

## A crença, entre a univocidade e a equívocidade<sup>1</sup>

Paulo Tunhas  
Universidade do Porto

O neurótico obsessivo referido por Freud na célebre análise do “Homem dos Ratos” sofria de compulsão a duvidar. Perguntava continuamente aos seus interlocutores «O que é que disse?». E, quando lhe repetiam a frase, pretendia ter ouvido primeiro uma outra coisa, e permanecia perpetuamente insatisfeito. A compulsão a duvidar convivia com uma compulsão a compreender. Queria compreender exactamente tudo, cada sílaba daquilo que se lhe dizia, “como se, sem isso, um importante tesouro lhe fosse escapar”. Qualquer repetição de uma frase lhe parecia desagradavelmente inexacta – o que o tornava literalmente insuportável para toda a gente.

Num outro caso referido por Freud – embora, desta vez, não o de um paciente seu -, o não menos célebre caso do Presidente Schreber, observa-se o mal oposto. De acordo com o seu sistema delirante, por vezes com tonalidades swedenborguianas, o Presidente Schreber acreditava, sem o mais vago vestígio de dúvida, que a salvação do universo dependia inteiramente da sua emasculação, quer esta lhe conviesse pessoalmente ou não: o resultado necessário seria a sua fecundação pelos raios divinos, com vista à procriação de uma nova humanidade.

Entre a dúvida compulsiva do Homem dos Ratos e a certeza paranoíca do Presidente Schreber, o espaço é sem dúvida grande para várias modalidades da crença. O que é que significa para o ser humano – essa “excrecência caduca de um protoplasma virtualmente imortal”, para voltar a citar Freud – acreditar?

David Hume concebia a crença como um “sentimento interno”, uma particular maneira de conceber os objectos, que nos permite distinguir

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Versões anteriores deste texto foram lidas na apresentação de Fernando Gil, Pierre Livet e João Pina Cabral, org., *O processo da crença*, Gradiva, Lisboa, 2004 (FNAC Colombo, Lisboa, Junho de 2004) e de Vítor Oliveira Jorge e José Maria Costa Macedo, org., *Crenças, religiões, poderes. Dos indivíduos às sociabilidades*, Afrontamento, Porto, 2008 (Leitura Books and Living, Porto, Janeiro de 2009).

as concepções às quais damos o nosso assentimento daquelas às quais o recusamos. É esse sentimento que, para Hume – é o problema da causalidade, como se sabe, que sobretudo o preocupa -, nos permite substituir a ideia de uma conexão necessária entre os objectos à ideia de uma mera conjunção constante, que, por si mesma, é muda e carece de fundamento. A passagem da conjunção constante à conexão necessária é-nos dada por um sentimento que possui uma força, uma clareza, uma intensidade, um vigor, uma vivacidade únicas: a crença, algo que se aparenta à imaginação, mas que possui determinações mais fortes do que esta. Os próprios objectos acabam por receber deste sentimento clareza e firmeza. Por uma determinação do espírito, um acto do entendimento, algo de necessário surge diante dos nossos olhos, suscitando-nos uma “convicção inteira”, distinta do “mero fantasma de crença” a que a imaginação nos conduz. A distinção é mesmo essa: entre a realidade e a ficção. A crença é, por definição, crença na realidade.

As crenças – e não apenas, popperianamente, as ideias, as teorias, as conjecturas, os problemas – vivem. (Em *The Will to Belief*, William James havia já insistido neste aspecto: “o carácter vivo e o carácter morto de uma hipótese não são propriedades intrínsecas [das hipóteses], mas relações com o pensador individual”). Este é um aspecto importante. O problema da crença coloca-nos imediatamente no cruzamento do Mundo II e do Mundo III popperianos (cf. *Objective Knowledge, Unended Quest* e *The Self and its Brain*) - algo que Popper, vale a pena dizer, nunca tematizou suficientemente. A vida da crença é uma vida de tensões, combates, conflitos, resistências, vitórias e derrotas, fixações e des-fixações. Convém, portanto, apanhar ao vivo a crença – o que significa agarrá-la enquanto processo de um sujeito, processo social e processo objectivo, simultaneamente.

Este dinamismo explica ainda o facto de se poder desenhar um contínuo das atitudes epistémicas que cabem dentro da designação “crença”, do grau de adesão que elas exprimem. Esse contínuo é a face visível do núcleo irreduzível último – “numenal”, como escreveu um dia Fernando Gil – da crença, que, esse, permanece necessariamente inescrutável. E é simultaneamente a prova da existência deste último: o simples facto de podermos, rigorosamente, designar por “crença” um tão grande número de actos cognitivos diversos é um índice fortíssimo da existência de um núcleo duro do acto de crer.

Não nos devemos portanto limitar a buscar elementos para a compreensão do processo da crença no interior de cada uma das disciplinas (por exemplo, a sociologia ou a antropologia): devemos almejar esclarecimentos sobre

o conceito da crença enquanto tal, seja para o determinar positivamente, seja para sublinhar a sua eventual equivocidade.

