

PAULO TADAO NAGATA

**UMA ANÁLISE DA QUESTÃO DA ADESÃO HUMANA A
CRENÇAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus de Marília, como parte das exigências para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação da profa. Mariana Claudia Broens

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO
MARÍLIA
2015

Nagata, Paulo Tadao.

N147a Uma análise da questão da adesão humana a crenças /
Paulo Tadao Nagata. – Marília, 2015.
112f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 111-115

Orientador: Mariana Claudia Broens.

1. Certeza e dúvida. 2. Vontade. 3. Autonomia. 4.
Ficção. I. Título.

CDD 153

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Mariana Claudia Broens (presidente e orientadora)

Prof. Dr. Marcos Antonio Alves (examinador 1)

Prof. Dr. Kleber Cecon (examinador 2)

Prof. Dr. Kleber Bez Birolo Candioto (suplente 1)

Prof. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez (suplente 2)

Meus agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus de Marília, pelos valiosos ensinamentos, em especial à professora Mariana Claudia Broens, que com paciência e sabedoria na orientação proporcionou as condições para a realização deste trabalho, e aos professores que se dispuseram a examiná-lo.

Resumo

Por que temos crenças? Quais as motivações que nos levam a crer em coisas que não têm sustentação empírica na realidade? A tentativa de responder a tais questões será o *leitmotiv* pelo qual se norteará esta dissertação. Seu propósito, assim, será o de fazer uma análise do problema da nossa adesão voluntária a crenças, mais especificamente às religiosas. Preliminarmente traçaremos um breve histórico do conceito de crença para, a partir dele, estudarmos as forças conflituosas que se embatem dentro do agente humano para a emergência da *vontade de crer*, entre as quais vão se situar as condições psicológicas de heteronomia e autonomia, bem como as emoções suscitadas pelas histórias de ficção. Propomos aqui, não um confronto hostil com as crenças, mas um esclarecimento filosófico que minimize os males a elas associados.

Palavras-chave: Crença. Vontade. Informação. Autonomia. Heteronomia. Ficção.

Abstract

Why do we have beliefs? What are the motivations that lead us to believe in things which have no empirical grounding in reality? The attempt to answer these questions will be the *leitmotiv* by which will guide this dissertation. Therefore its purpose will be to make an analysis of the problem of our voluntary adherence to beliefs, most specifically the religious beliefs. Preliminarily we will trace a brief history of the concept of belief and, from it, we will study the conflicting forces that are confronted within the human agent to the emergence of the *will to believe*. Among these forces, we will study the psychological conditions of heteronomy and autonomy as well as the emotions aroused by stories of fiction. We propose here, not a hostile confrontation with beliefs, but a philosophical enlightenment that can minimize the evils associated with these beliefs.

Keywords: Belief. Will. Information. Heteronomy. Autonomy. Fiction.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – BREVE HISTÓRICO DO CONCEITO DE CRENÇA	11
1.1 A CRENÇA COMO FÉ NO PENSAMENTO MEDIEVAL	12
1.2 O CONCEITO DE CRENÇA NA MODERNIDADE	21
1.3 O CONCEITO DE CRENÇA NA CONTEMPORANEIDADE	27
1.4 O CONCEITO DE CRENÇA SEGUNDO A CONCEPÇÃO DE MENTE DE BERTRAND RUSSELL	30
1.5 AS CRENÇAS INTRINSICAMENTE FALSAS	38
CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA VONTADE DE CRER	41
2.1 SOBRE A VONTADE DE CRER	41
2.2 O ESTADO DE INFORMAÇÃO COMO FATOR DE ADESÃO OU REPÚDIO ÀS CRENÇAS	46
2.3 FORÇAS POSITIVAS CONTRA-ATUANTES E FORÇAS NEGATIVAS ATUANTES	54
CAPÍTULO 3 – HETERONOMIA <i>VERSUS</i> VONTADE DE SEGUNDA ORDEM	61
3.1 AS NOÇÕES DE AUTONOMIA E HETERONOMIA	61
3.2 O PROBLEMA DA AUTONOMIA	69
3.3 A VONTADE DE SEGUNDA ORDEM	70
3.4 A VONTADE AUTÔNOMA COMO VONTADE DE SEGUNDA ORDEM E A VONTADE HETERÔNOMA COMO VONTADE DE PRIMEIRA ORDEM	75
CAPÍTULO 4 – FICÇÃO E CRENÇA	79
4.1 A HIPÓTESE EVOLUTIVA	79
4.2 AS HIPÓTESES ONTOLÓGICA E EPISTEMOLÓGICA	83
4.3 A FICÇÃO-ENTRETENIMENTO	87
4.4 A FICÇÃO-CRENÇA	91
4.5 A PERSONAGEM DE FICÇÃO	94
4.6 UM CONTO BÍBLICO EM DUAS VERSÕES	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
BIBLIOGRAFIA	1101

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo principal investigar aspectos da relação que seres humanos estabelecem com suas crenças, em especial os aspectos relacionados às motivações que os levam à adesão voluntária a determinadas crenças. Em especial, serão enfatizados tais aspectos em relação às crenças religiosas ou místicas, devido às suas características específicas, como seu vínculo com a imaginação e o problema da sua efetiva sustentação empírica.

A definição de “crença” assume dois sentidos diferentes relacionados ao papel da vontade humana no processo de aquisição de crenças. No primeiro sentido, a crença não envolve uma reflexão ativa por parte do agente, enquanto que, no segundo sentido, a crença exige uma *adesão* voluntária por parte do agente à validade de uma noção qualquer. Nossa dissertação irá abordar as crenças associadas ao segundo sentido, isto é, as que exigem uma reflexão ativa ou uma efetiva *adesão* do agente. Assim, investigaremos as motivações que levam um agente a aderir a crenças que não se sustentam empiricamente na realidade, uma dinâmica cognitiva que parece estar presente somente em seres conscientes dotados de reflexão como nós, seres humanos.

Tal espécie de crenças parece se configurar como uma característica presente em todas as culturas humanas, desde as que existiram em épocas mais remotas da história da civilização humana até as atuais, embora, nas sociedades mais desenvolvidas e esclarecidas, tais crenças tendam a ser questionadas pelo conhecimento justificado produzido pelo ser humano. Daí que, por tal espécie de crenças não se configurar como uma característica pontual, mas estar presente praticamente em toda a humanidade, um estudo que busque as motivações para a emergência destas crenças não deve ser procurado no domínio das culturas ou da antropologia, no qual se apresentam com faces as mais diversas, mas, uma vez que parecem ter origem no próprio ser humano como ser psicológico, deve ser procurado no domínio da complexa mente humana.

As crenças do ser humano em coisas que estão além da realidade empírica que o cerca foram a base sobre a qual tanto a ciência como a filosofia pautaram sua busca do conhecimento desde os primórdios em que davam seus primeiros passos até, no campo da física, Nicolau Copérnico, com sua teoria heliocêntrica, derrubar a teoria geocêntrica e antropocêntrica de Ptolomeu (que considerava a Terra o centro do Universo e o ser humano a espécie central criada por Deus) e, no campo biológico, Darwin fazer a

revolucionária descoberta da teoria da evolução das espécies. É esta última descoberta que vai contestar a ideia do criacionismo religioso, a concepção da fixidez das formas das espécies, a de que todas elas seriam criadas do nada por alguma entidade além do mundo físico.

Essa concepção pré-darwiniana da natureza das espécies na ciência e na filosofia tem como suporte teses ontológicas dualistas que supõem um mundo de ideias distinto do mundo físico (povoado de aparências), um mundo ideal e imutável cujos objetos, as formas, seriam os objetos do conhecimento verdadeiro. É esta concepção ainda que vai alimentar, por um longo período da história da filosofia, uma das mais controversas linhas de estudo da filosofia, a Metafísica, instituída primordialmente por Aristóteles, desenvolvida e tornada sofisticada na era moderna por eminentes filósofos como Descartes e Leibniz e, enfim, desmontada na era moderna por críticos como Hume e Kant.

Porém, apesar da teoria darwiniana ter derrubado uma concepção da natureza do mundo arraigada na ciência e na filosofia por um longo período, as crenças sem justificação ou sustentação empírica continuaram socialmente firmes e fortes nas religiões, já que delas dependem para subsistirem. Assim, a ideia da dissertação é investigar o porquê de tais crenças subsistirem quando evidências apontam para a sua irracionalidade.

Tendo em vista o objetivo geral acima apresentado, no Capítulo 1 exporemos como o termo "crença" foi definido por alguns dos filósofos mais destacados ao longo da história da Filosofia e também como seu conceito, de início associado estritamente ao de fé religiosa, acentuadamente durante a Idade Medieval, ampliou-se para um sentido mais geral na Idade Contemporânea, passando a se associar também às teorias científicas, que também passaram a ser questionadas em suas certezas e dogmas.

Porém, para que estas duas instâncias de crenças, a religiosa e a científica, não se confundissem, filósofos passaram a discutir um critério de demarcação que as delimitassem em seus respectivos nichos. A partir do estudo da crença pelo filósofo Bertrand Russell (1976), determinaremos que o tipo de crença do qual irá se ocupar nossa investigação será aquele cujo conteúdo se caracterizará por se referir a estados de coisas intrinsecamente ficcionais, sem nenhuma conexão com a realidade externa e diretamente associados à ficção. Como na Filosofia sempre existiu uma discussão sobre a natureza da realidade e podemos ser cobrados sobre o que entendemos por realidade quando falamos tão enfaticamente em crenças falsas, apresentamos neste capítulo a

concepção filosófica da realidade segundo John Searle (2000), que a baseia numa *visão do mundo do senso comum* (MOORE, 1974) distante de especulações filosóficas ou metafísicas sobre o tema, e que consideramos mais adequada como premissa para as nossas reflexões.

No Capítulo 2 estudaremos como a crença falsa se forma no agente a partir de um esforço volitivo de sua parte chamado *vontade de crer*. Quais as motivações que levam um agente a ter a vontade de crer em estados de coisas falsos? Investigaremos por trás destas motivações forças que tanto impulsionam essa vontade como forças que se opõem a ela, num embate conflituoso entre ambas dentro do agente que podem conduzir tanto à emergência como ao refluxo ou negação dessa vontade. Veremos também como tais forças emergem a partir de *estados de informação* no agente, por definição estados dinâmicos constantemente atualizados pelas informações presentes no meio ambiente em torno do agente.

No Capítulo 3 veremos que uma destas forças por trás da adesão voluntária do agente a crenças falsas está numa condição psicológica não facilmente perceptível a que está ele sujeito, a de *heteronomia*, que pode se estabelecer tanto por fatores endógenos, associados a determinações internas, como os desejos instintivos, como por fatores exógenos, associados a determinações externas, como as imposições de caráter social. A condição de *autonomia* no agente será a força positiva contra-atuante através da qual ele poderá se opor à força negativa atuante representada pela condição de heteronomia, ao dar ao agente a possibilidade de perceber como esta condição o está dominando perniciosamente. Sem prejuízo do nosso raciocínio, faremos preliminarmente uma breve apresentação da interpretação filosófica que Kant deu aos termos *autonomia* e *heteronomia*.

Enfim, no Capítulo 4, investigaremos a origem e o porquê do nosso fascínio por estórias emocionantes de ficção e sua possível relação com as histórias fantásticas sobre líderes religiosos contadas em livros sagrados. Seria a emoção gerada por tais histórias um fator decisivo na cristalização de crenças duvidosas no agente?

Propomos, assim, neste estudo, focar nossa investigação nas forças causais que estão por trás da voluntária adesão do agente humano às crenças falsas, bem como nas forças que podem se contrapor a elas, com o propósito, possivelmente pretensioso, de trazer um esclarecimento que institua no agente pelo menos um germe de dúvida que o leve a se questionar sobre as reais motivações que o levam aos comportamentos irracionais relativos a tais crenças.

CAPÍTULO 1 – BREVE HISTÓRICO DO CONCEITO DE CRENÇA

Neste capítulo faremos uma breve apresentação de como a crença foi tomada historicamente, associada inicialmente à fé e posteriormente estendida à ciência, cujas teorias também se sujeitaram às dúvidas. Apresentaremos também o estudo contemporâneo sobre o caráter intrínseco da crença segundo Bertrand Russell (1976), de cujas teses centrais extraímos subsídios para a análise do tipo de crença que efetuamos neste trabalho.

Antes de adentrarmos no estudo histórico sobre o conceito de crença, precisamos apresentar uma definição geral do termo “crença”. Segundo Eric Schwitzgebel (2014, tradução nossa):

Filósofos analíticos da mente contemporâneos geralmente usam o termo "crença" para se referir à atitude que temos, grosso modo, sempre que consideramos algo como sendo o caso ou verdadeiro. Acreditar em algo, nesse sentido, não necessita envolver uma reflexão ativa: dentre o grande número de coisas em que os adultos em geral acreditam, somente umas poucas podem estar presentes na mente a cada momento. O termo "crença", no uso filosófico padrão, não implica tampouco alguma incerteza ou reflexão alargada sobre a matéria em causa (como às vezes acontece no uso da linguagem). Muito daquilo em que acreditamos, no sentido relevante, é bastante mundano: que temos cabeças, que estamos no século 21, que uma caneca de café está em cima da mesa. Formar crenças, portanto, é uma das características mais básicas e importantes da mente, e o conceito de crença tem um papel crucial tanto na Filosofia da Mente quanto na Epistemologia. O "problema mente-corpo", por exemplo, tão central para a Filosofia da Mente, é, em parte, a questão de se e como um organismo puramente físico pode ter crenças. Grande parte da Epistemologia gira em torno de questões sobre quando e como as nossas crenças são justificadas ou se qualificam como conhecimento.¹

Já Nicola Abbagnano (2012, p. 254) dá um significado mais estrito ao termo “crença”:

¹ Contemporary analytic philosophers of mind generally use the term “belief” to refer to the attitude we have, roughly, whenever we take something to be the case or regard it as true. To believe something, in this sense, needn't involve actively reflecting on it: Of the vast number of things ordinary adults believe, only a few can be at the fore of the mind at any single time. Nor does the term “belief”, in standard philosophical usage, imply any uncertainty or any extended reflection about the matter in question (as it sometimes does in ordinary English usage). Many of the things we believe, in the relevant sense, are quite mundane: that we have heads, that it's the 21st century, that a coffee mug is on the desk. Forming beliefs is thus one of the most basic and important features of the mind, and the concept of belief plays a crucial role in both philosophy of mind and epistemology. The “mind-body problem”, for example, so central to philosophy of mind, is in part the question of whether and how a purely physical organism can have beliefs. Much of epistemology revolves around questions about when and how our beliefs are justified or qualify as knowledge.

No significado mais geral, [a crença é a] atitude de quem reconhece como verdadeira uma proposição; é, portanto, a adesão à validade de uma noção qualquer. A crença não implica, por si só, a validade objetiva da noção à qual adere nem exclui essa validade. Tampouco tem, necessariamente, alcance religioso nem é, necessariamente, a verdade revelada, a fé; por outro lado, também não exclui essa determinação e, nesse sentido, pode-se dizer que uma crença pode pertencer ao domínio da fé. De *per si*, a crença implica apenas a adesão, a qualquer título dado e para todos os efeitos possíveis, a uma noção qualquer. Portanto, podem ser chamadas de crença as convicções científicas tanto quanto as confissões religiosas, o reconhecimento de um princípio evidente ou de uma demonstração, bem como a aceitação de um preconceito ou de uma superstição. Mas não se pode chamar de crença a *dúvida*, que suspende a adesão à validade de uma noção, nem a *opinião*, no caso de excluir as condições necessárias para uma adesão desse gênero.

Em suma, para uma síntese entre estas duas definições, a crença é, no sentido mais geral, a atitude de quem considera "algo como sendo o caso ou verdadeiro... [que] não necessita envolver uma reflexão ativa" (SCHWITZGEBEL, 2014), bem como a atitude de quem reconhece como verdadeira uma proposição qualquer, isto é, de quem "adere à validade de uma noção qualquer" (ABBAGNANO, 2012, p. 254). Logo, a crença pode implicar tanto a aceitação de noções quaisquer que estejam associadas às nossas impressões diretas da realidade (que não envolvem reflexão ou adesão) bem como, por outro lado, a aceitação de noções que exigem reflexão e adesão, como as que estão associadas às nossas relações com a cultura de uma sociedade, como as relativas à fé religiosa, ao preconceito e até aos princípios justificados das ciências naturais. Não podemos chamar de crença a *dúvida*, na qual suspendemos o juízo a respeito de uma noção qualquer (não há uma adesão), nem a *opinião*, na qual a adesão a uma noção qualquer se manifesta de forma tênue e relutante.

Nas próximas seções apresentaremos um breve histórico da evolução histórica do conceito de crença de modo a destacar aspectos centrais de tal conceito para a investigação aqui realizada.

1.1 A crença como fé no pensamento medieval

Houve um período na história ocidental, da Idade Antiga, passando pela Idade Média, e chegando até os princípios da Idade Moderna, no qual os termos "crença" e "fé" se confundiram, sendo usados indistintamente, provavelmente devido às fortes influências social e política exercidas pela religião, notadamente pela Igreja Católica na

Europa. O debate primordial girava em torno do conflito entre a fé e a razão, isto é, da investigação sobre se estes estados mentais seriam conciliáveis ou irreconciliáveis entre si. A ciência, atividade voltada diretamente para os fenômenos naturais perceptíveis pela nossa sensibilidade e calcada na razão, não precisaria da fé religiosa, um estado mental caracterizado por uma dependência subjetiva da vontade do agente, já que seus objetos não se disponibilizavam à sua sensibilidade.

Como um dos objetivos de nosso trabalho tem por fim precípuo abordar crítica e analiticamente as razões pelas quais o indivíduo adere a crenças religiosas, consideramos conveniente mostrar como a fé religiosa se instaurou cultural e historicamente na civilização ocidental, buscando entender as raízes históricas que geraram e sedimentaram as crenças religiosas até hoje presentes com grande desenvoltura nesta civilização.

A associação da crença à fé religiosa e sua relação conflituosa com a razão ou a ciência foram reforçadas diretamente por frases históricas como a *Credo quia absurdum* (“Creio nisso porque é absurdo”), a *Credo ut intelligam* (“Creio com a finalidade de entender”), por conceitos como o da Dupla Verdade, o de *fides naturalis* (“fé natural”) e *fides sobrenaturalis* (“fé sobrenatural”), e doutrinas como a da escolástica, a do ceticismo pirrônico católico e a do fideísmo. Vejamos alguns destes suportes da fé religiosa por partes.

A frase *Credo quia absurdum* (“Creio nisso porque é absurdo”) é atribuída a Tertuliano². Embora a própria frase pareça absurda para alguém que não compartilhe do mesmo sistema de crenças, pode-se extrair dela um sentido lógico se atentarmos bem para um aspecto semântico da palavra “crer”. Deve-se considerar que “crer” é um verbo que demanda necessariamente uma ação, uma vontade, uma disposição, um esforço cognitivo, uma *adesão* do agente (como vimos na definição trivial de “crença” proposta por Abbagnano, 2012). Um evento que se apresenta diretamente aos meus sentidos³

² Tertuliano, um jurista e erudito cristão nascido em Cartago, na época uma província do Império Romano, que viveu por volta dos anos 150 a 222, foi um veemente defensor do cristianismo, embora o tenha abandonado no decorrer da sua vida (site www.bibliapage.com/tertuliana.html, consultado em 04/04/2014). Segundo José Ferrater Mora, em seu *Dicionário de Filosofia* (2000, p. 602), a frase não se encontra exatamente dessa forma em Tertuliano, mas com outras palavras que lhe davam esse mesmo sentido: “Porém, em *De carne Christ*, esse autor escreveu: *Et mortus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est* – ‘E o Filho de Deus morreu, o que é crível justamente por ser inepto; e ressuscitou do sepulcro, o que é certo porque é impossível.’ O termo usado por Tertuliano é ‘inepto’, mas, como *ineptus* e *absurdus* (ver ABSURDO) têm praticamente o mesmo sentido, Tertuliano diz, com efeito, que isso é crível – e que, portanto, crê nisso – por ser absurdo, embora não tenha empregado a frase que lhe é atribuída.”

³ Não estamos levando em consideração aqui processos alucinatórios ou estados alterados de consciência.

(como, por exemplo, o evento “está chovendo agora”, que eu percebo com minha visão ou sinto pelo meu tato) não precisa de nenhuma adesão ou vontade de minha parte, não é necessário que eu utilize uma mediação intelectual, um esforço adicional, que me faça crer que está chovendo.

Também existem proposições que não parecem precisar de meus sentidos para que eu as considere como verdadeiras, como os juízos sintéticos *a priori* kantianos (que veremos mais à frente), que me são evidenciados pela lógica (por exemplo, proposições matemáticas evidentes como “três mais dois é igual a cinco”) e que também não precisam de um esforço adicional, uma vontade, uma *adesão* de minha parte para considerá-los como verdadeiros.

Assim, o fato que se apresenta diretamente aos meus sentidos e as proposições deduzidas pelo meu intelecto como evidência lógica não exigem nenhum esforço volitivo de minha parte, não exigem uma *crença* minha. A ação exigida por esse esforço volitivo para crer na correta descrição de um evento, logo, só deve ser empreendida quando não há nenhuma justificação de que tal evento seja verdadeiro, isto é, de que haja uma dúvida clara a respeito da sua veracidade e, portanto, de que seja um evento absurdo. Só nessa circunstância devo imprimir meus esforços para crer, só devo crer quando o evento é claramente duvidoso e, portanto, absurdo. Assim, em síntese, a frase de Tertuliano justifica a crença no absurdo somente na condição de que a crença seja vista como uma atitude mental volitiva e não passiva.

A frase *Credo quia absurdum*, cuja posição é a de só crer em algo se este é absurdo, se contrapõe a outra frase histórica e apologética em relação à fé, a *Credo ut intelligam* (“Creio para entender”), cuja posição é a de crer antes (*a priori*) para chegar ao conhecimento (*a posteriori*). A frase se reflete em vários trechos das obras de Santo Agostinho (354-431), nos quais ele associa a fé ao conhecimento e à compreensão da verdade, como Ferrater Mora elucida na passagem a seguir:

“[...] não creram *porque* conheceram, mas creram *para que* conhecessem, já que cremos para conhecer, e não conhecemos para crer” (SANTO AGOSTINHO *apud* MORA, 2000, p. 603)

Para Mora, com Santo Agostinho inicia-se assim a tradição do *Fides quaerens intellectum* (“A fé pede a compreensão”), que é reforçada consideravelmente em Santo Anselmo (1033-1109), a ponto de alguns autores a centrarem neste autor:

“Não procuro, Senhor, penetrar tua altura, porque de maneira alguma comparo meu entendimento (*intellectus*) com ela, mas desejo entender (*intelligere*) algo de tua verdade na qual crê meu coração e que meu coração ama. Meu pedido não é, pois, entender para crer, e sim crer para entender (*Neque quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam*). Isto creio, pois, caso não cresse, não entenderia (*nisi credidero, non intelligam*)” (SANTO ANSELMO *apud* MORA, 2000, p. 603)

A frase “Creio para entender”, assim, parece opor-se simbolicamente à razão e, conseqüentemente, à posição da ciência que vai sendo traçada no Ocidente e que, racionalmente, precisa experimentar e testar antes para estabelecer crenças a respeito daquilo que descobre: é a posição de entender ou *conhecer antes para crer depois* no que entendeu ou conheceu. Na tradição religiosa da frase “Creio para entender”, devo estabelecer em mim a crença ou a fé antes para depois conhecer, ao contrário da tradição do conhecimento sistemático em que, pelo menos desde o *Teeteto* de Platão, o “conhecer” deve preceder o “crer”.

A difícil disputa entre a fé e a razão gerou a doutrina da “Dupla Verdade”, iniciada por Averróis (1126-1198), o mais eminente filósofo árabe, que influenciou a doutrina escolástica ao tentar relacionar os estudos da filosofia aos da teologia, subordinando aquela a esta. Segundo Averróis, na filosofia, ancorada basicamente em Aristóteles, e voltada para a especulação, estudava-se uma verdade racional que era acessada por poucos eleitos, e na teologia, voltada para a ação, estudava-se uma verdade revelada pela fé, que era acessada pela maioria da população. Na visão de Averróis, no entanto, essas duas verdades não eram, de per si, contraditórias, eram apenas aspectos distintos de uma mesma verdade, a religiosa (ABBAGNANO, 2012, p. 346).

Ao longo do tempo, o conceito da Dupla Verdade instituído por Averróis foi sofrendo diversas alterações desvirtuando o sentido original, chegando por vezes até a justificar uma separação radical entre as verdades religiosa e racional, como a pretendida pela futura posição do fideísmo⁴. Até hoje a atitude encarnada no conceito de Dupla Verdade continua tendo defensores na filosofia, na religião e na política, como no caso de certas doutrinas religiosas que acham que algumas verdades, por serem

⁴ O fideísmo foi uma concepção filosófica e religiosa adotada nas primeiras décadas de século XIX por teólogos cristãos, dentre os quais o maior representante foi o abade francês Bautain (1796-1867). Tal doutrina defendia que os assuntos relativos à fé ou às crenças religiosas não deviam ser apoiados pela razão, isto é, que a prática da fé prescindia totalmente da interferência da razão ou que a fé e a razão não podiam se conciliar entre si, opondo-se assim radicalmente à prática da escolástica. Para o fideísmo a autoridade da tradição eclesiástica era suficiente para assegurar todas as verdades e os dogmas da religião. Essa concepção surgiu como reação à ameaça representada pelo Iluminismo. (ABBAGNANO, 2012, p. 513)

perigosas, não devem ser ditas ou proclamadas para a maioria, devendo ficar restritas a uns poucos eleitos capazes de suportá-las. (ABBAGNANO, 2012, p. 346-347)

A escolástica, a doutrina religiosa cristã que floresceu com mais desenvoltura na Idade Média, da qual São Tomás de Aquino (1225-1274) foi seu maior expoente, apoiou-se nas ideias de Averróis, mas evitou a ideia de que a razão e a fé religiosa teriam que ser tratadas de forma distinta, por ficarem estanques em seus respectivos nichos. Em oposição à ideia de que a crença religiosa e a razão seriam irreconciliáveis, a escolástica defendia que as verdades religiosas podiam ser provadas através de argumentos racionais, isto é, podia-se usar a razão, representada pela filosofia, para apoiá-las. Para isso, no entanto, não confiando apenas na razão, não descartava que esta fosse auxiliada por premissas ancoradas nas autoridades firmadas na tradição religiosa ou filosófica, que podiam ser máximas bíblicas ou reflexões de um Padre da Igreja ou de grandes filósofos pagãos, judeus ou árabes (nesses casos, seus argumentos pecavam, assim, pelo uso da falácia “Apelo à autoridade”).

Logo, a escolástica não podia ser considerada uma filosofia autônoma, pois estava condicionada a usar a filosofia apenas para o ensinamento religioso e justificar as verdades da crença religiosa. O filósofo grego Aristóteles, como o fora para Averróis, por causa de seus estudos sobre a Lógica e os argumentos silogísticos, será a autoridade mais importante na qual Tomás de Aquino irá se apoiar para elaborar seus argumentos, como, por exemplo, os destinados à prova da existência de Deus.

Em relação à sua posição em relação à crença, como fundamento para a sua análise da fé, Tomás de Aquino (2004, p. 73) utiliza a asserção agostiniana “pensar com assentimento”:

[...] certos atos do intelecto comportam cogitação incompleta e sem adesão firme, ou porque não se inclinam para nenhum dos lados, como acontece com aquele que duvida; ou porque se inclina mais para um lado, mas depende de um leve indício, como acontece com aquele que suspeita; ou adere a uma parte, mas com medo que a outra seja verdadeira, como sucede com quem opina. Ora, o ato de crer tem firme adesão a uma das partes, no que o que crê coincide com quem tem a ciência e com quem tem o intelecto. Entretanto, o seu conhecimento não chega à perfeição da visão evidente, no que coincide com o que duvida ou suspeita ou opina. Portanto, é próprio de quem crê cogitar com assentimento. Por isso, o ato de crer distingue-se de todos os atos do intelecto relativos à verdade e à falsidade.

Assim, para Tomás de Aquino, o ato de crer assemelha-se, pela sua firme adesão a uma noção qualquer, ao ato de quem, pelo intelecto, descobre as verdades da ciência. Mas como esse ato não leva ao conhecimento perfeito que uma experiência científica

proporciona, a crença é um estado mental que está mais próximo da dúvida, da suspeita ou da opinião. Daí a crença ser, para Tomás de Aquino, um ato mental que não define nem uma verdade nem uma falsidade.

Já o ceticismo cristão católico no Renascimento (período entre os séculos XIV e XVI), foi um movimento baseado no ceticismo pirrônico de Sexto Empírico ⁵. Esse movimento religioso não teve o propósito de simplesmente retomar o ceticismo grego, mas sim o de servir, como instrumento de luta, aos interesses dos teólogos conservadores católicos contra a Reforma Protestante de Martinho Lutero (1483-1546). Veremos mais à frente a explicação para essa atitude contra Lutero.

Um dos motivos que levaram os católicos da Contrarreforma a adotarem o ceticismo pirrônico estava na posição epistemológica deste de negar à razão a capacidade de chegar a qualquer conhecimento verdadeiro em qualquer campo. Assim, os católicos da Contrarreforma apegavam-se a esse ceticismo pirrônico contra a razão para defender que seria também impossível chegar racionalmente ao conhecimento religioso, adotando, assim, uma posição contrária à escolástica tomista. Se a razão não permitia chegar ao conhecimento religioso e não havia nenhuma outra faculdade humana para se chegar a ele, devíamos, na falta de opção, adotar *a priori* a fé nas nossas crenças religiosas e, fincando a fé como a âncora da razão, a partir dela usar a razão para chegar ao conhecimento verdadeiro. Assim, sua posição era bem mais próxima da tradição do “Crer para entender” de Santo Agostinho. Popkin (2000, p. 104) cita Montaigne, o mais destacado filósofo cético do Renascimento, para esta posição do ceticismo cristão católico:

Em primeiro lugar, Montaigne se concentra na crise teológica, insistindo no problema da regra da fé. Devido à nossa inabilidade em descobrir, ou justificar, um critério para o conhecimento religioso, ele apresenta o ceticismo total como uma “defesa” da regra da fé católica. Uma vez que não podemos decidir por meios racionais quais os padrões verdadeiros, permanecemos na dúvida completa e aceitamos a tradição; isto é, aceitamos a regra católica da fé.

Outra justificativa para a adoção do ceticismo pirrônico por parte destes teólogos da Contrarreforma está numa observação crucial que Sexto Empírico faz sobre a variedade das culturas no mundo e, em consequência, dos costumes, leis e crenças no mundo. Diante desta variedade dos costumes também ficamos num impasse sobre os

⁵ Sexto Empírico foi um filósofo e matemático que, no século II d.C., resgatou o ceticismo do grego Pirro (ca. 360-275 a.c.), mas que, por sua vez, teve seus próprios escritos descobertos só em 1562, quando sua obra *Hipotiposes pirrônicas* foi publicada.

valores que determinam o que é certo e errado ou o que é bom e mau. A posição honesta do cético de total neutralidade diante dos diversos valores, não sabendo o cético como agir diante das demandas da vida prática, obrigá-lo-ia ao estado de *apraxia*, isto é, de total inação, o que tornaria o viver impossível. Para superar o impasse, Sexto Empírico vai propor ao cético uma “regra doutrinária”: manter a suspensão do juízo, mas viver de acordo com as regras comuns de modo não dogmático.

Para os teólogos da Contrarreforma esta regra doutrinária de Sexto Empírico ajustava-se convenientemente como instrumento de luta para seu contra-ataque à Reforma de Martinho Lutero. Este, ao insurgir-se contra os excessos da Igreja Romana, como a venda de indulgências e outros princípios, colocou-se contra o critério de verdade adotado pelo catolicismo para legitimar suas crenças e fé cristãs, fundado na obediência à tradição da Igreja, aos seus costumes, aos concílios e aos decretos papais, obediência enfim à autoridade papal. Para Martinho Lutero, tal critério era duvidoso porque se baseava não em regras divinas, mas nas opiniões de homens intelectualmente imperfeitos legislando em proveito de seus interesses terrenos. O critério de verdade no qual o cristão devia basear suas crenças estava tão somente nas Sagradas Escrituras, que sozinhas continham todas as regras e ensinamentos de que precisava para se conduzir como devoto. Assim, os teólogos da Contrarreforma apegaram-se a este ataque específico de Lutero contra a tradição e os costumes da Igreja para seu contra-ataque cético servindo-se da regra doutrinária de Sexto Empírico. Já que devemos, de acordo com o lema pirrônico, diante da variedade dos costumes, suspender o juízo quanto a considerar qual é o costume mais verdadeiro, a posição a tomar, diante da impossibilidade para o cético de viver excluído da sociedade em inação completa, será a de adotarmos o costume em que estamos inseridos, sem precisarmos, no entanto, aceitá-lo dogmaticamente no nosso *interior*. Essa aceitação se dará no nível em que aceitamos as coisas que nos aparecem na experiência sensível e parecem-nos ser mais adequadas ao nosso modo de vida, isto é, na aparência *exterior* de tais coisas. O indivíduo, portanto, que vive numa comunidade que tem na sua tradição a prática da religião cristã e adota seus costumes, deve viver como cristão entre os seus, já que o melhor modo de viver será aquele em que foi educado e a que se acostumou, diante da suspensão do juízo que assume frente a todos os modos de viver existentes.⁶ Essa posição pode ter

⁶ Todas as informações sobre o ceticismo cristão católico foram colhidas em TCC de Filosofia (*Filosofar É Aprender a Morrer*) do autor, que baseou-se em POPKIN, 2000.

dado origem à teoria da crença na modernidade que a caracteriza como o produto de um hábito.

