

LEANDRO FERNANDES DANTAS

**PROGRAMAS DE VERDADE, “MUNDOS DE CRENÇA”:
O VERDADEIRO SEGUNDO PAUL VEYNE**

NATAL

2015

LEANDRO FERNANDES DANTAS

**PROGRAMAS DE VERDADE, “MUNDOS DE CRENÇA”:
O VERDADEIRO SEGUNDO PAUL VEYNE**

Trabalho apresentado ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero

NATAL

2015

Aos meus filhos e esposa, força motriz nesses anos.

Agradecimentos

Aos familiares pela confiança e apoio, sem os quais o cotidiano na Universidade não teria sequer existido para mim.

Aos colegas que junto comigo percorreram esse caminho por vezes tortuoso: André Vinicius, Leandro Soares e Sérgio Vieira.

A Eduardo Pelejjero, por tudo.

Vi que não há Natureza, que Natureza não existe, que há montes, vales, planícies, que há árvores, flores, ervas, que há rios e pedras, mas que não há um todo a que isso pertença, que um conjunto real e verdadeiro é uma doença das nossas ideias.

Fernando Pessoa

Se refletirmos um instante, a ideia de que a verdade não existe, não é mais paradoxal nem mais paralisante que a de uma verdade científica perpetuamente provisória e destinada a ser falsificada.

Paul Veyne

Tal me parece ser a verdade, mas não a verdade inteira.

Ibid.

Resumo

O presente estudo trata de refletir sobre o lugar da *verdade*, no cotidiano da experiência humana. A noção de *verdadeiro* expressa de diferentes formas, em diferentes sistemas de pensamento, culturais e históricos, revela a não uniformidade de seus significados e a arbitrariedade de seu agrupamento sob um mesmo nome, *verdade*. Diante desse fato, de tantas crenças assumidas como absolutas, perguntamos junto com o historiador Jean Paul Marie Veyne, se a Verdade é apenas uma, ou muitas designadas por uma palavra homônima. Se, através de suas ideias, os homens não podem acessar um conhecimento definitivamente sólido, imutável e desvolto das interferências de sua condição humana (como os seus interesses e afetos), então em que sentido ele poderá reivindicar uma Verdade maior e exclusivista? Assumindo a impossibilidade de uma apreensão da realidade desse tipo, Paul Veyne desenvolve a noção de *programas de verdade*, crenças referenciais assumidas como *cartografias* que direcionam a ação e o pensamento. Defendendo, assim, a ideia de heterogeneidade e pluralidade, como elementos irredutíveis das verdades humanas. Se de um lado há na sociedade uma pluralidade de *programas de verdade*, de outro há uma pluralidade de crenças que é interior ao homem. Isto é, em seu modo de crer o homem também se mostra plural, pois crê em mais de um programa e em programas contrários. O pensamento de Paul Veyne não deixa de ser uma forma de cepticismo dirigida a todas as verdades antropológicas pretensamente absolutas e universais. Pois a depender do regime de crenças estudado e do momento específico de sua história, um jogo de regras é instituído para distinguir o verdadeiro do falso.

Palavras chave: Crenças, programas de verdade, pluralidade, cepticismo.

Abstract

This study comes to reflect on the place of *truth* in everyday human experience. The notion of truth, expressed in different ways, in different systems of thought, cultural and historical, reveals the non-uniformity of their meaning and the arbitrary grouping under one name, *truth*. Given this fact, of so many beliefs taken as absolute, we ask with the historian Jean Marie Paul Veyne, if the truth is only one, or many called by a word namesake. If, through their ideas, men cannot access a definitely solid knowledge, unchanging and jaunty interference of the human condition (as their interests and affections), then in what sense it can claim a greater and exclusivist truth? Assuming the impossibility of apprehension of the reality of this type, Paul Veyne develops the notion of *truth programs*, referential beliefs assumed as *cartographies* that direct action and thought. He defends thus the idea of heterogeneity and plurality, as irreducible elements of human truths. On the one hand there is in society a plurality of *truth programs*, on the other there is a plurality of beliefs that is inside man. That is, in the way they believe the men also shows plural, because they believe in more than one program and counter programs. The thought of Paul Veyne is nonetheless a form of skepticism directed at all supposedly absolute and universal anthropological truths, because depending on the belief system studied and the specific moment in its history, a set of rules is established to distinguish the true from the false.