Tomemos, por exemplo, o problema da revisibilidade das crenças: quais as condições que nos forcem a rever determinadas crenças num domínio específico, que tipo de crenças são mais robustas face à revisão, etc. Eis uma questão que se coloca às crenças em geral – e, como tal, se revela essencial na determinação do próprio conceito de crença –, e, ao mesmo tempo, ganha contornos diferentes quando aplicada a objectos de crença diferentes. A robustez face à revisão não é do mesmo tipo em física e em teologia. Ou no que diz respeito às crenças políticas. Iluminar um e outro aspecto é importante, pois que assim se evita tanto a tentação de postular uma univocidade dos actos de crença, que seria ilusória, quanto um relativismo que suporia uma equivocidade radical da crença, hipótese não menos abusiva. O cepticismo enquanto tal não garante a probidade, e o Homem dos Ratos, mesmo afectando ligeireza convivial, acaba fatalmente por aborrecer toda a gente.

Um plano onde esta tensão entre univocidade e equivocidade se coloca de forma particularmente nítida, é o da fixação e transmissão das crenças. Em *The Fixation of Belief*, o texto clássico de Peirce, diz-se que “a irritação da dúvida provoca uma luta para atingir um estado de crença”. Este último caracteriza-se pela “calma” e pela “satisfação”. Poder-se-ia também dizer: estabilidade. Ora, se há coisa que é de facto comum a todo o tipo de dúvidas – e às situações de incerteza cognitiva em geral – é a situação de irritação, por definição insatisfatória (ressalva-se naturalmente a satisfação substituta que a compulsão a duvidar pode fornecer ao neurótico). Mas a natureza e o alcance existencial das dúvidas variam igualmente consoante os domínios em que se projectam. Para o crente, a dúvida sobre a existência de Deus mergulha-o certamente num estado de intranquilidade inteiramente diferente do do biólogo que investiga o seu objecto. E o método, se assim se pode dizer, de resolução das dúvidas – do preenchimento das expectativas – também não é obviamente uniforme. O escultor que dá forma ao mármore elimina uma situação de incerteza, tal como o biólogo que determina um seu objecto, ou um general que executa um plano de batalha. Mas a diferença entre os tipos de satisfação que daí resultam é enorme. É e não é: porque a equivocidade é relativa. A fixação da crença é uma determinação. E, em todos estes casos, lidamos com determinações. Do ponto de vista dos afectos intelectuais a proximidade é grande. *Sumpnoia pantos* – tudo está ligado, tudo conspira –, como sugere o dito hipocrático lembrado por Leibniz. O mesmo se poderia dizer sobre o problema da transmissão.

Um aspecto diferente desta tensão encontramos-lo nas oposições clássicas entre Crença e Conhecimento, Saber e Crer e Ciência e Fé. Sem querer estar a ver círculos virtuosos em todo o lado, pode-se no entanto sugerir que há entre estes domínios suficientes relações internas que nos impedem de postular abismos desnecessários (pelo menos desnecessários a partir de um certo ponto e aquém de um outro).

O problema da tensão entre univocidade e equivocidade leva-nos a uma outra vertente: o da natureza simultaneamente individual e social das crenças. As crenças devem ser contextualizadas. E o seu desenvolvimento – ou o seu retrocesso – dá-se num contexto social por relação ao qual a imagem de si do indivíduo crente se determina.

E chegamos assim à ideia de compromisso. Não há, por definição, crenças descomprometidas. As crenças exibem simultaneamente um compromisso com as ideias – ou as teorias, ou os projectos -, connosco mesmos e com a sociedade (creio que a ideia de confiança, sobre a qual Fernando Gil muito insistiu nos seus últimos escritos, cruza estas três determinações). Não é, bem entendido, um compromisso fácil, como toda a gente sabe. E, por isso, rompem-se por vezes certos elementos desta teia. Mas isto ainda prova, uma vez mais, que a crença é um processo.

Volto, para terminar, a Hume. A crença distingue-se da imaginação, mas ela é ela própria uma forma da imaginação. A imaginação deve dar provas das mesmas qualidades essenciais à crença: “uma imaginação forte e vigorosa é, de todos os talentos, o mais conveniente para nos levar à crença e à autoridade”. Dito de outra maneira: a imaginação é operatória na constituição da crença. Nesta aporia interna ao pensamento de Hume – a questão ressurgirá, como se sabe, em Kant, e, num certo sentido, remonta a Aristóteles -, podemos ler a dificuldade em capturar os estratos mais fundamentais da crença. O que se procura é uma tentativa de os capturar e de vencer as aporias que são derrotáveis, para as quais uma *euporia* é possível. Elas não o são todas. Mas avançar no que se pode avançar, permanecendo sensível à solicitação do enigma, é a boa regra do trabalho filosófico. E, mais geralmente, do trabalho do conhecimento em geral.