A crescente influência do ceticismo pirrônico cristão no ocidente, durante o Renascimento, e a ameaça que representava para o conhecimento humano em todas as suas áreas, tanto na religião como na filosofia e na ciência, provocaram a chamada *crise pyrrhoniennne* (“crise pirrônica”), que vários pensadores da época tentaram combater sem grande sucesso. Dentre estes, Descartes foi quem fez o maior esforço heroico para tentar salvar o conhecimento humano da destruição que os *nouveaux Pyrrhoniens* (“novos cétricos”) supostamente lhe infligiriam. Descartes, nesse propósito, paradoxal e engenhosamente, utiliza-se do próprio método do ceticismo, o da prática da dúvida, mas de forma radical, para tentar derrubá-lo. Assim, nas suas reflexões iniciais, ele eleva o ceticismo a um grau de dúvida tal a que nem mesmo os cétricos haviam se atrevido chegar. As reflexões de Descartes (1952, p. 137, tradução nossa) iniciam-se com a seguinte regra:

O primeiro [preceito] era o de jamais aceitar qualquer coisa como verdade que eu não pudesse reconhecer claramente como tal; isto é, o de evitar cuidadosamente a precipitação e o preconceito; e de nada incluir em meus juízos além do que se apresentasse de maneira tão clara e tão distinta ao meu espírito que eu não tivesse nenhuma chance de colocá-lo em dúvida.⁷

Até então dois níveis de dúvida mais moderados e tradicionais eram aplicados pelos cétricos pirrônicos. No primeiro nível, os nossos sentidos, por não serem confiáveis, não podiam ser tomados como base para a veracidade dos fenômenos que percebemos. No segundo nível, a possibilidade de que a vida que vivemos seja parte de um sonho abre um cenário para duvidarmos da realidade do mundo. Mas é no terceiro nível da dúvida que Descartes irá, de forma mais incisiva e radical, duvidar de tudo que pensamos conhecer ao formular a possibilidade de existir um *gênio maligno* (possível causa da existência dos seres humanos tais como são, isto é, capazes de enganar-se sempre) que distorcesse tanto as informações que temos como também as faculdades que temos para avaliá-las. Qualquer critério de verdade para chegarmos a algum conhecimento estaria sujeito ao questionamento, visto que nossas próprias faculdades

⁷ Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

estariam contaminadas pela ação do *gênio maligno*. Em seu estudo sobre o ceticismo cartesiano, Popkin (2000, p. 281) aponta que:

Na *Primeira meditação*, Descartes indicou ser possível que “Eu me engane todas as vezes em que somo dois e três, ou em que conto os lados de um quadrado, ou quando julgo coisas ainda mais simples, se é que podemos imaginar algo ainda mais simples do que isto”. A possibilidade de estarmos sendo sempre enganados por algum ser maligno levanta dúvidas sobre as coisas as mais evidentes e sobre quaisquer critérios de evidência que possamos ter.

Após aplicar, no seu método de investigação para buscar a verdade, os vários níveis da dúvida a tudo que fosse questionável e chegar ao fundo do poço da incerteza, a solução é enfim encontrada no seu famoso *cogito*, a constatação da própria existência do sujeito em todo momento em que este duvida de algo. Ao levar o ceticismo ao seu limite Descartes defronta-se com uma verdade inabalável, a de que ninguém pode duvidar da própria existência (uma crítica ao cético radical que duvida da própria existência, que, ao duvidar, *pensa, logo existe*). O *cogito* torna-se, assim, o procurado critério de verdade que sustentará a capacidade de estabelecermos as crenças indubitáveis com as quais se construirá um sistema de conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Se o *cogito* é verdadeiro porque é claro e distinto, então tudo o que se seguir dele e for claro e distinto será verdadeiro. Para Descartes, ao estabelecer o *cogito* como a âncora que irá sustentar a emergência de outras verdades do conhecimento humano, todas as dúvidas serão resolvidas e todas as suposições céticas que não se mostrarem claras e distintas serão abandonadas.

O problema em Descartes foi que, a partir da inflexão impactante do *cogito* provocada na investigação do conhecimento humano, ele tentará argumentar a favor da existência de Deus, concluindo ser esta uma ideia clara e distinta, o que evidentemente não é, dadas as imensas dificuldades e controvérsias para aceitá-la como tal. Descartes foi, a partir daí, criticado tanto pelos defensores religiosos da tradição escolástica, que o consideraram um cético disfarçado, devido ao seu método da dúvida radical, como pelos céticos que o consideraram um dogmático ambíguo que aplicava o *cogito* para os eventos naturais, mas não para os duvidosos eventos narrados na Bíblia, como os milagres e as profecias. (POPKIN, 2000, p. 271-300 e p. 360)

Mas Descartes, ao introduzir o método da dúvida de forma tão radical, reiterou a importância da tradição filosófica da prática da dúvida, da crítica e da dialética para o conhecimento humano, empreendida no início da história da filosofia por Sócrates com

sua maiêutica, pelos diálogos registrados por Platão e pelo ceticismo pirrônico original. A Idade Moderna, assim, é inaugurada por Descartes com essa demonstração radical de que o conhecimento humano se produz pelo questionamento constante sobre nossas certezas ou crenças e não pela cristalização de dogmas e teorias, posição epistemológica que pode ter sido o germe dos futuros questionamentos que os filósofos posteriores iriam fazer sobre a ciência.

Após esse impacto causado pelo *cogito* no pensamento ocidental, a fé deixa de ser o foco central na discussão filosófica sobre a crença, que passa a ser considerada num sentido mais geral. Isso porque o conhecimento científico, tido como conhecimento indubitável e necessário, livre, pois, de questionamento, perde sua aura de reduto indevassável da razão, passando suas teorias, por sua vez, também a ser tidas como produtos da crença.

1.2 O conceito de crença na modernidade

Com o objetivo de enfrentar os problemas levantados pelo *cogito* cartesiano, David Hume, para quem o uso do ceticismo radical não resolve o problema sobre o conhecimento que adquirimos sobre a realidade, defenderá que nossa mente formula as questões de fato através de nossa percepção desta realidade, isto é, das *impressões* e das *ideias*. As *impressões* são as percepções mais vívidas e fortes, as que são sentidas diretamente pelos nossos sentidos externos e internos, quando vemos, ouvimos, amamos, odiamos ou desejamos, enquanto as *ideias* são as percepções mais fracas e menos vívidas, que ocorrem quando refletimos ou pensamos sobre estas impressões mais vívidas (HUME, 2004, p. 34). O principal argumento de Hume em apoio a essa ideia empirista de como associamos nossas ideias e forjamos nossas crenças está na sua concepção de como adquirimos a noção de causalidade, a de que a uma causa A sempre sucederá um efeito B. Essa noção não é adquirida pelo conhecimento teórico *a priori* (vindo da razão) sobre os funcionamentos individuais de A e de B, mas pelo hábito adquirido ao observarmos seguidamente que sempre que ocorre o evento A se seguirá o evento B. Assim, surge automaticamente em nós uma *crença* real sobre esse fato, a de que a causa A sempre acarreta o efeito B, não dependendo tal crença de nenhum conhecimento teórico sobre A e B, mas simplesmente do hábito adquirido pela nossa

experiência com o fato de que ao evento A sempre sucede o evento B (HUME, 2004, p. 56).

Logo, as crenças sobre os fatos da realidade, como a causalidade, não se estabelecem por teorias estabelecidas *a priori*, mas pelos hábitos adquiridos na interação sensível com estes fatos, isto é, pela experiência sensível que se obtém ao observá-los ou percebê-los. Mas, para Hume, existe outra espécie de crença, uma que leva ao erro e não ao conhecimento, que é a crença associada à imaginação humana, a qual tem um poder ilimitado para misturar, embaralhar e combinar de diversas formas as ideias formadas das impressões vívidas dos fatos da realidade, poder pelo qual, assim, são geradas inúmeras variedades de *ficções*, tais como quimeras e fantasias. A imaginação humana, assim, com tal poder, produz tanto a ficção como esse tipo especial de crença que não tem relação com a realidade empírica. A diferença, nesse caso, entre a ficção e esse tipo especial de crença, não está no fato de que esta crença seja um tipo especial de ficção ao qual adere uma vontade do indivíduo (vontade de crer), porque se a crença dependesse apenas desta vontade o indivíduo acreditaria em qualquer coisa que lhe fosse agradável no campo da ficção, pois lhe bastaria apenas impor a sua vontade para isso. Assim, sem definir exatamente o que seria esse *algo a mais* presente numa crença que a diferencia da ficção à qual se assemelha, Hume (2004, p. 81) acredita que “a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira.”⁸. Enfim, diante da impossibilidade de uma definição precisa sobre a crença, rende-se Hume (2004, p. 82):

Digo, pois, que a crença não é nada senão uma concepção de um objeto mais vivo, mais vivido, mais forte, mais firme e mais estável que aquela que a imaginação, por si só, seria capaz de obter. Uso esta variedade de termos, embora tão pouco filosófica, com a única intenção de exprimir este ato de espírito que nos revela realidades, ou que se considera como tal, mais presentes a nós que as ficções, que as faz pensar mais no pensamento e lhes dá uma influência superior às paixões e à imaginação.

Em Hume, assim, nossas crenças sobre a realidade se formam, não pela imaginação humana (que gera as crenças falsas), mas pela nossa interação com o meio ambiente e os eventos que o permeiam, isto é, pelo hábito adquirido com a percepção

⁸ Trataremos em maiores detalhes dessa relação entre a ficção e a crença no Capítulo 4.

constante e repetida de tais eventos. Esta ideia de que nossas crenças se formam através do hábito será retomada futuramente por Charles Sanders Peirce.

Kant, por sua vez, diferentemente de Hume, defendeu na *Crítica da Razão Pura* (1999) que nosso conhecimento ocorria primordialmente pela razão e não pela experiência, a qual podia levar a erros. Kant chega a essa conclusão fazendo uma crítica severa ao uso indiscriminado e irresponsável da razão na tradição metafísica ocidental.

Sem pretender aprofundar conceitos centrais da primeira crítica, retomaremos brevemente a concepção kantiana de juízo apenas para ressaltar seu papel na constituição das crenças. Segundo Kant, nossos juízos acerca da realidade se formam em três níveis distintos: juízos analíticos, juízos sintéticos *a priori* e juízos sintéticos *a posteriori*. Juízos analíticos, que necessariamente são *a priori*, são sentenças em que o predicado já está presente no próprio conceito do sujeito, isto é, ele pode ser desmembrado *analiticamente* do próprio sujeito. Por exemplo, na sentença “Os corpos são extensos”, o predicado “extenso” é uma propriedade intrínseca ao sujeito “corpo”, isto é, já está presente no conceito do sujeito “corpo”. Assim, juízos analíticos, por serem truísmos, não trazem conhecimento.

Juízos sintéticos, por sua vez, são as sentenças em que o predicado acrescenta alguma propriedade a mais ao sujeito, havendo assim uma união, uma *síntese* entre o predicado e o sujeito, trazendo conhecimento. Mas Kant separa os juízos sintéticos em dois tipos, *a priori* e *a posteriori*. Juízos sintéticos *a priori* são os juízos *necessários e universais* do conhecimento, extraídos apenas da razão pura (independentes do teste da experiência, relativo à razão prática, para serem aceitos), como as proposições da matemática. No exemplo da proposição “A reta é a menor distância entre dois pontos”, a reta (o sujeito da proposição) é um conceito geométrico que contém qualidade e não quantidade, motivo pelo qual um segmento seu entre dois pontos quaisquer (o predicado da proposição) determina nela uma propriedade particular não inscrita em seu conceito, propriedade que, anexada a este conceito, forma com este uma síntese. Já os juízos sintéticos *a posteriori* são os juízos extraídos da experiência e, nesse caso, podem levar ao erro. São eles os princípios em geral das ciências da natureza, como a lei da gravitação universal de Newton, na qual, de fato, no futuro, seria encontrado um equívoco por Einstein (Kant considera, porém, que certos princípios fundamentais das ciências da natureza são juízos sintéticos *a priori*, como o princípio de conservação da

matéria do químico Lavoisier, segundo o qual “na natureza nada se cria e nada se perde, tudo se transforma”). (KANT, 1999, p. 58-62)⁹

A partir desta construção epistemológica, vejamos em que lugar Kant coloca a crença na sua definição dos três modos em que um indivíduo pode considerar que algo é verdadeiro para ele. Kant defende que *considerar-algo-verdadeiro* (*Fürwarhrhalten*, em alemão - diferente de *glauben*, que é o “crer” em alemão) é um evento mental que pode repousar tanto sobre fundamentos objetivos como ter por causa elementos subjetivos na mente daquele que julga. Quando o juízo é válido para qualquer pessoa e baseado na razão, ele é objetivamente suficiente e considerá-lo verdadeiro chama-se *convicção*. Se, porém, seus fundamentos baseiam-se na natureza particular do sujeito, considerá-lo verdadeiro chama-se *persuasão*. O *considerar-algo-verdadeiro* distribui-se assim por três graus: *opinar* (opinião), *crer* (crença ou fé) e *saber* (conhecimento verdadeiro da ciência). Opinar é um considerar-algo-verdadeiro que é insuficiente *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente (por não haver na opinião nem uma adesão firme do sujeito nem correspondência com a realidade objetiva). Crer é um considerar-algo-verdadeiro suficiente subjetivamente (pois há uma adesão firme do sujeito), mas insuficiente objetivamente (pois não há correspondência com a realidade objetiva). E finalmente o saber (relativo ao conhecimento da ciência) é um considerar-algo-verdadeiro suficiente tanto subjetiva quanto objetivamente (pois há adesão firme do sujeito e correspondência com a realidade), e, portanto, o único a se conformar aos juízos sintéticos *a priori*. Assim, para Kant, a crença é um considerar-algo-verdadeiro que está em um grau intermediário entre a opinião e o conhecimento, mas mais próximo da opinião, porque compartilha com esta o fato de ambas se pautarem por *persuasões* (por estarem ambas submetidas à natureza particular do sujeito), enquanto só o conhecimento pode-se pautar pela *convicção*. Nesse caso, parece concordar em parte com a definição de Tomás de Aquino de crença. (KANT, 1999, p. 486-487).

Já o filósofo estadunidense Charles Sanders Peirce defenderá que a ciência deve adotar em suas pesquisas uma posição mais transigente e menos autoritária a que deu o nome de *falibilismo*, já especulando sobre a necessidade de constantes revisões que as teorias científicas apresentam. Para Peirce (1931, C.P. 1.171, tradução nossa), “O

⁹ Por justiça a Descartes devemos lembrar que este filósofo, em seu texto *Meditações*, já fazia essa distinção entre as ciências naturais e a matemática ao afirmar que “... a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável.” (DESCARTES, 1973, p. 95)

fallibilismo é a doutrina pela qual o nosso conhecimento nunca é absoluto, mas navega sempre, por assim dizer, em um continuum de incerteza e de indeterminação.”¹⁰

Em relação à crença, Peirce adota a posição humeana de considerá-la o efeito de um hábito. Mas considera também a crença como o desfecho final que aquieta a mente pela cessação de um estado mental excitado pela irritação de uma dúvida. Peirce não emprega aqui os termos “crença” e “dúvida” apenas para se referir às grandes questões da vida, como as atinentes à religião e à ciência, mas mesmo às pequenas questões que nos assaltam cotidianamente no dia a dia (por exemplo, a indecisão de pagar o pedágio com uma moeda ou várias moedas envolve uma ação mental desse tipo, que leva a uma determinada crença). Assim, para Peirce (1931, C. P. 5.397-398, tradução nossa), a crença:

[...] tem precisamente três propriedades: primeiro, é algo de que nos damos conta; segundo, apazigua a irritação do pensamento; e, terceiro, implica a determinação na nossa natureza de uma regra de ação, ou, numa palavra, de um **hábito**. Como apazigua a irritação da dúvida, que é o motivo para pensar, o pensamento acalma-se e descansa no momento em que chega à crença. Mas, visto que a crença é uma regra de ação, cuja aplicação envolve mais dúvida e mais pensamento, ao mesmo tempo em que é um lugar de paragem, ela é também um lugar de um novo recomeço para o pensamento. É por isso que eu me permiti chamar este momento do pensamento de repouso, embora o pensamento seja essencialmente uma ação. O resultado **final** do pensar é o exercício da volição, e disso já não faz parte o pensamento; mas a crença é apenas um estádio da ação mental, um efeito da natureza do nosso pensamento, que influenciará o pensamento futuro. A essência da crença é criação de um hábito; e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem.¹¹

No artigo intitulado “The Fixation of Belief” (“A Fixação da Crença”, 1877), Peirce vai ainda delinear quatro métodos pelos quais, segundo ele, as crenças se estabelecem em nós.

¹⁰ For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy.

¹¹ [...] has just three properties: First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a **habit**. As it appeases the irritation of doubt, which is the motive for thinking, thought relaxes, and comes to rest for a moment when belief is reached. But, since belief is a rule for action, the application of which involves further doubt and further thought, at the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for thought. That is why I have permitted myself to call it thought at rest, although thought is essentially an action. The **final** upshot of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part; but belief is only a stadium of mental action, an effect upon our nature due to thought, which will influence future thinking. The essence of belief is the establishment of a habit; and different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise.

O primeiro método é o da tenacidade, pelo qual o indivíduo se apega a uma crença, por decisão própria e pessoal, porque ela o satisfaz em suas necessidades. Devido ao fato dessa crença apaziguar o pensamento, o indivíduo se agarra firmemente a ela, mesmo que ela eventualmente contrarie os fatos. Para Peirce, este método é incapaz de manter seu fundamento, uma vez que, como seres sociais, somos constantemente influenciados pelas opiniões uns dos outros e, fatalmente, em algum momento, teremos que confrontar as opiniões divergentes com as nossas e perceber que elas são tão boas ou até melhores do que estas. A dúvida surgirá e a reflexão poderá fazer com que o hábito que gerou a crença seja quebrado.

O segundo método, o da autoridade, diverge do primeiro no sentido de que a crença não se estabelece por uma decisão individual e pessoal, mas por uma coação exterior, seja de instituições, como o governo ou a Igreja, seja da sociedade em que o indivíduo está inserido, que impõem doutrinas e comportamentos para serem seguidos sob pena de retaliações. Este método, por seu caráter coercitivo e arbitrário, tem sido responsável, na história do ser humano, por atrocidades das mais variadas. O método da autoridade, porém, só funcionará enquanto as crenças estiverem restritas ao domínio particular de determinadas culturas, instituições ou sociedades, sendo questionadas se forem confrontadas com crenças de outras culturas, instituições ou sociedades.

O terceiro método tentará, assim, estabelecer crenças que não sejam exclusivistas e irracionais como as do primeiro e segundo métodos, mas que sejam mais universais e inclinadas à razão, ainda que não comprováveis empiricamente. É o caso da filosofia metafísica, como a teoria do mundo das ideias eternas, imóveis e imutáveis postulada por Platão. Este método, chamado *a priori* por estabelecer elementos dados num mundo à parte dos fenômenos empíricos, prometia resolver o problema da volatilidade das nossas opiniões. Ele, porém, também se mostrou problemático, pois as crenças em que se baseava eram fundamentadas em circunstâncias estranhas aos fatos, embora pretensamente baseadas na razão.

Assim, Peirce considera necessário estabelecer um quarto método, pelo qual a crença não seria mais estabelecida por fatores subjetivos, mas por fatores externos que correspondessem aos fatos. Esse é o método da ciência, segundo Peirce (1877, p. 10, tradução nossa):

Há coisas reais, cujas propriedades são totalmente independentes das nossas opiniões sobre elas; essas realidades afetam nossos sentidos de acordo com leis regulares, e, embora as nossas sensações sejam tão diferentes como são as nossas

relações com os objetos, podemos ainda, aproveitando-nos das leis da percepção, determinar pelo raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se ele tem experiência e razão suficientes sobre isso, será levado a uma conclusão verdadeira.¹²

Logo, a base de sustentação do método científico é a proposição fundamental segundo a qual existem coisas reais que afetam nossos sentidos com leis regulares e universais, independentemente de nossas opiniões sobre elas. Para Peirce, podemos descobrir, com a capacidade do nosso raciocínio, como essas coisas são, e chegar conjuntamente a uma mesma conclusão verdadeira sobre elas.

1.3 O conceito de crença na contemporaneidade

Na Idade Contemporânea o termo “crença”, para além do sentido restrito ao de fé religiosa ainda presente na Idade Moderna, passou a abranger também a área do conhecimento científico, pois se verificou que, ao longo da história da Ciência, as grandes teorias científicas não se firmavam como verdades necessárias e universais, mas eram falseadas ou refutadas por teorias novas que surgiam para reformá-las ou substituí-las.

Assim, com essa importante descoberta epistemológica, as teorias científicas perderam seu *status* de verdades irrefutáveis e cristalinas e passaram também a ser consideradas como produtos de crenças sujeitas à dúvida. Mas havia uma grande diferença entre as crenças associadas à fé, como as religiosas, que não precisavam ser pautadas pela lógica e pela razão e exigiam do agente apenas uma simples adesão sem comprovações, e as crenças nas teorias científicas, que, na busca da sua evidência na realidade, precisavam ser comprovadas por testes empíricos na natureza. Da consciência dessa diferença, surge entre os filósofos contemporâneos uma discussão para a busca de um critério de demarcação que separasse tudo que se referisse ao campo das crenças científicas do campo das crenças não científicas, como a religiosa.

¹² There are real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those realities affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really are; and any man, if he have sufficient experience and reason enough about it, will be led to the one true conclusion.

Assim, filósofos contemporâneos como Popper, Kuhn e Lakatos, postulando a falibilidade das teorias científicas, passam a discutir o critério de demarcação a ser adotado para separar o que seria da competência das crenças relativas às opiniões comuns, inclusive as religiosas, do que seria da competência das crenças relativas à ciência. O filósofo austríaco Karl Popper propôs um critério de demarcação entre o conhecimento relativo às crenças científicas e o relativo às crenças não científicas, derivando-o da ideia do *falibilismo* de Peirce. Popper cria, assim, o princípio da *falsificabilidade*.

De acordo com este princípio popperiano, as teorias científicas, que seriam juízos sintéticos *a posteriori* (proposições, na terminologia kantiana, dependentes da experiência), devem ser *falsificáveis*, isto é, devem ser passíveis de refutação e de verificação. As teorias não científicas são as que *não são falsificáveis* e, entre elas, estão as teorias não evidentes da religião e da pseudociência. As noções da religião não são falsificáveis porque, por serem afirmações por natureza dogmáticas, não têm como ser refutadas racionalmente (nenhum argumento lógico consegue refutar um argumento que não se pretende lógico). Popper defende que as provas das teorias científicas devem ser produzidas buscando não evidências que as confirmem, mas erros que as refutem. O campo da cientificidade não é um mundo formado de verdades definitivas e irrefutáveis determinadas pelo método indutivo. Tal método não pode ser aceito logicamente como um método de pesquisa de definição de teorias porque, por maior que seja a quantidade de provas individuais, ele nunca esgotará um universo ilimitado de possibilidades. A proposição “os cisnes são brancos” sempre poderá ser refutada por algum cisne negro em algum lugar (não é a busca de cisnes brancos que reforça a teoria, mas a busca constante por um cisne negro que a refute e o insucesso desta busca é que evidencia mais fortemente a teoria). O mundo científico é um mundo de teorias formuladas por *insights* de cientistas e potencialmente falsificáveis, válidas provisoriamente até que eventualmente novas teorias as refutem (POPPER, 1974). Assim, para Popper (1998, p. 268):

“[os fatos] Apenas confirmarão a teoria se forem os resultados de tentativas mal sucedidas para derrubar suas predições e, portanto, uma testemunha que fale em seu favor. Sustento, assim, que é a possibilidade de derrubá-la, ou sua falsificabilidade, o que constitui a possibilidade de pô-la à prova e, portanto, de comprovar o caráter científico de uma teoria.”

Já o físico e filósofo estadunidense Thomas Kuhn defenderá um critério de demarcação entre a ciência e a não ciência pela distinção dos *paradigmas*, que são os modelos que norteiam os estudos e as teorias de cada tipo de conhecimento. Enquanto os paradigmas da religião e das pseudociências se caracterizam pela fixidez e pelo engessamento de seus dogmas, que não admitem nenhuma perspectiva de modificação e evolução, os paradigmas nas ciências se caracterizam por uma estrutura na qual os conceitos e regras que os permeiam funcionam por um determinado tempo, mas, por estarem constantemente submetidos a críticas, ao serem confrontados por problemas importantes que justifiquem seu abandono, podem provocar, por ruptura, as *revoluções científicas*, que substituem os paradigmas estabelecidos e geram novos paradigmas que passam a orientar as pesquisas científicas e constituir novos sistemas de crenças.

Mas, contrariamente às mudanças ocasionais de teorias isoladas causadas por *insights de* cientistas solitários e previstas no princípio de Popper, os paradigmas já estabelecidos só mudam, segundo Kuhn, através das revoluções científicas empreendidas e aceitas pelo consenso de uma ampla comunidade de cientistas especializados naquele segmento das ciências naturais cujo paradigma está sendo questionado (pode ser, por exemplo, na biologia, na física, na medicina, etc.). (KUHN, 1975)

Por sua vez, o filósofo húngaro Imre Lakatos, discordando de Popper, irá propor que o traço distintivo do comportamento científico na condução de suas pesquisas em relação ao não científico será uma metodologia de *programas de investigação científica*. Assim, não são as hipóteses isoladas de um cientista a base sobre a qual se realizam as revoluções científicas, mas sim um amplo programa de investigação científica ao longo do tempo.

Opondo-se ao princípio de Popper, Lakatos afirma que os cientistas não abandonam facilmente uma teoria consagrada pelo tempo e pela experiência só porque alguma tese isolada a refute. Buscam, antes, ao serem confrontados com uma oposição, defender a teoria com grande obstinação, articulando hipóteses auxiliares *ad hoc* para explicarem a anomalia e assim manter a teoria principal intacta. Considera, desse modo, uma ingenuidade de Popper achar que os cientistas aceitem facilmente novas teorias só pelo fato das teorias estabelecidas serem falseadas por uma anomalia qualquer. Segundo Lakatos as pesquisas científicas se desenvolvem “num oceano permanente de anomalias” (LAKATOS, 1998, p. 19). Concorda com Kuhn com sua proposta de que as mudanças dos paradigmas na ciência só ocorrem pelo consenso de uma ampla

comunidade de cientistas especializados no segmento da ciência cujo paradigma está sendo questionado. Mas discorda de Kuhn na sua tese de que essas revoluções científicas ocorram como mudanças súbitas e irracionais abalizadas pela comunidade de cientistas. Uma revolução científica que ocorresse nos moldes de uma adesão repentina ao novo sistema de crenças se assemelharia quase às conversões religiosas, o que inviabilizaria uma demarcação mais precisa entre o que estaria, ou não, no campo da ciência. Assim, aponta Lakatos (1998, p. 17):

[...] a teoria da gravitação de Newton, a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica quântica, o marxismo, o freudismo são programas de investigação, cada qual com um núcleo característico tenazmente defendido, uma cintura protetora mais flexível e cada qual com o seu elaborado mecanismo de solucionar problemas.

Esses programas de pesquisa, ao longo de seu desenvolvimento, apresentam problemas não resolvidos e anomalias não digeridas. Como distinguir, então, como um critério de demarcação, um programa de investigação científico ou progressivo (que leva a resultados novos e evolutivos) de outro que seja pseudocientífico ou degenerativo (que seja estacionário e improdutivo)? Para Lakatos a diferença crucial está no fato de que os programas de investigação científicos sempre preveem e conduzem a *factos novos e desconhecidos*, que os programas anteriores ou rivais até então não tinham previsto ou idealizado. Nos programas degenerativos as teorias são projetadas meramente para enquadrar e reforçar os fatos já conhecidos. Um programa de investigação progressivo que convive com outro programa de investigação degenerativo voltado para o mesmo tema, tende a atrair os cientistas e afastá-los do programa degenerativo, que acaba, por fim, por ser substituído pelo programa progressivo.

1.4 O conceito de crença segundo a concepção de mente de Bertrand Russell

No seu livro *A Análise da Mente* o filósofo inglês Bertrand Russell (1976, p. 173) dedica um capítulo para dar uma interpretação esmiuçada do que seja a crença. Por isso vamos aqui buscar mostrar resumidamente essa interpretação para, a partir dela, apresentar qual o tipo de crença que vamos abordar neste nosso trabalho.

Em outro capítulo no qual Russell discorre sobre a consciência, ele lista três estados mentais, ou maneiras de “estar consciente”, a percepção, a memória e a crença.

Estes estados mentais não são excludentes entre si, eles podem ocorrer influenciando-se uns aos outros. O que acontece é que, quando atuam juntos, um deles *prevalece* sobre os outros (por exemplo, a percepção prevalecente e a memória atuam juntas quando a percepção se dá em relação a objetos que estão na memória do sujeito que percebe, pela experiência que ele já teve com tais objetos). Veremos mais adiante que temos os chamados *juízos de percepção*, que são as crenças associadas à percepção, as *crenças mnemônicas*, que são as crenças associadas à memória, e as *crenças inconscientes*, que são as crenças associadas ao hábito, devido este tanto à percepção como à memória.

Mas como estado mental exclusivo, segundo Russell, a crença difere dos outros estados mentais, a percepção e a memória, por uma particularidade que lhe é inerente: ao contrário da percepção e da memória, a crença não necessariamente se relaciona com objetos ou fatos reais. A percepção diz respeito à relação dos nossos sentidos com a realidade à nossa volta (embora a percepção possa ser enganosa, pela falibilidade dos nossos sentidos) e a memória se refere a eventos que ocorreram no passado com o indivíduo que a evoca (embora a memória também possa nos enganar, como veremos quando tratarmos da crença mnemônica).

Para um melhor entendimento sobre os estados mentais da percepção e da crença, vamos nos ater ao que os distingue. A diferença entre percepção e crença repousa no fato de que, enquanto a percepção se relaciona com fatos particulares presentes, que *percebo* através dos sentidos aqui e agora, isto é, no âmbito do espaço à minha volta no momento, a crença pode se referir a fatos particulares que estão fora da minha percepção imediata. Por exemplo, se estou nesse momento numa sala de aula de uma escola que frequento, eu tenho a percepção dos objetos que estão agora à minha volta. Mas não é percepção quando digo que acredito que meu carro está estacionado no estacionamento da escola enquanto estou nesse momento numa das suas salas de aula. Isso não é percepção, porque nenhum dos meus sentidos *percebe* nesse momento que o carro está lá no lugar em que o estacionei. Existe apenas uma crença baseada na experiência histórica na qual nunca deixei de encontrar meu carro no lugar em que o estacionei. Mas será que essa crença nesse fato particular, isto é, “o carro está no lugar em que o estacionei”, pode ser considerada verdadeira sempre? Desde o momento em que deixei o carro no estacionamento até este momento, creio que meu carro está lá no lugar em que o estacionei. Mas nesse tempo transcorrido nada me garante que nada tenha ocorrido com meu carro, como, por exemplo, um ladrão ter conseguido levá-lo, seja por ter desativado o alarme ou eu ter me esquecido de fechar o carro. Se qualquer

coisa desse tipo ocorreu, a minha crença nesse momento, no caso uma expectativa, de que meu carro está lá no lugar em que o deixei é falsa e ela só será percebida como falsa quando me confrontar com a realidade ao dirigir-me ao estacionamento para pegar o carro. As certezas nas crenças dessa espécie sobre os fatos a que se referem, assim, não podem ser absolutas como na percepção, elas se manifestam em graus variados, em que se tem mais ou menos certeza dos fatos.

Logo, como as palavras se caracterizam pelo seu significado, a crença se caracteriza pela verdade ou falsidade. Posso crer que “ $6 \times 9 = 54$ ” ou que “ $6 \times 9 = 47$ ”. Posso crer que a América foi descoberta por Cristóvão Colombo em 1492 ou por Washington Luís em 1066. Nos dois casos existe uma crença que é verdadeira e outra falsa. O que faz com que uma crença seja verdadeira e outra falsa? Nos dois casos as verdades são determinadas imediatamente por instrumentos racionais dos quais me utilizo, como a lógica matemática e a evidência empírica de registros históricos.

Mas nem sempre a falsidade é facilmente discernível de uma crença aparentemente verdadeira. Alertando que não é um caso citado por Russel no livro (embora ele o tenha feito em outra obra), vamos dar um pequeno exemplo de como uma crença falsa pode se formar a partir de um determinado fato real. Vamos supor a seguinte crença: “Creio que o Sol vai nascer amanhã e *para todo o sempre*”. Sou induzido a essa crença principalmente pela minha experiência, pois em todos os dias da minha vida desde que nasci o Sol nunca deixou de nascer ao raiar de cada dia. Mas será a experiência um critério infalível para fundamentar uma crença? Que garantias temos de que a experiência poderá ser repetida no futuro?

