teoremas a *priori* da matemática)<sup>246</sup>.

Nesta perspectiva, o historiador da filosofia, Stephen Gaukroger, autor do livro *Failures of Philosophy*, traça um panorama da filosofia ocidental em que argumenta a respeito do fracasso desta em sua tentativa de dar conta, entre outras coisas, do que seria uma boa vida, por exemplo, ou de ser um ramo do saber capaz de julgar outras formas de pensamento, ou de construir uma filosofia que fosse uma teoria de tudo, por assim dizer.<sup>247</sup> De forma que, as duas propostas, do ponto de vista das respostas que poderiam oferecer a desacordos profundos, seriam insuficientes, de um posto de vista científico, ou por um prisma em que ofereçam respostas tidas como racionais pela academia.

### 4.3.3 Wittgenstein, Van Til e a pós-modernidade

A provocação se Wittgenstein seria um filósofo pós-moderno tem sido feita, entre outros, por Matt McManus, o qual, em seu livro *The Rise of Post-Modern Culture, a sequel to the earlier Rise of Post-Modern Conservatism*, detalha a influência do filósofo austríaco sobre

<sup>245</sup> FRAME, 2012b.

<sup>246</sup> CARMO, Juliano Santos do. Sobre Conhecimento e Certeza. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 3; n. 2, 2012.

<sup>247</sup> GAUKROGER, Stephen. **The failures of philosophy: a historical essay**. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2022.

o que ele mesmo chama de “teoria pós-moderna”, referindo-se ao que se pode depreender dos últimos escritos do filósofo<sup>248</sup>.

Embora, em relação a alguns tópicos filosóficos, a posição de Wittgenstein possa parecer dúbia e, nesses casos específicos, talvez, ele dê margem a que seja considerado um precursor da pós-modernidade, esse é assunto aberto para discussões e disputas, estando os interessados no debate divididos em relação ao papel de Wittgenstein neste quesito. Os que veem Wittgenstein como estando, em alguns aspectos, alinhado à pós modernidade, poderiam usar passagens como esta a seguir, em que o austríaco diz que

o papel da filosofia é o de descrever os diferentes usos da linguagem, sem tentativas de justificação ou explicação. Ela deve, apenas, ver e deixar tudo como é (IF 124). Os problemas filosóficos surgem quando os filósofos resolvem dar explicações e abusam da linguagem. Daí o apelo para a volta ao único método permitido em filosofia: a descrição por meio de exemplos com função terapêutica (IF 109), tendo em vista a cura dos abusos da linguagem. Daí por que o lema é: não pensar, mas olhar (IF 66)<sup>249</sup>.

Este entendimento expresso nas *Investigações* está também no *Sobre a Certeza*, porque, nela, os jogos de linguagem são pressupostos e mostram que a realidade é fragmentada, posto que, se existem diferentes jogos de linguagem, segue-se, necessariamente, que existem diferentes interpretações da realidade, não devendo uma prevalecer sobre a outra, além do que, no *Sobre a Certeza*, Wittgenstein diz, no parágrafo 200 da obra *Sobre a Certeza* – soando como alguém desta corrente pós-moderna –, que “‘a proposição é verdadeira ou falsa’ significa, mais propriamente, apenas que uma decisão a favor dela ou contra ela precisaria ser possível. Mas com isso não está dito com que se parecem as razões para uma tal decisão”<sup>250</sup>.

O próprio uso dos postulados wittgensteinianos na teologia, quer seja inspirando uma nova maneira de pensar ou questionando maneiras antigas de fazer-se filosofia da religião, sobretudo por parte de filósofos alinhados com uma maneira mais livre de pensar, também mostram que, em algum grau, Wittgenstein teria uma certa conexão com o pensamento pós moderno, ainda que isto não tenha sido algo feito deliberadamente, ou que, se ele tivesse testemunhado alguns dos desdobramentos de sua epistemologia, ele não os tivesse renegado.

É difícil negar, todavia, que a obra de Wittgenstein contenha elementos que alguns pós-modernistas considerariam problemáticos, como seu foco no ordinário e sua rejeição da ideia de que a linguagem constrói a realidade por completo.