Keywords: Beliefs, truth programs, plurality, skepticism.

Sumário

Introdução.....p. 10.

Capítulo 1

Verdade(s) heterogênea(s)

1. O verdadeiro possui muitos critérios.....p. 13.

2. Programas de verdade.....p. 15.

I. Programas de verdade, matizes.

1. Pluralidade e homonomia – “a verdade é sempre análoga” p. 17.

2. Crenças contrárias: eliminamos, esquecemos ou deslegitimamos? – “Os programas não se eliminam em definitivo” p. 18.

2.1. Os deuses dos outros – “deslegitimação”p. 23.

3. O “leito de Procusto” – Cada programa afirma estar “do lado da razão”p. 25.

4. As modalidades de crença – “podem coexistir mais de um programa de verdade num mesmo indivíduo, mesmo que pareçam contrários” p. 33.

II. A pluralidade do “eu”: níveis de crença, o modo de crer mítico e a sua posterior rejeição pelos gregos.

1. O desnível entre as “grandes coisas” e a vida cotidiana.....p. 37.

2. A modalidade de crença mítica..... p. 42.

3. A rejeição dos mitos e o estabelecimento dos “Centros profissionais de verdade” entre os gregos..... p. 45.

4. Conclusão parcial..... p. 50.

Capítulo 2

O saber “não-especular” e sua debilidade.

I. *O cepticismo de Paul Veyne*..... p. 52.

1. Verdade, descontinuidades históricas e a “admissão silenciosa” do avanço.....p. 54.

2. A verdade e seu cemitério.....p. 62.

3. Acesso à verdade das coisas, o “em si” p. 63.

4. O conhecimento das “grandes questões” e dos “pequenos fatos”p. 66.

I. A “teimosia” dos fatos. O conhecimento factual.

1. As ciências humanas.....	p. 70.
2. As ciências físicas.....	p. 74.
4. Conclusão parcial.....	p. 77.

Capítulo 3

O olhar perspectivo, e as macro questões.

1. <i>Nossos quadros referenciais</i>	p. 79.
2. Grandes questões/Verdades subjetivas.....	p. 84.
3. O(s) programa(s) de verdade do feiticeiro de Levi Strauss.....	p. 88.
4. Conclusão parcial.....	p. 93.

Conclusão	p. 95.
------------------------	--------

Considerações finais	p. 97.
-----------------------------------	--------

Bibliografia	p. 99.
---------------------------	--------

Introdução

Observando rapidamente as pesquisas do arqueólogo e historiador Paul Veyne, pode-se constatar que os seus trabalhos giram, exclusivamente, em torno de temas pertinentes ao domínio da historiografia: O Imperador Constantino, a sociedade antiga romana, os gregos e a sua relação com os mitos, etc. Essa visão geral, no entanto, é superficial e enganosa. A postura desse pensador não se adéqua facilmente ao programa de uma pesquisa, de uma disciplina, ou área de conhecimento específica, seus livros estão, pois, abertos a variados tipos de investigação¹. Da reflexão histórica, os escritos de Paul Veyne seguem para temas que dialogam com a filosofia e a sociologia, sempre com uma crítica regular a todas as formas de conceitos que possuam uma função generalizante, e que reduzam, portanto, o conhecimento da pluralidade de detalhes que possui a cultura e todas as manifestações humanas. *Acreditaram os gregos em seus mitos*, livro de 1983, mostra à primeira vista uma investigação histórica acerca da credulidade grega. No entanto, esse livro trata de um tema necessariamente filosófico, a *verdade*. O objetivo principal do nosso estudo será, pois, apresentar a perspectiva de Paul Veyne acerca desse ponto, que é, sobretudo, uma crítica céptica a todo o conhecimento, e uma constatação de que diante da debilidade do saber (que o impossibilita de postular verdades absolutas), só pode haver uma pluralidade de *verdades*. Na sua abordagem para esta questão estará sempre presente a heterogeneidade apresentada pela cultura, em inúmeros exemplos que o autor destaca ao tomar como objeto de reflexão os modos como o homem expressa as suas crenças no cotidiano.