Acreditar que o Sol vai nascer amanhã e para todo o sempre será uma crença temerária se eu me basear apenas na minha experiência. Mas posso fundamentar minha crença por outros critérios. Por exemplo, posso investigar o que os cientistas dizem sobre esse fato particular e descobrir que, na verdade, o fenômeno do nascimento do Sol é uma ilusão dos meus sentidos e que é a Terra que se movimenta em relação ao Sol, uma estrela entre outras, e que tem um tempo de duração estimado de 6,5 bilhões de anos. Minha crença de que o Sol vai nascer para sempre foi agora desmentida pela ciência, mas a crença de que o Sol vai nascer amanhã continua, agora não mais fundamentada na experiência, mas justificada cientificamente.¹³

¹³ Reiteramos que não estamos aqui considerando a ciência como um depositário de conhecimento indubitável, necessário e universal livre de questionamentos próprios das crenças, posição epistemológica já questionada por filósofos contemporâneos, como vimos na seção anterior. Mas também não é por isso que vamos colocar as dúvidas que temos sobre a ciência, que elabora suas teorias com base na realidade e

Assim, a determinação da verdade ou falsidade de uma crença nem sempre consiste em uma tarefa fácil. A verdade ou falsidade da crença de que Colombo descobriu a América em 1492 vai depender das ações de Colombo e não de qualquer coisa sob nosso controle. Ao fato particular que determina a verdade ou falsidade de uma crença Russell chama “objetivo”. Assim, se eu acreditar, baseado na documentação histórica e no relato de historiadores diversos, que Colombo desembarcou na América em 1492, o “objetivo” da minha crença é o “desembarque de Colombo na América em 1492”, independente desse fato ser verdadeiro ou falso. Portanto, a natureza intrínseca da crença pode ser tratada sem que se refira a ela como sendo verdadeira ou falsa.

Deve-se ainda distinguir, além do “objetivo”, o “crer” e o “conteúdo” de uma crença. O “crer” é sempre o mesmo, seja o crer que “Colombo descobriu a América em 1492” ou crer que “O Sol vai nascer para sempre” ou crer que “ $6 \times 9 = 47$ ”. Mas os “conteúdos” do “crer”, “as coisas que são cridas e representadas no pensamento enquanto se crê”, são diferentes porque os objetivos (eventos) aos quais os conteúdos estão relacionados são diferentes. Por exemplo, posso lembrar-me do meu café da manhã, da aula que assisti ontem ou da viagem que fiz a semana passada. Em todos esses eventos lembrados, o sentimento da crença-mnemônica, o “crer” neles, é o mesmo, o que difere é o “conteúdo” do que é lembrado, “o que é crido”, pois os eventos (objetivos) são diferentes. Essas observações valem também para o assentimento puro e a expectativa. O assentimento puro (“Colombo descobriu a América em 1492”), a memória (“Lembro-me de meu café da manhã”) e a expectativa (“O Sol vai nascer amanhã”) são formas de crença. Cada forma tem uma propriedade constante independente do que é crido.

Logo, o “crer” e o “conteúdo”, para Russell, são ambas ocorrências *presentes* no crente, independentes do “objetivo” (o fato particular) da crença, que pode estar temporal e espacialmente longe do crente. Posso crer que “César cruzou o Rubicão”. O objetivo da minha crença é um evento que aconteceu há muito tempo, nunca vi e do qual não me recordo. Creio no evento porque confio nos historiadores que o estudaram e me contam sobre ele. Aquilo em que estou crendo (conteúdo) é algo que está agora na

em constatações empíricas, na mesma instância em que colocamos as dúvidas que temos sobre a religião, cujas certezas se sustentam em misticismo e ficção, bases não condizentes com a realidade. Por exemplo, não vou colocar na mesma instância a dúvida que talvez eu possa ter sobre um médico, que frequentou um curso com um exaustivo estudo sobre a anatomia e a fisiologia do meu corpo, e que me receita um remédio para me curar, e a dúvida que tenho sobre o curandeiro de uma tribo de selvagens que pretende me curar com danças e invocações dos deuses componentes de seu sistema de crenças.

minha mente e está relacionado ao evento, mas não deve ser confundido com o evento, pois o evento não está ocorrendo agora (ocorreu há muito tempo atrás e longe de mim), enquanto o “crer” e a representação deste evento em mim (“conteúdo”) ocorrem agora. O conteúdo, o que é crido, não é o fato real, mas um evento presente agora em mim relacionado com o fato, que pode ser verdadeiro ou falso. Nas crenças mnemônicas o conteúdo é “tal evento ocorreu” e o objetivo é esse evento que ocorreu no passado.

A referência objetiva de uma crença, isto é, a relação do conteúdo com o fato particular (objetivo) depende diretamente do fato do significado das palavras ou imagens corresponder coerentemente ao fato particular. O conteúdo expresso pela proposição “O Sol vai nascer amanhã” deve corresponder como significado efetivamente ao evento físico “o Sol nascendo no dia de amanhã”.

Como apontamos, para Russell existem três classes de crenças que são mais comuns em todos nós: os *juízos de percepção*, as *crenças inconscientes* e as *crenças mnemônicas*.

Vejamos primeiro como Russell caracteriza o *juízo de percepção*. O conteúdo de uma crença pode se constituir somente de palavras ou somente de imagens ou de ambas as coisas ou de uma ou ambas juntamente com sensações. Por exemplo, ouvimos um ruído (sensação), identificamo-lo como o de um bonde e dizemos para nós mesmos: “Isso é um bonde” e essa crença nos leva à ação de apressarmo-nos para tomar o bonde. Os componentes da nossa crença são uma sensação, o ruído ouvido, e uma palavra, “bonde”, que, relacionados, constituem a predicação: “Esse ruído é um bonde”. Mas o mesmo ruído pode trazer-nos, ao invés da palavra, a imagem de um bonde, e aí o conteúdo se constitui de um ruído e de uma imagem. As crenças desta classe se chamam *juízos de percepção*. Deve-se salientar que essa classe de crenças não ocorre só na presença da sensação, mas necessariamente na percepção, isto é, na associação da sensação com algo que se relaciona a ela (só o ruído do bonde não leva à crença, é preciso associá-lo ao significado do termo “bonde”).

Logo, é impossível que uma crença consista somente de sensações (num juízo de percepção é necessário associar a sensação a um significado específico que ela evoca). O filósofo estadunidense Roderick M. Chisholm, no livro *Teoria do Conhecimento* (1974), no qual busca um significado para a palavra “conhecimento”, relata a experiência de Robinson Crusó e Sexta-feira ao observarem um navio ao longe, pela primeira vez para Sexta-feira. A sensação, a da visão, em Sexta-feira ao ver o navio é mais nítida do que a sensação em Robinson Crusó, por ser mais jovem e ter a visão

mais acurada. Mas não há crença em Sexta-feira porque ele nunca vira um navio antes em sua vida, não há nenhum significado para ele naquele objeto. Já para Robinson Crusóé a sensação da imagem do navio é imediatamente associada ao seu significado, que está em sua memória pela experiência que já teve por ter estado em outros navios. Logo, a crença pela percepção, o juízo de percepção, a respeito do navio, existe em Robinson Crusóé, mas não em Sexta-feira, que tem apenas a sensação da visão do navio. Por isso uma crença não se constitui somente de sensações.

Assim, se na crença existir uma sensação associada a um fato particular, esta sensação torna-se um signo dotado de um significado para esse fato particular, significado que pode vir em imagens ou palavras.

A sensação (como o ruído do bonde) é parte do fato particular (o objetivo) que torna a nossa crença verdadeira, mas a palavra não é parte deste fato. É provável que para o psicólogo suíço Jean Piaget o que Russell classifica como “sensação” seja o “indício”, que é o sinal através do qual a criança identifica um determinado objeto, embora para ele esse elemento de identificação pareça ter uma aplicação mais ampla, pois o indício pode vir também de algo fora do objeto, como o ruído da porta ao abrir significar a entrada da mãe no quarto (PIAGET, 1975). Nesse caso seu juízo de percepção, a crença de que o ruído da porta ao abrir-se significa a entrada da mãe, é desmentido se no lugar da mãe entrar o pai. Por isso, para Russell, para que o juízo de percepção seja verdadeiro, é necessário que a sensação seja provocada por algo agregado ao seu objetivo (como o ruído do bonde ou o canto do pássaro).

Além da sensação, é o *significado* da palavra “bonde”, não a palavra como símbolo, que faz parte do fato particular objeto da crença. A palavra “bonde” é um símbolo arbitrário compreensível somente na língua portuguesa, ao passo que o ruído característico do bonde é universal, sendo intrínseco ao fato, porque faz parte das propriedades do objeto “bonde”.

Entretanto, como no final desta seção será destacado o papel do *sentimento* na sua relação com a crença, convém estabelecer agora a distinção entre sensação e sentimento, que parecem etimologicamente derivar da palavra *sentir*, uma propriedade essencial dos seres vivos.

Sensação: Impressão causada numa formação receptora por um estímulo, e que, por via aferente, é conduzida ao sistema nervoso central.

Sentimento: Afeto, afeição, amor, entusiasmo, emoção, alma, pesar, tristeza, desgosto, mágoa. (FERREIRA, 2004)

Pelas definições, a *sensação* refere-se a toda impressão causada diretamente pelos nossos cinco sentidos, a visão, a audição, o tato, o olfato e o paladar, e, como tal, é a mesma para qualquer indivíduo diante de um mesmo estímulo. Já o *sentimento* refere-se a uma impressão interior que é relativa a cada indivíduo diante de um mesmo estímulo. Ao ouvir o som do relâmpago, vários indivíduos vão ter a mesma sensação de ouvir um estrondo. Mas cada um deles poderá ter diferentes sentimentos em relação a essa sensação: alívio, frustração ou preocupação.

A maior parte das nossas crenças refere-se à segunda classe de crenças, a das chamadas *crenças inconscientes*, as que são produzidas pelo hábito, que são inconscientes no sentido em que nunca nos dizemos a nós mesmos que as temos. Essas crenças só se revelam quando as expectativas que suscitam falham de algum modo. O exemplo da crença do carro no estacionamento citado no início do tópico é desse tipo, mas vamos a outro exemplo mais claro. Suponha-se que meu carro de uma marca confiável nunca quebrou e um dia de manhã recusa-se a responder ao comando de partida. A extrema frustração que se segue (no nível compatível com o nível da certeza da minha crença) à inesperada quebra da minha expectativa revela a crença inconsciente que eu tinha na infalibilidade do meu carro. Pelo hábito de o carro ter sempre correspondido às minhas expectativas inconscientemente foi criada em mim a crença de que meu carro é infalível.

Já na terceira classe de crenças, a das *crenças mnemônicas*, diferentemente da dos juízos de percepção, somente ocorrem as imagens. Mas, como já apontamos, Russell considera que é muito comum a mistura de palavras e imagens na memória. Podemos ter a imagem de uma ocorrência passada e dizer: “Ocorreu desta forma”. Se o sentimento interfere na crença, pode-se inferir que uma crença pode ser afetada em sua credibilidade pela interferência do sentimento. É provável que os conteúdos de que lembramos e estão na nossa memória coincidem na sua maior parte com os fatos que ocorreram. Mas pode ocorrer que em uma determinada ocorrência haja interesses emocionais pessoais do sujeito que a recorda e que podem falseá-la para atender a esses interesses emocionais. Hélio Schwartzman (2012) aponta a respeito da fidedignidade de nossa memória:

Gostamos de pensar que a memória funciona como um registro fotográfico do que presenciamos, mas essa sensação é uma peça que a mente nos prega. Na verdade, o que o cérebro guarda são registros hipertaquigráficos que são reconstruídos, e

modificados, cada vez que nos lembramos deles. O passado é bem mais incerto do que suspeitamos.

Russell defende ainda uma teoria sobre crenças que lhe parece mais defensável. Em relação ao *sentimento* ligado à crença, parece haver três espécies de crença, a relacionada à memória, à expectativa e ao assentimento puro. Estas três espécies de crença podem vincular-se a um mesmo conteúdo “crido”. Por exemplo, suponhamos que eu creia que “vai chover amanhã”. Temos aí dois elementos inter-relacionados, um conteúdo e uma expectativa. O conteúdo consiste nas imagens correspondentes ao fenômeno da chuva, como sua aparência visual, o ruído das gotas caindo no telhado, a sensação de umidade. Esse conteúdo-imagens está em mim agora em expectativa, como algo que ainda vai ocorrer no futuro. Mas esse mesmo conteúdo pode se manifestar em mim por outros dois sentimentos diferentes, o de que “choveu ontem”, e assim ele se liga à minha memória, e o de que “chove agora”, e assim ele se presta a um assentimento. A diferença entre estes três casos não está no conteúdo, já que ele é o mesmo nos três casos, mas na natureza do sentimento-crença que os caracteriza. O sentimento-crença, assim, se caracterizaria pelo fato de um determinado conteúdo já ter ocorrido (relativo à memória), estar ocorrendo agora (relativo ao assentimento puro) e poder vir a ocorrer (relativo à expectativa).

Para Russell, se esta classificação das crenças em sentimentos-crença estiver certa, devem-se destacar algumas dificuldades que o uso das palavras na expressão das crenças acarreta. Não há como distinguir, por palavras, uma lembrança de um fato passado vivido pessoalmente e uma lembrança de um fato passado que não aconteceu com o indivíduo e não foi presenciado por ele. Por exemplo, as crenças nos fatos “Tomei meu café” e “César cruzou o Rubicão” têm a mesma forma verbal (aconteceram no passado), mas expressam ocorrências muito diferentes em relação ao sentimento do indivíduo associado a elas. No primeiro caso, a memória faz o indivíduo se lembrar do conteúdo “Tomei meu café”, enquanto que no segundo caso o indivíduo dá seu assentimento ao conteúdo “César cruzou o Rubicão”, que só se liga à memória por ser algo de que se lembra por ter lido algo a respeito. Esta observação pode ser feita também no caso da expectativa, como quando esperamos pelo trovão depois do relâmpago (uma expectativa automática gerada pela experiência, não sendo uma inferência raciocinada) e quando damos assentimento a uma proposição sobre a ocorrência causal de um fato, como a proposição “Maremotos provocam tsunamis”, que é uma inferência raciocinada (aprendi pelo raciocínio e assenti).

Russell (1976, p. 187) destaca esta colocação de William James para uma ideia geral sobre a natureza do sentimento na crença: *Na sua natureza íntima, a crença, ou o sentido de realidade, é uma espécie de sentimento aliado às emoções mais do que a qualquer outra coisa.*¹⁴

Especialmente nas chamadas crenças místicas, parece haver interesses emocionais envolvidos (como o medo da morte ou o do que vem após morte, por exemplo) que se sobrepõem ao raciocínio lógico sobre o seu conteúdo. Serão estas as crenças sobre as quais este trabalho irá especialmente se debruçar.

1.5 As crenças intrinsecamente falsas

Como até aqui visto, Russell preocupa-se no seu capítulo dedicado à crença apenas com a natureza intrínseca da crença de per si, sem se dedicar a uma reflexão mais profunda a respeito da diferença entre uma crença falsa e uma verdadeira. Os tipos de crenças elencados, o *juízo de percepção*, a *crença inconsciente* e a *crença mnemônica*, têm por característica comum se referirem a fatos reais vividos pelo sujeito, que, porém, podem ser distorcidos devido à falibilidade da natureza humana e tornar as crenças falsas, como vimos.

Também não vamos esmiuçar a questão sobre a realidade ou a falsidade de uma crença, já que o objetivo do trabalho não é este e, sim, discutir mais as causas pelas quais uma crença intrinsecamente falsa se forma no crente. Por isso o ponto de partida para nosso trabalho é caracterizar como crença falsa aquela que não apresenta evidência empírica para se constituir numa verdade e que é claramente baseada em uma ficção.

Mas como distinguir ficção de realidade? O que seria “real”? Como estas questões são ainda discutidas pelos filósofos, vamos adotar como premissa a concepção de John Searle que propõe uma teoria da realidade segundo a qual a realidade é tudo o que se enquadra a um Pano de Fundo permeado por duas posições-padrão ou pressuposições básicas. A primeira pressuposição é a de que “há um mundo real que existe independente de nós, independente de nossas experiências, pensamentos, linguagem” (SEARLE, 2000, p. 18), que é chamada de “realismo externo”. Temos acesso perceptivo direto a esse mundo através dos nossos sentidos. Ele já existia antes dos seres conscientes como nós surgirem e continuará a existir caso um dia sairmos de

¹⁴ No capítulo 4 abordaremos o papel relevante da emoção, particularmente a provocada por meios artificiais, nas crenças falsas.

cena. Nessa realidade estão todos os fenômenos do mundo que são independentes da mente, como os átomos, as árvores, as montanhas, os planetas, as galáxias, que são objeto das ciências da natureza. Esse realismo físico distingue-se de outros tipos de realismo, como o realismo matemático (composto por entidades como os números, os teoremas, as equações, etc.) ou o realismo ético (composto pelos fatos éticos).¹⁵

A segunda pressuposição, a de que “nossas afirmações são, em geral, verdadeiras ou falsas dependendo de corresponderem ao modo como as coisas são, ou seja, aos fatos do mundo” (SEARLE, 2000, p. 18), é chamada de “teoria da verdade como correspondência”. Assim, o critério que vamos adotar para distinguir uma crença verdadeira de uma falsa é principalmente o definido pela segunda pressuposição, isto é, o de que uma crença será verdadeira se o estado de coisas sobre o qual ela faz uma afirmação *corresponde* à maneira como esse estado de coisas é no mundo e, conseqüentemente, uma crença será falsa se ela se referir a uma afirmação sobre um estado de coisas possível que *não corresponde* a um estado de coisas existente no mundo real, este segundo o critério da primeira pressuposição. Por exemplo, a crença de que “Kant foi um filósofo” é uma crença real porque corresponde a um fato real comprovado por seus próprios escritos. Já a crença de que “Kant foi um grande filósofo” não é uma crença real, pois esta afirmação é apenas uma opinião subjetiva que pode ser confrontada com outras opiniões.

¹⁵ Filósofos que fazem críticas ao realismo externo, tachando-o de realismo ingênuo, têm uma réplica alentada do filósofo inglês Edward G. Moore em seu artigo “Uma Defesa do Senso Comum” (1974, p. 309). Moore usa a expressão *senso comum* no sentido de considerar verdadeira toda proposição que expressa uma determinada realidade que é evidente (truísmo) para o *senso comum* (para mim e outros seres humanos), não contaminada por dúvidas filosóficas de grupos de filósofos. Moore, assim, por exemplo, irá aceitar como verdadeiro o significado popular e ordinário do senso comum da expressão “a terra existiu muitos anos antes de eu nascer”, que é evidente tanto para mim como para outros seres humanos que a expressarem. Contrapõe-se, assim, a filósofos que questionam tal proposição de variadas maneiras, submetendo-a a dúvidas pelo simples motivo de ser aceita pelo senso comum ou para manter uma determinada posição filosófica dogmática. O senso comum aqui é defendido por Moore no sentido de contrapor-lo a qualquer posição filosófica que duvide das proposições verdadeiras e evidentes tanto para mim como sei que são para a maioria dos outros seres humanos. Moore, porém, diferencia a *visão do mundo do senso comum*, que é verdadeira, das *crenças do senso comum*, que podem navegar na esfera do misticismo, isto é, em proposições que não expressam realidades evidentes (podem expressar questões de fé, não de conhecimento). Assim, a defesa do senso comum e *da visão do mundo do senso comum* de Moore tem apenas o objetivo de contrapor-se aos filósofos metafísicos, céticos ou racionalistas radicais, que desprezam a *visão do mundo do senso comum* nas certezas mais evidentes (da forma como desprezam as *crenças* do senso comum, que são coisas diferentes) no único propósito de impor suas doutrinas filosóficas.

Segundo Queiroz (2011): “Os filósofos e os aspirantes a filósofos não escapam à vaidade de serem prestigiados, de ‘ficarem na história’ e, com certa frequência, adulteram as ideias dos seus opositores ou apropriam-se delas dando-lhes uma nova roupagem.”

Assim, as crenças sobre as quais se vai debruçar este trabalho não são as crenças sustentadas empiricamente em estados de coisas reais, mas na imaginação e na irrealdade e, assim, crenças *intrinsecamente* falsas. A presente dissertação terá como objetivo primordial investigar as causas da adesão a crenças cujos conteúdos estão além da realidade que constitui o pano de fundo para as crenças verdadeiras.

As diversas interpretações sobre o significado do termo “crença” durante a história da Filosofia não se esgotam nas de alguns filósofos aqui apresentadas, visto que vários outros filósofos do mesmo quilate também deram as suas. A ideia de apresentá-las teve por intuito mostrar como historicamente o termo “crença” teve seu significado estritamente associado ao de fé religiosa alterado para um significado mais abrangente que passou a ser associado também ao de fé nas proposições científicas, pois estas também passaram a ser objeto de dúvidas. A busca de filósofos contemporâneos, como Popper, Kuhn e Lakatos, de um critério de demarcação que separasse as crenças comuns das crenças científicas teve o objetivo de não confundir essas duas instâncias de crenças, já de per si bem definidas se considerarmos que as crenças religiosas e pseudocientíficas são baseadas na ficção e as crenças científicas são baseadas na justificação alcançada pelos instrumentos considerados adequados pela comunidade científica.

Apesar de teorias científicas, como a teoria evolucionista, terem problematizado concepções obscurantistas e irracionais, crenças associadas a tais concepções ainda são adotadas e defendidas a partir de vários sistemas de crenças. Assim, o objetivo central deste trabalho é investigar o porquê de tais crenças gerarem a adesão de indivíduos quando evidências apontam para a sua falsidade. É tentar caracterizar o que Hume define como aquele *algo a mais*, ou algum tipo de sentimento, que ele achou impossível de determinar, que está anexado à crença em coisas fictícias e que a diferencia da ficção pura.

De modo a alcançar esse objetivo, no próximo capítulo apresentaremos a crença falsa no agente como um estado mental caracterizado por um impulso no agente denominado “vontade de crer”, que, por sua vez, é gerada por forças conflitantes entre si que tanto podem incrementá-la como arrefecê-la.

CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA VONTADE DE CRER

Qualquer trabalho que vise investigar as causas de um determinado comportamento humano deve buscar quais as forças que estão por trás dele. Mas o “crer” em algo, que é o comportamento visado por este trabalho, só exige tais forças no sentido em que estas tenham que impulsionar um esforço volitivo por parte do sujeito, a sua “vontade de crer”. No presente capítulo discutiremos o modo como atuam tais forças e como podem ser neutralizadas por forças contrárias que surjam a partir dos estados de informação potencialmente modificáveis do agente.

2.1 Sobre a vontade de crer

A crença em algo baseado na realidade, esta no sentido do realismo externo searleano apresentado no Capítulo 1, estabelece-se por uma espécie de imposição dos processos naturais que nos cercam, que observamos e que nos propiciam realizar inferências, estabelecer analogias ou efetuar comparações entre eles. Por exemplo, se tenho a crença real de que em todo mês de julho a temperatura do clima cai no Brasil é porque, pela experiência que já tive a respeito em minha vida, os fenômenos concernentes ao clima se repetem com um determinado padrão ao longo do tempo. É claro que esse padrão poderá mudar se um dia fatores naturais relativos ao clima intervierem na natureza. O que revela, como sabido, os limites de raciocínios indutivos e a necessidade, já apontada no Capítulo 1, de constante revisão de nossas crenças. Portanto, a crença de que no Brasil o clima esfriará em julho é uma crença real sustentada em processos naturais e fenômenos regulares que até hoje têm ocorrido seguindo um padrão, isto é, como um hábito. Se o padrão ou o hábito mudar, minha crença mudará, visto que a crença real é baseada em fenômenos que não são imutáveis.

No entanto, uma crença falsa (dentre as quais podemos incluir, nesse sentido, as crenças religiosas) quando adotada voluntariamente pelo agente (não por uma imposição da realidade exterior a ele), não se impõe empírica e automaticamente, por assim dizer, como ocorre com uma crença real. Ela necessita de algo para que se cristalize no agente, necessita de algo no próprio agente que a faça resultar de uma força causal, que, é bom lembrar, não ocorre na adoção das crenças reais. Chamaremos esse

impulso causal no agente de *vontade de crer*. Posteriormente, quando analisarmos o conceito de ficção (no capítulo 4), procuraremos mostrar que essa vontade de crer (uma volição) *necessita* de uma criação da imaginação porque seu objeto (ou *objetivo*, segundo Russell) não é algo que é dado pronto pela realidade.

William James, no seu texto intitulado “A Vontade de Crer” (2001), começa sua abordagem pragmática sobre a aquisição de crenças retomando o célebre argumento proposto por Blaise Pascal. Nesse argumento são apresentados os prós e contras de se crer na existência de Deus: ao se considerar as perdas e ganhos de se acreditar que Deus existe o crente tende a levar vantagem sobre o cético porque, na hipótese de que sua crença seja verdadeira ele ganhará e o cético perderá (pois este último não desfrutará das benesses da crença) e, na hipótese de que sua crença seja falsa, o crente nada perderá, pois foi feliz com sua crença mesmo falsa, e o cético nada ganhará, pois permanecerá na mesma situação. Assim, Pascal considera que é mais vantajoso apostar que Deus existe, mesmo que sua existência não possa ser demonstrada. Por meio desse argumento, James expressa a ideia de que, diante de questões controversas, vale a pena adotar a solução que traga consequências práticas benéficas para o agente. Esta reflexão identifica-se com aquela questão com que se defronta o cético quando percebe o bem-estar que as práticas e as crenças religiosas trazem para o crente (não somente no que tange ao consolo às suas angústias existenciais, mas também no que tange aos seus efeitos fisiológicos): se o crente é de fato feliz com suas crenças em coisas falsas, seria sensato convencê-lo da falsidade das suas crenças? Caberia investigar na questão se a expressão *de fato feliz* se confirma ou se não estamos condescendentemente encarando sua felicidade como a mesma felicidade que encaramos na criança que acredita em Papai Noel, e que apenas aceitamos porque suas ideias fantasiosas são próprias da sua mente ainda em formação (e, nesse caso, estaríamos encarando os crentes apenas como crianças crescidas?).

Assim, embora o argumento retomado por James seja interessante do ponto de vista pragmático, ele não dá conta de explicar a adesão deliberada a crenças falsas, no sentido que apresentamos acima, praticada por alguns indivíduos.

Embora estejamos muito longe de compreender sua natureza e propriedades, a *vontade* parece ser um impulso natural presente em todos os seres vivos, que existe porque é causada necessariamente por uma determinada força. Posteriormente, apresentaremos a classificação da vontade em duas espécies complexas: a vontade de primeira ordem e a vontade de segunda ordem. Por ora, para o nosso objetivo presente,

basta que categorizemos a vontade em vontade instintiva ou inconsciente e vontade deliberativa ou consciente ¹⁶. A vontade instintiva é aquela própria a todos os seres vivos, essencial para sua sobrevivência individual e para a perpetuação da espécie a que pertence, provocada pelos instintos naturais associados à fome, à sede e à reprodução, dentre outras exigências fisiológicas. A vontade deliberativa ou mental é aquela que advém de uma deliberação racional da mente. As duas vontades, a instintiva e a deliberativa, podem atuar interligadas por uma relação causal. Por exemplo, surge em mim a vontade instintiva de comer por causa da pressão fisiológica da fome. A seguir, por causa desta vontade primária, surge em mim uma deliberação da minha mente, talvez permeada por considerações dietéticas, para avaliar o que comer e onde, e através da qual surge em mim a vontade deliberativa de comer uma determinada comida em um determinado restaurante.

O que nos interessa aqui, para nossos propósitos imediatos, é apenas a vontade deliberativa humana, a que surge impulsionada por uma força deliberativa consciente. A força deliberativa, como o próprio nome sugere, é uma força que surge de reflexões racionais da nossa mente, para atender aos interesses do nosso ego, sejam estes de natureza abstrata ou fisiológica (assim como a força instintiva visa atender aos apelos fisiológicos do nosso corpo). A vontade deliberativa, gerada pela força deliberativa, portanto, é uma vontade do agente visando seu próprio bem-estar, que é o objetivo principal implícito mesmo quando é uma vontade consequencialista que visa o afastamento de um mal-estar (por exemplo, quando a vontade de tomar um remédio amargo para afastar a dor de cabeça tem o objetivo de buscar o bem-estar posterior de ficar sem a dor de cabeça). A vontade consequencialista do agente de estudar uma determinada disciplina (que lhe exige um sacrifício pessoal voluntário) que lhe dê condições de realizar um trabalho bem remunerado é uma vontade deliberativa impulsionada pela força deliberativa que surge da reflexão sobre a conquista do bem-estar futuro de uma posição social confortável. Tais vontades consequencialistas não são possíveis num animal não-humano. A vontade de estudar, porém, pode ser impulsionada por outra força deliberativa, em grau menos utilitarista do que a anterior, que surge da reflexão sobre a busca de um conhecimento simplesmente pelo bem-estar proporcionado pelo prazer de conhecer (que se aproxima muito do prazer pela ficção-entretenimento, da qual trataremos no capítulo 4).

¹⁶ Veremos posteriormente que a vontade de primeira ordem poderá ser tanto de natureza instintiva como de natureza deliberativa enquanto que a vontade de segunda ordem será apenas de natureza deliberativa, motivo pelo qual não trataremos neste momento dessas duas espécies de vontade.

As vontades deliberativas consideradas moralmente corretas de estudar, de trabalhar, de realizar um trabalho voluntário, e mesmo as tidas como moralmente incorretas de enganar o próximo ou de praticar um ilícito objetivando a obtenção de vantagens pessoais, são vontades baseadas em crenças reais, no sentido apresentado no Capítulo 1. São vontades de um agente que visam conseguir para si resultados práticos de natureza real e concreta. Mas existe um tipo de vontade deliberativa, que não tem por base fundamentos reais, mas irrealis, porque se baseia num tipo especial de ficção a que será dado o nome de ficção-crença (no Capítulo 4). Essa vontade deliberativa ilógica é a vontade a que chamaremos *vontade de crer*.

Como toda vontade deliberativa, a vontade de crer é impulsionada por forças deliberativas. As forças deliberativas que impulsionam a vontade de crer são variadas e podem atuar ou de forma isolada e independente (se apenas uma delas estiver atuando) ou de forma conjunta, associadas entre si, formando uma coalizão coerente que tende a fortalecer e tornar essa vontade mais difícil de ser vencida por outra vontade contrária.

Uma característica muito importante da vontade de crer e um dos motivos pelos quais tal vontade se impõe sobre outras que lhe sejam opostas, está no fato de que o agente que a tem, por interesse e comodidade emocionais, não sabe ou não quer saber que o objeto da sua crença é uma ficção. O agente, ao ser dominado pela vontade de crer está assim em *autoengano*. O autoengano é a condição mental psicológica em que o agente “voluntariamente” afirma enfaticamente a si próprio ser verdadeira uma proposição na qual, no fundo, não acredita ou sobre a qual possui dúvidas. Lembrando um exemplo simples, um agente está em autoengano quando, atrasado para entrar na empresa em que trabalha, atrasa o próprio relógio para chegar a tempo, embora no fundo saiba que na empresa outros relógios irão desmascarar sua burla. A intenção do agente, porém, não é dar uma satisfação aos outros e, sim, a si próprio, o que lhe basta como justificação psicológica. Para Arruda (1998) o autoengano *fatal* (o que incide sobre a verdade ou a falsidade de uma proposição) é o estado, no qual o agente se coloca, de um conflito entre o que ele *asserta* (afirma enfaticamente) que *P* e o que ele duvida ou que não acredita realmente que *P*. Assim, “aquele que mente para si próprio é um **assertador**, e um assertador que não é um **acreditador**” (ARRUDA, 1998, p. 174).

O autoenganador é algumas vezes, e corretamente, descrito como alguém que sustenta *enfaticamente demais* ou *alto demais* – e, podemos acrescentar, insistentemente demais – aquilo que ele alega ser verdadeiro. Este aspecto é talvez especialmente saliente quando o assunto com respeito ao qual ele está mentindo para si mesmo é central para sua vida e é sentido por ele como particularmente

importante. Podemos presumir, neste caso, que, em virtude de sua centralidade e importância, o assunto permanecerá recorrente para ele, e que ele frequentemente estará repetindo (tanto para os outros quanto para si próprio) que as coisas são como ele alega que são. Ele permanecerá dizendo para si próprio e para os outros que P, porque as ocasiões que apresentam um desafio à sua crença não cessarão, presumivelmente, de confrontá-lo. (ARRUDA, 1998, p. 176).

Pelo fato da vontade de crer, associada a um autoengano, ser uma vontade baseada na ficção e não na realidade, no sentido do realismo externo searleano, e o agente no qual ela se apresenta estar enganando a si próprio nesse aspecto (pois ele afirma ser verdade o que é ficção) a essa vontade deliberativa chamaremos de vontade *negativa* (no sentido de estar baseada em um engano, que é algo negativo) e as forças deliberativas que a impulsionam de *forças negativas atuantes*. A ideia de chamar essas forças deliberativas que impulsionam a vontade de crer de *forças negativas atuantes* surgiu como contraponto natural à ideia das *forças positivas contra-atuantes*, colocada por Bertrand Russell no livro *Análise da Mente* e da qual nos apropriamos para desenvolvê-la melhor e analisá-la na última seção deste capítulo. Veremos como o conhecimento verdadeiro justificado, produzido pelas ciências, mesmo estando sujeito a aprimoramento constante talvez seja a mais importante força positiva contra-atuante contra as forças negativas atuantes.