---

<sup>248</sup> MCMANUS, Matthew. **The rise of post-modern conservatism: neoliberalism, post-modern culture, and reactionary politics.** New York: Palgrave MacMillan, 2019.

<sup>249</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 133.

<sup>250</sup> WITTGENSTEIN, 2023, p. 82.

Quanto a Van Til, não há dúvida de que os seus escritos estejam longe de qualquer associação com a pós-modernidade. Na verdade, a sua epistemologia reformada difere significativamente do pensamento pós-moderno. A epistemologia de Van Til, que repousa no pressuposicionalismo, argumenta que todo conhecimento começa com pressupostos, e que uma perspectiva cristã é necessária para a compreensão da realidade. O pós-modernismo, em contrapartida, desafia a noção de verdade objetiva, baseando-se em interpretações subjetivas e no ceticismo em relação a grandes narrativas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, fizemos um encontro para fins de comparação e de confronto entre as propostas epistemológicas de Ludwig Wittgenstein e de Cornelius Van Til. Nos dois primeiros capítulos, esboçamos as linhas gerais e os aspectos mais importantes da epistemologia de ambos os filósofos. Havendo, nos primeiros dois capítulos, feito uma tentativa de pavimentar o caminho para o confronto, empreendemos, no capítulo 3, um esforço com vistas a apontar os pontos em comum entre as duas propostas e, em seguida, realçar os contrastes ou pontos de tensão existentes no pensamento exposto dos dois filósofos.

De modo mais detalhado, no capítulo 1, discorremos sobre a proposta epistemológica de Wittgenstein, embora tendo apresentado um panorama mais geral de sua filosofia, detivemo-nos na sua pragmática, discorrendo sobre as noções de jogos de linguagem, formas de vida e regras. Discorremos, por último, sobre a noção de regras para aproximar este conceito à noção de *hinge*, que é central na epistemologia do filósofo austríaco, e, assim, empreender uma tentativa de mostrar que, no escopo da sua pragmática, este conceito serve a um papel parecido com o de *hinge*, sendo uma antecipação e um uso incipiente deste conceito, cujo sentido é ampliado na obra *Sobre a Certeza*.

Ainda no capítulo 2, sobre a epistemologia de Van Til, também procedemos uma discussão sobre os aspectos gerais da sua filosofia, assim como sobre o objetivo principal com o qual trabalhou o filósofo, detendo-nos naqueles mais relacionados à sua epistemologia, sobretudo nos conceitos de argumentação transcendental e de pressupostos, também realçando o que, para Van Til, seria o mito da neutralidade epistêmica.

As duas propostas não seguem na esteira da epistemologia tradicional e, cada uma, à sua própria maneira, é *sui generis*. Ambas concorrem em muitas coisas, como em relação à rejeição ao fundacionismo cartesiano, embora, em outro sentido, possam ser considerados fundacionistas, como julgamos ter deixado claro.

Quanto à questão do quase-fideísmo que é atribuído tanto a Wittgenstein quanto a Van Til, vimos que os dois filósofos também se aproximam, mas esta aproximação se dá apenas à primeira vista. Pois, em um escrutínio mais cuidadoso, há diferenças substanciais, o que foi mais demoradamente elaborado ao final do terceiro capítulo. Sobre as divergências, temos o problema do fundamento do conhecimento. A epistemologia de Wittgenstein baseia-se nas formas de vida, nos jogos de linguagem, nas regras, e, em última instância, nas *hinges*, mas estes são um fundamento sem fundamento, por assim dizer; ao passo que, a de Van Til, baseia-se um postulado metafísico, que, na teologia, é chamado de Revelação.

Relacionado a isto, e, ao mesmo tempo, como seu corolário, são discrepantes nos dois filósofos o modo como se adquire conhecimento: propondo Van Til o conhecimento analógico, e a Wittgenstein, para fins de contraste, podendo ser-lhe atribuído o conhecimento unívoco.

São também destoantes a maneira como estes filósofos enxergam a questão da assim chamada neutralidade epistêmica. No arrazoado sobre as divergências, é de importância capital o fato de que, entre Wittgenstein e Van Til, há o problema de serem a visão epistemológica de um e de outro, antropocêntrica e teocêntrica, respectivamente.