No primeiro capítulo nos deteremos na questão da multiplicidade da noção de *verdadeiro* que se manifesta mediante uma gama variada de critérios, erigidos no interior de diversos *mundos de crença*, identificados por Paul Veyne como *programas de verdade*. São crenças 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

¹ “Existem diversas leituras sobre o pensamento veyniano; porém, elas são sempre apresentadas de maneira pontual [...] abertas para o diálogo com as ciências humanas.” ALBERTTI, Luiz Antônio, *Apresentação da epistemologia de Paul Veyne: entre a história e a filosofia*, Assis, 2007, p. 135.

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* tidos por verdadeiros, para que passemos a designá-lo como sendo falso. A verdade só parece evidente para o homem quando é aquela em que ele acredita, e esse *verdadeiro* não encontra embasamento exclusivamente na racionalidade², porque se pode acreditar que algo é verdadeiro por muitos motivos, por experiência, ou por confiança na autoridade de um discurso ou fonte, por exemplo.

Não se acredita uniformemente, isto é, com tanta energia que não se possa mudar de ponto de vista, ou sentir a coerência de *mundos de crença* distintos dos nossos. Em vista disso, permanecemos abertos a outras formas de crença. Também acreditamos em ideias que parecem contradizer-se, de modo que não conseguiríamos justificar numa só razão (ou num só autor) todas as coisas em que cremos. Muitas vezes fazemos como os Dorzé, povo da Etiópia (exemplo trazido por Paul Veyne), que acreditam que o leopardo é um animal cristão que respeita os jejuns da Igreja copta, mas que mesmo assim não deixa de serem menos vigilantes na proteção de seu gado durante os dias de jejum. Para eles é verdadeiro a um só tempo que os leopardos jejuam, e também que se alimentam todos os dias, e são perigosos, pois a experiência os confirma disso, mas que também são cristãos porque a tradição lhes garante.

O segundo capítulo, por sua vez, tratará de dois pontos que estão relacionados à perspectiva de Paul Veyne sobre o conhecimento, *primeiro* a de que não há um *progresso* das ideias e concepções humanas atravessando a história; e *segundo* que não há *saber* que não seja parcial e provisório. Porque apesar de cada época e cultura, ter erigido perspectivas completamente diferentes sobre as coisas, observa-se que em nenhuma delas o homem pôde concluir absolutamente o conhecimento sobre os objetos aos quais dirigiu seu entendimento. Junto disso está o fato de que no interior de cada período histórico os homens se mostraram singulares em suas ideias e práticas; destarte, qualquer tentativa, dos historiadores, de sobrevoar esses diferentes períodos, ignorando tais singularidades, e subsumindo essas partes irregulares num todo trans-histórico, progressivo e coeso, comportará grandes doses de prejuízo. Toda generalização direcionada as “coisas

² Também a palavra *racionalidade* comporta uma multiplicidade de conteúdos. Para Veyne todos os programas de verdade são racionais, isto é, eles não afirmam estarem errados, e justificam a si mesmos com variados tipos de argumentos.

humanas” é, pois, um engano, pois irá se observar de sobrevoos aquilo que guarda rupturas e detalhes minuciosos, e se deixará escapar particularidades que nunca se pensou existir. Essas minúcias “de época” (conforme o nome indica, pertencem a uma época específica e não a todas) se esvaem junto com o seu período histórico ou terminam por transformarem-se em outra coisa, revelando, portanto, a descontinuidade das práticas e das ideias do homem. Por esse viés, a noção de progresso de nossas ideias, que subentende a noção de mudança gradativa, necessariamente, na direção de uma melhora, se mostra inconcebível. Porque só pode haver mudança gradativa num elemento de identidade uniforme que segue graduando-se, e não entre dois elementos distintos, porque nesse caso, de um para o outro, se seguiu uma mudança completa de identidade.