Na seção referida destacaremos algumas forças negativas atuantes que consideramos serem importantes na formação da vontade de crer. Veremos que o medo da morte e do que ela representa como finitude da vida parecem ser forças negativas importantes pelo mistério que a morte guarda atrás de si.

A consciência da morte que os indivíduos possuem, a de que essa vida que têm e de que desfrutam acaba com sua morte e, numa reflexão seguinte, a consciência do horror representado pelo desconhecimento absoluto do que vem após a morte impulsionam forças negativas poderosas para gerar a vontade de crer em um mundo transcendente que prometa uma vida futura além da morte. Veremos como o medo da morte foi motivo de reflexão de alguns filósofos e como eles buscaram refutá-lo com forças positivas contra-atuantes.

Antes, porém, de refletirmos sobre como tais forças se confrontam para a adesão ou o repúdio às crenças, vamos nos debruçar sobre um fator determinante para a emergência destas forças, o estado de informação atualizável do agente.

2.2 O estado de informação como fator de adesão ou repúdio às crenças

Antes de tratarmos, na próxima seção, das forças negativas e positivas que determinam o grau com que o agente vai aderir ou não a uma crença, precisamos abordar brevemente a questão de como tais forças, e, conseqüentemente, as crenças, se estabelecem em nós no contexto da *teoria da informação*, conforme analisada pelo filósofo estadunidense Frederick Irwin Dretske em *Knowledge and the Flow of Information* (“*Conhecimento e Fluxo de Informação*”, 1999, tradução nossa) e pelo matemático neerlandês Johan van Benthem em *Logic in Action* (“*Lógica em Ação*”, 2014, tradução nossa).

Isso porque as informações presentes no meio ambiente e que captamos parecem exercer importante papel nas forças negativas ou positivas que atuam na nossa adesão ou no nosso repúdio às crenças. Assim, podemos dizer que nossas crenças tanto se formam como são desmentidas graças às informações que recebemos do meio em que vivemos. A capacidade de selecionarmos as informações mais adequadas entre as diversas que recebemos é que determinará a qualidade da veracidade das nossas crenças.

Como é sabido, os estudos contemporâneos da teoria da informação foram iniciados por Shannon e Weaver com a obra *A Mathematical Theory of Communication* (“*Uma Teoria Matemática da Comunicação*”, 1998)¹⁷. Segundo a teoria da informação a informação é um elemento (na sociedade humana, uma *commodity* sujeita a trocas) presente na natureza ou no mundo exterior a nós de forma objetiva, independente da nossa mente, das nossas experiências e das opiniões que formulamos a seu respeito ou da forma como a assimilamos (se a assimilamos de forma equivocada, é responsabilidade nossa e não dela). É a imensa plasticidade interpretativa das informações presentes no meio, fruto da nossa condição, como humanos, de seres subjetivos, emocionais e reflexivos, que faz com que tanto crenças verdadeiras como falsas se firmem em nós. Assim, uma informação presente no meio, como um cometa riscando o céu, pode significar para um crente um sinal de presságio (bom ou mau, de acordo com sua crença) enviado por seu deus; já para um cientista tal informação significa apenas um fenômeno físico natural próprio da natureza dinâmica do Universo.

¹⁷ Para um conhecimento mais detalhado sobre a teoria da informação recomendamos ainda a leitura dos textos de Gonzalez (2010), Moraes (2011) e Alves (2012).

Na teoria da informação, o *fluxo de informação* é o processo pelo qual uma informação *i* sobre um estado de coisas presente em uma fonte *s* é captada por um receptor *r* através de um canal de comunicação qualquer. Porém, nesse processo, para que a informação que vai de uma fonte até um receptor seja recebida por este de forma confiável e significativa, é necessário que *ruídos* não ocorram no canal de comunicação entre a fonte e o receptor (condição necessária, mas não suficiente, porque veremos mais à frente que ruídos podem ocorrer também no próprio receptor).

A respeito, Dretske, em *Knowledge and Flow of Information*, elaborou um estudo sobre o grau de fidelidade com que uma informação *i*, que parte de uma fonte *s*, é captada por um receptor *r*. Para Dretske (1999, p. 20, tradução nossa), “Raramente, ou nunca, existe comunicação sem ruído”¹⁸. Ruídos são interferências que ocorrem, geralmente no canal de comunicação entre *s* e *r*, no processo de transferência da informação entre *s* e *r* que deturpam a fidelidade com que a informação *i* emitida por *s* deveria chegar a *r*.

Um exemplo físico simples dessa dinâmica está no transporte de informação que ocorre entre um falante A em um telefone fixo que conversa com um falante B em outro telefone fixo. Entre ambos existe uma rede física de fios e cabos telefônicos vulneráveis ao meio ambiente, dotados no caminho de terminais e emendas nos quais a penetração de água da chuva pode provocar ruídos e interrupções na conversa, deturpando a qualidade da informação que o falante A passa para o falante B¹⁹.

Uma das causas principais pelas quais ocorrem ruídos no canal de comunicação é que este nem sempre se constitui como elemento de transporte direto da informação, mas geralmente é um elemento que *representa* a informação através de códigos ou signos socialmente instituídos, como as palavras da linguagem humana ou os diagramas como mapas. Peirce (1894) chama estes signos convencionalmente impostos de *símbolos*.

Dretske dá o exemplo de um mapa que, como símbolo, representa uma determinada área geográfica real (um estado de coisas), com lagos, ruas e parques. Diz Dretske (1999, p. 191, tradução nossa):

¹⁸ There is seldom, if ever, noiseless communication.

¹⁹ Deve-se, no entanto, ter cuidado com este exemplo, porque o falante A não pode ser tido como a fonte *s*, já que ele, utilizando-se da linguagem humana, que é um meio de representação de estados de coisas, apenas está *transmitindo* uma informação, fazendo, na verdade, parte do canal de comunicação, sendo passível também de estar afetado por ruídos.

O que faz do mapa um dispositivo convencional é que os símbolos são mais ou menos arbitrários (corpos de água podem ser representados por tinta vermelha ou azul); daí a sua capacidade de transporte de informação deve estar *subscrita* pelas intenções, integridade e fidelidade executiva das pessoas que fazem os mapas. Um elo crucial no fluxo de informações (do terreno físico para o arranjo de marcas no papel) é o próprio fabricante do mapa. Ele constitui um elo na cadeia de comunicação em que a informação pode ser perdida por ignorância, negligência ou dolo.²⁰

Logo, uma informação transmitida por um mapa será mais fiel ao estado de coisas que informa quanto maior for a eficiência do fabricante do mapa em aplicar símbolos adequados que sejam corretamente interpretados pelo leitor (receptor) do mapa (canal de comunicação). Entretanto, ruídos ou condições de deturpação da informação são passíveis de ocorrerem no próprio receptor, se ele não estiver preparado ou estiver equivocadamente preparado para assimilá-la. Outro exemplo para essa possibilidade, agora na figura de uma criança à qual se está ensinando a identificar alguns pássaros, é dado por Dretske (1999, p. 195-196, tradução nossa):

Considere, por exemplo, uma criança sendo ensinada a reconhecer e identificar pássaros. À criança é mostrado um número de tordos de perto e de tal forma que seus traços distintivos e silhuetas são claramente visíveis. Um pouco de gaios-azuis são mostrados em contraste. A criança é encorajada a dizer “tordo” em referência aos tordos e “não tordos” para todos os outros (os gaios-azuis). Depois de um período de treinamento satisfatório a criança vê um pardal em uma árvore próxima, aponta para ele animadamente, e diz “tordo”. O que a criança diz é falso, naturalmente. O pássaro *não* é um tordo. Mas nós não estamos agora interessados em avaliar a veracidade ou a falsidade do que a criança *diz*, mas sim a veracidade ou a falsidade daquilo em que a criança *acredita*. Para determinar isso, temos de saber em que a criança acredita, e não está de todo claro que a criança está expressando com precisão no que ela acredita com a palavra “tordo”.

A criança acredita que o pardal é um tordo? Ou ela, talvez, simplesmente acredita ser ele um pássaro marrom de algum tipo (um pássaro não azul)? Dada a gama bastante limitada de contrastes a que a criança foi exposta durante o treinamento (apenas gaios-azuis), não está claro quais informações ela estava assimilando quando conseguiu identificar todos os tordos da amostra.²¹

²⁰ What makes the map a conventional device is that the symbols are more or less arbitrary (bodies of water could be represented by areas of red ink rather than blue ink); hence their information-carrying capacity must be *underwritten* by the intentions, integrity, and executive fidelity of the people who make the maps. A crucial link in the flow of information (from the physical terrain to the arrangement of marks on paper) is the map maker himself. He constitutes in the communication chain in which information can be lost through ignorance, carelessness, or deceit.

²¹ Consider, for example, a child being taught to recognize and identify birds. The child is shown a number of robins at close range and in such a way that their distinctive markings and silhouette are clearly visible. A few bluejays are thrown in for contrast. The child is encouraged to say “robin” in reference to the robins and “not robin” for all the others (the bluejays). After a satisfactory training period the child spots a sparrow in a nearby tree, points at it excitedly, and says “robin”. What the child says is false, of course. The bird is *not* a robin. But we are not now interested in assessing the truth or falsity of what the child *says*, but rather the truth or falsity of what the child *believes*. To determine this we have to

Nesse exemplo, parece claro que a criança dá uma resposta equivocada quando avista o pardal porque a sua chamada estrutura semântica de crenças (conforme conceito de Dretske) não está desenvolvida de forma tal que contivesse mais informações de outros detalhes mais específicos, além da cor, das diferenças entre as espécies de pássaros, como o formato do bico, o tamanho, etc. Até aquele momento do aprendizado, ela havia visto apenas dois tipos de pássaros, um de cor marrom (a do tordo), e outro de cor azul (a do gaio-azul). Portanto, a sua estrutura semântica de crenças, até aquele momento do aprendizado, possivelmente classificava as espécies de pássaros apenas pelo critério de duas cores, a marrom e a azul. Tal estrutura não estava preparada para diferenciar por outros critérios dois pássaros distintos que apresentassem a mesma cor, como a marrom do tordo e do pardal, motivo pelo qual o pardal pareceu-lhe o tordo marrom que já conhecia. Assim sendo, para ela, todo pássaro marrom será um tordo e todo pássaro não marrom (azul ou de outra cor) será um “não tordo”.

Outro exemplo semelhante seria o caso de um ornitólogo especializado em cantos de pássaros, que, sem olhar para o pássaro, soubesse identificar um curió só ouvindo o seu canto. Já um leigo no assunto identificaria no canto um pássaro e nada mais do que isso, já que sua estrutura semântica não está tão preparada como a do ornitólogo para categorizar o pássaro com mais sutileza.

Logo, no contexto da formação de crenças que estamos analisando, entendemos que, no caso específico da assimilação banal das informações presentes no meio pelo agente receptor humano, o ruído pode ocorrer tanto no canal de transmissão como pela disposição psicológica do agente receptor, refletida pelo conhecimento, teorias e preconceitos que carrega interiormente antes da recepção da informação.

A mente do agente receptor humano, dotada que é de capacidade reflexiva, não é uma página em branco de uma impressora mecânica reproduzindo fielmente os dados enviados pela memória do computador, livre de predeterminações da impressora. Muitas vezes, graças às nossas predeterminações psicológicas internas, vemos na informação que nos chega o que *queremos* observar e não o que a informação *é* objetivamente. Estas predeterminações internas presentes no agente receptor, como

know what the child believes and it is not at all clear that the child is accurately expressing what she believes with the word “robin”.

Does the child believe the bird (the sparrow) to be a robin? Or does she, perhaps, simply believe it to be a brown bird of some sort (a nonblue bird)? Given the rather limited range of contrasts to which the child was exposed during training (only bluejays), it is not clear what information she was responding to when she succeeded in identifying all the robins in the sample class.

ruídos no sistema que contaminam uma recepção objetiva, prejudicam a correta assimilação de uma informação significativa, como no exemplo citado do cometa riscando o céu.

Uma característica notável desta dinâmica na mente de um agente de posse de convicções mais arraigadas está na sua tendência, ao se ver diante das evidências da objetividade de uma nova informação que contrarie tais convicções, de buscar explicações *ad hoc* que adaptem a nova informação a estas convicções. O exemplo clássico, já mencionado, mais emblemático desta característica humana está na história de como, no conflito histórico entre a religião e a ciência, quando as evidências empíricas da teoria da evolução de Darwin refutaram a concepção religiosa do criacionismo, intelectuais religiosos que foram obrigados a admitir a nova teoria passaram a defender a ideia segundo a qual a evolução das espécies era um plano de Deus.

Para Bentham (2014), a informação pode vir de eventos diferentes. Tais eventos podem ocorrer através de três fontes principais reconhecidas, a *observação*, a *comunicação* e a *inferência*. Assim, um agente pode constatar que uma proposição é verdadeira pela sua percepção (observação), assimilar uma proposição pelo que aprende de outros agentes (comunicação) e encontrar novas proposições pelo raciocínio sobre proposições assimiladas anteriormente (inferência). Para ilustrar como tais fontes podem interagir para produzir informações significativas, uma história que antigos lógicos chineses já usavam há dois mil quinhentos anos é contada por Bentham (2014, p. 5-2, tradução nossa):

Alguém está ao lado de uma sala e vê um objeto branco fora dela. Agora outra pessoa lhe diz que há um objeto dentro da sala da mesma cor do objeto que está fora. Depois disso, a pessoa sabe que há um objeto branco dentro da sala. Isso foi baseado em três ações: uma observação, em seguida um ato de comunicação e, finalmente, uma inferência, colocando-se as coisas em um só conjunto.²²

Entretanto, o mundo real é recheado de informações contraditórias e, se tais informações têm a mesma possibilidade de estarem corretas, o elemento de incerteza no sistema adquire relevância na medida em que interfere na obtenção de uma informação significativa pelo agente. “A incerteza é o conjunto de opções presentes no mundo real”

²² Someone is standing next to a room and sees a white object outside. Now another person tells her that there is an object inside the room of the same colour as the one outside. After all this, the first person knows that there is a white object inside the room. This is based on three actions: an observation, then an act of communication, and finally an inference putting things together.

(BENTHEM, 2014, p. 5-3, tradução nossa)²³. Quanto maior a quantidade de informações opcionais com a mesma possibilidade de estarem corretas e relativas a uma determinada informação significativa buscada pelo agente, maior a entropia, isto é, desordem no sistema, e maior a incerteza. A redução da incerteza deve-se dar pela “atualização de informações através de sucessivas eliminações das possibilidades” (BENTHEM, 2014, p. 5-30, tradução nossa)²⁴.

Assim, com novas informações recebidas, *estados de informação atuais* são alterados produzindo *novos estados de informação* (cremos aqui que a expressão “estado de informação” de Benthem pode ter correlação estreita com a expressão “estrutura semântica” de Dretske). A atualização, conferida pela resolução de conflitos dentro do estado de informação atual, pode dar-se através de alguma ou das três fontes de informação operando em conjunto, como no caso do objeto da sala chinesa.

Para ilustrar melhor como estados de informação se atualizam pela resolução de conflitos usando-se as fontes de informação vamos ao seguinte exemplo. Suponhamos que eu tenha a informação de que duas opções são igualmente possíveis (incerteza no sistema), de que *p é o caso* ou de que *p não é o caso*. Sei, porém, que um agente A sabe que *p é o caso* ou que *p não é o caso*. Não tenho acesso ao agente A, por isso fico sem a informação correta sobre se *p é o caso* ou se *p não é o caso*. Mas tenho acesso a um agente B, que igualmente não sabe se *p é o caso* ou *p não é o caso*, mas que me passa a informação adicional de que é possível me conectar com o agente A e obter dele a resposta sobre se *p é o caso* ou se *p não é o caso* se eu investir um determinado esforço próprio (pode ser um pagamento ou um esforço intelectual) para acessar um determinado canal de comunicação com A. Com essa nova informação que se somou ao sistema, e que necessitou que eu conhecesse e abordasse o agente B, chego enfim à informação sobre se *p é o caso* ou se *p não é o caso*. Houve uma observação (minha de que A sabe que *p é o caso* ou *p não é o caso*), uma comunicação (de B para mim passando uma informação sobre um atalho de como chegar a A) e uma inferência (fazendo a informação de B levar à informação de que *p é o caso* ou *p não é o caso*). Um estado de informação incompleto, no qual, por observação, havia uma dúvida para o estabelecimento de uma crença sobre um fato, foi atualizado com novas informações

²³ Uncertainty is the set of current options for the actual world.

²⁴ [...] information update through successive elimination of possibilities.

geradas por comunicação e inferência que solucionaram o conflito, gerando um novo estado de informação com estabelecimento da crença que se buscava.

Nosso conhecimento sobre o mundo real, portanto, depende do nosso acesso à maior quantidade de informações do meio (quanto maior a quantidade de informações, maior a entropia ou a desordem no sistema, mas maior a possibilidade de chegarmos ao conhecimento verdadeiro sobre a realidade). Mesmo que a incerteza aumente, a maior quantidade ou riqueza de informações leva a um campo mais amplo de opções, dentre as quais o agente terá, assim, a chance de encontrar a melhor opção significativa que descartará todas as demais opções não significativas. A pobreza ou insuficiência de informações leva a um campo mais restrito de opções, dentre as quais o agente está sujeito a se fixar naquelas mais equivocadas (que se transformam em convicções), que poderiam ser descartadas caso opções mais qualificadas pudessem se contrapor a estas ao se agregarem ao seu estado de informação. Uma metáfora para ilustrar como um campo mais amplo de informações leva a um melhor resultado está no processo de seleção que um empresário irá adotar para escolher um candidato para um cargo em sua empresa. Quanto maior a quantidade de candidatos (informações) que virem disputar o cargo, mais qualificado será o escolhido, visto que a concorrência será mais acirrada do que se a quantidade de candidatos (informações) fosse menor.

Logo, chegar ao conhecimento pela maior quantidade de informações só será possível desde que possamos distinguir, dentre a variedade de informações presentes, aquelas que sejam significativas, não contaminadas por ruídos externos (nos canais de transmissão) e internos (nossas predeterminações internas), para atualizarem racionalmente estados de informação possivelmente equivocados.

Assim, de acordo com a caracterização dada por Bentham sobre a relação entre a informação e a crença, todas as nossas ações são conduzidas por crenças estabelecidas em nós, as quais são derivadas da capacidade que temos ou não de determinar objetivamente quais são os mundos plausíveis entre os diversos mundos possíveis determinados pelas informações diversas que captamos no meio em que vivemos. Logo, citando um exemplo de Bentham (2014, p. 5-42), eu posso ter a crença em um mundo plausível no qual a minha bicicleta vai me levar do lugar em que estou até a minha casa em completa segurança, mesmo que eu possa imaginar um mundo possível em que um terremoto possa ocorrer na estrada e me tragar com bicicleta e tudo. Mesmo que sejam possíveis e tenham que ser considerados mundos em que tragédias naturais ocorrem, as informações preestabelecidas que tenho sobre a baixíssima probabilidade de ocorrência

de terremotos na estrada que vou tomar (devido à característica geológica peculiar do país em que vivo), fornecem-me a crença de que é muito mais plausível um mundo em que chegarei à minha casa com minha bicicleta são e salvo.

As crenças sobre fatos tornam-se equivocadas quando mundos **possíveis**, mas **implausíveis**, são tomados pelo agente com o mesmo grau de plausibilidade dos mundos plausíveis. Assim, por exemplo, considerando-se aqui que eu não tenha minha consciência alterada por processos químicos ou surtos psicóticos, isto é, que esteja em condições normais de consciência, posso, mesmo que terremotos dificilmente ocorram na minha região, ficar paralisado sem me atrever a sair de onde estou, se, de alguma forma, acometido por alguma espécie de força emocional que se sobrepõe à minha capacidade de detectar os mundos plausíveis, me convencer de que um terremoto irá ocorrer no momento em que estiver na estrada com minha bicicleta. Por outro lado, é possível que, se tenho inclinação a algum tipo de vício, como, por exemplo, o do fumo, e no meu estado de informação atual não consta a informação cientificamente comprovada de que tal vício pode levar a uma doença fatal, continuarei a fumar compulsivamente, a despeito desta informação científica estar presente no meio em que vivo, simplesmente pelo fato de que esta informação relevante e significativa para a minha sobrevivência não estar no rol de informações que fazem parte do meu estado de informação atual. Uma vez que tal informação relevante presente no meio se agregue ao meu estado de informação atual, este se atualizará tornando-se um novo estado de informação que me levará ao abandono do vício.

Logo, as crenças presentes em um agente serão tão mais compatíveis com a realidade e mais úteis para sua sobrevivência quanto mais estiverem associadas a estados de informação racionalmente construídos, capazes de discernir os mundos plausíveis dos mundos possíveis, mas implausíveis. Por sua vez, as crenças de um agente serão menos coerentes com a realidade quanto mais estiverem associadas a estados de informação precariamente construídos, inclinados a equipararem mundos possíveis, mas implausíveis, a mundos plausíveis. O curso de uma ação atual, que esteja impulsionada por uma determinada crença estabelecida em mim por um estado de informação presente em mim atualmente, poderá mudar ou ser abortado caso a tal estado de informação atual em mim for somada uma nova informação relevante e significativa relacionada à conveniência de tal ação.

Os estados de informação, por natureza dinâmicos, sendo constante e progressivamente atualizados conforme novas informações se agreguem ou substituam

as antigas, induzem às crenças ou levam ao abandono de crenças, mas o fazem através do conflito de forças opostas que emergem desta sua dinâmica. O que são e como atuam tais forças são as questões de que trataremos na próxima seção.

2.3 Forças positivas contra-atuantes e forças negativas atuantes

No seu livro *A Análise da Mente*, no capítulo sobre a crença, destinado a analisar o conceito de crença, Bertrand Russell (1976, p. 184) faz menção a uma teoria que “diz respeito à crença como algo que pertence a toda ideia mantida, exceto no caso de interferência de uma força positiva contra-atuante”. Esta teoria diz respeito a toda ideia mantida como crença que não sofre forças positivas contra-atuantes, isto é, que a desmintam. Para ilustrar a teoria Russell recorre a William James, que, por sua vez, lembra uma passagem de Espinosa na proposição 49 da parte II da *Ética*. Sugere Espinosa (1973, p. 178):

[...] concebamos uma criança que imagine um cavalo alado e que nada mais imagine. Uma vez que essa imaginação envolve a existência do cavalo, e que a criança nada percebe que exclua a existência do cavalo, considerará necessariamente o cavalo como presente, e não poderá duvidar da sua existência, embora não tenha certeza. Experimentamos isso todos os dias nos sonhos e não creio que haja quem acredite que, quando sonha, tem o livre poder de suspender o seu juízo acerca do que sonha, e de fazer com que não sonhe as coisas que vê em sonho. [...] Com efeito, se a alma, além do cavalo alado, nada mais percebesse, considerá-lo-ia como estando-lhe presente, e não teria razão alguma para duvidar da sua existência, nem qualquer faculdade para não assentir, a não ser que essa imaginação de um cavalo alado esteja junto a uma ideia que suprime a sua existência, ou que a alma perceba que a ideia que tem do cavalo é inadequada, e então ou negará necessariamente a existência desse cavalo ou dela duvidará necessariamente.

Assim, a criança que imagina um cavalo alado “concebe” o cavalo alado como um objeto realmente existente, porque não há nela forças positivas contra-atuantes, geradas por uma estrutura semântica desenvolvida (conforme vimos, na seção anterior, no exemplo dado por Dretske da criança aprendendo a identificar pássaros) dotada do conhecimento empírico sobre como é um cavalo real, por não ter tido a experiência de ter visto vários cavalos reais sem asas, para dissuadi-la de sua concepção irreal. Também não há nela ainda uma estrutura cognitiva para estabelecer relações racionais entre os objetos, como mostrou Jean Piaget em suas experiências, por exemplo. Piaget (1975) mostrou que uma criança, ao ver o açúcar se dissolver no copo de água, acredita

que o açúcar simplesmente *sumiu*, não há nela capacidade cognitiva de perceber que o açúcar se incorporou à água para formar uma nova substância com novo peso e novo volume, pois não existe ainda na criança a noção de *conservação dos objetos*. O mesmo ocorre com o iletrado que acredita na eternidade do Sol, porque ele não tem a força positiva contra-atuante do conhecimento devidamente justificado. Como diz Espinosa, o fenômeno ocorre como quando sonhamos, quando coisas fantasiosas ocorrem e são aceitas como se fossem verdadeiras, pois no sonho nem sempre operam as forças positivas contra-atuantes para desfazerem as fantasias.

As crenças místicas no indivíduo adulto parecem se formar, assim, tanto pela ausência de forças positivas *contra-atuantes*, que poderiam desmenti-las, como a derivada do conhecimento justificado científico, quanto pela influência de forças negativas *atuantes* que as reforçam, como as produzidas por emoções subjetivas, tais como o medo da morte, a constatação da finitude e do desconhecido após a morte, ou por imposições culturais derivadas da convivência social, como a condicionada pela necessidade de *pertencimento* a grupos sociais. No capítulo III voltaremos a falar sobre estas forças negativas atuantes, impostas socialmente, para refletir sobre o seu oposto, as forças positivas contra-atuantes que podem vencê-las.

Assim, o adulto pode facilmente acreditar em crenças falsas quando não tem a força positiva contra-atuante do conhecimento (como o científico) para problematizá-las e, além disso, o adulto pode ter ainda forças negativas atuantes que as reforçam. Como apontamos, duas forças negativas influentes são o medo da morte e a angústia da finitude (a percepção de que somos finitos, de que essa vida vai acabar um dia). No tocante à primeira força negativa, a do medo da morte, não é apenas o medo da morte em si de que se tem medo, mas também da morte com sofrimento ou dor. O filósofo francês Michel de Montaigne, no ensaio “Do exercício” (1972, p. 179), ao relatar uma experiência de quase morte pela qual passou, revela que a passagem para a morte deve ser tranquila e agradável e, se estivermos à sua porta, a passagem é até desejada, mesmo que a causa da morte tenha sido violenta. Não haveria motivo, portanto, para esse medo.

O que nos perturba de fato no desfecho da morte é o que resulta da segunda força negativa atuante, a angústia provinda da consciência da nossa finitude, de que a vida acaba. Por que a vida termina? O que vem depois da morte? Essa angústia sobre a nossa finitude foi tratada por filósofos também como algo irracional. Platão, em *Apologia de Sócrates* (1999, p. 95-96), relata que Sócrates, defendendo-se em seu

juízo, argumenta que há dois resultados possíveis para o que vem após a morte, mas nenhum deles é suscetível de causar temor ao homem, muito pelo contrário:

Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte!

Bem posso imaginar que, se devêssemos identificar uma noite em que estivéssemos dormindo tão profundamente que nem mesmo sonhássemos e, contrapondo a essa as demais noites e dias de nossa vida, pensar e dizer quantos dias e noites de nossa existência vivemos melhor e mais agradavelmente do que naquela noite, bem posso imaginar que, já não digo um homem comum, mas o próprio rei da Pérsia acharia fácil enumerar tal noite entre as outras noites e dias. Logo, se a morte é isso, digo que é uma vantagem, porque, assim sendo, toda a duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite. Se, do outro lado, a morte é como a mudança daqui para outro lugar e está certa a tradição de que lá estão todos os mortos, que maior bem haveria que esse, senhores juízes?

Se, ao chegar ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo e outros semideuses que foram justiceiros em vida, não valeria a pena a viagem? Quanto não daria qualquer de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Por mim, estou pronto a morrer muitas vezes, se isso é verdade; [...]

Assim, Sócrates reflete que, das duas hipóteses possíveis para o estado após a morte, nenhuma deveria causar temor. Quanto à primeira hipótese, a de que à morte vai seguir-se a inconsciência de um sono eterno sem sonhos, não devíamos nos preocupar. Não temos todos os dias uma experiência agradável desse estado quando dormimos, pelo menos nos momentos em que não sonhamos? O que mais desejamos todos os dias ao nos deitarmos não é justamente uma boa e confortável noite sem sonhos que se constitua na melhor noite de sono que já tivemos, a que até um rei poderia aspirar, e na qual nos desligamos totalmente das dificuldades e injustiças da vida e descansamos dos encargos que ela nos impõe? Por que temer que se torne eterno algo que nos deixa livres de todos os desconfortos inerentes à condição vital? Por outro lado, se não for assim, se à morte seguir-se uma outra vida onde encontraremos outras almas, não será uma alegria reencontrar parentes que já se foram ou conversar com grandes personalidades do passado? Só é possível imaginar estas duas hipóteses para o estado após a morte e nenhuma delas é desagradável.²⁵

²⁵ Fazendo um parêntese, torna-se necessário registrar aqui um comentário de Alain de Botton (2001, p. 204) sobre como outros eminentes filósofos no futuro iriam também defender o estado do sono como uma imitação do estado pós-morte, tornando-se grandes dorminhocos: “Ele [Schopenhauer] passa a dormir grande parte do dia. ‘Se a vida e a existência fossem uma condição agradável, todos relutariam em entregar-se ao estado de inconsciência provocado pelo sono e dele despertariam com alegria. Mas

Como se pode inferir, uma das posições centrais deste trabalho é a de defender que as forças negativas atuantes nas crenças falsas ou místicas são geralmente neutralizadas pela importante força positiva contra-atuante derivada do conhecimento justificado. Apresentamos alguns exemplos nos casos a seguir.

Quando há um eclipse lunar, chineses costumam soltar fogos de artifício para espantar o dragão que estaria engolindo a Lua, conforme revela Salmon (1981, p. 103):

Consta que na antiga China se acreditava que o eclipse lunar era provocado por um dragão, desejoso de devorar a Lua. Os chineses atiravam aos ares os seus fogos de artifício, procurando afugentar o animal. As tentativas, naturalmente, eram sempre coroadas de êxito, como atestava o reaparecimento da Lua. Concluía-se existir uma relação causal entre os fogos de artifício e o retorno do satélite.

A explicação científica de que o alinhamento entre o Sol, a Terra e a Lua faz a Terra projetar uma sombra em forma de cone sob a qual a Lua se esconde temporariamente constitui, segundo o entendimento que propomos, uma força positiva contra-atuante na geração de crenças sobre a causa dos eclipses lunares.

Num programa de televisão foi apresentada uma mulher que consegue flutuar na água sem afundar. Um físico que foi chamado para explicar o fenômeno disse que casos como os da mulher podem ocorrer porque todo corpo que apresente sua densidade, a relação massa e volume, menor do que a da água pode flutuar na água. Outra explicação possível que operaria como força positiva contra-atuante contra a crença de se tratar de algum tipo de milagre é a de que os ossos da mulher seriam mais porosos do que a média, razão pela qual ela flutuaria com mais facilidade.

acontece justamente o contrário. As pessoas vivem ansiando pela hora de adormecer e, pela manhã, levantam-se da cama de má vontade.' Ele justifica seu apetite pelo sono estabelecendo uma comparação entre si próprio e dois de seus pensadores favoritos. 'Quanto maior é o desenvolvimento do ser humano, maior será sua necessidade de sono. Montaigne confessa que sempre foi um dorminhoco; afirma ter devotado grande parte de sua vida entregue ao sono; e que, mesmo na velhice, ainda dormia durante oito ou nove horas seguidas. Existem menções de que o mesmo teria ocorrido com Descartes.'"

A referência de Schopenhauer a Montaigne qualificando-o como um amante do sono justifica-se ainda por uma passagem no ensaio "Do exercício", onde Montaigne (1972, p. 180), repercutindo Sócrates de certa forma, faz uma referência ao estado pós-morte relacionando-o ao estado do sono: "Não sem razão, comparam-na [a morte] ao sono, que mui parecidos são. Com que facilidade adormecemos, perdemos a noção da luz e de nós mesmos, quase sem nos apercebermos. Talvez esse sono que nos priva momentaneamente de movimento e sensação, se nos afigurasse inútil e inexplicável se não víssemos nisso uma lição da natureza, a de que estamos destinados tanto a morrer como a viver. Para que nos acostumemos e não tenhamos receio, ela nos mostra no decurso da vida o estado que nos reserva para quando deixarmos a existência." Logo, para Montaigne, o sono parece ser um artifício da natureza para nos mostrar como será o estado pós-morte, compensando o terror que a morte nos inspira devido à nossa capacidade de refletir sobre ela.

Todas as informações sobre a equiparação que estes filósofos fizeram do estado pós-morte com o estado do sono foram colhidas em TCC (*Filosofar É Aprender a Morrer*) do autor.

Michael Shermer, no livro *Por que as pessoas acreditam em coisas estranhas* (2001, p. 81), cita um exemplo de como somos levados facilmente a uma crença falsa pela falta de um conhecimento justificado sobre fatos extraordinários que enganam os nossos sentidos:

Veamos o andar sobre brasas. As pessoas especulam se há poderes sobrenaturais que permitem resistir à dor e ao calor, ou misteriosas substâncias cerebrais que bloqueiam a dor e evitam queimaduras. Mas a explicação simples é que os carvões leves e macios têm capacidade muito baixa de conter calor e sua condutividade calorífica é também muito pequena, o que faz o calor demorar a chegar aos pés. (Pense num bolo num forno de 230 graus centígrados. O ar, o bolo e a fôrma estão todos a 230 graus, mas apenas a fôrma de metal queimará a sua mão. O ar tem uma capacidade calorífica muito baixa e também escassa condutividade, por isso você pode enfiar a mão bem dentro do forno para alcançar o bolo e a fôrma. A capacidade calorífica do bolo é um pouco mais alta que a do ar, mas, como ele tem pequena condutividade, pode-se encostar nele por um instante sem se queimar. A fôrma de metal tem capacidade calorífica similar à do bolo, mas a sua condutividade é grande. Se se encostar nela, haverá queimadura).

