

## COMENTÁRIOS ACERCA DOS CONCEITOS DE "CRENÇA" E "VERDADE" A PARTIR DA OBRA *ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS?*, DE PAUL VEYNE

Davi Holz Alvarenga

**RESUMO:** O presente trabalho tem como objetivo analisar os conceitos de "crença" e "verdade" na obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?* a partir de dois conceitos utilizados pelo historiador Paul Veyne em sua obra: o de "mundos de crença" e o de "programas de verdade". Comparando-os com o conceito de *belief systems* utilizado pelas ciências atuais, pretenderei mostrar que a ideia de que as crenças humanas são circunstanciais e que estão interligadas em um sistema – como defende Veyne – é muito útil para compreender alguns dos comportamentos humanos.

**Palavras-chave:** crença, verdade, mundos de crença, programas de verdade, Paul Veyne.

## COMMENTS ON THE CONCEPTS OF "BELIEF" AND "TRUTH" FROM THE WORK *DID THE GREEKS BELIEVE IN THEIR MYTHS?*, BY PAUL VEYNE

**ABSTRACT:** This paper aims to analyze the concepts of "belief" and "truth" in the work *Did the Greeks believe in their myths?* based on two concepts used by historian Paul Veyne in his work: "worlds of belief" and "truth programs". Comparing them with the concept of *belief systems*, used by current sciences, I intend to show that the idea that human beliefs are circumstantial and that they are interconnected in a system – as Veyne argues – is very useful to understand some of the human behaviors.

**Keywords:** belief, truth, belief worlds, truth programs, Paul Veyne.

### 1 INTRODUÇÃO

É bem possível que, em nosso cotidiano, possamos passar por situações como esta que vou descrever: alguém chega para mim e faz uma pergunta, por exemplo: "Em que ano George Orwell publicou *1984*?". Posso responder "Em 1948", ao que o meu interlocutor diz "Tem **certeza**?" e eu respondo "Absoluta".

Diálogos como esse, em que alguém afirma ter certeza de alguma crença, são habituais. Nós, enquanto seres humanos, racionais e conscientes, possuímos inúmeras

crenças, as quais são evidenciadas principalmente em diálogos. No que foi colocado acima, eu – enquanto interlocutor de um diálogo fictício – afirmo ter certeza de que George Orwell publicou o livro *1984* no ano de 1948. Ao falar disso, eu manifestei, por meio da linguagem, uma crença minha. Estou, portanto, diante de um fato: o escritor George Orwell escreveu o livro *1984* e o publicou em determinado ano. E eu creio que este ano é 1948. Se meu interlocutor me questionasse o motivo de eu acreditar que Orwell publicou seu livro nesse ano, eu poderia dizer o seguinte: "Sei que ele publicou em 1948 porque o título do livro (*1984*) é justamente um trocadilho com o ano de publicação, bastando inverter os dois algarismos finais para que saibamos quando ele foi, de fato, publicado". Estou, com isso, justificando o fato de ter essa crença<sup>1</sup>.

Segundo a concepção da epistemologia tradicional<sup>2</sup>, eu tenho conhecimento quando tenho uma crença verdadeira e justificada.<sup>3</sup> A minha crença é: "George Orwell publicou *1984* no ano de 1948"; a minha justificação é: "Ele publicou em 1948 porque o título do livro é justamente um trocadilho com o ano de publicação, bastando inverter os dois algarismos finais para que saibamos quando foi, de fato, publicado". E isso é verdade? Não, porque o livro foi publicado em 1949, ou seja, um ano depois daquilo em que acredito. Eu não tenho, portanto, um conhecimento; eu tenho uma crença, que é falsa.

Intuitivamente, acredito que a maioria das pessoas concordaria com todos os apontamentos feitos até aqui ("crença" e "verdade", afinal, parecem conceitos triviais).

---

<sup>1</sup> Uma justificação, conforme Gettier (1963), seria, por exemplo, a seguinte: há duas pessoas, Smith e Jones, concorrendo a um emprego em uma determinada empresa. O fato é: algum dos dois vai conseguir o emprego. Smith possui a seguinte crença proposicional: "Jones vai conseguir o emprego". E a justificativa para essa crença é: ele ouviu do próprio presidente da empresa que Jones conseguirá o emprego – uma justificativa, portanto, baseada no testemunho de outra pessoa. Faço um adendo importante: "normalmente una creencia no está justificada por el mero hecho de ser verdadera [...]. Si decido la inversión en Bolsa más rentable por el método de echar una moneda al aire y resulta que acierto, el feliz resultado no puede justificar mi elección: no tenía ninguna justificación real para hacer la elección que hice." (DANCY, 1993, p. 39-40)

<sup>2</sup> Podemos dizer que o que se chama tradicionalmente de *epistemologia tradicional* remonta a Platão, sobretudo ao *Teeteto*, obra que parece ter inaugurado a definição de "conhecimento" que permeia toda a epistemologia tradicional: "crença verdadeira e justificada". A Modernidade é a época das grandes discussões epistemológicas, sobretudo com trabalhos como os de Descartes, Locke, Hume etc. Discutiu-se muito sobre se o conhecimento é inato ou adquirido, *a priori* ou *a posteriori*. Diz Burt (1983, p. 9): "A corrente principal da pesquisa especulativa, de Descartes em diante, tem sido permeada pela convicção de que a investigação da natureza e da possibilidade do conhecimento constitui um ponto preliminar e necessário para que se tenha êxito no ataque a outras questões decisivas."

<sup>3</sup> Esta, ao menos, é a forma como Edmund Gettier (1963) sintetiza o legado da tradição epistemológica anterior a ele.

Até porque, se eu acredito – e manifesto essa crença verbalmente – que o livro de Orwell foi publicado em 1948 e os fatos (os quais acesso ou por meio de uma rápida consulta na internet ou pela consulta direta à primeira edição do livro) apontam que, na verdade, ele foi publicado em 1949, o senso comum dificilmente vai negar que eu tenho uma crença falsa.

Senso comum e filosofia, no entanto, não coincidem. É tarefa desta criticar aquilo que parece óbvio. E isso se aplica a conceitos tão básicos como “crença” e “verdade”. Tão logo a filosofia nasceu como uma tentativa racional de explicar o funcionamento da natureza, colocou-se em xeque se esse conhecimento seria possível. Por mais que, para Aristóteles, a lógica fosse um método seguro de raciocinar, podendo chegar-se, por meio dela, a verdades científicas, os sofistas questionavam isso, subjetivando a verdade.

Esse ceticismo quanto à obtenção da verdade não foi dominante nem na filosofia medieval e nem na filosofia moderna. Isso se deveu ao fato de que, *grosso modo*, para a primeira, Deus era a certeza, a garantia da verdade<sup>4</sup>, enquanto que, para a segunda, haveria um método – seja de origem *a priori* ou *a posteriori* – seguro de se chegar à verdade – a grande questão era *qual* seria a origem do conhecimento, mas não se ele era possível.