Observando o ceticismo antigo de Pirro de Élis que formulava a não possibilidade de acesso humano a qualquer conhecimento da realidade que seja exterior a própria realidade em que se vive, sendo apenas os dados sensíveis, empíricos, factuais, aqueles que o homem pode assentir, Paul Veyne concluirá que quanto mais afastado estiver o saber de uma fundamentação factual, menos sólido ele será. A justificação de uma crença que se baseia na experiência dos sentidos não é do mesmo gênero das crenças sob as quais o homem tem se preocupado há séculos, os “grandes problemas” que sempre se tentou resolver. Tudo o que podemos saber seguramente é sobre os pequenos fatos da vida cotidiana. Fatos que são empíricos, e que, portanto, são verificáveis. De resto, longe deles tudo o que fazemos é construir pretensões e hipóteses impossíveis de serem provadas.

Por fim, no terceiro capítulo, tendo por base a ideia principal que apresentamos nos capítulos precedentes: da existência de uma pluralidade de programas de verdade que possuem critérios parciais para a classificação e avaliação do *verdadeiro*, partiremos para a observação de Veyne de que para um só objeto podem ser erigidos diferentes programas de verdade, engendrados por um discurso que os interpreta e atua como um peso sobre eles, enformando o sentido que possuem; pois os fatos que encontramos e tentamos compreender, só podem existir em nossos quadros referenciais a partir das ideias que fazemos deles, porque no mesmo momento em que os observamos pela primeira vez, desde já nos encontramos situados numa perspectiva sobre eles.

Capítulo 1

Verdade(s) heterogênea(s)

1. O verdadeiro possui muitos critérios.

Que é isso que os homens denominam verdade? Ou, desde já, seguindo o percurso da reflexão filosófica de Paul Veyne, o que é que faz com que algo seja considerado *verdadeiro*? É o alcance total do conhecimento sobre um objeto? A apreensão de uma realidade desenvolta de qualquer acréscimo de nossa constituição humana, tais como o interesse ou os sentimentos? Para o historiador Jean Paul Marie Veyne, *Verdade* é o nome que os homens dão às suas crenças. E enquanto crença, a verdade está sujeita a diferentes móveis 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. Existe, portanto, uma pluralidade de crenças irredutível a qualquer modelo homogêneo e eterno. A cada elemento dessa pluralidade Paul Veyne propôs a denominação de *programa(s) de verdade*, abandonando a ideia de *uma verdade* que seja geral. “Porque a verdade é uma palavra homônima que só deveria empregar-se no plural; apenas existem programas heterogêneos de verdade” (Veyne, 1987, p. 35).

Se assim não fosse, a quase totalidade da cultura universal começaria a ser inexplicável, mitologias, doutrinas, farmacopeias, falsas ciências e ciências falsas. Enquanto falarmos de verdade, não compreenderemos nada da cultura nem conseguiremos ter, em relação a nossa época, o mesmo recuo que temos em relação aos séculos passados em que se falava de mitos e deuses. (Veyne, 1987, p. 135 – 136).