Assim, a caminhada sobre brasas depende de uma combinação de má condutividade calorífica, baixa capacidade de conter calor e curto intervalo de tempo. Quando o carvão chega á condição de brasa ele transformou-se numa estrutura toda constituída de átomos de carbono leves e espaços de ar, com baixa condutividade de calor, levando bastante tempo para passar calor para a pele.

Por fim, mais um exemplo, muito relevante para as discussões contemporâneas da Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva, diz respeito à possibilidade de se construir uma interface que conecte a mente a um artefato digital, de forma que possibilite à mente a absorção das informações presentes, em linguagem humana, no conteúdo do artefato digital.²⁶ Nesse caso, usa-se a falácia da *analogia fraca*, como ao comparar-se a possibilidade de construção de tal interface com a interface representada pelos transdutores de um aparelho telefônico fixo, o emissor e o receptor, que transformam as ondas sonoras em sinais elétricos e vice-versa, isto é, fazem a conexão de energias de naturezas bem distintas.²⁷

²⁶ Este exemplo, em contraste com os anteriores, já se insere no contexto de uma exagerada confiança na ciência, que passa a ser tratada dogmaticamente, quase como se fosse uma nova religião, a respaldar as ideias do transumanismo.

²⁷ No emissor do telefone fixo de um falante A, ondas sonoras projetadas sobre o diafragma ligado a uma câmara com grãos de carvão compactados, fazem estes grãos se separarem e juntarem, fazendo com que a corrente elétrica, que passa pela câmara e vem da central, passe e não passe. No receptor do telefone fixo do falante B, que conversa com A, esta corrente alternada chega a uma bobina, uma barra de ferro enrolada por fios pelos quais passa a corrente, que passa a produzir um campo magnético variável que

Nessa interface há um conhecimento científico dos dois lados do processo (ondas sonoras projetando-se sobre o diafragma do transdutor e sinais elétricos percorrendo um fio). É o mesmo caso do *modem do computador*, que demodula o sinal elétrico analógico vindo pela linha telefônica para o sinal digital do computador (o **modem** no provedor **modula** de sinal digital para o sinal analógico da linha telefônica e o *modem* no computador **demodula** esse sinal analógico para o sinal digital do computador). Mas no caso da possível invenção de um transdutor ou *modem* (interface) que conecte um *pen-drive* ou um *chip* com conteúdo informacional a uma mente está o problema crucial de estarmos muito longe de conhecer realmente a natureza de como funciona um dos lados do processo, a mente. Para se ter uma ideia, não sabemos ainda direito como são os “signos” da complexa linguagem da mente, o mentalês, como a chama Steven Pinker no livro *O Instinto da Linguagem* (2002, p. 59), se é que tais signos efetivamente existem.

Todas estas crenças, sobre o eclipse lunar, a mulher flutuante, o andar sobre brasas e a interface humano-máquina têm a característica comum de se formarem devido à ausência da força positiva contra-atuante do conhecimento justificado capaz de operar como força positiva contra-atuante.²⁸

O conhecimento justificado sobre um fato constitui uma nova informação que se agrega a um estado de informação atual (de acordo com o que vimos na seção anterior), provocando forças positivas contra-atuantes que mudam esse estado de informação para um estado mais concatenado à realidade (no sentido searliano), ao revelarem o equívoco de crenças estabelecidas anteriormente.

As forças que operam na constituição da vontade de crer, tanto as que a incrementam (as negativas atuantes) como as que a combatem (as positivas contra-atuantes) podem ser outras e ter naturezas diferentes das poucas que foram apresentadas neste capítulo e ainda serão apresentadas nos próximos. O importante é que os

interage com o campo magnético fixo de um imã permanente, que, ligado ao diafragma, vibra e faz este produzir sons. (ROMANO, 1977, p. 49-54)

²⁸ Invariavelmente, quando um cético ou ateu, numa discussão com um crente, opõe o poder da ciência contra as crenças religiosas, vê-se contra-atacado pelo crente com a seguinte questão: A ciência pode provar que Deus não existe? Este argumento é a conhecida falácia denominada *Apelo à Ignorância* ou *Inversão do Encargo da Prova*. O encargo ou ônus da prova sobre a existência de algo é de quem afirma a sua existência e não de quem a nega. Esta falácia pode ser ainda facilmente refutada pelo cético ao responder que o argumento autoriza qualquer um a afirmar a existência de qualquer coisa absurda, como gnomos, sereias, fantasmas, Papai Noel, um satélite em forma de xícara girando em torno de Saturno, etc., sempre alegando que ninguém pode provar que tais coisas não existem.

exemplos citados pelo menos possam dar uma ideia de como funcionam tais forças nesse impulso mental chamado “vontade de crer”.

Assim, investigaremos em detalhes outra força negativa atuante importante no próximo capítulo, gerada pela *heteronomia*, uma condição psicológica de natureza volitiva em um agente humano, que sofre a pressão de entidades exteriores a ele. Tal condição, que encarna em si uma força negativa atuante para o estabelecimento de crenças falsas, pode ser neutralizada pela *autonomia*, uma condição psicológica oposta sustentada pela *vontade de segunda ordem*, que encarna, assim, uma força positiva contra-atuante. Posteriormente, veremos como o fascínio gerado pelas histórias de ficção em qualquer indivíduo pode corresponder ao mesmo fascínio gerado pelas crenças religiosas em um crente, constituindo-se também numa importante força negativa atuante para a manutenção destas crenças falsas.

CAPÍTULO 3 – HETERONOMIA *VERSUS* VONTADE DE SEGUNDA ORDEM

No capítulo dois foram analisados os conceitos de *vontade de crer*, *estado de informação*, *forças negativas atuantes* e *forças positivas contra-atuantes* com o objetivo de entender como tais conceitos se relacionam para a constituição das crenças falsas.

Assim, a partir das noções de força negativa atuante e força positiva contra-atuante, este capítulo se propõe a analisar as complexas noções de autonomia e heteronomia e algumas implicações de suas relações.

Em especial, investigaremos a questão surgida na interpretação do conceito de *autonomia*, uma força positiva contra-atuante, quando confrontado com o conceito de *heteronomia*, uma das forças negativas atuantes mais importantes na indução das crenças falsas. Tal questão consiste em indagar: Dado o limitado grau de autonomia dos indivíduos na questão da sua adesão a crenças diante de sua dependência dos meios natural e social, existem condições em que o indivíduo possa refutar autonomamente uma crença? Para responder tal questão, propomos a noção de *vontade de segunda ordem*.

Considerando tal objetivo, vamos primeiramente apresentar em que sentido está sendo utilizado o conceito de autonomia; em seguida, procuraremos apresentar o sentido do conceito de heteronomia que está sendo proposto. A seguir, vamos colocar, citando um exemplo, o problema que surge quando tentamos entender, em determinados casos, a condição de autonomia, em oposição à condição de heteronomia. E, por fim, iremos expor o conceito de vontade de segunda ordem e como tal conceito pode auxiliar a responder a questão acima levantada sobre as condições para uma refutação autônoma de crenças.

3.1 As noções de autonomia e heteronomia

Como Kant é considerado, na história da Filosofia, o filósofo que com maior destaque se referiu aos termos *autonomia* e *heteronomia*, consideramos adequado tentar interpretá-los segundo sua ótica.

Segundo Kant (1964), autonomia em um agente é uma condição presente nele necessariamente associada à sua *vontade livre*. Mas, em Kant, a liberdade implícita

nessa vontade livre não significa uma liberdade ilimitada ou infinita de posse do agente, através da qual ele se autoriza a fazer qualquer coisa que lhe venha à mente, porque ela deve estar associada a uma vida boa e, conseqüentemente, a uma vida moral. Por exemplo, uma liberdade total pela qual ele se autorizasse a satisfazer qualquer vontade poderia levá-lo a praticar compulsivamente algum vício, inicialmente prazeroso, que redundaria em uma degradação física e psicológica não em conformidade com uma vida saudavelmente boa.

Assim, ao se vincular a uma vida boa, a vontade livre deve estar necessariamente submetida (o que implica num paradoxo, pois submissão não parece combinar com liberdade) a uma vida moral. Para Kant (1964, p. 112), “uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e a mesma coisa”. A lei moral que norteará uma vida moral, entretanto, como balizadora da sua vontade livre, deve emergir da autonomia do agente e não de quaisquer determinações externas ao campo desta autonomia. Logo, essa lei moral, vinculada necessariamente à vontade livre, deve ser induzida pelo que Kant chama *imperativo categórico*, uma inclinação do agente a orientar sua ação por máximas incondicionadas fundadas unicamente no *dever* e de tal forma que possam se constituir como leis universais. O imperativo categórico é assim definido por Kant (1964, p. 83): “Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal”.

Logo, a lei moral, balizadora da sua vontade livre, não pode ser a lei moral associada ao *imperativo hipotético*, inclinação do agente a orientar suas ações morais por máximas condicionadas a interesses próprios, como os ligados a necessidades naturais relacionadas a desejos instintivos ou a expectativas relacionadas a recompensa ou punição (o imperativo hipotético, portanto, está relacionado, de forma geral, às leis morais impostas socialmente *de fora* do agente como ser autônomo). Assim, para Kant (1964, p. 111-112):

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto dotados de razão, e a *liberdade* seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas *que a determinam*; assim como a *necessidade natural* é a propriedade que tem a causalidade de todos os seres desprovidos de razão, de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas. [...] A necessidade natural é uma heteronomia das causas eficientes; porque todo efeito só é possível de acordo com esta lei: que a causa eficiente seja determinada a agir por alguma coisa estranha. Em que pode, pois, consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei?

Assim, como a lei moral associada ao imperativo categórico, nesse sentido, só pode ser assimilada pelo agente pela razão, a vontade livre, vinculada a esta lei moral, só pode existir em agentes racionais capazes de *autonomia*. Consequentemente, o agente que age apenas por impulsos de necessidades naturais (instintos) e por determinações de caráter social estranhas à sua condição de autonomia, não está agindo por uma vontade livre, mas, sim, por uma vontade não livre, e, portanto, na condição de *heteronomia*. Esta interpretação de Kant (1964, p. 104-105) é resumida nestas duas passagens:

A autonomia da vontade é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, pois: escolher sempre de modo tal que as máximas da nossa escolha estejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer. [...] Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *noutro lugar* que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma *heteronomia*. Neste caso, a vontade não dá a si mesma a lei; é o objeto que lha dá, mercê de sua relação com a vontade. Esta relação, quer se apoie sobre a inclinação quer sobre as representações da razão, não logra possibilitar senão imperativos hipotéticos: devo fazer esta coisa, *porque quero alguma outra coisa*. Pelo contrário, o imperativo moral, por conseguinte categórico, diz: devo proceder deste ou daquele modo, embora não queira nenhuma outra coisa. Por exemplo, segundo o primeiro imperativo, diremos: não devo mentir, se quero continuar sendo tido como pessoa honrada; de acordo com o segundo imperativo, diremos: não devo mentir, embora da mentira não me advenha a menor ignomínia.

Logo, para Kant, uma determinada máxima pela qual o agente orienta uma ação moral pode tanto emergir do imperativo categórico, pelo qual ele atua movido unicamente pelo senso do *dever* (determinação interna autônoma), como emergir do imperativo hipotético, pelo qual ele atua condicionado a interesses, como a expectativas de recompensa ou punição (determinações externas). Por exemplo, se estabeleço em mim a máxima segundo a qual não devo mentir, tal máxima derivará do imperativo hipotético se a adoto somente porque desejo ser benquisto ou por temer alguma punição (de caráter social ou religioso) e derivará do imperativo categórico se a adoto mesmo sabendo que nenhum bem ela me fará ou nenhuma punição me advirá caso a transgrida, do que resulta ser ela adotada unicamente por *dever*, sem quaisquer influências estranhas. Por conseguinte, esta lei moral estabelecida por dever, emergida da inclinação ao imperativo categórico, é a que se associa à autonomia da vontade, ou a uma vontade livre, enquanto que uma lei moral condicionada a interesses, como ao de

ganhar uma recompensa ou fugir de uma punição, é a que se associa a uma heteronomia da vontade, ou a uma vontade não livre.

Devemos lembrar aqui uma hipótese, não analisada por Kant (devido ao contexto científico de sua época), que está sendo aventada atualmente em pesquisas de psicologia comportamental, segundo a qual o senso moral poderia ser um atributo inato no ser humano. O psicólogo canadense Paul Bloom, no livro *O que Nos Faz Bons ou Maus* (“*Just Babies: The Origins of Good and Evil*”, 2014)²⁹, relata que, em experiências que realizou em conjunto com a psicóloga estadunidense Karen Wynn com bebês de cinco a dez meses, descobriu que estes apresentam senso de igualdade e justiça, distinguindo entre boas ações, que anseiam recompensar, e más ações, que anseiam punir. Este senso moral inato pode ser uma característica moldada seletivamente pela evolução para a nossa sobrevivência, como parece ser o caso do comportamento de alguns primatas não-humanos mais próximos a nós (verificou-se, por exemplo, em estudos de comportamento animal, que chimpanzés apresentam senso moral em suas atitudes sociais).

Esta hipótese, porém, esbarra logo numa questão óbvia: Se seres humanos têm características morais inatas, por que existem seres humanos imorais? Uma explicação possível seria que, em alguns seres adultos, tal inclinação natural à moral seja sufocada por inclinações egoístas ou afetivas do agente ou por determinações externas impostas socialmente em sua vida particular. Como ser senciente e social, o ser humano é um ser frequentemente preso a desejos pessoais que podem conflitar com as inclinações morais inatas que poderiam inibir tais desejos. Da força desses desejos individuais e da possibilidade concreta de descumprir as regras sociais, nasce a superação da sua inclinação moral inata e, daí, o ímpeto ao ato imoral. Talvez coexistam dentro deste agente interesses diversos conflitantes, correspondentes tanto a uma inclinação moral natural como à inclinação ao provimento das suas necessidades naturais, como, por exemplo, a relativa ao instinto de sobrevivência.

Assim, nesta hipótese, a de que há um senso moral inato no ser humano, a autonomia do agente, entendida aqui na concepção kantiana como autonomia da vontade ou vontade livre associada à lei moral, estaria relacionada, não ao cumprimento de uma lei moral baseada no dever, mas à sua capacidade de sobrepor seu instinto moral natural aos interesses relacionados a causas heterônomas (estranhas à autonomia do

²⁹ Uma entrevista do autor a respeito do assunto pode ser lida no site: [http:// veja. abril. com.br/ noticia/ciencia/bebes-ja-fazem-escolhas-morais-diz-psicologo](http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/bebes-ja-fazem-escolhas-morais-diz-psicologo) (consultado em 30/08/14)

agente). Logo, sua vontade livre, ou autonomia da vontade, não necessitaria mais, segundo a concepção kantiana, de um esforço volitivo da sua parte para submeter-se à lei moral por *dever*, mas estaria diretamente ligada a uma inclinação natural à lei moral (a qual deve sobrepor-se a quaisquer interesses heterônomos). Será que Kant, caso vivesse hoje, estabeleceria, além dos imperativos categórico e hipotético, um terceiro imperativo, o imperativo *natural*?

Independente da interpretação de Kant sobre autonomia, e não a desmerecendo (pelo contrário, acatando-a), adotaremos aqui um conceito filosófico amplo de *autonomia* segundo o qual ela é a capacidade de autodomínio de um agente humano, em oposição a forças estranhas a este domínio e que o ameaçam. Este autodomínio do agente humano se revela principalmente na sua capacidade de refletir racionalmente e daí tomar decisões próprias a respeito das motivações que o levam a agir desta ou daquela maneira ³⁰. O agente seria assim, pelo menos em princípio, capaz de discernir quando tais motivações são, parcial ou inteiramente, de natureza impositiva (decorrentes de determinações culturais ou sociais) e quando são de natureza deliberada (decorrentes de seus próprios desejos ou de crenças às quais aderiu anteriormente). Logo, um agente autônomo é aquele capaz de perceber e avaliar reflexiva e criticamente uma ampla variedade de possibilidades a favor ou contra um determinado comportamento potencial e decidir pela linha de conduta considerada mais adequada. Se ele perceber que as razões relevantes de seu comportamento são baseadas em crenças e desejos próprios ou em alguma fonte determinante e for daí capaz de mudar tal comportamento, ele será efetivamente um agente autônomo.

Por seu turno, uma caracterização comum de heteronomia é oferecida em contraposição à noção geral de autonomia. Assim, é heterônomo o agente que carece de autodomínio e tem sua linha de conduta determinada por leis sociais às quais deve se submeter.

A concepção comum do termo *heteronomia* pode dar uma ideia geral do seu significado, mas ele só será melhor compreendido se dermos exemplos de como essa condição se expressa como indutor da conduta humana.

³⁰ Definição elaborada a partir de leitura do texto “Personal Autonomy” do *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy> (consultado em 26/07/14). A noção de autonomia aqui adotada reconhece o alto grau de dependência que os agentes humanos têm em relação ao meio ambiente quanto a necessidades básicas como alimentação, respiração, proteção contra as intempéries, dentre muitas outras. Assim, ao referir-nos a agentes humanos autônomos, o fazemos especificamente em relação ao processo de aquisição e adesão a crenças sobre visões de mundo e sua relação com a conduta em sociedade.

Nas nossas ações cotidianas, frequentemente não tomamos consciência de quando estamos sendo heterônomos, determinados por entidades exteriores. Tendemos a acreditar, por um óbvio sentimento de autossuficiência, que tais ações são sempre movidas por nossa própria vontade, que elas nascem da nossa autonomia em relação às escolhas que fazemos quanto àquelas que resolvemos realizar. Por exemplo, o adolescente que reivindica aos pais um telefone celular (provavelmente um dos itens mais dispendiosos hoje na educação de um filho, por incorporar uma despesa mensal permanente) não se pergunta se realmente necessita dos supostos benefícios que o aparelho lhe traz ou se o quer apenas para se sentir enturmado no grupo social de que faz parte. Esse questionamento pode se estender a muitas outras atividades sociais. Será que compro um carro de grande potência e sofisticados controles porque realmente preciso destas propriedades nele ou apenas para me igualar ao vizinho que comprou um carro similar? Se bebo ou fumo numa roda de amigos, bebo ou fumo porque realmente aprecio a bebida ou o cigarro ou apenas para não me sentir excluído e alvo de chacota daquele grupo?

Pierre Weil, no livro *Normose - A Patologia da Normalidade* (2003), revela que, na sua adolescência, quando fumar era quase uma exigência social, para não se sentir socialmente excluído, tentou aprender a fumar e desistiu, mas comprou um isqueiro para que, se alguém lhe pedisse fogo, não precisasse responder que não fumava.

Logo, a heteronomia, oposta à autonomia, é a condição em que a pessoa, sem tomar consciência, é determinada em suas ações por grupos sociais ou por imposições culturais da sociedade em que vive. Por exemplo, a pessoa que participa de um linchamento é levada inconscientemente pelo grupo a cometer atos que não cometeria se estivesse sozinha. Esta condição particular de heteronomia é derivada da *lógica coletiva*, expressão cunhada por Gustave Le Bon, psicólogo francês que estudou a chamada *psicologia das massas* no livro *As Opiniões e as Crenças* (2002). O autor utiliza o conceito de lógica coletiva para explicar o comportamento de grupo, aquela conduta frequentemente irracional adotada por agentes, aqui considerados heterônomos, inseridos na dinâmica de um grupo. Diversos exemplos dessa conduta podem ser observados no ser humano, desde os inofensivos que não trazem maiores consequências até aqueles que trazem conturbações sociais e políticas relevantes.

Para Le Bon (2002), a lógica coletiva parece determinar a um grupo um comportamento coletivo próprio desse grupo que vai determinar, por sua vez, o comportamento de cada membro desse grupo, mesmo que, eventualmente, contrarie os

princípios pessoais do membro como indivíduo. Segundo Le Bon (2002, p. 93, 112, 198-199):

Esta forma de lógica [coletiva] não deve ser confundida com a precedente [afetiva]. Mostramos, há já muitos anos, que o homem em multidão procede diferentemente do homem isolado. Ele é, pois, guiado por uma lógica especial, porquanto ela implica a existência de elementos somente observáveis nas multidões.

[...] Mais adiante se verá como a alma coletiva, momentaneamente criada por uma multidão, representa um agregado, muito especial, em que o impossível não existe, a previdência é ignorada, a sensibilidade sempre se manifesta hipertrofiada e a lógica racional é inteiramente desprovida de ação.

[...] Em matéria de opiniões e de crenças individuais, deduzidas das nossas próprias observações e dos nossos raciocínios, temos geralmente muito pouco. Os homens só possuem, na maioria, as opiniões e as crenças do grupo: casta, seita, partido, profissão, a que pertencem, e em massa as adotam.

Cada classe de um povo (operários, magistrados, políticos) professa, pois, as opiniões fundamentais do seu grupo profissional. Elas são o critério dos seus julgamentos. Cada uma considera as coisas verdadeiras ou falsas conforme se adaptam ou não às opiniões desse grupo. Cada grupo forma uma espécie de tribo fechada, que possui opiniões comuns tão aceitas que nenhuma discussão se trava sobre elas. Quem não adota as ideias do seu grupo não poderia viver nele.

Por exemplo, um indivíduo tímido e pacato quando sozinho pode alterar seu modo de agir, na dinâmica de um estádio de futebol entre outros torcedores do mesmo time, e atuar de modo muito diferente a seus padrões habituais de conduta. As brigas entre torcidas organizadas de times de futebol, amplamente documentadas em diferentes culturas, mostram que, quando em bandos, os indivíduos podem se entregar a atos violentos e com consequências que eles considerariam inaceitáveis em circunstâncias diferentes. A lógica coletiva, assim, pode determinar mudanças nas concepções morais do indivíduo (sua moral relativa mudará de acordo com as circunstâncias).

Ainda para caracterizar aspectos da lógica coletiva, nos serviremos do exemplo apresentado no filme *Pecados de Guerra* (“*Casualties of War*”), de 1989, do diretor Brian de Palma, baseado em eventos históricos ocorridos na época da Guerra do Vietnã, quando um grupo de soldados estadunidenses rapta, estupra e, por fim, mata uma menina vietnamita durante a guerra. Na lógica coletiva daquele pequeno grupo, incentivado pelo sargento que o comandava, nas condições precárias e altamente estressantes em que estava inserido, aquele ato tornava-se aceitável e todos teriam que dele participar para legitimá-lo. Num ambiente extremamente hostil, onde a morte era uma ameaça constante, a expectativa de sobrevivência para todos do grupo era mínima, a distância do contexto social a que estavam acostumados e uma cumplicidade mútua davam-lhes a quase certeza de que a possibilidade de uma punição futura era remota. A

lógica coletiva se sobrepôs, com a exceção de um soldado do grupo que se recusa a participar do crime e que, afinal, por isso, permite que o caso venha à luz e os criminosos sejam finalmente punidos, a despeito de ter sofrido pressões de todo tipo. É um caso admirável, embora talvez não incomum, numa dessas situações-limite em que emerge o verdadeiro caráter de um homem, em que a autonomia *parece* ter suplantado a heteronomia. *Parece* porque, como procuraremos mostrar mais à frente, a autonomia só se faria presente neste caso em uma determinada circunstância relacionada a um atributo que o soldado virtuoso deveria possuir.

A heteronomia presente na lógica coletiva daquele grupo de soldados se manifesta em qualquer grupo social, conforme nos diz Le Bon, e os grupos religiosos não estão isentos desta dinâmica, ao impor crenças aos seus seguidores por heteronomia.

Por exemplo, uma pessoa pode ser levada a uma crença religiosa pela heteronomia religiosa presente primeiramente na pressão familiar desde a mais tenra idade (sabemos que o batismo cristão ocorre nessa fase e às crianças muçulmanas são impingidos pequenos tapetes para rezar), e depois a crença pode ser consolidada pelo hábito de frequentar grupos religiosos.

A Idade Média foi o período da civilização ocidental em que a heteronomia religiosa mais exerceu pressão na vida dos cidadãos comuns, pela forte relação do poder político com o clero. Foi nessa época que o filósofo italiano Giordano Bruno, mártir da liberdade de pensamento, foi queimado vivo por discordar dos dogmas religiosos fortemente entranhados na cultura da época³¹. É por isso ainda que os filósofos que se destacaram nessa época eram os ligados à religião, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Essa situação de heteronomia religiosa foi bem exemplificada por William Somerset Maugham no seu romance parcialmente autobiográfico *Servidão Humana* (1944) através da personagem Philip Carey, que, órfão aos 10 anos, é adotado por um tio que é vigário de um lugarejo na Inglaterra e deseja prepará-lo para uma vida religiosa. Em contato com amigos na adolescência, descobre, enfim, que tudo em que acreditava fora influência de sua educação, conforme relata Maugham (1944, p. 131):

Quanto mais refletia, porém, mais reforçava a sua convicção, e embora durante as semanas que se seguiram devorasse livros de combate ao ceticismo não conseguiu

³¹ Ver uma breve biografia de Giordano Bruno no site www.algosobre.com.br/biografias/giordano-bruno.html

senão a confirmação daquilo que sentia instintivamente. O fato é que cessara de acreditar não por esta ou aquela razão, mas porque lhe faltasse o temperamento religioso. A fé lhe fora inculcada do exterior. Fora uma questão de atmosfera e exemplo. Novo ambiente e novo exemplo proporcionavam-lhe, agora, a oportunidade de encontrar-se a si próprio. Descartava-se facilmente da crença que alimentara em criança, como um casaco de que não mais necessitasse.

Há, assim, na personagem Philip Carey, a percepção de heteronomia presente em si, de uma influência exterior na adoção de suas crenças, mas veremos, mais à frente, como no caso do soldado virtuoso, que somente essa percepção não garante que ele esteja sendo autônomo.

3.2 O problema da autonomia

Uma vez delineado o conceito de heteronomia, vamos levantar um problema que se coloca quando tentamos definir o termo *autonomia* em oposição ao termo *heteronomia*. Seria fácil definir a autonomia dizendo simplesmente que ela é a condição oposta à heteronomia, que seremos autônomos sempre que não formos heterônomos, isto é, sempre quando não estamos dominados nas nossas ações por entidades exteriores a nós. Mas em determinados casos há dificuldades para essa definição simplista se colocar e mostraremos por quê.

Para esse propósito, vamos nos reportar ao caso real e emblemático citado na seção anterior, o do soldado virtuoso. Pode-se concluir que o soldado, ao recusar-se a participar do crime, não estava dominado pela mesma condição de heteronomia pela qual estavam dominados seus companheiros. Estes agiram pela vontade coletiva do grupo de que faziam parte. Esta vontade heterônoma foi repelida com grande esforço pelo soldado virtuoso. Mas, qual foi a real motivação que o levou a esta decisão? Supondo-se que esta decisão tenha sido tomada porque esse soldado teve em sua vida progressiva uma educação baseada em uma religião com princípios morais rígidos, pode-se dizer que ele agiu também heteronomamente, mas de modo diferente da heteronomia que dominava seus companheiros. A heteronomia que o dominava dizia respeito a um sistema de crenças religiosas. Nesse caso a religião seria a entidade exterior a ele que o determinava heteronomamente a agir contra a vontade também heterônoma de seus companheiros. Assim, o conflito entre ele e seus companheiros se dava entre duas condições heterônomas, uma movida pela educação religiosa que recebeu e outra pela vontade coletiva de seu grupo.

Logo, na hipótese considerada, o conflito em questão não estaria se dando entre as duas forças opostas da dicotomia heteronomia/autonomia, mas, restrito apenas ao campo moral, estaria se dando pelo confronto entre duas forças heterônomas. Nesse caso, nenhuma das duas ações, a do soldado virtuoso e a dos seus companheiros, seria efetivamente autônoma no sentido anteriormente caracterizado como capacidade de autodomínio do agente.

Então, nesse caso específico de que estamos tratando, quando o soldado virtuoso será realmente autônomo, já que estamos apenas aventando uma hipótese pontual de que ele esteja dominado por uma força exterior a ele, no caso o sistema de crenças religiosas que lhe foi socialmente imposto? Para tentar responder a esta questão, precisamos do apoio de um novo conceito, o da *vontade de segunda ordem*, exposto pelo filósofo estadunidense Harry Gordon Frankfurt no seu artigo “Freedom of the Will and the Concept of a Person” (“Liberdade da Vontade e o Conceito de Pessoa”, 1971, tradução nossa).

3.3 A vontade de segunda ordem

Segundo Frankfurt (1971), um indivíduo só pode ser considerado como *pessoa* se possuir vontade livre em suas ações, isto é, capacidade de decidir conscientemente o que quer fazer. A *vontade*, porém, é um outro termo dado a ambiguidades não facilmente discerníveis numa definição superficial simples. Assim *vontade* pode ser interpretada de diferentes maneiras de acordo com o nível de investimento cognitivo que ela demanda como faculdade de um ser vivo. Pode-se dizer, por exemplo, que um animal não-humano também tem vontade, pois existe nele a vontade de comer, de se reproduzir, de atacar outro animal, de fugir de um perigo iminente, entre muitas outras, que motivam suas ações. Esse tipo de vontade situa-se em um nível que é comum a todos os animais e é denominada por Frankfurt *vontade* ou *desejo de primeira ordem*. Mas existe, segundo o autor, uma *vontade de segunda ordem* possível apenas a seres capazes de reflexão inteligente sobre si mesmos, como os seres humanos. As vontades de primeira e segunda ordem são conceituadas da seguinte forma por Frankfurt (1971, p. 6-7, tradução nossa):

É minha opinião que uma diferença essencial entre pessoas e outras criaturas pode ser encontrada na estrutura da vontade da pessoa. Seres humanos não estão

sozinhos ao terem desejos e motivos, ou para fazerem escolhas. Eles compartilham essas características com os membros de outras espécies, algumas das quais parecem mesmo se engajar em deliberações e em tomar decisões baseadas em pensamento prévio. No entanto, a capacidade de formar o que eu chamo de “desejos de segunda ordem” parece ser uma característica peculiar dos seres humanos. Além de querer, de escolher e ser movido a fazer isto ou aquilo, seres humanos podem também querer ter (ou não) certos desejos e motivações. Eles são capazes de querer ser diferentes do que são, em suas preferências e objetivos. Muitos animais parecem ter a capacidade para o que eu chamarei de “desejos de primeira ordem”, que são simplesmente desejos de fazer ou não fazer uma coisa ou outra. Nenhum outro animal além do ser humano, no entanto, parece ter a capacidade de reflexão sobre si mesmo, numa autoavaliação que se manifesta na formação de desejos de segunda ordem.³²

Por exemplo, diante de um suculento pedaço de carne gordurosa, os animais carnívoros e onívoros, se esfomeados, incluindo o homem, salivarão e serão tomados imediatamente pela vontade de devorá-lo. Essa vontade instantânea e irreprimível é impelida pelo apetite fisiológico natural do organismo desses seres, que necessita constantemente de nutrientes para sobreviver. É uma vontade de primeira ordem porque é impelida diretamente por fatores naturais relativos ao instinto de sobrevivência. Essa vontade de primeira ordem poderá ser contrariada por outra vontade de primeira ordem se esta outra vontade de primeira ordem se situar no mesmo nível de relevância de natureza fisiológica. Por exemplo, o animal poderá recuar em seu desejo de avançar impetuosamente sobre o pedaço de carne se naquele momento um ser mais forte, da sua própria espécie ou de outra espécie, vier a ameaçar sua vida. Isso pode ser observado na conduta de animais carnívoros que caçam em grupo, entre os quais, durante o consumo da caça abatida, os de nível hierárquico mais baixo (geralmente as fêmeas e os mais novos) devem esperar que os mais fortes se alimentem primeiro antes de serem autorizados a avançar sobre a carne que sobrar (Wikipedia contributors, "Lion," 2014). Nesse caso, o desejo de primeira ordem de saciar a fome será frustrado por outro desejo de primeira ordem, o de manter a integridade física. Logo, os desejos conflitantes aqui

³² It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will. Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with the member of certain other species, some of whom even appear to engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call “second-order desires” or “desires of the second order”. Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different in their preferences and purposes, from what they are. Many animals appear to have the capacity for what I shall call “first-order desires” or “desires of the first order”, which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires.

se situam em um mesmo nível de primeira ordem, mas o de sobreviver parece sobrepor-se aos demais.

No entanto, no ser humano é possível uma vontade mais elevada, de caráter deliberativo, em que pode haver uma reflexão sobre a adequação do desejo de comer a carne. Essa vontade, chamada de *vontade de segunda ordem*, irá questionar se o desejo de comer a carne não o levará a uma ação (de comer a carne) que pode prejudicá-lo de alguma forma. Essa reflexão preventiva irá analisar as possíveis consequências futuras da ingestão daquele alimento em seu organismo. Por exemplo, se o indivíduo humano tiver, em seu histórico médico, um nível elevado de colesterol, que o predispõe a um ataque cardíaco fatal se ele relaxar em seus próprios cuidados preventivos, ele poderá controlar o seu forte desejo de primeira ordem de comer a carne gordurosa em obediência ao seu desejo, de segunda ordem, de permanecer saudável.