Essa crença na objetividade da verdade começou a ruir no início do século XX. Nietzsche pode ser citado como um dos que defenderam a inexistência de uma verdade objetiva, e a sua influência durante todo o século XX até hoje é indelével. Por sua vez, autores como Russell e Wittgenstein rumaram para opiniões opostas, buscando construir um método de análise lógica da linguagem para que fosse possível chegar à verdade e, enfim, resolver os problemas da filosofia. Em suma, com os novos rumos tomados pela investigação filosófica a partir de autores como esses citados, a epistemologia tradicional deixou de contemplar todas as discussões possíveis acerca da natureza do conhecimento e precisou se adaptar às novas questões colocadas pela filosofia. Um dos marcos simbólicos dessa virada temática da epistemologia foi a publicação do artigo *Is Justified*

---

<sup>4</sup> Nas palavras de Burt (1983, p. 10), "O conhecimento não era um problema para a filosofia dominante na Idade Média; aceitava-se tacitamente que todo o universo que a mente humana trata de compreender é inteligível para ela. O fato de que, posteriormente, as pessoas passassem a considerar o conhecimento como um problema implica que elas foram levadas a aceitar certas crenças diferentes a respeito da natureza do homem e das coisas que ele trata de compreender."

*True Belief Knowledge?*, de Edmund Gettier, o qual apontou que toda a epistemologia tradicional tinha lidado com o conhecimento como se fosse crença verdadeira e justificada, quando, na verdade, é possível termos conhecimento sem que tais critérios sejam obedecidos.

Muito se publicou a partir dessa constatação de Gettier. Há muitos autores que buscam uma definição de “conhecimento”. Há também muita discussão e publicação acerca da natureza da verdade (há um sem-número de artigos e livros sobre teorias da verdade) e da justificação (digo o mesmo: muita publicação acerca das teorias da justificação, como o fundacionismo, o coerentismo etc.). Desconheço, porém, um *corpus* filosófico acerca da natureza das crenças<sup>5</sup>. E um autor que explora muito bem essa temática é o historiador francês Paul Veyne, em sua obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?* – publicada originariamente em 1983 –, na qual ele expõe a sua concepção sobre os conceitos de "verdade" e "crença", indissociáveis entre si, para ele.

Tal obra é pouquíssimo explorada no Brasil, o que, acredito, é uma infelicidade, haja vista a enorme contribuição que ela pode trazer à filosofia<sup>6</sup>. Ao questionar a natureza de nossas crenças, Veyne, assim como Gettier – de uma forma muito menos sintética e direta e com um certo caráter difuso –, está abalando os alicerces da epistemologia tradicional. Nada, porém, se fala sobre ele na filosofia, aqui no Brasil. Também, como já dito, há pouca coisa escrita acerca da natureza das crenças. Diferentemente, as ciências naturais – principalmente as cognitivas – muito têm se interessado pela temática. Mesmo cientistas das mais diversas áreas também têm se e discutido a questão<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Lisa Bortolotti é uma filósofa atual que se preocupa em estudar a natureza das crenças. No seu livro *Delusions and Other Irrational Beliefs* (2010), por exemplo, ela dedica todo o primeiro capítulo à argumentação de que as ilusões ("delusions") não são crenças porque não cumprem a restrição epistêmica de racionalidade na atribuição de crenças. Um outro exemplo, cronologicamente anterior, é Charles Sanders Peirce, cuja preocupação maior não foi a da natureza das crenças, mas que a teve como seu objeto de estudo, por interessar à sua filosofia. Em seu artigo *The fixation of belief* (1877), ele traça um panorama histórico na filosofia para classificar quatro métodos de fixação de crenças, discutindo, por conseguinte, a sua natureza.

<sup>6</sup> Mesmo não tendo formação em filosofia (e sequer se dedicado à área), o autor, nesta obra, traz à tona uma discussão claramente filosófica.

<sup>7</sup> Vejamos o caso dos matemáticos J. L. Usó-Doménech e J. Nescolarde-Selva, que não só publicaram o excelente artigo *What are Belief Systems?* (2016), como dedicaram grande parte de sua vida a estudar a natureza das crenças.

A importância de tal estudo para a filosofia é, a meu ver, evidente. Não só, como falado, para a epistemologia, mas também para outras áreas, como a filosofia da ciência, a filosofia política, a ética, a filosofia social etc. Vejamos um exemplo: este trabalho mostrará, baseado em evidências científicas, que os nossos principais sistemas de crenças são de origem irracional, externa a nós. Isso pode significar que nossas crenças políticas não são críveis racionalmente por nós (mediante o raciocínio), mas sim que elas têm uma origem cultural, tribal. Isso pode fazer com que, de um seletivo grupo, muitas pessoas passam, com o tempo, a defender absurdos, como uma supremacia racial – um sistema de crenças vai, assim, expandindo-se –, originando, *grosso modo*, regimes totalitários etc. Já para a filosofia da ciência, a importância do estudo seria a de apontar como determinadas teorias ditas *científicas*, como o marxismo, são construídas não de forma isonômica, objetiva, mas baseadas em valores cristalizados em nós por certas influências socioculturais.

Enxergo em Veyne um certo pioneirismo nessa abordagem filosófica sobre a natureza das crenças – daí um dos principais motivos do presente estudo –, sendo coincidentes muitas de suas opiniões, na obra com a qual estou trabalhando, com as mais recentes descobertas científicas acerca da natureza das crenças humanas. Há vários pontos interessantes no livro, mas há também pontos que devem ser criticados. Pretendo, neste trabalho, explorar tanto as partes que devem ser criticadas – acrescentando a elas alguns comentários meus –, quanto as partes que julgo serem de muito proveito para a filosofia. Para fazê-lo, exporei, nas primeiras seções, o que está na obra e, na última seção, tecerei comentários acerca do que acho correto ou impreciso e do que está incorreto e deve ser criticado na obra de Veyne.

## 2 CRENÇA E VERDADE EM PAUL VEYNE

A questão que, de imediato, levanto é a seguinte: o que é, afinal, uma crença? Se voltarmos ao diálogo da seção anterior, podemos refletir: ao dizer que Orwell publicou *1984* no ano de 1948, eu realmente acreditava nisso? Se, logo que procurei na internet e vi um resultado falando que o livro fora publicado em 1949, eu mudei de opinião, eu, anteriormente, tivera, de fato, uma crença?

Respostas a perguntas como essas são difíceis de serem dadas, até porque, dentre outras coisas, temos pouca noção de qual é a natureza de uma crença. Algumas colocações, entretanto, podem ser feitas sobre elas. É o que proporei a partir daqui.