Desta forma, propostas epistemológicas tão destoantes levam a diferentes desdobramentos filosóficos, como não poderia deixar de ser, o que vimos nos exemplos do relativismo epistemológico, assim como nas respostas a “desacordos profundos” e na relação dos filósofos com a pós-modernidade.

Por fim, podemos destacar como desfecho final deste trabalho o horizonte temático que dele decorre pelo fato de as exposições dos modelos epistêmicos nele apresentados implicarem num promissor campo de investigação, tanto do ponto de vista da pertinência conceitual de tais modelos quanto dos possíveis encontros e desencontros teóricos entre os dois filósofos em questão.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AGOSTINHO. **Retratações**. São Paulo: Paulus, 2019. (*Coleção Patrística*, 43).
- ALONSO JÚNIOR, Sebastião. Jogos de linguagem e “ares de família” na filosofia madura de Ludwig Wittgenstein. **REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura**, Inhumas, v. 3, n. 2, p. 68 – 81, out. 2011.
- AMESBURY, Richard. Fideism. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/fideism/> Acesso em: 26 nov. 2024.
- ANDERSON, James N. Cornelius Van Til e Alvin Plantinga: uma breve comparação. **Monergismo**. 2008. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/apologetica/van-til-plantinga\\_james-anderson.pdf](http://www.monergismo.com/textos/apologetica/van-til-plantinga_james-anderson.pdf). Acesso em: 10 mai. 2023.
- ANDERSON, James N. Did Cornelius Van Til Coin the Term “Transcendental Argument”? **Analogical Thoughts**. 04 de set. 2023. Disponível em: <https://www.proginosko.com/2023/09/did-cornelius-van-til-coin-the-term-transcendental-argument/> Acesso em: 07 mar. 2025.
- ANDERSON, James N. **Question**. Mensagem recebida por e-mail em 11 de mar. 2024. Disponível em: <https://mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#inbox/KtbxLxGvZbVflfDclHTdXqHWzbNMJqpGkL> Acesso em: 13 mar. 2024.
- ANDERSON, James. A Hume-Inspired Transcendental Argument. **Analogical Thoughts**. 13 de dez. 2019. Disponível em: <https://www.proginosko.com/2019/12/a-hume-inspired-transcendental-argument/>. Acesso em: 03 jul. 2023.
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “Sprachspiele”. **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 1, jan./jun., 2014.
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- ASHFORD, Bruce R. Wittgenstein’s theologians? A survey of Ludwig Wittgenstein’s impact on theology. **JETS**, 50, 2, p. 357 – 375, jun. 2007.
- BAHNSEN, Greg L. **Van Til’s Apologetics: readings & analysis**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1998.
- BARDON, Adrian. **Transcendental Arguments**. *In*: FIESER, James; DOWDEN, Bradley. The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://iep.utm.edu/home/about/> Acesso em: 07 de mar. 2025.

BELLO, Samuel Edmundo Lopes. Jogos de linguagem, práticas discursivas e produção de verdade: contribuições para a educação (matemática) contemporânea. **Zetetiké: Revista de Educação Matemática**, Campinas, v. 18, p. 545 – 588, 2010.

BERKHOF, Loius; VAN TIL, Cornelius. **Foundations of christian education**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1990.

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho Publicações, 1992.

BILETZKI, Anat; MATAR, Anat. Ludwig Wittgenstein. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>. Acesso em: 05 jun. 2025.

BONJOUR, Laurence. A dialética do fundacionalismo e coerentismo. *In*: GRECO, John; SOSA, Ernest (org.). **Compêndio de epistemologia**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyla, 2012, p. 191 – 229.

CALVINO, João. **Institutas da Religião Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, v. 1.

CARMO, Juliano Santos do. Sobre Conhecimento e Certeza. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, 2012.

CLARK, Gordon H. **De Tales a Dewey**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012.

CLARK, Kelly James. **Return to reason**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

COLIVA, A. **Extended rationality – a hinge epistemology**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.

COWAN, Steven B.; GUNDRY, Stanley N. (Eds.). **Five views on apologetics**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000.