Essa deliberação de segunda ordem poderá ainda estender-se, para além de uma preocupação egoísta com a integridade física futura, para uma preocupação ética em relação ao tratamento que damos a seres vivos não-humanos. Assim, um vegetariano poderá abster-se de comer carne não por causa de uma aversão fisiológica natural de seu organismo à carne (nesse caso estaríamos diante de um conflito de desejos de primeira ordem), mas porque, ao convencer-se, pelas constatações feitas por neurocientistas, de que animais não-humanos são também seres sencientes, isto é, seres que possuem sensações como dor, prazer, tristeza e alegria, passa a ter uma aversão de cunho moral ao abatimento de seres vivos para saciar sua fome. Diante do desejo de primeira ordem de comer a carne, o indivíduo decide abster-se de cumprir esse desejo, levado pela vontade própria de segunda ordem emergida de uma deliberação moral.

Diante desse exemplo, poderia parecer que a posse de racionalidade seria uma condição suficiente e necessária para que a vontade de segunda ordem se manifeste. Entretanto, para Frankfurt, a posse de racionalidade não é condição *suficiente* para que o indivíduo seja capaz de manifestar a vontade de segunda ordem, embora seja uma condição *necessária* para que a manifeste. Pode haver, assim, também deliberação racional em um desejo de primeira ordem, como quando um homem reflete sobre como obter o dinheiro necessário para comprar a carne que irá satisfazer seu desejo de primeira ordem. Nesse caso, há deliberação, mas ela está a serviço de um desejo de primeira ordem.

Para ilustrar a questão, Frankfurt (1971, p. 9) cita o exemplo de um indivíduo que pode ter um conflito entre um desejo de segunda ordem e um desejo de primeira

ordem na figura de um psicoterapeuta especializado na cura de dependentes de drogas. Esse médico, acreditando que poderia aumentar sua capacidade de curar seus pacientes se ele próprio entendesse o que é ter o desejo de tomar uma droga, poderia ser levado a querer ter o desejo de tomar a droga. Assim, estabelece-se nele o desejo de segunda ordem, relativo a uma experiência, de ter o desejo de primeira ordem de tomar a droga. Ele coloca-se a si mesmo como cobaia, mas como uma cobaia consciente de que, em um nível de vontade de segunda ordem, está apenas fazendo uma experiência e não pode sucumbir ao desejo de primeira ordem que irá experimentar. Para experimentar em si mesmo esse desejo de primeira ordem de seus pacientes o médico terá que tomar a droga efetivamente. Mas, ao tomá-la, ele deverá estar preparado e consciente para o fato de que ele poderá sucumbir à dependência bioquímica gerada pela droga e passar ele próprio a ter um desejo genuinamente pessoal de primeira ordem de tomar a droga. Ele deve estar seguro de que, nesse processo, prevalecerá sua vontade de segunda ordem de apenas estar se entregando a uma experiência pontual. Isto é, ele deve estar certo de que seu desejo de segunda ordem de provar um desejo de primeira ordem não acabará ele próprio por se transformar num desejo de primeira ordem que ele não tinha quando planejou a experiência.

Frankfurt (1971, p. 12) complica um pouco mais o problema ao comparar dois dependentes de drogas, um deles que manifesta tanto desejos de segunda ordem como desejos de primeira ordem, a que chama de viciado *relutante*, e outro que manifesta somente desejos de primeira ordem, a que chama de viciado *libertino*. Ambos os viciados sucumbem da mesma forma aos desejos periódicos pelas drogas das quais são dependentes. O viciado relutante odeia seu vício e se esforça desesperadamente, sem sucesso, contra o seu desejo de primeira ordem pela droga. Ele tem desejos de primeira ordem conflitantes: quer tomar a droga e, ao mesmo tempo, abster-se de tomá-la. O conflito entre estes dois desejos de primeira ordem ocorre não por pressões no domínio exclusivo de exigências de primeira ordem, mas porque existe no viciado relutante uma vontade de segunda ordem que quer que o desejo de abster-se de tomar a droga seja o vencedor no confronto entre os dois desejos de primeira ordem. A sua vontade de segunda ordem é a de conseguir eliminar o desejo de primeira ordem de tomar a droga porque reflete que a droga, embora lhe traga um prazer momentâneo e irresistível, em longo prazo irá lhe destruir física e psicologicamente. Há, portanto, no viciado relutante uma reflexão preventiva. Mas do conflito o viciado relutante pode também optar, levado por uma vontade de segunda ordem, por satisfazer o desejo de tomar a droga, seja por

reflexões em que ele ache que tem controle sobre a situação e saberá quando deve parar, ou em que ele ache que toda a pressão para que ele se abstenha de tomar a droga é apenas uma pressão moral externa da sociedade em que vive e à qual ele, como indivíduo livre, não quer se sujeitar. Decide-se enfim por tomar a droga, mas depois de uma reflexão no nível de uma vontade de segunda ordem, como a do psicoterapeuta. Nesse caso seu desejo de primeira ordem de tomar a droga origina-se de uma vontade de segunda ordem que é realmente dele e não de pressões alheias à sua vontade.

Já o viciado libertino não se preocupa se seu desejo de primeira ordem de tomar a droga advém de sua própria vontade. Ele apenas obedece ao fluxo dos desejos imediatos do seu organismo. Como ser racional, sua resposta aos impulsos instintivos que o dominam pode envolver deliberação se ele encontrar dificuldades para obter a droga. O adolescente sem dinheiro poderá, banindo de si seus princípios morais, roubar uma joia da avó e vendê-la para conseguir o dinheiro necessário para a compra da droga. É uma maquinação de primeira ordem porque é direcionada unicamente para atender a um desejo de primeira ordem. Não há uma deliberação de segunda ordem para questionar todo esse processo de degradação moral de sua personalidade e verificar se é realmente de sua vontade se entregar a tal processo. Pode ser que haja um desejo de abster-se de tomar a droga, mas esse desejo será motivado por uma exigência fisiológica no domínio dos desejos de primeira ordem, como, por exemplo, a imposta por seu organismo de não querer passar pelo sofrimento causado por uma abstinência prolongada.

O viciado libertino não se importa em saber qual de seus desejos de primeira ordem conflitantes irá prevalecer. Esta falta de preocupação é devida à falta de uma avaliação refletida sobre seus desejos e motivações próprios. O problema que se configura no conflito entre seus desejos de primeira ordem é a respeito de qual de seus desejos conflitantes é o mais forte. O viciado libertino simplesmente se entrega ao desejo que se mostra mais forte, não havendo nenhuma reflexão de segunda ordem para questionar o resultado do conflito. Ele não tem nenhum domínio consciente sobre esse resultado, conforme nos diz Frankfurt (1971, p. 13-14, tradução nossa):

Ele [o viciado libertino] não tem nenhuma participação no conflito entre seus desejos e, assim, ao contrário do viciado relutante, ele não pode nem ganhar nem perder na luta em que está envolvido. Quando uma *pessoa* age, o desejo pelo qual

ela é movida ou é a vontade do que ela quer ou é a vontade do que ela não quer. Quando um *libertino* age, não há nenhuma delas.³³

3.4 A vontade autônoma como vontade de segunda ordem e a vontade heterônoma como vontade de primeira ordem

Nesta seção, a partir dos conceitos de vontade de segunda ordem e vontade de primeira ordem segundo Frankfurt, podemos retomar, do ponto em que paramos, a discussão sobre o caso do soldado virtuoso que se recusou a participar de um crime e verificar como a sua decisão pode ter sido tomada efetivamente como sujeito autônomo e não heterônomo, servindo-nos de tais conceitos.

Ao se ver confrontado com o dilema entre decidir participar da ação criminosa junto com seus companheiros, a opção mais fácil e menos arriscada, e decidir não participar dela, a opção mais difícil e mais arriscada, o soldado virtuoso pode estar num conflito de primeira ordem. Isso porque, como já vimos, ele poder estar sendo heterônomo tanto numa opção como na outra, no sentido de estar agindo em consequência de uma determinação. Ele pode estar sendo influenciado pela força do grupo de companheiros que o obriga a participar do ato criminoso ou, por outro lado, pode estar sendo influenciado pela força do grupo religioso que, por uma doutrinação moral eficaz, inculcou nele o medo do castigo divino resultante da prática de atos condenáveis (nesse caso, ele é condicionado a agir moralmente sob forças heterônomas associadas ao imperativo hipotético kantiano, como vimos na seção 3.1). As duas forças conflitantes estão no mesmo nível de primeira ordem porque ambas são forças heterônomas, vindas de entidades que são exteriores ao soldado e que, portanto, não são autonomamente dominadas por ele. Como o viciado libertino, ele não tem controle sobre essas forças determinantes, ele simplesmente vai se deixar levar pela força que se mostrar mais impositiva. Se sua ligação com seu grupo de companheiros de farda for mais forte, ele optará por participar do crime, mas, se sua obediência aos ditames da sua religião ou o seu medo do castigo divino for mais forte, ele optará por se recusar a participar do crime.

O soldado, porém, como o viciado relutante, poderia ter uma vontade de segunda ordem na qual ele poderia se decidir por sua própria vontade e não pela vontade de

³³ He has no stake in the conflict between them and so, unlike the unwilling addict, he can neither win nor lose the struggle in which he is engaged. When a *person* acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a *wanton* acts, it is neither.

forças heterônomas de primeira ordem. Nessa deliberação de segunda ordem, em que se institui uma vontade de segunda ordem, o soldado pode compreender o processo psicológico de heteronomia em que está envolvido. Ao tomar consciência de que está sendo manipulado por forças determinantes, ele tomará uma decisão movida por uma vontade de segunda ordem, na qual não interferem diretamente nem o impulso gerido pelo grupo de companheiros e nem o impulso gerido pelo seu grupo religioso. Se, como sujeito, independente de sua formação religiosa, ele tiver desenvolvido intrinsecamente um caráter moral sólido, fundado talvez em seu senso moral inato (conforme hipótese de Bloom colocada na seção 3.1), ele optará autonomamente por repudiar o ato criminoso. Se for um indivíduo com tendências naturais à desobediência moral, ele optará autonomamente por aderir aos companheiros.

Pode acontecer, ainda, como no caso do viciado relutante, do soldado ser vencido pela força heterônoma de primeira ordem gerida pelo grupo de companheiros e acabar participando do crime, seja por motivo de covardia ou de avidez, mas estar plenamente ciente destas fraquezas que o levam ao ato. Nesse caso, ele poderá ser mais tarde tomado por um amargo remorso, porque havia nele uma vontade autônoma, de segunda ordem, de não participar do crime por escrúpulos morais pessoais, mas que não foi suficientemente forte para prevalecer sobre seu desejo de primeira ordem heterônomo. No caso de um soldado libertino que participou do ato criminoso, esses escrúpulos morais não o afligem porque ele, não agindo de acordo com uma vontade de segunda ordem, não efetua uma reflexão moral sobre a própria ação que lhe permita compreender que está sendo manipulado por uma força heterônoma. Ele apenas se deixa levar por ela, aceitando-a como um fato natural.

O mesmo raciocínio pode ser feito no caso particular da personagem Philip Carey, do romance *Servidão Humana*, de Somerset Maugham. Ao compreender que suas crenças religiosas são fruto de uma educação religiosa muito rigorosa imposta pelo tio, ele percebe que foi manipulado por forças exteriores que o levaram a essas crenças. O desejo de crer nelas foi induzido por forças de primeira ordem, sobre as quais não tinha controle autônomo. Mas, por outro lado, ele pode concluir também que, estendendo sua reflexão de segunda ordem, sua descoberta de que estava sendo manipulado pelo tio deveu-se à sua relação com um grupo de amigos ateus avessos à religião. Assim, ao refutar sua fé por causa destes amigos, estaria agindo também heteronomamente. Logo, após essa reflexão mais ampla, ele poderá optar tanto por repudiar sua fé como por continuar a ter fé, mas agora essas decisões serão tomadas por

uma vontade de segunda ordem. Qualquer que seja sua decisão, ele agora estará sendo autônomo. Se ele decidir, na dúvida, que não deve optar nem por um caminho nem por outro, poderá ainda optar por uma posição neutra de suspensão de seu juízo, sempre movido por uma vontade de segunda ordem. Nesse caso, estará adotando a doutrina filosófica clássica do ceticismo ou a religiosa do agnosticismo.

Entretanto, não se deve, em absoluto, inferir, dados esses dois exemplos, que somente quando existe um conflito entre duas vontades heterônomas, a manifestação de vontade autônoma exija que o sujeito seja capaz de apresentar vontade de segunda ordem.

A vinculação da autonomia à vontade de segunda ordem é uma condição necessária para que a autonomia se manifeste no indivíduo, quaisquer que sejam as situações em que uma determinada vontade heterônoma o domine. Isso porque, mesmo quando uma vontade heterônoma se manifeste no indivíduo de forma não conflituosa com outra vontade heterônoma, esta própria vontade heterônoma independente, por definição, é uma vontade da qual não tem consciência de que é uma vontade dirigida por uma entidade determinante. Assim, o indivíduo será autônomo sempre que, numa reflexão de segunda ordem, compreender que uma determinada ação de sua parte está sendo impulsionada por uma vontade heterônoma, por natureza de primeira ordem e dirigida por uma entidade determinante.

Finalizamos esta seção com uma colocação de Frankfurt (1971, p. 13, tradução nossa) que parece sintetizar, em poucas palavras, o *leitmotiv* deste capítulo:

Em qualquer caso, ele [o viciado relutante] faz algo que ele próprio quer fazer, e não por causa de alguma influência externa cujo objetivo coincide com o seu próprio, mas por causa de seu desejo de fazê-lo. O viciado relutante identifica-se, no entanto, através da formação de uma vontade de segunda ordem, antes com um do que com outro de seus desejos de primeira ordem conflitantes. Ele faz um de seus desejos mais verdadeiramente seu e, ao fazer isso, ele abre mão do outro.³⁴

Neste capítulo analisamos e discutimos os conceitos de heteronomia, autonomia, vontade de primeira ordem e vontade de segunda ordem com o objetivo de entender que as relações conflituosas de tais condições no indivíduo é que irão determinar se ele irá

³⁴ In either case, he does something he himself wants to do, and he does it not because of some external influence whose aim happens to coincide with his own but because of his desire to do it. The unwilling addict identifies himself, however, through the formation of a second-order volition, with one rather than with the order of his conflicting first-order desires. He makes one of them more truly his own and, in so doing, he withdraws himself from the other.

ou não aderir às crenças objeto de nossa análise, as não condizentes com estados de coisas reais, no sentido de realidade do senso comum que apresentamos.

No próximo capítulo investigaremos possíveis relações entre as noções de ficção e crença para analisarmos especialmente a influência que a ficção exerce sobre as crenças.

CAPÍTULO 4 – FICÇÃO E CRENÇA

Este capítulo terá o propósito de estudar a forte relação entre a ficção e a crença falsa ou mística notadamente no tocante ao fascínio que ambas exercem no ser humano, embora, por motivos óbvios, o crente comum descarte a existência de tal relação. Enfocaremos nossa investigação em princípio para as causas naturais de nosso interesse por histórias de ficção, a partir da qual partiremos para estudar a relação existente entre estas histórias de ficção e as crenças falsas.

4.1 A hipótese evolutiva

Por que temos necessidade de contar histórias uns aos outros e de ouvi-las? Embora os conceitos de ficção e crença tenham suas próprias definições particulares, parece que ambos se relacionam intimamente no tocante a essa questão, que será, por isso, o *leitmotiv* que norteará este capítulo.

Existe hoje no mundo literário e acadêmico uma discussão sobre se essa necessidade de contar e ouvir histórias não estaria relacionada a um processo evolutivo baseado na teoria darwiniana. Esta hipótese é colocada pelo estadunidense e professor de literatura Jonathan Gottschall, autor do livro *The Storytelling Animal: How Stories Makes us Human* (“*O Animal Contador de Histórias: Como as Histórias nos Tornam Humanos*”, 2012).³⁵

Pelo fato de não termos provas empíricas de qual foi efetivamente o *habitat* natural dos nossos ancestrais humanos, se as savanas abertas, as matas ciliares ou os lagos rasos, é inevitável que recorramos à nossa imaginação para acreditarmos que viemos da Terra do Nunca, um local mais atraente, agradável e seguro, mais cheio de possibilidades para explicar nossa condição, do que aqueles mais prováveis, porém insípidos, anódinos e tediosos.

Segundo Gottschall, há dezenas de milhares de anos, antes de chegarmos à capacidade de escrever as histórias de Hamlet ou Harry Potter, quando éramos apenas um punhado de primatas com a mente ainda jovem, já nos aglomerávamos excitados em torno de fogueiras, trocando mentiras sobre heróis, trapaceiros, jovens amantes, caçadores astutos, a origem do Sol e das estrelas, a natureza de Deus e dos espíritos e

³⁵ Recomendamos ler o artigo de Lopes (2013) sobre Gottschall e o assunto.

tudo o mais. Agora, dezenas de milhares de anos depois, quando nossa espécie se espalha pela Terra aos bilhões, a maioria de nós ainda se apega a mitos sobre a origem das coisas, se emociona com uma carga impressionante de ficções em páginas, palcos e telas de TV e cinema. Mesmo em repouso, a mente fica contando-se histórias a si mesma. Assim, nós somos criaturas que vivem a maior parte do tempo no reino imaginativo chamado *Terra do Nunca*. Isso porque, para Gottschall, enquanto nosso corpo fica sempre fixo em um determinado ponto no espaço-tempo, nossa mente está livre para divagar em terras de faz de conta.

Os defensores da ideia de que a capacidade de contar histórias tem um caráter evolutivo entendem-na como uma adaptação tão biológica, em seus efeitos, como o polegar opositor ou o andar bípede dos humanos.

Existe uma premissa interessante para essa hipótese que deriva da ideia em geral aceita pelo mundo científico de que a linguagem articulada seja uma adaptação evolutiva do *Homo sapiens*. A linguagem articulada surgiu no *Homo sapiens* devido a um detalhe anatômico que lhe conferiu vantagem competitiva em relação aos outros animais, o seu aparelho fonador específico.

Quando o *Homo sapiens*, hominídeo vindo da África, migrou para a Europa e a Ásia em grande número, há cerca de 40000 anos, segundo indícios, já desenvolvera a linguagem, um instrumento de interação entre os membros que, ao promover a troca de ideias, alavancava o progresso tecnológico na construção de armas de defesa e de caça, mas, principalmente, desenvolvia uma mente rústica para a elaboração de ideias cada vez mais sofisticadas no intuito de preservar a espécie. Assim, a mente propiciara a criação da linguagem, mas a linguagem, ao provocar o uso intensivo da mente, foi uma alavanca retribuidora para a evolução da própria mente que a criou. A linguagem fora criada por uma vantagem anatômica existente no *Homo sapiens*, seu chamado aparelho fonador. O aparelho fonador, que também pode ter se desenvolvido evolutivamente pela exigência da linguagem, é um complexo formado pelo sistema respiratório, onde se encontram os pulmões, os brônquios, a traqueia, a laringe, a faringe e pelas cavidades nasal e bucal, onde se encontra o importante órgão muscular da língua para a produção de sons. Na laringe se encontram as cordas ou pregas vocais, que são uma espécie de válvulas que se abrem na inspiração do ar, e se fecham na expiração do ar. Ao se forçar a passagem do ar para a expiração, as cordas vibram, produzindo sons. Essa vibração das cordas vocais aliada ao uso simultâneo de órgãos como as bochechas, os maxilares, os lábios e a língua da cavidade bucal, que funciona como uma caixa de ressonância, vai

permitir a modulação de uma infinidade de sons, que, por sua vez, se prestará à produção de um rico repertório de signos fonéticos para uma comunicação interativa.³⁶

A linguagem articulada, assim, originada do aparelho fonador específico do *Homo sapiens*, desenvolvida ao longo do tempo pela comunicação interativa cada vez mais intensa entre os seus membros, pode ter tido como um dos fatores para o seu sucesso, como instrumento de evolução, a elaboração inventiva de histórias e mitos fascinantes, contadas e ouvidas em rodas de conversas ao pé de uma fogueira por esses primeiros humanos do Paleolítico. A seguir, ao longo do tempo, estendendo-se para o Neolítico, a complexidade mental conseguida e o conforto proporcionado pelas histórias podem ter incentivado a busca de símbolos representativos da fala, para registrar as histórias em cavernas, pedras e peles, no intuito de que fossem expandidas para além do núcleo da fogueira a outros humanos, tanto espacial como temporalmente, consistindo esses primeiros passos no nascimento da linguagem escrita.

Assim, se a hipótese de Gottschall estiver correta, as histórias fantásticas contadas e transmitidas de geração a geração teriam colaborado, de forma crucial, para o incremento da linguagem articulada, tanto a falada como a escrita, e, conseqüentemente, para a complexidade mental de nossos cérebros atuais. Parece ainda que brincar de contar histórias faz parte do comportamento lúdico das crianças, que estariam apenas reproduzindo o comportamento de filhotes de animais não-humanos, que brincam entre si para treinar habilidades motoras, cognitivas e sociais num ambiente seguro, preparando-se para enfrentar os desafios da vida adulta que os esperam pela frente.

É interessante relacionar, e ver se derivam de um mesmo impulso motivacional, esse peculiar comportamento (contar e ouvir histórias) preparatório da criança para a vida social e o comportamento de leitores adultos de literatura ou obras literárias de ficção. O psicanalista Contardo Calligaris, num artigo para o jornal Folha de São Paulo, intitulado “Qual Romance Você Está Lendo?” (2013), cita uma pesquisa recente, publicada na revista *Science*, intitulada "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind" (“Ler Ficção Literária Melhora a Teoria da Mente”), de David C. Kidd e Emanuele Castano, feita com leitores e não leitores de obras literárias de ficção. Segundo a pesquisa os leitores de obras literárias estariam mais preparados para a vida social e se sair bem de seus conflitos do que os não leitores porque têm maior

³⁶ Dados sobre o aparelho fonador no *Homo sapiens* foram extraídos do site <http://criarmundos.do.sapo.pt/Linguistica/pesquisalinguagem.html>

capacidade de compreender, pela observação, o estado psicológico de seus interlocutores ou dos que os rodeiam. Talvez isso se deva ao conhecimento mais extenso e denso que têm da natureza psicológica humana, ao conhecerem as diversas personagens inventadas, mas baseadas na realidade, e descritas com maestria, em suas nuances psicológicas, pelos bons escritores da literatura. A pesquisa destaca que essa vantagem só se restringe aos leitores de literatura, excluindo os de ficção popular, e também só aos que estivessem lendo efetivamente alguma obra literária no momento da pesquisa (o que pode denotar uma falha da pesquisa, já que a natureza do conhecimento que se supõe que os leitores adquirem – a complexidade da natureza humana – demandaria um tempo mais vasto e concentrado de leitura). Veremos por que esse possível fenômeno ocorre com o leitor de obras literárias de ficção, quando falarmos exclusivamente sobre a personagem de ficção numa seção mais à frente.

Outra ideia sobre a hipótese evolutiva da vontade de contar histórias refere-se ao efeito “cauda de pavão”. Na seleção sexual, características aparentemente inúteis, como a enorme e vistosa cauda do pavão, podem ser apenas artifícios exibicionistas para mostrar que seus detentores possuem bons genes ou saúde aos parceiros (as) do sexo oposto. Na guerra armamentista que surge daí, manifestações cada vez mais exageradas competem pela atenção do parceiro (a). Adornos despropositados, como as caudas dos pavões e as galhadas dos alces são efeitos dessa guerra. Na teoria da seleção natural evolutiva tais adornos seriam não adaptativos e, portanto, contrários à teoria, já que atrapalhariam consideravelmente seus portadores durante a fuga de predadores, mas se o objetivo aqui é exibir saúde, esse fato paradoxal talvez seja uma prova a mais para demonstrar que eles, ao estarem vivos mesmo carregando tais trambolhos, são mais saudáveis e fortes do que os que não os possuem ou os possuem em menor tamanho.

Na espécie humana, a mania atual das cirurgias plásticas, principalmente entre as mulheres, que, às vezes, aumentam desproporcionalmente, com material artificial, as partes mais sensuais de seus corpos, pode ser um reflexo ostensivo do efeito “cauda de pavão”. O uso, principalmente pelos homens, de drogas anabolizantes para aumentar o desempenho esportivo ou simplesmente tornar o corpo mais atrativo se insere nesse tipo de comportamento autopromocional. Mas, por se tratar de um recurso artificial, tão artificial quanto o de utilizar máscaras e perucas para esconder o que de fato o indivíduo é, trata-se de uma maneira pobre de demonstrar superioridade. Não é alterando artificial e fisicamente seu corpo que o indivíduo está demonstrando possuir bons genes. No ser humano, uma verdadeira “cauda de pavão”, que reflita a existência de bons genes, seria

exibida por meios mais honestos, não artificiais, como, por exemplo, os pendores intelectuais.

Assim, são os pendores artísticos e intelectuais revelados pela capacidade de contar histórias ou de realizar qualquer obra de arte, bem como os pendores do raciocínio lógico usados no desenvolvimento da ciência, que teriam, realmente, no homem ou na mulher, a mesma função seletiva da cauda do pavão: a de mostrar uma característica exibicionista na intenção de atrair parceiros (as). A diferença entre os humanos e os não-humanos é que, embora muitas vezes os pendores humanos também possam tender à realização de produções polêmicas (como vemos em alguns exageros estilísticos da arte e da literatura contemporâneas), de forma geral eles são úteis para o desenvolvimento da sociedade humana. O estadunidense e psicólogo evolucionista Geoffrey Miller, no seu livro *A Mente Seletiva* (2000)³⁷, expande essa ideia para um conceito mais geral ao propor que qualquer atividade humana, seja aquela que vise buscar o poder, como a política ou a de cunho altruísta, ou aquela que vise mostrar aptidões físicas, como a esportiva, ou aquela que vise mostrar aptidões intelectuais, como a de produzir uma obra bela ou útil para a humanidade, como uma produção literária, artística, científica ou filosófica, tem, na realidade, por fim único, a busca de prestígio, fama ou atenção social para seu autor, mostrando à sociedade que este possui bons genes para transmitir para a posteridade, com o que atrairia, assim, parceiros (as) com o mesmo nível de qualidade.

4.2 As hipóteses ontológica e epistemológica

Sem necessariamente excluir a hipótese evolutiva até aqui sugerida, podendo a esta ser agregadas, vamos aventar duas outras hipóteses igualmente prováveis para explicar nossa necessidade de contar e ouvir histórias. Uma hipótese seria *ontológica*, isto é, repousa na ideia de que essa necessidade seria devida a um impulso natural interior dentro da nossa psique, ou da estrutura psicogenética do nosso espírito.

A origem da nossa necessidade de contar e ouvir histórias é ontológica porque parece estar incrustada universal e inatamente na nossa mente uma forte necessidade de termos emoções. Essa necessidade estaria na nossa mente de forma atávica, herdada de nossos antepassados caçadores-coletores do Paleolítico, que, durante a rotina da caçada

³⁷ Ver uma entrevista de Geoffrey Miller a respeito no site www.ateus.net

aos animais, passavam todo o seu tempo com o organismo em prontidão, sofrendo variadas e fortes emoções, como o medo do confronto com outros grupos ou com outros predadores que os rodeavam, a expectativa do encontro com a caça, o alívio e o contentamento ao encontrá-la, a preparação calculada e ansiosa para abatê-la, a alegria do triunfo ao conseguirem o seu intento. Na sua rotina diária, portanto, nossos antepassados eram plenamente preenchidos por fortes emoções de toda espécie.

Com o aumento da população, a consequente demanda por alimentos em maior escala e a luta pela sobrevivência houve os adventos da agricultura no Neolítico e da industrialização na era moderna, com a padronização e a segmentação do trabalho, acabando com as caçadas emocionantes do Paleolítico. A necessidade de sentir emoções deve ser, portanto, um impulso atávico vindo dessa época em que ter emoções era uma rotina diária vivida por todos os *Homo sapiens*.

Hoje, na maioria dos trabalhos usualmente executados, o que existe é apenas uma tediosa repetição dos mesmos atos (embora não na escala exagerada da crítica feita por Charles Chaplin ao industrialismo no filme *Tempos Modernos*, no qual há uma cena cômica em que a personagem Carlitos sofre um colapso psíquico ao realizar um trabalho mecânico repetitivo numa linha de montagem industrial). Após a obtenção de um emprego e um início carregado das emoções da ansiedade e da novidade, qualquer trabalho, principalmente se não for do gosto do principiante, tornar-se-á tedioso e repetitivo. O carteiro que sai de manhã para trabalhar pode percorrer hoje uma rua diferente da que percorreu ontem, mas sabe que seus atos mecânicos de colocar as cartas nas caixas de correio das casas da rua de hoje vão ser exatamente os mesmos que executou ontem nas caixas de correio da rua de ontem. Nenhuma emoção forte, como as suscitadas pela quebra da rotina, pode advir desses atos repetitivos. Daí que ao fim do dia, após o dia inteiro da prática tediosa de uma mesma ação, ele se sentirá tomado por uma vontade de ter emoções, levado por aquele impulso atávico herdado de seus antepassados, que poderá suprir numa roda de amigos contando e ouvindo histórias num bar, ou indo para casa assistir ao capítulo da novela da televisão cujas emoções criadas por um autor criativo ele acompanha diariamente. Essas emoções buscadas no artifício fariam o papel de suprir na sua mente a falta das emoções induzidas diretamente pela realidade que seus antepassados caçadores-coletores sentiram um dia.

Algumas brincadeiras nos parques de diversões, como a montanha-russa, e alguns esportes radicais que testam os limites da nossa resistência e coragem também podem fazer esse papel de suprir a demanda por emoções da nossa mente. Em alguns

indivíduos essa demanda pode ser tão forte que pode originar um vício permanente, em que há o perigo de que a sua satisfação comece a exigir que os riscos se tornem cada vez maiores, levando-os fatalmente a acidentes que resultam em ferimentos e até em mortes.

O exemplo de um esporte que pode despertar um vício perigoso é o *base jumping*, que consiste num voo solitário do esportista com a ajuda de “asas” de lona acopladas ao seu corpo, que se estendem ao longo de toda a extensão dos seus braços abertos até toda a extensão das suas pernas. Carrega ainda um paraquedas que o auxilia na aterrissagem. O esportista atira-se ao ar livre de um ponto alto o suficiente de alguma montanha e, por vários minutos, voa sozinho como um pássaro, até abrir o paraquedas e pousar suavemente no solo.

Felizmente a maioria de nós não tem essa ansiedade tão grande por sentir emoções fortes a ponto de se arriscar a praticar esportes tão radicais. Mas todos nós, em maior ou menor grau, parecemos ter essa necessidade atávica de ter emoções e, como o carteiro, a suprimos ouvindo histórias, lendo livros ou assistindo a filmes, atividades que igualmente nos trazem emoções induzidas de modo indireto, que nos satisfazem sem que precisemos arriscar nossas vidas. Como diz o psicólogo evolucionista canadense Steven Pinker (1998, p. 564):

Quando as ilusões funcionam, não há mistério para a questão “Por que as pessoas apreciam a ficção?”. Ela é idêntica à questão: “Por que as pessoas apreciam a vida?”. Quando nos absorvemos em um livro ou um filme, conseguimos ver paisagens maravilhosas, ter intimidade com gente importante, apaixonar-nos por homens e mulheres deslumbrantes, proteger pessoas amadas, atingir objetivos impossíveis e derrotar inimigos malvados. Bom negócio, dado o pouco que pagamos pela entrada do cinema ou pelo livro!

Os caçadores-coletores do Paleolítico tinham essas emoções na vida real, arriscando-se a ser feridos e mortos, da mesma forma que os esportistas do *base jumping*. É um bom negócio que, por alguns trocados, possamos entrar numa sala de cinema, ter essas mesmas emoções e sair intactos, sem ter corrido risco algum. Daí a relevância de artes como a literatura, o teatro e o cinema, meios de transmissão que, contando-nos estórias que simulam a realidade, produzem uma ficção que nos entretém e a que chamaremos *ficção-entretenimento*.

Rendendo-se à importância da arte literária ou da arte de se contar estórias nos costumes da sociedade e à conseqüente valorização dos que a praticam, assim se expressa David Hume (2004, p. 334-335):

Sabe-se que o grande encanto da poesia consiste em vívidas imagens das paixões mais elevadas – magnanimidade, coragem, desdém pela fortuna –, ou, então, das ternas afeições – amor e amizade – que inflamam o coração e infundem-lhe sentimentos e emoções semelhantes. E embora se observe que, por um mecanismo natural difícil de ser explicado, todos os tipos de paixões, mesmo as mais desagradáveis, como a aflição e a cólera, transmitem satisfação quando estimuladas pela poesia, nota-se que as afeições mais elevadas ou mais ternas têm uma influência peculiar e agradam por mais de uma causa ou princípio. E isso para não mencionar que só elas fazem que nos interessemos pelas vicissitudes das pessoas representadas, ou comunicam-nos alguma estima e afeição por seus caracteres. E seria possível pôr em dúvida que esse próprio talento poético de mobilizar as paixões, esse *patético* e *sublime* do sentimento, constitui um mérito muito significativo, e que, reforçado por sua extrema raridade, pode elevar seu possuidor acima de todas as personalidades da época em que vive? A prudência, o decoro, a firmeza e o benevolente governo de Augusto, adornado por todos os esplendores de seu nobre nascimento e sua coroa imperial, dão-lhe poucas condições de competir com a fama de um Virgílio, que conta, de seu lado, apenas com as belezas celestiais de seu gênio poético.