Essa é a ideia de Paul Veyne, que buscaremos desenvolver nesse trabalho, e que permeia a sua obra *Acreditaram os gregos em seus mitos*. Indiretamente a ideia transparece em *Como se escreve a história*, onde questiona o estatuto de ciência dado a história, e de forma mais presente em *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, em que

trata da figura de Constantino e da ascensão da religião cristã³. Mas é em *Acreditaram os gregos em seus mitos* que a questão central se torna o problema da verdade; neste livro crença e verdade são noções que possuem lugar de destaque⁴. As duas, por sua vez, estão imbricadas na sua ideia de *programa de verdade*. A guisa de consulta, o conceito de *crença* foi objeto específico do interesse de Gustave Le Bon em seu: *As opiniões e as crenças*, em que busca repensar o conceito tradicional. Também se pode encontrar uma reflexão interessante sobre o tema no livro introdutório de epistemologia *A teoria do conhecimento, uma introdução temática*, de Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder, J. D. Trout, e ainda no ensaio de Thomas Kuhn *A função do dogma na investigação científica*. Pode-se afirmar que, no pensamento do autor, *verdade* e *crença* são utilizadas como sinônimos. Conforme o declara o próprio Paul Veyne,

A partir do exemplo da crença dos gregos em seus mitos, eu me propus então estudar a pluralidade das modalidades de crença: crer na palavra dada, crer por experiência, etc. Por duas vezes, este estudo me projetou um pouco mais longe. Foi necessário reconhecer que em vez de falarmos de crenças, devíamos simplesmente falar de verdades. (Veyne, 1987, p. 9).

Cada crença constitui para si o verdadeiro, e o verdadeiro por mais dotado de procedimentos racionais de análise e compreensão, poderá facilmente ser considerado falso numa outra configuração social. O valor de verdade de uma crença tida como superior às demais não possui origem transcendente ao próprio discurso que a produziu, de modo que aceitar uma crença como absoluta é já se encontrar imerso em seu programa, em sua coerência interna. “O que é conforme um programa de verdade de uma sociedade será visto como impostura ou elocubração noutra. Um falsário é um homem que se

³ Em *Quando o nosso mundo se tornou cristão* (2011) o autor analisa os modos de crença dos pagãos frente ao choque de um cristianismo nascente.

⁴ Percebemos uma intenção provocativa, da parte de Paul Veyne, na utilização do termo *crença*, em seu livro: *Acreditaram os gregos em seus mitos*. A razão disso está no fato de que tradicionalmente, na epistemologia, tem-se distinguido entre crença, e crença verdadeira justificada, a segunda como o conhecimento propriamente dito. No entanto, Paul Veyne posiciona-se numa atitude céptica quanto à possibilidade de um conhecimento absoluto e completo. Assinalando a não existência de um conhecimento de tal tipo, o autor utiliza o termo crença num sentido amplo, e como correspondente ao termo *verdade*. Designa assim o depósito de fé nas formas referenciais de explicação que o homem utiliza; sejam religiosas, artísticas, científicas etc. Pois para ele nenhuma dessas formas escapa a constituição frágil que possui o entendimento humano, nem possuem acesso privilegiado ao *real* que possa lhes garantir a certeza de sua superioridade. Colocamos desde já que não é nosso intento nesse trabalho realizar uma abordagem epistemológica do autor.

enganou de século” (Veyne, 1987, p. 126).

Nesse sentido, observando os diferentes programas de verdade, históricos e sociológicos, percebe-se que o significado da palavra verdade não é constante. Destarte ele muda conforme a cultura ou período histórico observado. A pretensão, pois, de que o significado da palavra verdade seja contínuo em toda a parte, é apenas formal, porque “o seu conteúdo de normas depende das sociedades, ou melhor, na mesma sociedade existem várias verdades [...] Imaginário⁵ não é uma palavra de psicologia ou antropologia [...] mas um juízo dogmático sobre certas crenças de outrem” (Veyne, 1987, p. 108).

2. *Programas de verdade.*

Para entendermos a concepção de Paul Veyne da verdade como sendo um programa, ou da verdade só podendo existir no interior de um programa, temos que observar os termos utilizados pelo autor para se referir à verdade: *frequência, sistema, sentido, comprimento de onda* (de rádio), *aquário, mundos de crença, opção, construção, palácio, lado*. Este esforço nos parece necessário pela falta de uma definição rígida da noção “programas de verdade”. Nas palavras elencadas acima, notamos o caráter tanto da *pluralidade* quanto da *participação*. Pluralidade de discursos, de crenças, de expressões humanas. E participação dos indivíduos nessa pluralidade, corroborando, assentindo e fortificando aquele sistema com a sua própria crença.