## 2.1 OS GREGOS ACREDITAVAM NOS SEUS MITOS?

Essa é a pergunta-título do livro de Paul Veyne. A resposta, a princípio, é simples: não. E isso é facilmente verificável. Pausânias (séc. II), por exemplo, disse:

contam-se muitas coisas nada verdadeiras entre a multidão, que não compreende nada da história e que acredita digno de fé o que ela escutou desde a infância nos coros e nas tragédias. Narram-se tais coisas a propósito de Teseu, por exemplo; mas, na realidade, Teseu foi um rei que subiu ao trono com a morte de Menesteu, e seus descendentes conservaram o poder até a quarta geração. (PAUSÂNIAS, I, 3, 3, *apud* VEYNE, 1984, p. 25)

O que o geógrafo Pausânias fez, com isso, foi extrair do mito de Teseu o seu núcleo de autenticidade por meio do que Veyne chamou de "doutrina das coisas atuais", um raciocínio que tem como axioma, grosso modo, "as sociedades do passado são semelhantes às sociedades do presente". Os gregos antigos, então, raciocinavam da seguinte forma: se não há Minotauro (um ser metade homem e metade touro) hoje, então não houve no passado. Em compensação, se existem reis hoje, então, na época de Teseu, caso ele tenha existido, havia reis (como o seu pai, Egeu, era um rei).<sup>8</sup> (VEYNE, 1984, p. 25)

Reforçando a opinião de Veyne, posso citar outro nome – que não se encontra em sua obra – da Antiguidade: Platão também sabia que os mitos não passavam de lendas. Por exemplo, no *Fédon*, ao expor, na figura de Sócrates, o segundo argumento acerca da imortalidade da alma (70d-72e), ele seleciona uma narrativa órfica – um mito, portanto –

---

<sup>8</sup> Uma outra citação de Veyne reforça o que foi falado: "Pausânias não acreditou em uma palavra das inúmeras lendas inverossímeis que nos relatou imperturbavelmente no decurso das seiscentas páginas precedentes". (VEYNE, 1984, p. 23)

e a purifica.<sup>9</sup> Era prática de Platão, aliás, utilizar os mitos em suas narrativas de forma didática.<sup>10</sup>

Também Tucídides (séc. V a.C.), historiador grego conhecido por sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, não acreditava nos mitos. Ele disse: "Um bom historiador [...] não acolhe cegamente todas as tradições que lhe foram narradas: ele deve saber verificar a informação [...]." (TUCÍDIDES, I, 20-22, *apud* VEYNE, 1984, p. 21)

Heródoto<sup>11</sup> (séc. V a.C.) pode ser listado como outro exemplo de autor da Antiguidade que, em suas obras, expôs que não acreditava nos mitos. Historiadores da Roma Antiga idem.<sup>12</sup> No entanto, as histórias escritas por esses autores estão cheias de deuses e mitos. Por que isso? Porque fazia parte da tradição e porque essas obras eram direcionadas ao grande público. O mito, portanto – e, conseqüentemente, a crença –, tinha uma função social.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> O termo "purificação" é a tradução usual do vocábulo grego *kátharsis*, cujo significado na Grécia Antiga era extremamente amplo. O termo podia ser utilizado como significando limpeza corporal, como ritual religioso, como efeito de poemas trágicos, como cura na medicina etc. Platão ainda lhe atribuiu um novo significado, puramente filosófico. Vemos, no *Fédon*, a palavra *kátharsis* ser utilizada para descrever o dever de todo filósofo, seja na purificação do próprio corpo (pois o homem, ao purificar-se, estaria aproximando a alma daquilo que é real), seja no sentido de destituir, por meio da argumentação, o caráter fantasioso de uma narrativa mítica órfica. Cf.: SILVA, 2016.

<sup>10</sup> Acrescento a isso um comentário de Nunes Sobrinho (2007, p. 27): "O *Fédon* fornece, de fato, uma concepção da investigação filosófica que evidencia a relação solidária entre a argumentação racional e o acervo mítico, entre os argumentos e as premissas fornecidas pelo mito, cujo núcleo não se permite dar a conhecer com o estatuto de certeza. Nesse diálogo, os limites entre a demonstração racional (os limites da razão como provedora de argumentos) e as teses que só se deixam conhecer mediante a forma narrativa são dramaticamente expostos. No *Fédon*, Platão mostra que a argumentação é intrinsecamente necessária à atividade filosófica enquanto tal, mas observa que, não obstante, ela deve ter o concurso do mito para conferir significação à filosofia como um gênero de vida voltado em direção a um norte irredutível à demonstração argumentativa."

<sup>11</sup> "De minha parte, meu dever é o de dizer o que me foi dito mas não o de acreditar em tudo, e o que acabo de dizer aqui vale para todo o resto de minha obra." (HERÓDOTO, VII, 153, 3, *apud* VEYNE, 1984, p. 23)

<sup>12</sup> Um exemplo é Tito Lívio, que, logo no seu prefácio à *História de Roma*, disse: "Los hechos previos a la fundación de Roma o, incluso, a que se hubiese pensado en fundarla, cuya tradición se basa en fabulaciones poéticas que los embellecen, más que en documentos históricos bien conservados, no tengo intención de avararlos ni de desmentirlos. Es ésta una concesión que se hace a la antigüedad: magnificar, entremezclando lo humano y lo maravilloso, los orígenes de las ciudades; y si a algún pueblo se le debe reconocer el derecho a sacralizar sus orígenes y a relacionarlos con la intervención de los dioses, es tal la gloria militar del pueblo romano que su pretensión de que su nacimiento y el de su fundador se deben a Marte más que a ningún otro la acepta el género humano con la misma ecuanimidad con que acepta su dominio." (*Ab Urbe Condita, Praefatio*, 6-7). Posso ir a alguns anos mais adiante e citar mesmo autores cristãos: Orígenes (c. 185-253) e muitos Padres da Escola de Alexandria defendiam uma interpretação alegórica da Bíblia, por acreditar que aqueles mitos do Velho Testamento tinham caráter didático.