CRAIG, William Lane. Religious Epistemology. **Bethinking**. Disponível em: <https://www.bethinking.org/truth/religious-epistemology> Acesso em: 15 abr. 2025.

CRUZ, Helen; SMEDT, Johan. Reformed and evolutionary epistemology and the noetic effects of sin. **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 74, 2013. Disponível em: <http://philarchive.org/archive/DECRAE>. Acesso em: 5 de mai. 2023.

D'OLIVEIRA, Armando Mora. Vida e Obra. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (*Coleção Os Pensadores*).

DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou Transcendental: sobre o conceito *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277 – 295, jul./dez, 2009.

DEWEESE, Garret J; MORELAND, J. P. **Filosofia concisa**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

ELWELL, Walter A. **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993, v. 1, A-D.

FARIA, Paulo Estrella. **Posfácio**. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Sobre a certeza**. Trad. de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Fósforo, 2023.

FIGUEIREDO, Nara Miranda de; SMITH, Plínio Junqueira. **Epistemologia dos eixos-interpretações e debates sobre as (in) certezas de Wittgenstein**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

FONTES, Flávio Fernandes. O que é a virada linguística? **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 3 – 17, jul./dez., 2020.

FRAME, John. A Van Til Glossary. **The Works of John Frame & Vern Poythress**. 30 mai. 2012a. Disponível em: <https://frame-poythress.org/a-van-til-glossary/>. Acesso em: 5 abr. 2023.

FRAME, John. **Apologética para a glória de Deus**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

FRAME, John. **História da filosofia e teologia ocidental**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

FRAME, John. **The doctrine of the knowledge of God**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987.

FRAME, John. Van Til on Antithesis. **The Works of John Frame & Vern Poythress**. 07 jun. 2012. Disponível em: <https://frame-poythress.org/van-til-on-antithesis/>. Acesso em: 3 jul. 2023.

GAHRINGER, Robert E. Can games explain language? **The Journal of Philosophy**, v. 56, n. 16, p. 661 – 667, jun. 1959.

GAUKROGER, Stephen. **The failures of philosophy: a historical essay**. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2022.

GEEHAN, E. R. (Ed.). **Jerusalem and Athens**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 2023.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2002.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é filosofia contemporânea**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012. (*Coleção Primeiros Passos*, 336).

GILSON, Étienne. **O filósofo e a teologia**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2009.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GOMES, Davi Charles. A Suposta Morte da Epistemologia e o Colapso do Fundacionalismo Clássico. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 115 – 142, jul./ago., 2000.

GREGO, John; SOSA, Ernest (org.). **Compêndio de epistemologia**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GUEDES, F. J. **Antifundacionismo e jogos de linguagem na pragmática de Wittgenstein**. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/IX/1.15.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2024.

HACKER, Peter. Forms of life. **Nordic Wittgenstein Review** (Special Issue), p. 2, 2015.

HOEKSEMA, Herman. **The Clark-Van Til Controversy**. Hobbs: Trinity Foundation, 1995.

HOLLOWAY, Ben. Wittgenstein and Van Til. **Holloway Quarterly**. 04 de dezembro 2012. Disponível em: <https://hollowayquarterly.com/wittgenstein-and-van-til/>. Acesso em: 25 jan. 2023.

IMAGUIRE, Guido. O conceito de identidade no naturalismo. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 7, n. 1, p. 72 – 86, jan./abr., 2006.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. 3. ed. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JUSSAUNE, Andrew. Schelling's Critique of Modern Philosophy's "Impulse toward Spiritualization" in Clara. **Religions**, Basel, 15, 195, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel15020195>.

KANT, Immanuel. **O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

KREMPEL, R. Why Wittgenstein Doesn't Refute Skepticism. **Discurso**, v. 49, n. 2, p. 233 – 251, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165484/158659>. Acesso em: 15 set. 2024.

LAMPREIA, Carolina. **As propostas anti-mentalistas**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia, Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: [https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601\\_92\\_cap\\_06.pdf](https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf). Acesso em: 14 nov. 2024.

MATHISON, Keith A. Christianity and Van Tillianism. **Tabletalk**, Orlando, ago. 2019. Disponível em: <https://tabletalkmagazine.com/posts/christianity-and-van-tillianism-2019-08>. Acesso em: 30 mar. 2023.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Natural**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2019.