Frequência, sistema, sentido, comprimento de onda, aquário, mundos de crença, em meio a outras *frequências, sistemas, sentidos, comprimentos de onda, aquários e mundos de crença. Opção, construção, palácio, lado* designando um ato volitivo do sujeito que crê na verdade, e de certo modo a corrobora, com a sua escolha, posicionando-se de acordo com o seu interesse. Assim temos múltiplos *programas de verdade*, porque a verdade não é una, mas múltipla, e não estaria isenta da participação, em sua constituição, da escolha do indivíduo que nela crê. Pluralidade e participação.

Também nos parece significativo que Paul Veyne tenha escolhido a palavra francesa *programme* (*programme de vérité*), em português “programa”. A palavra indica uma série de elementos ou atividades que é organizada num todo: *Planejamento* ou *descrição das atividades* (*conteúdo de um curso* ou *conjunto de instruções*). Em resumo,

⁵ Imaginário, aqui, num sentido depreciativo. Acusação que visa diminuir o valor de outro ponto de vista.

no sentido usual o termo programa refere-se a uma série de elementos, de dados, ou uma série de atividades em uma unidade coerente. E o seu funcionamento tem a forma de uma espécie de mapa a seguir, direcionamento ou cartografia, que permite enxergar um sentido de execução na série reunida.

Sob esse viés, um programa de verdade pode ser entendido como uma crença referencial que responde às nossas expectativas. Ele permite organizar o pensamento e enxergar um sentido coerente para as nossas ações, agindo como princípio latente ao dirigir o nosso entendimento das coisas e do mundo sem que disso tenhamos consciência. Um programa de verdade, em suma, é uma *crença que temos da qual não abrimos mão*. E pelo fato de a considerarmos *verdadeira*, obtemos dela um *conteúdo programático* para seguir com os argumentos e as justificações que valorizamos.

O conteúdo de um programa de verdade possui a variação que têm as crenças humanas, isto é, há programas de verdade científicos, artísticos, políticos, religiosos, etc. E mesmo no interior de uma dessas configurações gerais pode haver uma série de elementos díspares que concordam com o programa, no *essencial*, mas que podem discordar dele em outros aspectos menores. O que significa dizer que sob a capa da homogeneidade, as ideias gerais escondem uma heterogeneidade irreduzível de seus participantes. Não há monoideísmo⁶ nos homens.

Assim, temos a existência de verdades heterogêneas, singulares, e que mesmo sendo diferentes, podem ser observadas e comparadas, e com isso serem encontradas semelhanças. E é por esse motivo que vemos Veyne observar lado a lado programas de verdade de tipos diferentes. O vemos falar conjuntamente de Madame Bovary, Einstein e da guerra de Troia, por exemplo; para dizer que, em meio a diferentes regimes, encontramos similitudes. Como afirma Muñoz: “É por isso que suas pesquisas se desenham como subidas e descidas que avaliam diferenças, pesam distinções [...] seus textos sempre nos põem em contato com um pensamento atento às singularidades” (Muñoz, 2005, p. 35). Temos então um historiador que “inquieta-se com as crenças, a religião, a moral, a partir do que têm em comum com a política e a filosofia: são “regimes de verdade” (Munõz, 2005, p. 184).

⁶ Isto é, os homens não são ocupados unicamente com uma ideia, uma concepção. Ao contrário, o espírito humano é perpassado por ideias variáveis e diferentes. Por isso não se pode reduzir o homem a um rótulo qualquer, sob pena de prejuízo em seu entendimento.

Em relação aos programas de verdade, sem deter-se numa sistematização do significado do termo, observamos Veyne descrever quatro características básicas da sua estrutura. Essas características nos ajudarão, ao longo do texto, a desenvolver o seu entendimento a esse respeito. Segundo Paul Veyne, programas de verdade são: 1º *sempre análogos*; 2º *não eliminam uns aos outros em definitivo*; 3º *afirmam estar do lado da razão*; 4º *podem coexistir mais de um num mesmo indivíduo mesmo sendo contrários*. Vejamos cada um desses pontos.