<sup>13</sup> Voltando novamente a Platão: "O mito, no *Fédon*, caracteriza-se pela ausência de datação precisa e pela evocação de uma lembrança que é importante o bastante para ser compartilhada por um número grande de

Contudo, vejamos bem: não falamos de função social da religião, até porque a mitologia possuía fraquíssimas ligações com a religião – como atesta-o bem Paul Veyne (1984, p. 27). A definição de mito, para o autor francês, é simples: um gênero literário muito popular, especialmente oral.<sup>14</sup>

Pausânias mostra – algo que hoje já sabemos bem e que a antropologia muito estuda – que o mito é uma criação cultural que existiu e existe em todos os lugares. O geógrafo grego, aliás, fez o seu trabalho como o de um antropólogo. Citado por Veyne (1984, p. 27), ele diz em sua obra que “o menor vilarejo [...] tem sua lenda, relacionada com alguma curiosidade natural ou cultural local”. (VII, 23)

Pode-se argumentar, a essa altura do texto, que a não crença nos mitos era (e ainda é) privilégio somente daqueles que possuem acesso ao conhecimento – ou seja, de uma parcela muito pequena da população. No entanto, Paul Veyne argumentaria que não é bem assim, pois, para os gregos como um todo, esses mundos lendários eram verdadeiros no sentido de que não se duvidava deles; só que também não se acreditava neles do mesmo modo como se acredita na realidade que nos cerca<sup>15</sup>. Os gregos acreditavam nesses mitos como se eles pertencessem a um passado longínquo. Os próprios historiadores antigos escreviam narrativas míticas em suas obras porque estavam incluídos naquela cultura de acreditar nos mitos. É como um cristão atualmente: ele acredita na Bíblia, acredita que houve um tempo em que os humanos eram gigantes, que viviam até aos 970 anos, mas que esse tempo é tão longe que é praticamente outro mundo. Nas palavras de Veyne (1984, p. 28), “um grego colocava os deuses 'no céu', mas teria ficado atônito se os percebesse no céu”.<sup>16</sup>

---

homens que se esforcem por conservá-la em memória coletiva. Mas é também uma narrativa fictícia que, embora não exija a exatidão literal, abarca uma significação profunda que deve ser aplicada ao momento em que é narrada.” (NUNES SOBRINHO, 2007, p. 36)

<sup>14</sup> “Paul Veyne considère le mythe comme un récit, non réductible à une signification ou une fonction religieuses.” (JACOB, 1985, p. 164)

<sup>15</sup> “Haveria valores que são majoritariamente aceitos e dos quais muitas vezes participamos sem que, com isso, depositemos neles uma crença sincera. Para Veyne, a cultura é composta dessa forma. Ela é a herança de cuja gênese não participamos. Só temos acesso àquilo que já está pronto. Não conseguimos avaliar se concordamos ou não com todos os âmbitos de nossa cultura.” (DANTAS, 2015, p. 39)

<sup>16</sup> Voltando ao *Fédon* e a Platão: “A evocação, logo no início do *Fédon*, da libertação de Teseu do labirinto de Cnossos indica que, para Platão, o mito também pode ser uma palavra que narra acontecimentos afastados em relação ao tempo em que são narrados e que são conservados pela memória e transmitidos durante um longo período.” (NUNES SOBRINHO, p. 34)

Esse argumento de um "tempo deslocado" que o historiador francês utiliza é bem fundamentado, se analisado. Vejamos um exemplo mais próximo de nossa realidade: não parece estranho a nós, quando estudamos História no colégio, pensar que há 300 mil anos não existia o *Homo sapiens* – que éramos, portanto, totalmente diferentes do que somos hoje? Ou mesmo que houve um período em que dinossauros habitaram a Terra? Por mais que os fatos científicos nos forneçam esses dados, é muito difícil, a princípio, aceitá-los, pois neurologicamente estamos muito ligados ao presente<sup>17</sup>. Na maioria das vezes, não pensamos nisso no dia a dia. É estranho até mesmo nos olharmos no espelho e pensarmos que já fomos um bebê. Não à toa, constantemente falamos algo como: "o tempo passa muito rápido e não percebemos". O passado, então, sempre irá, para nós, parecer algo deslocado, um "outro mundo". E esse argumento pode ser utilizado também para explicar muitos comportamentos religiosos. Um cristão, por exemplo, ao ler na Bíblia que Matusalém viveu até aos 969 anos, não pensa suficientemente nisso a ponto de dizer se acredita ou não; ele apenas considera que isso foi "há muito tempo", um tempo tão longínquo que se desloca da sua realidade. Pode-se dizer, então, que os gregos, assim como muitos cristãos atualmente, tinham uma, digamos, "crença subjacente": ele aceita aquela narrativa mítica e crê nela, mas de modo diferente de como crê que vê uma árvore na sua frente.

Suponhamos, porém, que esse cristão – o qual acredita (ou seja, tem uma "crença subjacente") que Matusalém existiu e que viveu até aos 969 anos – se depara, no jornal, com uma notícia de que um homem, que vive em outra cidade, possui 200 anos de idade. Ele, de imediato, duvidará dessa história, porque, por mais que, enquanto está ali na igreja, com seus pares, ele acredita que várias pessoas já viveram quase até aos mil anos de idade (como está na Bíblia), ele já não acredita mais nisso quando, no outro dia, não

---

<sup>17</sup> Talvez por motivos como esse, tenhamos a expressão "ver para crer". Além dessa colocação de que estamos muito presos ao presente, é preciso fazer outra colocação: nós temos, ao longo de nossas vidas, dificuldades de conceber muitos fatos, até mesmo de aceitá-los. Não aceitamos, por exemplo, a morte de um parente próximo ou o fim de um relacionamento. As nossas crenças são movidas por outros fatores – muitos deles biológicos –, que não só a racionalidade. Além disso, temos extrema dificuldade de lidar com fatos da ciência que são contra intuitivos. Muitos de nós podem aceitar que o universo é finito e que está em constante expansão. Mas, se o aceitamos, é porque uma autoridade o diz: a ciência. Só essa frase por si – o universo é finito e está em constante expansão – é difícil de ser concebida por nós.

está mais na igreja, e sim vivendo a sua rotina de trabalho. E Paul Veyne nos diz o mesmo sobre os gregos:

Tal como os dorzé que consideram ao mesmo tempo que o leopardo jejua e que é necessário resguardar-se dele todos os dias, os gregos acreditam e não acreditam em seus mitos; acreditam, mas se servem disso e deixam de acreditar no momento em que eles não têm mais interesse nisso. (VEYNE, 1984, p. 98)

E Rudiger (1995, p. 6) completa:

Os gregos acreditam nos seus mitos como nós acreditamos no horóscopo; as pessoas conhecem e se preocupam com o assunto, mas, questionadas seriamente sobre sua crença na coisa, dizem que não acreditam de verdade; elas reconhecem que ele pode ser enganoso e não podem colocar suas vidas sob sua dependência, mas isto não lhes priva a atenção, nem retira o interesse, desde que seja verossímil. Em outros termos, os mitos e o horóscopo são fenômenos para os quais a distinção entre o falso e verdadeiro aparentemente não faz diferença.

E por que a distinção entre falso e verdadeiro “não faz diferença”? Porque Veyne diz<sup>18</sup> que há uma *pluralidade das formas de crenças*. Nós acreditamos, ao mesmo tempo, em verdades diferentes sobre o mesmo objeto<sup>19</sup>: as crianças acreditam que os seus presentes são colocados debaixo da árvore pelo Papai Noel, mas elas também sabem (e, conseqüentemente, acreditam) que os seus pais os colocam lá; igualmente, um homem, de uma tribo isolada qualquer, pode acreditar que as árvores, assim como os seres humanos, possuem alma, sendo, por isso sagradas. Mas, quando precisar de material para fazer uma fogueira, ele não hesitará em cortá-las – e, aqui, no momento do corte, ele já não acreditará mais em sua sacralidade.