MCMANUS, Matthew. **The rise of post-modern conservatism: neoliberalism, post-modern culture, and reactionary politics**. New York: Palgrave MacMillan, 2019.

MOREIRA, Rodrigo Cesar Medeiros. Conceitos por Semelhança de Família e o Problema da Textura Amplamente Aberta. **Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 113 – 133, 2014.

MOTA, H. R. Em que medida Wittgenstein seria fundacionista? **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 2, p. 01 – 31, mai./ago., 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/66403/46161#>. Acesso em: 21 ago. 2024.

MOTA, Hugo Ribeiro. Em que medida Wittgenstein seria um fundacionista? **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 2, p. 01 – 31, mai./ago., 2021.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. A certeza fulcral de Wittgenstein, **Dissertatio: Revista de Filosofia**, v. 1, p. 3 – 30, 2015.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. **The third Wittgenstein**. London and New York: Routledge, 2016.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

MUETHER, John R. **Cornelius Van Til: reformed apologist and churchman**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 2008.

MULINARI, Filicio. “Saber”, “certeza” e “dúvida”: Sobre ceticismo e fundacionalismo no *Da Certeza* de Wittgenstein. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 9, n. 1, p. 235 – 252, jun. 2014.

NEWMAN, H. **Ensaio a favor de uma gramática do assentimento**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

NIGRO, Rachel Barros. **Desconstrução Linguagem Política**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, 2007.

NIGRO, Rachel Barros. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 170 – 211, jan./jun., 2009.

NOTARO, Thom. **Van Til & and the use of evidence**. 2. ed. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985.

OLIPHINT, Scott K. **Christianity and the role of philosophy**. Philadelphia: P&R Publishing, 2013.

OLIPHINT, Scott K. **The consistency of Van Til's methodology**. Scarsdale: Westminster Discount Book Service, 1997.

OLIVEIRA, Karina da Silva. Formas de Vida (*Lebensform*): cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, v. 10, n. 2, set. 2010.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PÁDUA, Gelson Luiz de. **O conceito de regras em Da Certeza: terceiro Wittgenstein?** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2007.

PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao Mentalismo. **Revista Filogênese (Eletrônica)**. Londrina, v. 6, n. 1, p. 39 – 52, 2013.

PEREIRA, Luiz Antonio. **A Epistemologia reformada de Plantinga é realmente reformada?** Porto Alegre: Clube dos Autores, 2024.

PLANTINGA, Alvin. **Crença cristã avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. **God and other minds**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. *In*: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). **Faith and Rationality: reason and Belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 16 – 93.

PLATÃO. **Teeteto**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/São Paulo: Edições Loyola, 2020.

POYTHRESS, Vern S. **Redimindo a filosofia**. Brasília: Editora Monergismo, 2019.

PRITCHARD, Duncan. **Filosofia para todos**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

PRITCHARD, Duncan. Quasi-fideism and sceptical fideism. **Manuscrito**, Campinas, v. 44, n. 4, p. 03 – 30, out./dez. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/man/a/XppdPMszqwN3wcSqFpGrJ6D/#> Acesso em: 26 nov. 2024.

RANALLI, Chris. *Deep disageement and hinge epistemology*. **Synthese**, Amsterdã, v. 197, p. 4975 – 5007, 2018.

REYMOND, Robert L. **A new systematic theology of the christian faith**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

RUSHDOONY, J. Rousas. **The one and the many: studies in the philosophy of order and ultimacy**. Nutley: Craig Press, 1971.

SALVATORE, Nicola Claudio. Wittgenstein: Epistemology. **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://iep.utm.edu/witt-epi/> Acesso em: 22 jun. 2024.

SHINER, Roger A. Wittgenstein and the foundations of knowledge. **Aristotelian Society**, v. 78, n. 1, jun. 1978.

SILVA, Karina da. Denominações e realidade à luz das Investigações. **Revista Filogênese**, Marília, v. 2, n. 2, 2009.

SMITH, Nicholas. *How to hang a door: picking hinges for quasi-fideism*, **European Journal for Philosophy of Religion**, v. 13, n. 1, mar. 2021.