Outra hipótese, como causa da necessidade de contar histórias, seria *epistemológica* no sentido em que toda história contada, seja real ou fictícia, tem o caráter educativo de fazer com que o indivíduo se instrua quando a ouve, lê ou assiste, trazendo-nos conhecimento e orientação sobre o comportamento moral que devemos adotar em sociedade. Já sugerimos essa hipótese, linhas atrás, na seção sobre a hipótese evolutiva, ao comentarmos sobre a pesquisa feita com leitores e não leitores de ficção literária citada por Contardo Calligaris. De acordo com o comportamento das personagens e o desfecho resultante deste comportamento, o ouvinte, o leitor ou o espectador irá pautar suas próprias ações em sua vida particular, balizando através da percepção dos fatos relatados sua própria vida moral. Mais à frente, neste mesmo capítulo, esmiuçaremos melhor essa relação do leitor com a personagem de ficção ao falarmos especificamente sobre esta figura.

É sintomático dessa dinâmica relacional entre a ficção e o indivíduo a adoção dos espectadores de telenovelas no Brasil dos trejeitos, bordões e vestimentas das personagens mais carismáticas ou que se sobressaem nessas novelas. Mas essa dinâmica pode se estender para um sentido mais funesto se a ficção passar a ter as cores da realidade para o espectador. Esse fato pode ser observado em espectadores que ao encontrarem na rua o ator que interpreta o vilão na telenovela passam a xingá-lo e a agredi-lo como se fosse uma personagem real. Esse fenômeno da identificação da ficção com a realidade é universal, conforme nos diz Pinker (1998, p. 563):

As emissoras de televisão recebem correspondência de telespectadores de novelas com ameaças de morte para os personagens maus, conselhos para os amantes desprezados e sapatinhos para os bebês. Espectadores mexicanos celebrizaram-se por crivar de balas a tela do cinema. Atores queixam-se de que os fãs os confundem com seus personagens; Leonard Nimoy [ator e diretor que representou o Sr. Spock no seriado “Jornada nas Estrelas”] escreveu um relato autobiográfico intitulado *I am not Spock* (Não sou Spock), depois capitulou e escreveu outro chamado *I am Spock* (Eu sou Spock).

Por essa forte influência que apresentam nos comportamentos culturais, não é de estranhar que a *ficção-entretenimento* possa perfeitamente enveredar para o que chamamos *ficção-crença*, quando a ficção é criada não para entreter, mas para enganar e fazer o ouvinte, o leitor ou o espectador acreditar que seja verdade o que é apenas ficção. Mas não se pode desconsiderar a probabilidade de que, ambas tendo o caráter de ficção, tanto a ficção-entretenimento como a ficção-crença possam ter evoluído conjuntamente com base nas três hipóteses causais consideradas.

4.3 A ficção-entretenimento

A ficção, para nós, seres humanos, únicos seres na Terra que a praticam com mais desenvoltura, devido à propriedade mental privilegiada que possuímos, tem um papel fundamental em nossas vidas pela utilidade (hipótese evolutiva), pelo prazer (hipótese ontológica) e pelo conhecimento (hipótese epistemológica) que proporciona. Logo, não é de estranhar o papel relevante que a literatura, com suas poesias, seus contos e seus romances, assumiu ao longo da história da espécie humana. Derivados dos livros impressos da literatura e apoiados por tecnologias cada vez mais sofisticadas surgiram meios artísticos alternativos para a transmissão das histórias de ficção, como o teatro, o cinema e a televisão, sendo estes dois últimos alçados à condição de indústrias lucrativas. Com a ajuda da tecnologia e de grandes orçamentos, estes meios buscam aprimorar a transmissão das histórias com técnicas cada vez mais sofisticadas com o propósito de fazer com que o receptor as perceba quase como realidade (como a atual transmissão em 3D no cinema).

A ficção na arte ou ficção-entretenimento é uma história imposta à mente do sujeito não para enganá-lo, uma vez que ele sabe que se trata de um engodo, mas para proporcionar-lhe um prazer induzido indiretamente. Esse prazer pode ter diversas formas, como, por exemplo, o prazer do sujeito pela identificação com uma personagem, o prazer pela admiração de uma qualidade excepcional de outra, o prazer

pelo final feliz de uma estória, e também o prazer mais vergonhoso pela desgraça de uma personagem, prazer denominado na língua alemã *Schadenfreude*, que significa “prazer com a desgraça alheia”, segundo Pinker (1998, p. 385). É o prazer que sentimos quando vemos um mendigo e pensamos: “Ainda bem que não estou na pele dele”. Como exemplo deste prazer, Pinker (1998, p. 411) cita um provérbio: “Quando é que um corcunda exulta? Quando vê um corcunda com uma corcova maior.”

Esse tipo de prazer é tratado também pelo filósofo alemão Arthur Schopenhauer (2005, I377, p. 412):

Também não se deve negar que, nesse aspecto, e a partir desse ponto de vista do egoísmo, que é forma do querer-viver, a visão ou descrição dos sofrimentos alheios nos proporciona satisfação e prazer, como Lucrécio bela e francamente o expressa no início do segundo livro de *De rerum natura*:

*Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexare quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
(Quando o mar está bravio e os ventos açoitam as ondas,
É agradável assistir em terra aos esforços dos marinheiros:
Não que nos agrade assistir aos tormentos dos outros,
Mas é um prazer saber-mo-nos livres de um mal.)*

Todavia, veremos mais adiante que esse tipo de alegria, obtida pela intermediação do conhecimento do próprio bem-estar, encontra-se bastante próxima da fonte positiva e real da maldade.

É para atender a esse tipo de prazer, *Schadenfreude*, que são feitas as estórias em que as personagens se debatem em situações emocionais dramáticas ou vivem em situações socioeconômicas precárias de causar pena. É o prazer que sentimos depois de assistirmos a uma tragédia numa peça de teatro ou num filme (as tragédias gregas e as de Shakespeare têm por fim proporcionar esse prazer) e saímos da sala aliviados porque toda aquela desgraça não aconteceu conosco.

Na sua obra *Poética* (1966) Aristóteles já antevia o poder da arte da tragédia sobre o espectador ³⁸, representada no teatro, de libertação das paixões, pois ele, ao ser impactado por paixões como as do terror e da piedade, encenadas nos palcos, conseguia se ver livre delas. A essa libertação das emoções, que o espectador expurgava de si,

³⁸ Em oposição ao seu antigo mestre Platão, que considerava a arte uma atividade menor e prejudicial ao conhecimento, já que se resumia a copiar o que já era uma cópia, pois os fenômenos aparentes do mundo sensível já eram cópias do mundo ideal e inteligível.

dava-se o nome de *catarse* ou *purificação*. Assim, diz Aristóteles (1966,1449a, 24-27, p. 74):

É, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes, não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções.

A ficção-entretenimento, como no caso das tragédias gregas, difere da realidade porque não é produto, como esta, da percepção imediata de eventos no mundo que ocorrem exteriormente ao agente que percebe, à revelia dos pensamentos da sua mente. A realidade é produto da *percepção*, conforme definida por Russell, que se dá pela conjunção da sensação no agente, através dos seus sentidos, causada por uma manifestação de um objeto, com o significado que o objeto tem para o agente (por exemplo, o som do trovão, que lhe dá a certeza da existência real de um trovão lá fora, embora não veja os raios). Fatos reais não necessitam da intervenção da mente do agente porque são os fatos presentes *dados* pela realidade à sua volta. Mesmo que a realidade não se apresente a nós pela percepção imediata, ela pode se apresentar com inferências que fazemos a partir de experiências perceptivas que temos com fatos que lhe são correlatos. Por exemplo, não temos a percepção imediata das mentes das pessoas, mas sabemos que elas as possuem pelo seu comportamento e pela comparação (analogia) que fazemos com nossas próprias mentes (voltaremos a esse assunto na seção 4.5). Após essa inferência inicial, a realidade das mentes das pessoas ficará para sempre como conhecimento adquirido em nossa memória, e a mente do agente não precisará mais fazer novas inferências com relação a esse fato que conheceu. Fatos reais não necessitam da intervenção da mente do agente a não ser que estes fatos se configurem como fatos que o surpreendem e exigem sua atenção crítica *a posteriori*, como os que originam o conhecimento justificado, ou como os que exigem uma avaliação crítica e uma interpretação subjetiva quando se caracterizam por fugirem a uma lógica racional, como as tragédias familiares de difícil explicação. Tentaremos dar uma justificativa para esse último fato quando falarmos mais à frente da personagem de ficção (seção 4.5).

Assim, a ficção-entretenimento, diferindo da realidade nesse aspecto fundamental, não é algo *dado* pelo mundo exterior à percepção do agente, pelo mundo fora dele, mas é algo que depende da sua intervenção, da sua colaboração, mais especificamente, da sua mente. A ficção-entretenimento não existe no mundo exterior

ao agente, ela tem que ser criada por uma determinada mente e, a seguir, essa criação será aceita por outras mentes num acordo implícito entre estas e a mente criadora pelo qual todas as mentes envolvidas estão cientes de que tudo não passa de uma mentira bem engendrada para um benefício geral (entretenimento). Logo, a intervenção da mente se dá tanto pela necessidade do criador de criar algo como pela necessidade do receptor da criação (ou do que vai se deleitar com a criação) de aceitar aquilo que lhe está sendo oferecido como uma mentira à qual se entrega. É uma aceitação voluntária que depende de sua intervenção ou vontade de entregar-se a um engano. Na recepção da realidade não há necessidade dessa intervenção da mente, ela é entregue ao agente independente da sua vontade ou de qualquer intervenção.

Como os eventos que compõem a narrativa da estória da ficção-entretenimento não ocorreram na realidade exterior ao agente, a estória tem que ser criada por um estado volitivo da sua mente a que chamamos *imaginação*³⁹. A realidade, como um dado que está fora do agente e da sua mente, que existe independente da sua existência, não depende desse estado mental chamado *imaginação* (produtiva) para existir. Mas a ficção, sim, depende crucialmente da imaginação do agente, que a requisita quando quer criar uma história fictícia. Assim, é pela imaginação que grandes escritores criam personagens memoráveis, como Ulisses, do poema *Odisseia*, de Homero, ou Jean Valjean, do romance *Os Miseráveis*, de Vitor Hugo, ou Madame Bovary, do romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, ou Philip Carey, do romance *Servidão Humana*, de Somerset Maugham, e autores de histórias em quadrinhos criam personagens que deliciam os adolescentes, como Super-Homem, Batman, Wolverine, etc.

Não é necessário muito esforço mental para concluir disso que a ficção só existe devido à capacidade da imaginação humana, não apenas de reproduzir os elementos da realidade, mas de recombina-los das mais diversas maneiras tais elementos e partes deles, como Descartes (1973, p. 94) já refletira em sua *Primeira Meditação*:

Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem

³⁹ No vocabulário filosófico a palavra *imaginação* é entendida em pelo menos dois sentidos. No primeiro sentido, ela é a faculdade de formar imagens reproduzindo o que foi objeto de uma percepção da realidade (nesse caso é chamada de *imaginação reprodutiva*). No segundo sentido, é a faculdade de combinar imagens provenientes dessa realidade formando novos conjuntos fictícios (nesse caso é chamada de *imaginação produtiva, criadora ou inovadora*). Segundo Lalande (1999, p. 520), no segundo sentido usa-se às vezes o adjetivo *inovadora* no lugar do adjetivo *criadora* porque no, sentido estrito, não há uma criação, mas uma combinação nova de imagens. Usamos neste trabalho a palavra *imaginação* no segundo sentido, em que ela produz algo novo diferente da realidade, embora baseada em seus elementos.

certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura sua imaginação for assaz extravagante para inventar algo de tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante, e que assim sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras.

Diante da diversidade das nossas reações emocionais perante as nossas dúvidas existenciais sobre quem somos de fato ou o que fazemos aqui, não existe um consenso geral na consideração do que seja ficção e realidade, embora a diferença entre esses dois estados de percepção mental, conforme foi aqui apresentada, pareça bastante clara à primeira vista.

4.4 A ficção-crença

Para um cético ou um ateu não parece haver grande dificuldade para detectar essa distinção precisa entre o que seja ficção e o que seja realidade. Mas existe um tipo de indivíduo, que é hoje predominante no mundo, que não consegue fazer de forma cabal essa distinção porque tende a misturar esses dois estados de percepção mental em determinados casos, considerando realidade o que está no campo da ficção. Isto é, tende a agregar à realidade uma ficção que foi criada dentro dele ou dentro de outros indivíduos eficientes nesse mister, para atender a reações emocionais específicas à sua misteriosa condição humana. Os crentes, com mais ênfase os fundamentalistas religiosos, acreditam que alguns fatos e entidades que claramente se situam no campo da ficção, pois não se manifestam como fenômenos empíricos, estão no campo da realidade.

Isso não quer dizer que o fundamentalista religioso seja um indivíduo totalmente ingênuo preparado para aceitar qualquer ficção como realidade, como ocorre com as crianças na fase inicial de suas vidas. Pois o crente religioso, como o cético ou o ateu, acredita também que as personagens criadas por escritores para o entretenimento, como Jean Valjean e Super-Homem, estão no campo da ficção e não da realidade e que foram criadas apenas para o prazer induzido artificialmente. Mas, diferenciando-se do cético e do ateu, ele tende a acreditar que aqueles determinados fatos e entidades, igualmente saídos da imaginação do homem, e igualmente direcionados para áreas do cérebro relacionadas a prazer e recompensa, não são ficção e sim realidade, mesmo sabendo que não são comprováveis empiricamente. Isso porque tais fatos e entidades, alocados em

mundos transcendentos que estariam além deste mundo físico, não têm o mesmo fim de causar-lhe o prazer momentâneo e fugaz da ficção-entretenimento, mas de responder-lhe às suas angústias existenciais mais profundas com respeito à sua inquietante posição na natureza como espécie animal.

Para aplacar tais angústias, as religiões se dispuseram a inventar deuses imortais que residiam em mundos perfeitos, que transcendiam nossa condição de seres mortais residindo em mundos imperfeitos. Nesse contexto Platão deu uma forte contribuição para a ideia de um mundo transcendente com o mito da caverna. Platão imaginou que existiria outro mundo além deste mundo físico que percebemos. O mundo físico que percebemos e no qual vivenciamos os fenômenos empíricos é um mundo em constante transformação (seres nascem e morrem) e é, portanto, apenas aparente e ilusório, não há fixidez da matéria. É apenas uma cópia de outro mundo, que não percebemos devido à nossa cegueira, um mundo que transcende este mundo aparente e que é o mundo real e inteligível, onde estão todas as ideias fixas e imutáveis que dão forma aos objetos mutáveis (em constante mudança) existentes neste mundo aparente em que vivemos. Platão inventa então uma metáfora, o mito da caverna, para explicar essa nossa posição de engano em relação a estes dois mundos distintos.

Segundo apresenta Platão (2000, p. 263-266), numa caverna estão imóveis, presos pelo pescoço e pelas pernas, desde a infância, alguns prisioneiros que estão fixa e eternamente voltados para a parede dos fundos da caverna na qual aparecem sombras dos objetos reais que desfilam fora da caverna. Os prisioneiros veem apenas essas sombras se movimentando na parede, as quais, para eles, constituem a realidade. Para Platão, somos como os prisioneiros da caverna: os fenômenos que percebemos no mundo físico não são a realidade, são apenas aparências, cópias ilusórias da realidade existente em outro mundo transcendente não perceptível pelos sentidos. É neste mundo transcendente e inteligível que estariam as ideias fixas e imutáveis, das quais os fenômenos e objetos passageiros e mutáveis que percebemos são apenas simulacros. Essa dicotomia *mundo aparente/mundo real* influenciou a tradição religiosa ocidental e percorreu também a história da filosofia até a era moderna, através das teses, frequentemente conflituosas, da metafísica.

Na modernidade europeia, a metafísica clássica sofreu um duro golpe com as críticas de Hume (2004) e Kant (1999). Mas Kant limitou-se, na verdade, a uma severa discordância quanto à possibilidade de que a razão pudesse desvendar alguma coisa de um mundo transcendente. Ao restringir-se a essa crítica, Kant apenas refutava a hipótese

de que pudéssemos conhecer esse mundo transcendente, mas não negava a sua existência. No fundo, portanto, ele adaptava também a dicotomia platônica *mundo aparente/mundo real* ao admitir que as coisas na natureza eram compostas pela dicotomia *fenômeno/coisa em si*. Os fenômenos são as coisas que se apresentam a nós empiricamente como as percebemos, enquanto as *coisas em si* são as coisas ocultas que estão por trás desses fenômenos e que são suas causas, mas que jamais podemos conhecer. Para Kant, não era possível ter acesso à coisa em si pela razão, motivo pelo qual os filósofos deveriam abandonar qualquer estudo sobre a metafísica. Mas o fato de dizer que não era possível conhecer a coisa em si não queria dizer que a coisa em si não existisse. Logo, em Kant não havia um abandono total da existência de um mundo transcendente, o que gerou a Kant as críticas dos filósofos contemporâneos que o sucederam. A *coisa em si* foi, assim, historicamente, nada mais do que a última tentativa filosófica de estabelecer a existência de um mundo transcendente além do mundo natural que percebemos.⁴⁰

No entanto, os defensores das várias vertentes fundamentalistas, em seu estilo frequentemente dogmático e intolerante de conduzir suas reflexões, atribuem aos sistemas de crenças que defendem um valor de verdade universal e necessário, excludente, portanto, de outros sistemas de crenças.

O cético contempla esta estranha particularidade do fundamentalista em acreditar nesse tipo especial de ficção. Mas ambos, o cético e o fundamentalista, concordam plenamente que a ficção-entretenimento é apenas ficção destinada ao prazer humano induzido indiretamente, que Super-Homem, um ser dotado de superpoderes, é apenas uma personagem fictícia inventada para a diversão. Já a ficção particular em que ambos discordam quanto à sua natureza intrínseca, que o fundamentalista acredita ser realidade e o cético acredita ser também ficção (pois enquanto o cético acredita que Deus é um ser todo-poderoso criado pela imaginação tão fictício quanto Super-Homem, o fundamentalista acredita que seu Deus tem existência real, embora com poderes, de onisciência e onipotência, mais inacreditavelmente implausíveis do que os de Super-Homem) é a ficção a que chamaremos *ficção-crença*. Logo, a ficção-crença é a ficção que o fundamentalista religioso, em engano, se impõe a si mesmo como realidade, enquanto o cético avalia a ficção-crença como ficção tanto como a ficção presente na ficção-entretenimento.

⁴⁰ Sobre *coisa em si* ver KANT, 1999, *Analítica dos princípios*, cap. III, p. 202.

Qual é o fator (ou fatores) que faz com que o fundamentalista religioso difira do cético e abrace a ficção-crença, considerando como realidade o que o cético vê apenas como ficção? Esse fator, esse algo a mais no fundamentalista religioso que o faz enganar-se quanto a um determinado tipo de ficção e o faz diferente do cético é o que tentamos investigar nos capítulos anteriores deste trabalho.

Determinamos inicialmente que esse fator parece ser primordialmente um impulso interior no fundamentalista religioso a que chamamos *vontade de crer*, que, por sua vez, deve ser movida por *forças deliberativas* que surgem dentro dele. Vimos depois mais esmiuçadamente algumas dessas forças deliberativas. Continuemos na investigação da distinção entre a ficção-entretenimento e a ficção-crença para ver se encontramos aquele *algo a mais* de Hume que defina tal distinção, conforme vimos no capítulo 1.

4.5 A personagem de ficção

O fato da linha que define a distinção entre a ficção-entretenimento e a ficção-crença ser bastante tênue e precária constata-se no próprio fundamentalista ao confrontar-se com as histórias fascinantes da Bíblia Sagrada que são transpostas para o cinema, uma arte essencialmente dirigida para o entretenimento popular.

Para um exemplo de como essa distinção pode ser precária no fundamentalista vamos nos reportar ao filme *Sansão e Dalila*, de 1949, uma adaptação de uma história da Bíblia Sagrada dirigida pelo diretor Cecil B. DeMille, estrelada pelos atores Victor Mature e Hedy Lamarr e roteirizada pelos roteiristas Fredric M. Frank e Jesse Lasky Jr. O filme tem um final triste devido às mortes dramáticas das duas personagens principais. Mas, contrariamente ao que um espectador que foi assistir ao filme atrás do herói bíblico esperaria, o que mais o afetará emocionalmente é a caracterização carismática da personagem Dalila. Mesmo impressionado com esta personagem, percebida quase como real, o espectador estará plenamente consciente de que ela é apenas uma ficção bem elaborada. Essa possibilidade de um ser humano ser afetado tão profundamente por algo fictício é bem exemplificado por Pinker (1998) quando relata o próprio impacto pessoal que lhe causou um episódio ficcional de certo seriado de televisão popular que passava na sua infância. O ingênuo seriado, de Rod Serling, chamado *Além da Imaginação*, encenava situações hipotéticas bizarras que os filósofos

usualmente exploram para explicar conceitos mentais difíceis. O episódio intitulava-se "O Solitário" e é assim relatado por Pinker (1998, p. 70-71):

James Corry está cumprindo uma sentença de cinquenta anos em confinamento solitário num árido asteroide a 15 milhões de quilômetros da Terra. Allenby, capitão de uma nave de suprimentos que abastece o asteroide, compadece-se de Corry e lhe deixa uma caixa contendo "Alicia", um robô que pensa e age como uma mulher. No começo Corry sente repulsa, mas é claro que logo se apaixona perdidamente por ela. Um ano depois, Allenby retorna trazendo a notícia de que Corry fora perdoado e que estava lá para levá-lo embora. Infelizmente, Corry só poderia levar sete quilos de bagagem, e Alicia pesa mais do que isso. Quando Corry se recusa a partir, Allenby, relutante, saca uma arma e dá um tiro no rosto de Alicia, deixando à mostra um emaranhado de fios fumegantes. Ele diz a Corry: "Tudo o que você está deixando para trás é a solidão". Corry, arrasado, murmura: "Eu preciso me lembrar disso. Nunca posso me esquecer disso".

O objetivo de Pinker com a estória é discutir se uma inteligência artificial com consciência seria possível em uma máquina não biológica. Para nossos propósitos, o que interessa de fato é a influência emocional que um objeto fictício como a boneca Alicia teve tanto sobre a personagem também fictícia James Corry como sobre a pessoa real Steven Pinker que assistiu ao episódio na TV. É esse impacto emocional de um fato fictício sobre o espectador de filmes de ficção ou o leitor de livros de ficção que cabe analisar aqui quando estudamos os motivos pelos quais somos tão atraídos para a ficção-entretenimento disseminada pelos diversos meios, como a literatura, o teatro, o cinema e a TV.

Uma explicação bastante plausível sobre o fascínio que as personagens de ficção exercem sobre os leitores e espectadores pode ser inferida de um aspecto nessa relação abordado pelo sociólogo e crítico literário Antonio Candido em seu ensaio "A Personagem do Romance", que faz parte do livro *A Personagem de Ficção* (2005), uma coletânea de ensaios de diversos autores versando sobre a *personagem de ficção* nas diferentes formas artísticas (literatura, teatro e cinema) através das quais esta pode ser analisada. O ato de conhecer uma pessoa não se traduz como uma tarefa fácil, conforme nos mostra inicialmente Candido (2005, p. 55-56):

Quando abordamos o conhecimento direto das pessoas, um dos dados fundamentais do problema é o contraste entre a *continuidade* relativa da percepção física (em que fundamos o nosso conhecimento) e a *descontinuidade* da percepção, digamos, espiritual, que parece frequentemente romper a unidade antes apreendida. No ser uno que a vista ou o contato nos apresenta, a convivência espiritual mostra uma variedade de modos-de-ser, de qualidades por vezes contraditórias.

Assim, quando conhecemos uma pessoa na vida real, o seu ser físico se apresenta a nós como uma unidade contínua e delimitada pela configuração externa de seu corpo. O seu ser físico é uma forma completa e indubitável, temos um conhecimento pleno dele, que não exige nenhum esforço volitivo de nossa parte, visto que se apresenta como realidade pronta ao nosso sentido da visão. Mas o seu ser mental, definido por uma configuração interior abstrata, isto é, por aquilo a que chamamos personalidade, só conhecemos, ao longo do tempo, de forma fragmentária e lenta, e mesmo assim a muito custo, exigindo um esforço volitivo de nossa parte, à medida que captamos fragmentos reveladores, como as frases e o tom com que as emite, as suas reações às circunstâncias, as emoções que transmite, o conhecimento que demonstra possuir, os pequenos gestos de caráter moral, a forma como interage conosco e com os outros. Logo, o conhecimento que temos de seu ser físico é imediato e bastante completo no momento mesmo do primeiro contato. Mas o conhecimento do seu ser mental é fragmentário, incompleto, incerto, vacilante e demorado, motivo pelo qual o conhecimento do indivíduo como um todo, seu ser físico somado ao seu ser mental, é conseqüentemente também fragmentário e incompleto.

Essa característica fragmentária e incompleta do conhecimento da personalidade do outro é tão evidenciada empiricamente nas nossas relações sociais que, às vezes, mesmo pessoas bastante próximas a nós, como parentes ou amigos, podem nos surpreender revelando aspectos inusitados de personalidade que nunca cogitáramos que possuíssem. Provas desta característica fragmentária do conhecimento do outro estão em alguns casos de crimes impactantes ocorridos no Brasil, como o da família de classe média Richthofen, no qual uma jovem, aparentemente normal, em conluio com outros dois jovens, planejou friamente e mandou executar o assassinato dos próprios pais de forma cruel, e como o do jornalista veterano Pimenta das Neves, bem posicionado social e intelectualmente, supostamente um homem bem equilibrado, que assassinou, também friamente, a jovem namorada ao se ver rejeitado por ela. Ou nos casos que ocorrem periodicamente nos EUA de alunos que cometem massacres nas escolas, que antes deles comportavam-se de maneira absolutamente normal, na opinião de colegas e professores.

Segundo Candido (2005), na vida cotidiana nunca conhecemos as pessoas de forma completa, haverá sempre algum mistério a ser revelado e que pode aflorar a qualquer momento, alguma coisa a ser anexada naquilo que conhecemos de suas mentes

até o momento. Não conseguimos aferir a completude psicológica de uma pessoa pelos nossos sentidos, entrar nela para “sentir” a sua mente, como podemos aferir o corpo pela nossa visão. O que fazemos é dar uma interpretação do que ocorre em sua mente, fazendo analogias, comparando o que ela faz e fala com o que nós e os outros fazemos e falamos. Por isso, a maior parte de nossos conhecimentos se faz por analogias, mas estas só serão efetivas como fonte de conhecimento se se caracterizarem por serem “analogias fortes”, em oposição às “analogias fracas”, que são fonte de crenças falsas⁴¹.

Entendemos que a dificuldade de se conhecer a pessoa no seu íntimo é amplificada ainda pelo fato de que, na maior parte das vezes, nas nossas falas e ações, pelo medo da rejeição social, não revelamos nossos verdadeiros pensamentos (a não ser talvez para os amigos íntimos), mas apenas aqueles pelos quais seremos bem vistos, escondendo aqueles que de alguma forma consideramos que nos rebaixariam socialmente. Logo, além do conhecimento que adquirimos da pessoa ser fragmentário, esparso e incompleto, ele pode ser ainda falso se os fragmentos expostos forem manipulados a seu favor pela pessoa.

No romance, a revelação fragmentária e lenta da personalidade de uma personagem, sugerindo traços falsos e revelando aos poucos sua verdadeira personalidade, como ocorre na vida real quando conhecemos alguém, pode ser também uma estratégia do autor para manter o interesse pela estória. Esse recurso de criar um suspense na estória revelando de forma paulatina e econômica a personalidade de uma personagem foi usado de forma exemplar pelo diretor francês Philippe Claudel em seu filme *Há Tanto Tempo que te Amo*, de 2008, no qual a verdadeira personalidade da protagonista é revelada só na última cena, quando todo o motivo do drama que a atormenta é esclarecido. Mas, ao revelar normalmente os caracteres da sua personagem, destacando-os com fragmentos impactantes e emocionantes, através da fala, dos gestos e do comportamento em geral diante do desenrolar da estória, o autor cria uma coesão lógica da sua personalidade que faz com que o leitor tenha uma interpretação muito mais abrangente e completa daquela personagem fictícia do que teria se aquela fosse

⁴¹ Analogias fortes são as que fazemos quando queremos conhecer coisas que não podemos conhecer a não ser lançando mão delas. Por exemplo, para conhecer se uma pessoa tem uma mente, não posso penetrar nela para ver se ela tem mente. Faço então comparações entre ela e eu e percebo, pelo seu comportamento e sua interação comigo, que ela só pode ter uma mente semelhante à minha. Já ao ver o comportamento de meu gato, percebo que ele tem também uma mente parecida á minha, mas certamente bem mais restrita do que ela. Analogias fracas são as que fazemos entre coisas cujas propriedades de comparação são “fracas” ou insuficientes para suportarem um conhecimento da realidade. Por exemplo, comparar Deus construtor do Universo com o construtor de um relógio. (SALMON, 1981, p. 99-100)

uma personagem real de seu círculo de conhecidos e fosse interpretá-la na vida real. Como nos diz Candido (2005, p. 58-59):

Na vida, estabelecemos uma interpretação de cada pessoa, a fim de podermos conferir certa unidade à sua diversificação essencial, à sucessão dos seus modos-de-ser. No romance, o escritor estabelece algo mais coeso, menos variável, que é a lógica da personagem. A nossa interpretação dos seres vivos é mais fluida, variando de acordo com o tempo ou as condições da conduta. No romance, podemos variar relativamente a nossa interpretação da personagem; mas o escritor lhe deu, desde logo, uma linha de coerência fixada para sempre, delimitando a curva da sua existência e a natureza do seu modo-de-ser. Daí ser ela relativamente mais lógica, mais fixa do que nós. E isto não quer dizer que seja menos profunda; mas que a sua profundidade é um universo cujos dados estão todos à mostra, foram pré-estabelecidos pelo seu criador, que os selecionou e limitou em busca de lógica. A força das grandes personagens vem do fato de que o sentimento que temos da sua complexidade é máximo; mas isso, devido à unidade, à simplificação estrutural que o romancista lhe deu.

Como no conhecimento de uma pessoa da vida real é muito mais importante considerá-la em sua unidade indissociável mente/corpo (embora muitas pessoas se deixem deslumbrar mais facilmente por atributos fúteis), o conhecimento também fragmentário do aspecto físico da personagem de ficção do romance, que é dado pela descrição de partes do corpo (como, por exemplo, a personagem tal tinha um “nariz adunco”, uma “cabeleira farta”), que obriga o leitor a imaginar o resto do corpo, não tem tanta importância na caracterização da personagem quanto o conhecimento do seu aspecto psicológico, que é dado com uma riqueza e uma coesão pelo autor que não são dadas ao leitor pelas personalidades reais ao seu redor. Há ainda o importante fato de que o autor em geral não esconde o lado ruim da sua personagem, mesmo que esta se configure como seu *alter ego*.

Mas o cinema pode suprir essa lacuna em relação ao aspecto físico da personagem, apresentando, além da riqueza e da coesão de sua personalidade, também o seu aspecto físico de forma completa e unitária como na vida real, utilizando-se de atores e atrizes que representam as personagens fictícias.

Parece, assim, basicamente, que o fascínio que a personagem de ficção exerce sobre nós deve-se ao fato de que, se interpretamos o outro na vida real através das suas expressões esparsas, escassas, tênues e ainda por cima manipuláveis (pois todos tendem a mostrar apenas o que seja aceito socialmente), na ficção nossa interpretação da personagem de ficção se dá sobre dados mais coesos, lógicos, densos e reveladores, presumindo que o autor do romance ou o roteirista do filme, quase onipotentes e

oniscientes como criadores, não nos enganam com manipulações, uma vez que seu objetivo em geral é caracterizar suas personagens de forma clara e objetiva, para que a história em que estão inseridas tenha algum sentido. Até mesmo apresentar uma personagem fictícia com atitudes contraditórias e manipuladoras como personalidade não fugiria a essa regra, já que essa é uma característica existente nas personagens reais. Conclui Candido (2005, p. 64):

Neste ponto tocamos numa das funções capitais da ficção, que é a de nos dar um conhecimento mais completo, mais coerente do que o conhecimento decepcionante e fragmentário que temos dos seres. Mais ainda: de poder comunicar-nos este conhecimento. De fato, dada a circunstância de ser o criador da realidade que apresenta, o romancista, como o artista em geral, domina-a, delimita-a, mostra-a de modo coerente, e nos comunica esta realidade como um tipo de conhecimento que, em consequência, é muito mais coeso e completo (portanto mais satisfatório) do que o conhecimento fragmentário ou a falta de conhecimento real que nos atormenta nas relações com as pessoas. Poderíamos dizer que um homem só nos é conhecido quando morre.

Após esse preâmbulo sobre essa relação especial do leitor ou do espectador com a personagem de ficção, voltamos agora ao caso da personagem Dalila, que tanto impressiona os espectadores no filme *Sansão e Dalila* de Cecil B. De Mille. Caso alguém confira na Bíblia Sagrada se na história original esta personagem se apresenta com o mesmo carisma, ele vai se decepcionar porque a Dalila original mostra-se vulgar e imoral e tem uma participação apenas periférica, mas fatal, na vida de Sansão. O que ocorrerá? Analisando agora friamente o caso, constatará que o que havia realmente acontecido é que a personagem Dalila fora, de modo hábil, totalmente reformulada no cinema a partir de uma personagem da Bíblia bastante insípida, sendo caracterizada com uma profundidade humana totalmente inexistente na história original.