Mas por que, então, mesmo com os antigos não acreditando no mito, ele prevaleceu? Isso é respondido pelo fato de que, além de, como já dito, ter a sua função social, o mundo mítico é um “outro”, destoante da realidade cotidiana.<sup>20</sup> Ou seja, para Veyne, o ser humano tem necessidade do irracional; ele precisa de arte, de literatura – o mito é, afinal, literatura. Isso faz com que o problema de sua autenticidade fique suspenso.

---

<sup>18</sup> Cf.: VEYNE, 1984, p. 151-152, nota de rodapé número 33.

<sup>19</sup> Isso vai de encontro a uma possível concepção psicologista da lógica que enxerga no princípio da não-contradição um princípio psicológico, ou seja, de acordo com o qual nós não conseguimos acreditar em duas coisas contraditórias simultaneamente. O fato é que não há fundamento nem em normatizar as nossas crenças (dizendo que devemos acreditar só em *p*, não em não-*p* concomitantemente) e nem em descrever as nossas crenças como se elas nunca fossem contraditórias.

<sup>20</sup> Christian Jacob chega a dizer que "La croyance en un mythe se situe donc en dehors de l'alternative du vrai et du faux." (JACOB, 1985, p. 162)

Façamos, então, novamente a pergunta que intitula o tópico, mas, dessa vez, explicitamente: os gregos acreditavam nas suas fabulações – nesses seus mitos cantados pelos poetas? (VEYNE, 1984, p. 31) Eles sabiam distinguir Agamenon e as invenções dos poetas dos fatos históricos, como as guerras? Primeiramente, havíamos respondido que eles não acreditavam. Agora, contudo, com as novas informações que acrescentamos, devemos suspender o juízo. Para tanto, é preciso introduzir um novo conceito de Paul Veyne: o de “programas heterogêneos de verdade”, segundo o qual “[uma obra de] Fustel de Coulanges não é nem mais nem menos verdadeir[a] que [uma obra de] Homero” (VEYNE, 1984, p. 31). Explicarei isso na seção a seguir.

## 2.2 OS CONCEITOS DE “MUNDOS DE CRENÇA” E “PROGRAMAS DE VERDADE”

O que são os programas de verdade? São, digamos, *sistemas de crenças*, voltados para cada setor social/cultural de nossas vidas. São eles que explicam o fato de termos crenças contraditórias. Por exemplo, temos um programa de verdade da astrologia e outro da astronomia/psiquiatria. Por que aderimos ao programa de verdade da astrologia? Porque temos contato com determinado grupo de pessoas, no qual socializamos, sentimos bem etc. (essa é uma das muitas raízes irracionais e biológicas das crenças). Agora, se estamos sozinhos em casa, dificilmente vamos acreditar na astrologia, a menos que, por exemplo, estejamos com problemas amorosos e o horóscopo nos diz que teremos sorte no amor.<sup>21</sup>

A criança que, por sua vez, acredita que o Papai Noel traz seus presentes, mas, ao mesmo tempo, não acredita nisso (por saber que é seu pai que coloca os presentes debaixo da árvore), tem um motivo apropriado para ter uma dessas crenças em cada momento.<sup>22</sup> Para, por exemplo, ter um momento feliz e de gratidão para com o seu pai, ela acredita que é ele quem está dando o presente; para vivenciar uma “realidade mágica”,

---

<sup>21</sup> Ou que estejamos com problemas de saúde e busquemos o horóscopo para que tenhamos um parecer positivo, lendo nele que o mês será ótimo para a nossa saúde. Esse é um exemplo de crença que queremos ter, no qual as circunstâncias fazem com que nos apeguemos a crenças que nos deixem bem em um momento de vulnerabilidade psicológica.

<sup>22</sup> O exemplo do Papai Noel foi dado pelo próprio Veyne. Cf.: VEYNE, 1984, p. 9; p. 151, nota de rodapé n. 33.

imaginativa, ela se desprende dos fatos sensíveis e passa a acreditar que há um ser mitológico que lhe traz presentes. Essas duas crenças coexistem, cada uma delas dentro do seu programa de verdade.

Cada setor social/cultural é chamado por Veyne de *mundo de crença*. Há, dessa forma, vários mundos de crenças: o mundo da igreja, o da astrologia, o da política, o do futebol, todos moldados por fatores históricos, culturais, sociais, econômicos etc. e que suscitam, em cada membro do grupo, um sistema de crenças, que são os programas de verdade. Essas crenças surgem, em sua maioria, externamente a nós, de modo tão espontâneo que sequer sabemos que possuímos muitas de nossas crenças.

É preciso ressaltar que, para Veyne, *verdade* é uma palavra polissêmica e que, por isso, deve ser utilizada somente no plural. Há, portanto, múltiplas noções do que seja o “verdadeiro” – por isso programas de verdade. Segundo Dantas (2015, p. 10-11), dentro de cada programa de verdade, nós temos crenças

[...] [d]as quais não queremos abrir mão (pois elas garantem os referenciais que dão sentido à realidade), cercadas por argumentos que se fundam nas mais diversas justificações. Tecendo uma análise dessas crenças, e do sentido da verdade como sendo propriamente plural, Paul Veyne descarta a ideia de uma verdade que possa transcender os seus próprios limites e se tornar superior e absoluta às demais. Segundo ele, aquilo a que chamamos verdade não é algo evidente nem tampouco universal. Não pode ser universal algo que se fundamenta na constante sempre variável da crença, ela também não pode ser evidente, pois basta que estejamos fora de um desses mundos de crença [que originam, enquanto estamos lá, programas de verdades indiscutíveis] tidos por verdadeiros, para que passemos a designá-lo como sendo falso [ou seja, para que abandonemos uma de nossas crenças, passando a taxá-la, involuntariamente, como falsa].

É o que acontece, por exemplo, quando um estudante de física sai da aula de astronomia e vai ler o seu horóscopo. Ou com um cristão que, durante o culto/missa, acredita em Noé e na Arca, mas que, com certeza, no seu cotidiano, não acredita nisso. Há, assim, vários motivos que levam um homem a acreditar que algo é verdadeiro. E como crença e verdade se relacionam na obra de Veyne? Para o autor francês,

[...] *Verdade* é o nome que os homens dão às suas crenças. E enquanto crença, a verdade está sujeita a diferentes móveis [ou modalidades] e variações em sua constituição. Segundo ele, a observação histórica bem como o estudo das diferentes culturas mostra que os homens são singulares em sua credulidade, heterogêneos. (DANTAS, 2015, p. 13)

Veyne criou o conceito de "programas de verdade" para contemplar essas diferentes modalidades de crenças. Ele, com isso, rejeitou não só a objetividade da verdade, como a existência de uma verdade única. Seu posicionamento epistêmico é, portanto, relativista (ou mesmo cético com relação à obtenção de conhecimento de uma forma precisa e completa). A verdade, para ele, está ligada de forma biunívoca à crença – com ambas contemplando as formas referenciais de explicação do mundo que o homem utiliza, sejam elas religiosas, artísticas, científicas etc. (cf.: DANTAS, 2015, p. 13)

Por isso, no prefácio de sua obra, Veyne (1984, p. 9) diz que “foi necessário reconhecer que em vez de falarmos de crenças, devíamos simplesmente falar de verdades. E que as próprias verdades eram imaginações”. Ou seja, crer é crer que algo existe, que algo é verdade, afinal, não há como acreditar em algo sem achar que algo é verdade. (E a argumentação de Veyne a favor da identidade *verdade = crença* caminha justamente nessa direção.)