SMITH, Nicholas. *Quasi-fideist Presuppositionalism: Cornelius Van Til, Wittgenstein, and Hinge Epistemology*. **Philosophia Reformata**, v. 88, p. 26 – 48, fev. 2023. Disponível em: [https://brill.com/view/journals/phir/88/1/article-p26\\_002.xml](https://brill.com/view/journals/phir/88/1/article-p26_002.xml) Acesso em: 10 set. 2024.

SOUZA, Carlos E. B. Compreensão e regra na obra tardia de Wittgenstein. **Dissertatio**, Pelotas, v. 50, p. 151 – 176, 2019.

SOUZA, Carlos E. B. O processo de formação de proposições e a possibilidade da dúvida no Sobre a Certeza de Wittgenstein. **Argumentos**, Fortaleza, a. 5, n. 9, p. 295 – 314, jan./jun. 2013. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23775/1/2013\\_art\\_cebsousa.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23775/1/2013_art_cebsousa.pdf) Acesso em: 21 jul. 2024.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia contemporânea: introdução crítica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TERTULIANO. **Traité de la prescription contre les hérétiques**. Livro VII, 9. ed. CERF, 1957.

TONNER, Philip. Wittgenstein on forms of life: a short introduction. **E-LOGOS – Eletronic Journal of Philosophy**, v. 24, n. 1, p. 13 – 18, 2017.

TROMBETTA, Gérson Luís; SOARES, Fabrício Antônio Antunes. A guinada pragmática da linguagem e a “invenção do cotidiano”. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 69, p. 458 – 488, set./dez., 2020.

TURBANTI, Giacomo. Rationality and the variety of language games. **Disputatio**, Università di Pisa, Italy. v. 8, n. 9, 2019.

VAN TIL, Cornelius. **A christian theory of knowledge**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.

VAN TIL, Cornelius. **A survey of christian epistemology**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Co, 1980.

VAN TIL, Cornelius. **An introduction to systematic theology**. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Co., 1978.

VAN TIL, Cornelius. **An introduction to systematic theology: prolegomena and the doctrines of revelation, Scripture and God**. 2. ed. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co, 2007.

VAN TIL, Cornelius. **Christian Apologetics**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1976.

VAN TIL, Cornelius. **Christian Theistic Ethics**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing CO, 1980.

VAN TIL, Cornelius. **Graça comum e evangelho**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2018.

VAN TIL, Cornelius. Introdução. *In*: WARFIELD, B. B. **The inspiration and authority of the Bible**. Phillipsburg: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948.

VAN TIL, Cornelius. **Jerusalem and Athens**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing co, 1971.

VAN TIL, Cornelius. **Por que creio em Deus**. Brasília: Editora Monergismo, 2012.

VAN TIL, Cornelius. **Reformed epistemology**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Princeton Theological Seminary. Departamento de Teologia, Pensilvânia, 1925.

VAN TIL, Cornelius. **The defense of the Faith**. 4. ed. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 2008.

VAN TIL, Cornelius. **The reformed pastor & modern thought**. Phillisburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1980.

VELLOSO, A. Formas de vida ou formas de vida? **Philósophos**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 159 – 184, jul./dez., 2003.

VENTURINHA, Nuno. Dobradiças, vertigem epistêmica e moralidade. **Philosophica**, Lisboa, v. 53, p. 125 – 140, 2019. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/44763/1/53\\_Nuno\\_Venturinha-125-140.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/44763/1/53_Nuno_Venturinha-125-140.pdf). Acesso em: 22 jul. 2024.

WARFIELD, Benjamin. **The inspiration and authority of the Bible**. Phillipsburg: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948.

WEAVER, Richard M. **As ideias têm consequências**. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

WHITE, JR., William. **Van Til, defender of the faith**. Nashville/New York: Thomas Nelson Publishers, 1979.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (*Coleção Pensamento Humano*).

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Da certeza**. Trad. de Maria E. Costa. Lisboa: Edições 70, 2012.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Luz e sombras**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Sobre a certeza**. Trad. de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Fósforo, 2023.

ZILLES, Urbano. **O Deus dos filósofos**. São Paulo: Editora Paulus, 2023, p. 10.