Vejamos então em detalhes como essa reformulação da personagem foi feita, apresentando resumidamente as duas versões da história, a original da Bíblia e a adaptada do filme.

4.6 Um conto bíblico em duas versões

A história de Sansão na Bíblia Sagrada (1960, Velho Testamento, Livro dos Juízes, 13-16) é contada rapidamente. Por terem os filhos de Israel, ou judeus, reincidido em um erro perante Deus, este os condenara a ficar quarenta anos sob o jugo

dos filisteus. Mas Deus, para começar a livrá-los deste jugo, envia aos judeus Sansão, um homem dotado de grande força física, que se torna um líder e defensor dos judeus contra seus opressores filisteus.

Após casar-se com uma filisteia, Sansão a perde por causa de um conflito banal com alguns filisteus, enche-se de ira e entra em guerra franca contra todos os filisteus, fere-os em uma grande batalha, foge e esconde-se nas montanhas. Como foragido, Sansão se afeiçoa a uma mulher chamada Dalila, a qual é persuadida pelos príncipes dos filisteus a ajudá-los na sua captura, prometendo-lhe muito dinheiro caso conseguisse descobrir e desvendar-lhes o segredo da força de Sansão. Após três tentativas infrutíferas, Dalila enfim descobre que a força de Sansão estava na sua cabeleira, que, caso lhe fosse cortada, o tornaria fraco como qualquer homem comum. Dalila, então, junto com os filisteus, arma-lhe uma cilada e consegue lhe cortar os cabelos. Os filisteus subjugam Sansão, lhe cegam os olhos e trancam-no num cárcere, onde é obrigado a virar um moinho. No cárcere seu cabelo começa a crescer novamente.

Para celebrar o que acreditam ser um triunfo de seu deus Dagom sobre seu inimigo Sansão, os príncipes dos filisteus juntam-se a uma multidão de uns três mil homens e mulheres no templo para divertirem-se com Sansão. Trazido para o templo, Sansão posiciona-se entre as duas colunas centrais que sustentam o edifício, força-as contra si e traz abaixo todo o templo, sucumbindo junto com o povo filisteu ali presente. Assim termina a saga de Sansão.

Na história original contada na Bíblia Sagrada, portanto, Dalila é apenas uma personagem fútil e traiçoeira, além de periférica na trama, que se aproveita do poder de sedução que exerce sobre Sansão para enganá-lo apenas em busca de proveitos materiais.

Mas no filme de Cecil B. DeMille esta personagem fria e negativa é totalmente reformulada, sendo apresentada com uma personalidade muito mais humana e emotiva, trazendo razões sentimentais para a traição que comete contra Sansão. Na trama Dalila é apaixonada por Sansão, que a tem apenas como um passatempo. Inconformada por Sansão não levá-la a sério, Dalila vê na proposta dos príncipes dos filisteus para traí-lo uma oportunidade de vingar-se da rejeição que sofre.⁴²

⁴² No galanteio entre animais não-humanos é comum que, quando os interesses mútuos entram em conflito, haja riscos de agressão física, a qual, porém, caso ocorra, não redunde em maiores prejuízos. Entretanto, entre os humanos, é inegável que preponderam os riscos de impactos emocionais imprevisíveis quando interesses amorosos não são correspondidos. A vida real e a literatura têm mostrado sobejamente que, entre os humanos, os impactos emocionais de uma rejeição amorosa podem ter efeitos desastrosos piores do que os efeitos físicos que acontecem nos galanteios entre os não-humanos. No

No entanto, ao trair Sansão, o objetivo de Dalila, embora esteja em parte motivado pela raiva devido à rejeição, é principalmente de evitar que ele fuja com uma rival judia que também gosta de Sansão. Ao trair Sansão, seu objetivo é assegurar que, na prisão, ele fique pelo menos perto dela. Ao combinar com os filisteus como seria feita a prisão, Dalila impõe uma condição: a de que a pele de Sansão não seja ferida. Assim, o ato cruel de cegar Sansão, um ato que na história original tem apenas o intuito de punir e debilitar o prisioneiro, torna-se na adaptação (uma solução hábil encontrada pelos roteiristas) a forma encontrada pelos filisteus de cumprir o acordo com Dalila: sem ferir a pele de Sansão tornam-no um ser humano inútil e inofensivo para sempre. Quando Dalila descobre na prisão o que haviam feito com Sansão, leva um choque e toma-se de remorsos e arrependimento. Esses sentimentos, ao revelarem nossa condição de vulnerabilidade frente aos caprichos da sorte, potenciais vítimas de erros quando as paixões nos dominam, a humanizam e a aproximam do espectador do filme. É essa percepção de uma Dalila cheia de sentimentos, sujeita aos erros da sorte e, portanto, bem próxima a nós que a torna humanamente tão distante da Dalila fria e oportunista do relato bíblico.

Após remoer amargamente seus remorsos, Dalila resolve tirar Sansão da prisão para fugirem juntos para o Egito e comecem lá uma nova vida. Como protegida dos príncipes dos filisteus, tem livre trânsito na prisão e penetra nela para cumprir seu intento. Mas Sansão, embora reconheça agora em Dalila a mulher que realmente ama, ao se dar conta de que sua força havia voltado e saber da grande festa planejada no templo para ridicularizá-lo, arquiteta outro plano que nada tem a ver com começar uma nova vida. Durante a festa, Dalila, para delírio da plateia, finge chicotear Sansão enquanto, a pedido deste, o conduz até as colunas que sustentam o templo. Antes de começar a forçar as duas colunas do meio, Sansão pede a Dalila que fuja dali para se salvar. Dalila, porém, colocando seu amor acima da sua própria vida, não se move, preferindo ficar por perto para morrer junto com Sansão. Acreditando que Dalila se fora, Sansão força as duas colunas, trazendo todo o templo abaixo, morrendo os dois junto com os filisteus presentes. Este final trágico para a história bíblica de Sansão torna-se, assim, muito mais emocionante pelos percalços, mal-entendidos e má sorte

Brasil, de vez em quando as notícias de crimes que ocorrem devido a amores não correspondidos, seguidos quase sempre do suicídio dos rejeitados, deixam-nos perplexos e desafiam nosso entendimento sobre o que realmente ocorre psicologicamente numa mente apaixonada ao extremo. Logo, o que Dalila passa a nutrir por Sansão é um ódio humano no nível compatível com o nível do amor que sente por ele, compreensível se visto à luz dos casos que vemos na vida real.

que permearam uma história de amor paralela, habilmente construída pelos roteiristas do filme.

Assim é esse final trágico relacionado a uma história de amor que causa um impacto emocional tão forte no espectador, que não teria ocorrido caso o filme simplesmente tivesse se mantido fiel ao relato bíblico. Mas é provável que essa influência emocional no espectador deve-se mais à percepção da personagem carismática de Dalila, apresentada pela soma da beleza da atriz que a interpretou (da mesma forma que a beleza da atriz que interpretou o robô Alicia influenciou Pinker) com uma personalidade forte criada pelos roteiristas, humanamente disposta a lutar e a morrer por amor. Estas qualidades acabaram por encobrir como uma falta menor a traição cometida contra Sansão, já que esta tivera uma motivação amorosa. É o carisma desta personagem fictícia, consubstanciado por características tão díspares como a fraqueza moral humana e a coragem física sobre-humana originadas pela paixão amorosa, o principal motivo pelo qual o espectador se deixa influenciar por ela. É possível que, na vida real, na política, na religião ou em outras atividades, as personagens reais que conquistam seguidores e que passam a ser para estes motivos de adoração encarnem para eles tais características carismáticas fictícias e, embora talvez não as tenham em princípio, passem, em autoengano, a acreditar que as possuem e a assumi-las de fato como suas.

É nessa forte capacidade de mobilizar os sentimentos e as paixões dos leitores que Hume (2004, p. 334-335) viu o motivo pelo qual os escritores da ficção literária frequentemente se tornam mais célebres do que as personagens reais que se destacam na vida real. Não há porque não estender essa deferência a todos os artistas de outras artes, como a do teatro e a do cinema, que igualmente mobilizam as paixões do seu público ao amplificar essa influência com recursos para afetar diretamente os espectadores.

Mesmo que os roteiristas do seriado *Além da Imaginação* citado por Pinker e do filme *Sansão e Dalila* não tenham alcançado a fama como os escritores consagrados da literatura, não se pode tirar-lhes o mérito merecido de terem alcançado o mesmo objetivo destes de influenciarem espectadores mundo afora com suas obras fictícias. Afinal, pensando bem, será a fama tão importante assim? Não bastará, para o criador de uma obra, saber o quanto sua criação afetou e fez o bem a tantas pessoas? E, no caso, essa autoavaliação positiva não se restringe aos roteiristas, deve estender-se a todas as pessoas importantes que participaram da obra, uma vez que a produção de um filme é uma obra coletiva. Sabe-se que a atriz Hedy Lamarr, que representou Dalila, já era

famosa na época em que fez o filme e parece que não deu a este a importância devida. Mas foi o filme *Sansão e Dalila* que a consagrou mundialmente, sendo seu nome lembrado hoje pela atuação que teve nele.

Vejam agora em detalhes como a dinâmica presente na mudança da história bíblica de Sansão e Dalila ao ser transportada para o cinema afeta tanto o cético como o crente fundamentalista, problema que afinal foi o motivo pelo qual tivemos que detalhar as duas versões da história, uma retratando uma Dalila desprezível e outra retratando uma Dalila fascinante.

O cético lê e assiste à história de Sansão e Dalila e a considera uma história fictícia e fantástica, ao deparar-se com uma personagem como a de Sansão, um ser poderoso tão irreal como um mocinho de história em quadrinhos que busca justiça pelas próprias mãos. Mas não é por isso que vai desprezar a história, já que o cético, como um ser humano como outro qualquer, é alguém que também é influenciado emocionalmente pelas histórias de ficção. Irá admirar a história pelo seu caráter instrutivo, na medida em que nos revela as paixões humanas em suas variadas faces, como o amor, a coragem, a força da fé, o interesse mesquinho, a traição, o erro, o remorso, o arrependimento, a redenção, etc. O cético assiste ao filme e emociona-se com a personagem Dalila. Avalia as duas histórias, a original da Bíblia Sagrada e a adaptada do filme e constata que a do filme é muito mais importante sob o ponto de vista da influência emocional que exerce sobre o espectador, considerando-se que, afinal, o que importa numa obra de ficção é esse impacto prazeroso que exerce sobre o seu público, alvo da sua razão última de ser uma criação. Nesse sentido, considera que a ficção adaptada no cinema, pelo impacto pessoal que lhe causou, é mais eficiente e útil do que a ficção original bíblica, e isso atribui ao mérito dos artistas que se envolveram na sua produção. Mas essa percepção de uma ficção bem adaptada de uma outra ficção, pelo fato dela tê-lo afetado tão fortemente, é a única coisa que lhe ocorre ao fazer um julgamento pessoal do que ocorreu. Para ele, tanto a ficção original da Bíblia como a ficção adaptada pelo cinema são apenas ficções bem urdidas pela fértil imaginação de homens eficientes nessa função.

Vejam agora o que ocorre com o crente fundamentalista na análise dessa dinâmica. O fundamentalista, ao analisar a história na Bíblia Sagrada, pelo fato de crer que tudo o que está escrito no seu livro sagrado é incontestavelmente verdadeiro, acredita que uma personagem como Sansão existiu de fato, com todos os superpoderes e feitos fantásticos que lhe são atribuídos, como principalmente o de ter derrubado todo

um templo apenas com sua força, mesmo que tais atributos sejam incompatíveis com o mundo empírico, real, lógico e racional em que vivemos. Mas o curioso é que, como o cético, ele também considera que sejam apenas ficção as personagens de histórias em quadrinhos como o Super-Homem, embora esta personagem tenha superpoderes como Sansão. A semelhança entre estes dois heróis torna-se mais tangível ainda se considerarmos que ambos possuem fraquezas específicas e ocultas que minam seus poderes.

O fundamentalista não faz essa correlação entre Sansão e Super-Homem (evidente para o cético) porque para ele a Bíblia Sagrada é uma autoridade verdadeira e confiável, que conta histórias verdadeiras das quais não se deve duvidar. Não há nenhuma ficção nela. Para ele, a história de Sansão ocorreu de fato, não é uma ficção-entretenimento como considera que são as histórias de Super-Homem. Embora as duas personagens, Sansão e Super-Homem, possuam características tão semelhantes e tão francamente incompatíveis com a realidade (ainda no sentido de Searle, 2000) por terem nascido ambas da imaginação dos seres humanos, para o fundamentalista Sansão é uma personagem que teve existência real porque sua história é relatada por uma autoridade inquestionável que é a Bíblia Sagrada. Este é o único motivo pelo qual ele não se convence da similaridade entre as duas personagens em relação à origem imaginária da qual ambas surgiram. O autor que criou Super-Homem, como todo autor de ficção-entretenimento, assume abertamente que criou uma personagem fictícia para o entretenimento do seu público. Já a Bíblia Sagrada é um livro respeitável, calejado pelos seus séculos de existência, escrito pelo testemunho de profetas, santos e seus discípulos ímpolutos, que tiveram por intuito, não o entretenimento, mas a divulgação das verdades divinas para os homens. Daí que tudo que está na Bíblia é considerado verdade incontestável, oficialmente não havendo nela ficção alguma. Ela periodicamente é veiculada, interpretada e reforçada como um celeiro de verdades universais, em missas e reuniões solenes, por padres e pastores carismáticos, que, assim, encarregam-se de não deixar que quaisquer dúvidas sobre estas verdades nublem as mentes de seus fiéis leitores. O fundamentalista convence-se da existência real de Sansão por influência exterior, abandonando qualquer pretensão a um questionamento racional autônomo sobre tal certeza.

Assim, para o fundamentalista, a Dalila da Bíblia é uma personagem real que faz parte da história real sobre Sansão, de personalidade fútil e traiçoeira que trai este por interesses materiais. Ao assistir ao filme, considerando-se que seja um ser humano

normal com sensibilidade, certamente se verá tomado pelas mesmas fortes emoções pelas quais se viu tomado o cético, quando se defrontar com a personalidade fascinante de Dalila, modificada pelos roteiristas. Supondo-se daí que este fundamentalista tenha sido impactado fortemente por esta nova Dalila, tão discrepante da Dalila original, como será agora sua percepção da realidade da (para ele) história de Sansão contada na Bíblia, se confrontada agora com essa nova perspectiva da história?

Consideramos que há duas reações possíveis do fundamentalista, dependendo do grau de adesão à crença que devota à sua religião. Se sua devoção é bastante forte, ele terá a frieza necessária para avaliar que a versão filmada é uma versão que foi manipulada habilmente pelos roteiristas para influenciar emocionalmente os espectadores e a rejeitará como uma estória incompatível com a supostamente história real. Mas se sua devoção não for tão forte assim e ele se envolver emocionalmente com a narrativa do filme, passará a levar em conta a nova versão, mais impactante nele do que a versão da Bíblia. Assim, a figura da Dalila vulgar e má da versão bíblica será simplesmente deixada para trás para assumir em seu lugar como verdadeira agora a Dalila sincera e nobre da versão filmada que tanto o impactou. Logo, ele não percebe que autores hábeis manipularam uma versão da história que ele tinha como verdadeira para criar uma nova versão, aproveitando-se da característica bem humana de seu público de se deixar envolver facilmente pelas emoções.

Pode ser que, num lampejo de racionalidade e reflexão, ao perceber todo o percurso pelo qual passou a acreditar na nova versão, ele comece a se questionar como pôde deixar-se envolver tão fortemente para ser enganado por uma invenção e passar a se a perguntar se sua crença na história de Sansão da Bíblia não estaria ela própria na verdade influenciada pela emoção suscitada pelo desempenho trágico do herói bíblico, uma ficção bem contada para conquistar as mentes e os corações das pessoas como ele. Em suma, se uma nova versão da história fê-lo assumir essa nova versão como mais verdadeira do que a original somente pela manipulação hábil de suas emoções, quem jamais poderá garantir que a versão original também não tenha sido lhe impingida pela manipulação hábil de suas emoções? Se o fundamentalista chegar a essa conclusão verá que a sua ficção-crença sobre Sansão (que não acreditava ser uma ficção) será uma ficção tão enganadora como a ficção-entretenimento sobre Super-Homem.

Daí pode ser questão de tempo para dar o passo decisivo de intuir uma suspeita semelhança entre a história de Sansão e outras histórias trágicas de outros heróis bíblicos, como a que deu origem à bem-sucedida expansão de uma doutrina religiosa na

civilização ocidental, o cristianismo. Na exacerbação do calvário final do herói messiânico está a chave para entender um dos motivos principais pelos quais um cristão é tão forte e emocionalmente inclinado a não ter dúvidas sobre a veracidade da história de seu líder divino. Dos primeiros filmes ingênuos em preto e branco que contavam toscamente a história de Jesus Cristo, passou-se a superproduções mais elaboradas, tanto quanto à técnica mais apurada como quanto às interpretações mais realistas, e chegou-se à produção hiper-realista do filme *Paixão de Cristo*, onde o diretor Mel Gibson eleva ao limite do insuportável os sofrimentos físicos de Jesus Cristo nos seus momentos finais. É evidente neste filme o desejo de causar um forte impacto emocional no espectador, que chega a chorar diante da violência explícita representada na tela, habilmente construída através de recursos técnicos pelo diretor do filme.

Assim, a ficção-entretenimento, ao focar seu escopo na emoção do público, pode fortalecer a ficção-crença, notadamente no que se refere aos fundamentalistas que não percebem essa dinâmica presente no papel da emoção no incremento das suas crenças.

Neste capítulo procuramos estabelecer a relação da crença com a ficção, enfocando aspectos pelos quais a ficção exerce importante papel no desenvolvimento da nossa espécie, especialmente na sua capacidade de provimento das nossas necessidades emocionais. Entretanto, concluímos que, embora a atração pelas histórias de ficção nos traga benefícios de caráter evolutivo, ontológico e epistemológico, o fascínio por elas, aumentado pelas emoções que nos despertam, não deve ser tão contundente a ponto de fazer com que ultrapassemos o limite psicológico além do qual passamos a acreditar que elas sejam reais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso propósito nesta dissertação foi formular algumas hipóteses para analisar as motivações que podem conduzir pessoas a aderirem a crenças em estados de coisas falsos. No primeiro capítulo, o breve histórico sobre o conceito de crença ao longo de um período da história da Filosofia forneceu material para entendermos como tal conceito evoluiu através das interpretações de diferentes doutrinas e filósofos. No segundo capítulo expusemos a *vontade de crer* como uma condição necessária no agente humano para a emergência do tipo de crença de que tratamos, bem como as *forças* que a impulsionam, que, por sua vez, surgem dos chamados *estados de informação*. No terceiro capítulo mostramos que as condições de *autonomia* e *heteronomia* são forças que se embatem dentro do agente para a adesão ou o repúdio às crenças. Por fim, no quarto capítulo, destacamos aspectos pelos quais a *ficção* exerce importante papel no desenvolvimento da nossa espécie, extraindo daí a ideia da sua estreita relação com a espécie de crença de que tratamos, particularmente associada à força que a emoção exerce em ambas.

A dissertação não teve o propósito de fazer um confronto hostil ou zombeteiro com as crenças religiosas ou místicas, como parece ser prática de alguns setores do ateísmo, que podem se enclausurar em convicções tão dogmáticas como as religiosas. Deve ser tida mais como uma crítica moderada e motivada à busca de possíveis motivações para a adesão a crenças, a partir de uma posição crítica da tradição filosófica.

Por exemplo, nessa questão sobre o engano implícito nas crenças falsas não estamos certos de que o autoengano seja uma condição totalmente perniciosa para o ser humano. Caso o autoengano tenha a função profilática de prover-lhe consolo para uma angústia existencial emanada da sua condição de ser consciente da própria finitude e, conseqüentemente, do desconhecimento do que lhe virá após seu fim, talvez tenhamos que aceitá-lo como aceitamos um analgésico que minimiza nossas dores quando um mal físico nos atormenta.

A prática do engano ou da mentira é um comportamento usual em muitas espécies animais não-humanas, como medida de sobrevivência e evolução, transmitida geneticamente por seleção natural (possivelmente genes relacionados à prática da mentira prosperam porque seus portadores têm mais chance de sobreviver e transmiti-

los para as gerações futuras). Alguns pássaros que nidificam no solo realizam o “comportamento de distração”, quando um predador, como uma raposa, se aproxima do ninho para levar os ovos ou devorar seus filhotes, segundo Dawkins (1979, p. 26):

Um dos pais afasta-se do ninho mancando, mantendo uma asa aberta como se ela estivesse quebrada. O predador, percebendo uma presa fácil, é atraído para longe do ninho contendo os filhotes. Finalmente a ave cessa seu fingimento e lança-se ao ar exatamente a tempo de escapar das mandíbulas da raposa. Ela provavelmente terá salvo a vida de seus filhotes, mas com algum risco para si.

Na luta pela sobrevivência, predadores também mentem. Um peixe chamado diabo-marinho espera pacientemente por sua presa, misturando-se e confundindo-se com o substrato do fundo do mar. Usando a mesma estratégia do pescador humano, ele exhibe um pedaço de carne vermiforme que se contorce na ponta de uma longa “vara de pescar” que se projeta do topo da sua cabeça. Quando um pequeno peixe se aproxima ele agita sua isca vermiforme atraindo-o para perto da sua boca escondida e o peixe é sugado e comido. Exatamente como o pescador humano, que pendura uma isca no anzol, o diabo-marinho está mentindo, explorando o comportamento do pequeno peixe de aproximar-se de objetos vermiformes que se mexem. Ele está comunicando “aqui há um verme” e qualquer peixe que acredite em sua mentira será engolido como refeição. (DAWKINS, 1979, p. 88)

Além disso, muitos animais são evolutivamente moldados pelo fenômeno do mimetismo, através do qual se camuflam em suas formas para enganar predadores, como certa lagartixa que toma a forma e as cores dos galhos pelos quais se locomove, tornando-se assim invisível para seus predadores.

É claro que a mentira, entre outros hábitos considerados perniciosos, é uma prática condenável entre os seres humanos porque somos ensinados a agir sob regras de comportamento para uma convivência harmoniosa em sociedade. Talvez por isso sejamos moldados para o comportamento moral pela própria evolução da nossa espécie, devido ao fato de que genes “morais”, no processo seletivo, tiveram mais chance de se replicarem do que genes “imorais”.

O autoengano no agente humano, no entanto, não se insere no domínio dessa moral humana instituída socialmente porque o agente não visa prejudicar o outro, mas atinge a si próprio. No autoengano o agente é o único afetado pelo ato (pelo menos em sua intenção), quer este resulte em prejuízo ou em benefício a si. É, ao mesmo tempo, o autor e a vítima ou beneficiário do próprio ato. Caso o autoengano seja uma

característica que prospera evolutivamente entre os seres humanos por não encontrar resistências de caráter moral e lhes trazer benefícios, como a prática da mentira prospera entre alguns animais não-humanos porque lhes favorece para sua sobrevivência, então talvez devamos encará-lo como algo natural e não irracional como tendemos a classificá-lo. Além disso, algumas práticas religiosas, como a meditação no budismo ou a yoga no hinduísmo, parecem trazer para seus praticantes benefícios reais.

Por outro lado, um olhar de complacência para as crenças falsas não deve obliterar um olhar mais crítico, pelos prejuízos que causa à sociedade, quando elas são levadas ao extremo do fundamentalismo religioso ou ao ponto de se instituírem psicopatologicamente em determinados indivíduos. Exemplos estão, em contextos coletivos, nos embates religiosos que ocorreram e ainda ocorrem na história da civilização humana e nas imposições forçadas das crenças em determinadas sociedades, e, em contextos particulares, nos casos que nos afetam diretamente em nossa vida cotidiana. Para um exemplo desta última situação, adaptamos aqui uma hipótese sugerida por James Alcock em seu artigo “A Máquina de Crenças” para dar uma ideia de como nossa mente crítica se comporta ambigualmente diante de estórias sobrenaturais. Se eu disser a um fundamentalista que um dia vi um hipopótamo na sala da sua casa, é certo que ele me olhará com espanto e se perguntará por que não estou num hospício. Já se eu lhe disser que uma noite vi a cadeira de balanço de um falecido avô dele balançar-se sozinha no quarto onde morava, ele provavelmente ficará interessado em saber dos detalhes. Os dois fatos são invenções da minha mente, mas o segundo fato torna-se crível diante de sua mente ávida por comprovações de vida além-túmulo, que lhe aliviem suas angústias existenciais. A sua necessidade de crer na vida além-túmulo é tão forte que, mesmo que eu acrescente que naquela noite a janela estava aberta e um vento forte entrava no quarto, sua mente já influenciada inferirá que o balanço da cadeira se deveu ao espírito de seu avô. A partir daí, considerará o quarto com sua cadeira de balanço um local sagrado inviolável que deverá ser preservado a todo custo.

Assim, talvez a posição mais equilibrada a adotar numa discussão sobre as crenças religiosas seja a de uma crítica mais contundente em relação ao extremismo fundamentalista que leve a atitudes arbitrárias e socialmente perniciosas, mas não tão crítica a ponto de inviabilizar um olhar que enxergue nelas aspectos possivelmente positivos e benéficos para nós, seres humanos.

Ao formularmos neste trabalho algumas hipóteses para clarificar motivações que levam às crenças falsas no agente humano, não tivemos, dados os limites aos quais deve se confinar uma dissertação de mestrado, a pretensão de ter esgotado o assunto, visto que, diante da abrangência de interpretações que o tema evoca, outras hipóteses sobre as causas que levam a tais crenças podem ser aventadas. Caso elas surjam em outros trabalhos, serão bem vindas. Isso porque, diante de eventos traumáticos associados ao extremismo religioso, e, conseqüentemente, ao tipo de crença de que tratamos, como o evento recentemente ocorrido em um jornal satírico francês (em que foram assassinados cartunistas acusados de heresia), nenhuma contribuição a mais nesse esclarecimento sobre as motivações que levam indivíduos a se fecharem dogmaticamente em crenças equivocadas será em vão, na medida em que mostre cada vez mais o quanto a exacerbação de emoções relacionadas a tais crenças só pode enveredar para atitudes irracionais tendentes a toda sorte de prejuízos nos nossos relacionamentos sociais, de resto já bastante afetados por outros tipos de preconceito.

BIBLIOGRAFIA

- A BÍBLIA SAGRADA. *Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1960.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ALCOCK, J. “A Máquina de Crenças”. Tradução de Daniel Sottomaior. Fonte: CSICOP. Disponível em <http://ateus.net/artigos/miscelanea/a-maquina-de-crencas> (consultado em 03/01/2015).
- ALVES, M. A. “Informação e Conteúdo Informacional: Notas para um Estudo da Ação”. In GONZALEZ, M. E. Q., e BROENS, M. C. (Orgs.). *Informação, Conhecimento e Ação Ética*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. Disponível em http://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/e-book_informacao-e-conhecimento.pdf (consultado em 01/10/14).
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.
- ARRUDA, A. T. M. “Uma Análise do Autoengano Fatal”. In GONZALES, M. E. Q., e BROENS, M. C. (Orgs.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Volume 2. Unesp-Marília-Publicações, 1998.
- BENTHEM, J. van, DITMARSCH, H. van, EIJCK, J. van, e JASPARS, J. *Logic in Action*. Edição eletrônica. New Edition, February 7, 2014. Disponível em <http://www.logicinaction.org/docs/lia.pdf> (consultado em 20/08/2014).
- BLOOM, P. *O que Nos Faz Bons ou Maus*. Tradução de Eduardo Rieche. Rio de Janeiro: Best Seller, 2014.
- BOTTON, A. DE. *As Consolações da Filosofia*. Tradução de Eneida Santos. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CALLIGARIS, C. “Qual Romance Você Está Lendo?”. In *Jornal Folha de São Paulo*, caderno Ilustrada, 17/10/2013.
- CANDIDO, A., ROSENFELD, A., PRADO, D. A., e GOMES, P. E. S. *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CHISHOLM, R. M. *Teoria do Conhecimento*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- DAWKINS, R. *O Gene Egoísta*. Tradução de Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- DESCARTES, R. “Discours de la Méthode”. In *Oeuvres e Lettres*. Bruges (Belgique): Librairie Gallimard, 1952.

- DESCARTES, R. “Meditações”. In *Os Pensadores Volume XV*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DRETSKE, F. I. *Knowledge and the Flow of Information*. Stanford, CA: CSLI, 1999.
- ESPINOSA, B. “Ética”. In *Os Pensadores Volume XVII*. Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FERREIRA, A. B. H. *O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Edição eletrônica – Editora Positiva, 2004.
- FRANKFURT, H. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. In *The Journal of Philosophy*, volume LXVIII, No. 1, January 14, 1971, pp.5-20. Disponível em www.sci.brooklyn.cuny.edu/~schopra/Persons/Frankfurt.pdf (consultado em 26/01/2013).
- GONZALES, M. E. Q., BROENS, M. C., e MORAES, J. A. *A Virada Informacional na Filosofia: Alguma Novidade no Estudo da Mente?* In: *Aurora*. Curitiba: PUCPR, v. 22, n. 30, p.137-151, jan/jun, 2010.
- GOTTSCHALL, J. *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- HUME, D. *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- JAMES, W. “A Vontade de Crer”. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Disponível em <http://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/william-james-a-vontade-de-crer.pdf> (consultado em 01/10/2013).
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.
- LAKATOS, I. *História da Ciência e Suas Reconstruções Racionais*. Tradução de Emília Picado Tavares Marinho Mendes. Lisboa: Edições 70, 1998.
- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LE BON, G. *As Opiniões e as Crenças*. Tradução de Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Ícone, 2002. [Disponível em <http://ateus.net/artigos/miscelanea/as-opinioes-e-as-crencas> (consultado em 31/07/2014)]

- LOPES, R. J. “A Origem das Histórias”. In *Jornal Folha de São Paulo*, caderno Ilustríssima, 08/09/2013.
- MAUGHAM, W. S. *Servidão Humana*. Tradução de Antonio Barata. Porto Alegre: Barcellos, Bertaso & Cia. Livraria do Globo, 1944.
- MILLER, G. F. *A Mente Seletiva*. Tradução de Dayse Batista. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- MONTAIGNE, M. E. DE. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. Os Pensadores Volume XI. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- MOORE, E. G. “Uma Defesa do Senso Comum”. In *Os Pensadores Volume XLII*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail V. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. Tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MORAES, J. A. *Dretske e o Projeto Naturalista-informacional da Mente*. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2011 (TCC). Disponível em https://www.academia.edu/1884351/Dretske_e_o_projeto_naturalista-informacional_da_mente (consultado em 20/08/14).
- PEIRCE, C. S. “A Fixação das Crenças”. Tradução de Anabela Gradin. Disponível em www.lusosofia.net/textos/peirce_a_fixacao_da_crenca.pdf (consultado em 10/04/2014).
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition. Cambridge: Edited by Charles Hartshorne, 1931.
- PEIRCE, C. S. “Como Tornar as Nossas Ideias Claras”. Tradução de António Fidalgo. *Collected Papers V*, 388-410. Disponível em www.lusosofia.net/textos/peirce_como_tornar_as_nossas_ideias_claras.pdf (consultado em 01/04/2014).
- PEIRCE, C. S. “The Fixation of Belief”, 1877. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-fixation-belief.pdf> (consultado em 06/06/2014).
- PEIRCE, C. S. “What Is a Sign?”, 1894. Disponível em <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/peirce1.htm> (consultado em 24/03/2014).
- PIAGET, J., e INHELDER, B. *O Desenvolvimento das Quantidades Físicas na Criança*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- PINKER, S. *Como a Mente Funciona*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- PINKER, S. *O Instinto da Linguagem*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Albertino Pinheiro. São Paulo: EDIPRO, 2000.
- PLATÃO. “Apologia de Sócrates”. In: *Diálogos*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- POPKIN, R. H. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Fernandes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPPER, K. R. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.
- POPPER, K. R. – *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* – Tomo 2 - Tradução de Milton Amado – Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998.
- QUEIROZ, F. L. *Blog Filosofia e Epistemologia*, 09/12/2011. Disponível em <http://filosofar.blogs.sapo.pt/tag/realismo+ing%C3%A9nuo> (consultado em 22/10/2014).
- ROMANO, C., e TODDAI, R. *Curso Telefonía Básica*. Volume 5. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.
- RUSSEL, B. *A Análise da Mente*. Tradução de Antonio Cirurgiãõ. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- SALMON, W. C. *Lógica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo 1. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SCHWARTSMAN, H. “Propostas Indecorosas” In *Jornal Folha de São Paulo*, 29/05/2012.
- SCHWITZGEBEL, E. "Belief". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Spring, 2014. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/belief> (consultado em 10/07/2014).
- SEARLE, J. R. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SHANNON, C. E., e WEAVER, W. *A Mathematical Theory of Communication*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 1998.
- SHERMER, M. *Por que as Pessoas Acreditam em Coisas Estranhas*. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: JSN Editora, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradutores diversos. Volume V, II seção da II parte. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

WEIL, P., LELOUP, J., e CREMA, R. *Normose - A Patologia da Normalidade*. Campinas, SP: Verus Editora, 2003.

WIKIPEDIA contributors. "Lion" In *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Disponível em <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Lion&oldid=617857916> (consultado em 10/07/2014).