Terminei o tópico (2.1) falando que “uma obra de Fustel de Coulanges não é nem mais e nem menos verdadeira que uma obra de Homero”. Mas por que a *Iliada* seria verdadeira? Porque nós acreditamos nela enquanto a lemos.<sup>23</sup> Assim como acreditamos em um filme no momento em que estamos assistindo a ele. E o que Veyne quer dizer com “acreditar” é: no momento em que eu assisto a um filme, ele é tão real como a física que o Einstein descreve. A evidência de que acreditamos naquilo que lemos/assistimos é o fato de que nos emocionamos com aquilo – nós, por exemplo, choramos com um acontecimento. Paul Veyne (1984, p. 33) diz:

Longe de se opor à verdade, a ficção não é senão um subproduto dela: bastanos abrir a *Iliada* para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos qualquer orientação; a única nuance é que, em seguida, não acreditamos nela. Há sociedades onde, uma vez fechado o livro, ainda se acredita na história e outras onde se deixa de acreditar.

Ou seja, os gregos acreditam nos mitos a depender das circunstâncias. Quando sua cidade está sendo atacada por um *pólis* rival ou pelo exército de Alexandre, ele

---

<sup>23</sup> Como já dissera antes, “as verdades são produto da imaginação” (VEYNE, 1984, p. 34). Ou seja, a crença é uma atitude involuntária e inconsciente. Inconscientemente, o livro que estamos lendo se torna verdade para nós – e o nosso corpo sabe disso, tanto que reage com raiva, apreensão, risos etc. Podemos ter visto um filme já várias vezes, mas as nossas reações serão sempre as mesmas: ainda ficaremos apreensivos quando determinada cena estiver chegando e por aí vai.

acredita; mas, no cotidiano, quando vai ao mercado ou discute na ágora, ele não acredita – os deuses, aqui, no dia a dia, servem apenas como um elemento de identidade cultural. Naquele momento em que os gregos estão acreditando nos seus mitos, estes são verdadeiros, tanto quanto as batalhas narradas por Tucídides. A crença, portanto, é circunstancial. Era-o para o grego da Antiguidade e o é para uma pessoa do século XXI que acredita em signos, mas não acredita; que, quando está doente, acredita em mau-olhado, mas, tão logo melhora, não acredita mais.

### 3 ANÁLISE CRÍTICA DOS CONCEITOS DE “CRENÇA” E “VERDADE” EM VEYNE

Baseado no que vimos, podemos destringir duas teses principais em Veyne: (i) as crenças são circunstanciais e estão interligadas em um sistema; (ii) crença e verdade são conceitos idênticos. Analisaremos as duas teses separadamente.

#### 3.1 A CIRCUNSTANCIALIDADE DAS CRENÇAS E OS SISTEMAS DE CRENÇAS

Veyne diz que as nossas crenças estão interligadas em sistemas (chamados por ele *programas heterogêneos de verdade*) – por exemplo, se eu acredito que a Terra é plana, eu também acredito que vacinas causam AIDS, que o homem não pisou na Lua etc. – e que esses sistemas são originários de "mundos de crenças" – como grupos conspiratórios de redes sociais, se seguirmos o exemplo anterior. São, portanto, setores sociais que possuem uma série de crenças em comum. Quando nos sentimos pertencentes a esses grupos (e a necessidade de pertença é algo inerente ao ser humano<sup>24</sup>), passamos a

---

<sup>24</sup> Este é um fato indiscutível para as ciências cognitivas. Gastal e Pilati (2016, p. 286), em um artigo excelente sobre a Escala de Necessidade de Pertencimento (um instrumento elaborado para medir como essa necessidade de pertença varia conforme cada indivíduo), afirmam que "a maior contribuição da teoria da necessidade de pertencimento não foi unicamente apontar a existência de tal necessidade [o ser humano já era visto com essa necessidade inerente pelo menos desde Aristóteles], mas sim salientar seu poder de influência sobre outras variáveis psicológicas e fisiológicas". É sabido, hoje, portanto, que a necessidade de pertença – derivada da nossa sociabilidade, do fato de vivermos em grupos, o que possibilitou a sobrevivência da nossa espécie na história evolutiva – pode afetar uma série de aspectos psicofisiológicos nossos, o que inclui as nossas crenças. Os autores (2016, p. 286) ainda ressaltam que "A valorização da aceitação e a necessidade de estabelecer laços tornam os indivíduos mais bem adaptados para operar no meio social". A crença, ou melhor, os sistemas de crenças, possuem, dessa forma, além de caráter circunstancial, também caráter instrumental – eles garantem a nossa sobrevivência enquanto indivíduos e enquanto espécie. Autores como Shermer (2012), um estudioso dos sistemas de crenças, defendem que

adotar esses sistemas de crenças. Essa parece ser uma tese muito boa para explicar-se a natureza das crenças, ainda mais na realidade atual, em que pessoas adotam crenças absurdas. Ao mostrar a origem irracional de muitas de nossas crenças, Veyne fornece um corpo de argumentos que consegue ser uma ótima possibilidade interpretativa da nossa realidade atual.

Essa noção de crenças interligadas em um sistema, que se encontra na obra de Veyne sob o nome de *programa de verdade*, está muito de acordo com o conceito de *belief systems*, muito utilizado pelas ciências hoje e encontrado largamente em bibliografia científica de língua inglesa – daí, novamente, um dos motivos que apontam para um pioneirismo em Veyne.<sup>25</sup> Vejamos uma síntese do conceito realizada por Nescolarde-Selva e Usó-Doménech (2016, p. 147-148):

Belief systems are structures of norms that are interrelated and that vary mainly in the degree in which they are systemic. What is systemic in the Belief system is the interrelation between several beliefs. What features warrant calling this stored body of concepts a belief system? Belief systems are the stories we tell ourselves to define our personal sense of Reality. Every human being has a belief system that they utilize, and it is through this mechanism that we individually, “make sense” of the world around us. Perceived Reality is constructed by means of systems of signs, being affected and being changed by means of Belief systems. A subject cannot understand a sign without talking about a system that is learned socially and that allows him to make sense of perception. In the same way, the classification of signs in closed typologies can be deceptive, since the status of the sign depends strongly on the form in which the sign is used within the Belief system. A signifier can nevertheless be iconic in a belief context and be symbolic in another context. From this we can see that people are capable of constructing all manner of individual beliefs by which they tell stories about how the world works. As humans, we tend to use all these belief systems in varying degrees to cope with events in our lives. Ultimately we need the world to make sense. Therefore, those areas where that

---

primeiramente nós formamos as nossas crenças e só depois o cérebro busca explicações para justificá-las – uma visão científica muito próxima do que Veyne defendeu.

<sup>25</sup> O conceito de *belief systems* aparece pela primeira vez em bibliografia de língua inglesa, na década de 1960 (cf.: HOLSTI (1962) e SARTORI (1969)). É utilizado principalmente por psicólogos e cientistas políticos. Abelson (1979, p. 355) diz: "The use of the term 'belief system' can be highly confusing. Psychologists, political scientists and anthropologists tend to use the term in rather different senses." Praticamente 20 anos depois (agora, posteriormente à publicação da primeira edição da obra de Veyne), Hilpinen (1995, p. 136) disse: "Many philosophers have used the concept of belief system or some related notion (belief set, corpus of knowledge) as a basic tool of epistemological discussion and analysis." Diferentemente da citação anterior, de Abelson (1979), Hilpinen (1995), agora, já diz aqui que o conceito de *belief systems* é utilizado por filósofos – e não mais como algo confuso, difícil de ser definido, mas como uma ferramenta básica de análise e discussão no campo da epistemologia. Não vejo, porém, autor que tenha dado, pela primeira vez, um trato filosófico a tal conceito (ainda que não utilizando o nome *belief systems* ou correlato em francês) a não ser Paul Veyne.

“sense of reality” is most challenged will tend to be the areas in which the most controversies exist.

Apesar de essa noção de sistema de crenças explicar muito bem o fato de termos muitas crenças contraditórias, que estão sujeitas a circunstâncias externas a nós, sugiro a introdução de um novo conceito para dar maior robustez a ela, que é o de “níveis de crença”. Como dito, nós podemos ter crenças contraditórias<sup>26</sup>, mas uma pode ser mais intensa que a outra. Há, portanto, níveis de crenças: acreditamos mais em algumas coisas do que em outras. Façamos o seguinte experimento mental: na Idade Média, alguém, enquanto está na missa, acredita que Deus existe, mas, quando está em casa, possui um conflito existencial – um sentimento de vazio porque acredita que Deus não existe. Algum dia, essa pessoa, enquanto participa das Cruzadas, é presa por um muçulmano, que faz uma ameaça: ou aquela pessoa cristã se converte ao islamismo e renega o Deus cristão ou ele, muçulmano, ateará fogo nela. O cristão sabe que, se renunciar a Deus (se convertendo ao islamismo), ele irá para o Inferno após a morte. Mas, como ele tem aquele conflito existencial e às vezes não acredita em Deus, não haveria problema algum em “se converter” ao islamismo. Se essa pessoa, portanto, tem crenças contraditórias (ele acredita e não acredita em Deus), que decisão ela vai tomar? É o nível de crença que vai dizer. Se ela acredita com muita força no Deus cristão (e em todo o credo cristão), então ela não vai se converter e vai morrer queimada (como, de fato, muitas pessoas morreram por causa disso ao longo da história). Se ela acredita com pouca força, o medo da morte falará mais alto e ela preferirá se converter ao Islamismo (ainda que, vez ou outra, ela será afetada pelo medo de ir ao Inferno por ter se convertido e renegado a Deus).

Isso reforça dois aspectos de Veyne: o fato de termos crenças contraditórias e a circunstancialidade dessas crenças. A única coisa que fizemos, ao introduzir esse conceito de níveis de crença, foi dar uma precisão maior, pois não dá para resumir todas as crenças a uma só coisa, muito menos reduzi-las a uma fórmula matemática, como “crença = verdade”, uma tese muito passível de críticas, que é o que farei a seguir.

---

<sup>26</sup> E este é o ponto em que mais concordo com Veyne. Possui a opinião de que a realidade é essencialmente contraditória, assim como as nossas crenças. A não-contradição, dessa forma, só pode interessar à lógica e às ciências (ao conhecimento).

## 3.2 A IDENTIDADE CRENÇA = VERDADE

A identidade entre crença e verdade, como defende-o Veyne, é problemática. Por mais que, de fato, quando acreditamos em algo, aquilo é interpretado, por nosso organismo, como sendo verdade, não podemos reduzir a verdade a isso. Aliás, deveríamos tratar isso somente como uma crença. Ou, se quisermos, podemos manter a identidade crença = verdade, desde que disséssemos que esse é somente *um* tipo de verdade e que a verdade “da realidade” é outra, coisa que é desnecessária, visto que, dentro do conceito de “crença”, já está incluído *esse* tipo de verdade – que, para Veyne, na realidade, é *a* verdade.

Além disso, há verdades que são inquestionáveis, como as tautologias ou verdades lógicas. Que ou George Orwell publicou *1984* em 1948 ou não publicou é uma verdade, e isso é inquestionável, mesmo que eu não acredite nisso por achar que “tudo é relativo”.<sup>27</sup> Veyne, dessa forma, pode ser classificado como um relativista epistemológico. Segundo Harvey Siegel,

Epistemological relativism may be defined as the view that knowledge (and/or truth) is relative – to time, to place, to society, to culture, to historical epoch, to conceptual scheme or framework, or to personal training or conviction – so that what counts as knowledge depends upon the value of one or more of these variables. If knowledge and truth are relative in this way, this will be because different cultures, societies, etc., accept different sets of background principles and standards of evaluation for knowledgeclaims, and there is no neutral way of choosing between these alternative sets of standards. (SIEGEL, 2010, p. 676-677)

O grande problema do relativismo epistemológico é que ele é autodestrutivo. Se eu defendo que tudo é relativo – no caso do Veyne, que a verdade é intersubjetiva –, então a proposição “a verdade é relativa” é relativa também (em outras palavras, a afirmação “a verdade é relativa”, caso seja aplicada a ela mesma, gera a sua própria destruição – ela se pretende verdadeira e é, pois, contraditória). Assim, se a verdade é uma propriedade das crenças – como ele defende –, e as crenças variam conforme cada indivíduo, então é verdade que o céu é dourado para um indivíduo que acredita que o céu é dourado. Além

---

<sup>27</sup> É importante lembrar que o conceito de “verdade” da lógica (e das ciências) é alheio e estranho à crença. Essa tautologia que citei é uma verdade, não podendo ser, de forma alguma, intersubjetiva.

de retirar qualquer tipo de objetividade do mundo<sup>28</sup> – o que impossibilitaria a construção de teorias como essa do próprio Veyne –, tal concepção de verdade parece redundante. Dizer que é verdade que o céu é dourado porque um indivíduo  $x$  acredita que o é não é nada mais do que dizer que “um indivíduo  $x$  acredita que o céu é dourado”. Como já dito no primeiro parágrafo, nessa concepção de verdade de Veyne, já está incluída a noção de crença. Não há, portanto, nada de proveitoso nela: vejo-a apenas como uma faceta do relativismo marcante dos tempos atuais, que parece algo muito mais motivado por aspectos socioculturais (“mundos de crença”, diria Veyne), que induzem à defesa de tais ideias, do que por fundamentos filosóficos sólidos.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Veyne (*Acreditavam os gregos em seus mitos?*) levanta uma série de questões interessantes, tendo sempre a História como pano de fundo para desenvolver a sua argumentação. Para discutir os conceitos de “crença” e “verdade”, o autor volta à Grécia Antiga e questiona: os gregos antigos realmente acreditavam em seus mitos? E a resposta é “sim e não” – o que só é possível compreender com a explicação dos dois conceitos-chave (“crença” e “verdade”) pelo autor ao longo do seu livro. A explicação está centrada nos seguintes pontos: (i) as nossas crenças estão interligadas dentro de um sistema de crenças (programas de verdade); (ii) esses sistemas de crenças são induzidos por diferentes setores da sociedade (os quais são chamados de *mundos de crença*), como família, amigos do trabalho, igreja etc.; (iii) as crenças, portanto, são circunstanciais – se estou em tal lugar com tais pessoas, acredito em  $x$ ; se, alguns minutos depois, estou com outras pessoas em outro lugar, acredito em não- $x$ ; (iv) a verdade nada mais é do que cada crença dentro desses sistemas de crenças (por isso são chamados *programas de verdade*), ou seja, ela é subjetiva.

Acredito que, enquanto membros de uma sociedade, temos crenças que são majoritariamente motivadas por fatores externos a nós – e só podem ser compreendidas caso estejam interligadas dentro de um sistema (*belief systems*). E é justamente isso que Veyne defende com os seus conceitos de “programas de verdade” e “mundos de crença”.

---

<sup>28</sup> Uma facada no peito é algo que dói. A intensidade da dor pode variar subjetivamente, mas há algo de objetivo: a dor. E isso independe do indivíduo.

Em nossa realidade atual, pessoas estão – assim como o fizeram no século passado – defendendo regimes totalitários, negando a ciência, disseminando *fake news*, tudo isso baseado em crenças contraditórias e que são, muitas delas, comprovadamente inverídicas. Por isso, a obra de Veyne é importante e nos fornece ótimas ferramentas conceituais para entender esse tipo de comportamento no tempo presente; sua concepção acerca da natureza das crenças contribui fortemente para a filosofia como um todo – e é por meio da filosofia que tentamos compreender a realidade. Alinhando a obra de Veyne com uma bibliografia científica acerca da temática das crenças (uma forma de análise ideal, a meu ver), conseguimos ter em mãos um grande trabalho interpretativo sobre a natureza das crenças humanas.

Além disso, outro ponto que defendo é o seguinte: considero Veyne pioneiro de uma interpretação filosófica sobre a natureza das crenças, aquela segunda a qual uma crença só pode ser compreendida quando interligada dentro de um sistema. Atualmente, um conceito muito utilizado em bibliografia científica de língua inglesa para explicar isso, o de *belief systems*, já era utilizado por Veyne na sua obra, com uma proximidade semântica muito grande, sob o conceito de "programa de verdade" (conceito esse que muito pode contribuir para a epistemologia contemporânea).

Contudo, exposta na mesma obra, está a teoria da verdade de Veyne, a qual apresenta certos problemas – o que pode ser explicado pela não formação filosófica do autor. Ao negar a existência de uma verdade objetiva, identificando verdade e crença, o historiador francês está automaticamente impossibilitando que exista um trabalho científico – como este, que analisa a natureza das crenças, e como o próprio livro do autor –, já que a verdade, para ele, é individual e varia conforme as crenças de cada pessoa. Esse relativismo, no entanto, apresenta uma série de problemas, sendo o maior deles resumido na seguinte questão: se eu digo que “a verdade é relativa”, esta frase que escrevi é verdade? O curioso é que essa defesa relativística da verdade – tão em voga já desde a época de Veyne e até hoje – pode ser explicada justamente pelo conceito de “mundos de crença”, do autor, já que o setor sociocultural em que ele estava inserido (um universo acadêmico muito inspirado em autores como Nietzsche e Foucault) o induziu a crer nisso.

## REFERÊNCIAS

- ABELSON, R. P. Differences between belief and knowledge systems. *Cognitive science*, v. 3, n. 4, p. 355-366, 1979.
- BORTOLOTTI, L. *Delusions and Other Irrational Beliefs*. New York: Oxford, 2010.
- BURTT, E. A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas filho e Orlando Araújo Henriques. Brasília: Editora UnB, 1983.
- DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Trad. José Luis Prades Celma. Madrid: Tecnos, 1993.
- DANTAS, L. F. *Programas de verdade, “mundos de crença”*: o verdadeiro segundo Paul Vayne. 2015. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2015.
- GASTAL, C. A.; PILATI, R. Escala de Necessidade de Pertencimento: Adaptação e evidências de validade. *Psico-usf*. Bragança Paulista, v. 21, n. 2, p. 285-292, mai./ago. 2016.
- GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, n. 23, p. 121-123.
- HILPINEN, R. Belief systems as artifacts. *The Monist*, v. 78, n. 2, p. 136-155, 1995.
- HOLSTI, O. R. The belief system and national images: A case study. *Journal of Conflict Resolution*, v. 6, n. 3, p. 244-252, 1962.
- JACOB, C. P. Veyne. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante. *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n. 2, p. 161-166, 1985.
- NESCOLARDE-SELVA, J.; USÓ-DOMÉNECH, J. L. What are Belief Systems? *Foundations of Science*, v. 21, n. 1, p. 147-152, 2016.
- NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.
- PEIRCE, C. S. The Fixation of Belief. *Popular Science Monthly*. New York, v. 12, p. 1-15, 1877.
- PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

RUDIGER, F. R. Historiografia e pós-modernismo em Paul Veyne. *Plural*, v. 2, p. 1-17, 1995.

SARTORI, G. Politics, ideology, and belief systems. *American Political Science Review*, v. 63, n. 2, p. 398-411, 1969.

SHERMER, M. *Cérebro e Crença*. Trad. Eliana Rocha. São Paulo: JSN Editora, 2012.

SIEGEL, H. Relativism. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (ed.). *A Companion to Epistemology*. 2 ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010, p. 676-678.

SILVA, A. M. D. da. A *kátharsis* platônica: a purificação da filosofia e a filosofia da purificação. *Último Andar*. São Paulo, n. 29, p. 127-146, 2016.

TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su fundación* - Libros I-III. Traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