I – Programas de verdade, matizes

1. Pluralidade e homonomia – “a verdade é sempre análoga.”

A afirmação de que os programas de verdade são *sempre análogos* aponta para a concepção de Paul Veyne de que a verdade é homônima e plural. Um programa de verdade é uma crença em meio a uma série variada de crenças, todas elas fundamentadas em argumentações mantenedoras do referencial necessário a cada indivíduo; ele é, portanto, não só plural, em relação às diversas crenças, regimes e discursos, mas também homônimo, ou seja, sob o seu uso cabe uma vastidão de significados. A homonímia da verdade reside na observação de que, mesmo utilizando a mesma palavra (verdade) os homens seguem preenchendo-a com conteúdos referenciais e significados dos mais diversos. Esses conteúdos são distintos, embora a palavra que lhes designa seja a mesma.

Mas as verdades não estão inscritas como estrelas na esfera celeste; elas são o pequeno círculo de luz que aparece na ponta da luneta de um programa, de tal modo que a dois programas diferentes correspondem, evidentemente, duas verdades diferentes, ainda quando o seu nome é o mesmo. (Veyne, 1987, p. 106).

Existem, então, programas referenciais dos mais diferentes, demonstrando a homonomia da palavra *verdade*. Essa diversidade é passível de analogia, isto é, de análise comparativa em busca de semelhanças entre esses elementos diferentes. Podemos dizer que essa é uma preocupação que marca o pensamento de Paul Veyne: encontrar aquilo que é singular, e isolá-lo, mantendo-se em prontidão, também, para encontrar os elementos semelhantes, entre os diversos programas. Essa analogia dos programas não

implica a sua igualdade e a comparação de duas ou mais crenças não significa redução a uma identidade comum, mas apenas a uma semelhança. A semelhança entre as diferentes verdades é de um lado, o preenchimento de uma função referencial, e de outro, a possibilidade de encontrar similitudes entre um elemento e outro de dois programas distintos. Por exemplo: “Se o sagrado não é exclusivo da religião, elementos da ‘molécula’ religiosa percorrem ideologias políticas e sociais” (Lima, 1998, p. 184). Os seus conteúdos são sempre diversos, o que significa dizer que não existem programas iguais, somente programas parecidos. Não se pode, pois, falar em igualdade dos programas de verdade a não ser tendo em vista seu caráter homônimo; isto é, só se pode falar de uma analogia de sua função⁷.

2. Crenças contrárias: eliminamos, esquecemos ou deslegitimamos? – “Os programas não se eliminam em definitivo.”

Mesmo situados no interior de um programa, sabemos da existência de outros e *sentimos* a presença e a persuasão de suas ideias. E é justamente essa consciência do caráter análogo da verdade que permite ao homem estudar as suas variadas manifestações. Segundo Veyne “Sentimo-nos mais à vontade para estudar as crenças, religiosas ou outras, quando compreendemos que a verdade é plural e analógica” (Veyne, 1987, p. 106).

É esta analogia de *mundos de crença* que garante às produções intelectuais a qualidade de não se eliminarem entre si, pois os programas de verdade *não eliminam uns aos outros em definitivo*. Um programa de verdade, com suas normas interiores, não é capaz de eliminar absolutamente um programa que lhe é contrário. Com isso Paul Veyne indica que o pensamento humano depois de expresso possui a característica de tornar-se sempre acessível, mesmo que majoritariamente tenha sido admitido por alguns como retrógrado. “É a analogia dos sistemas de verdade que nos permite entrar nas ficções romanescas, achar ‘vivos’ os seus heróis e também encontrar um sentido interessante nas filosofias e nos pensamentos de outrora” (Ibid. 36).

⁷ Essa analogia de função está muito próxima do que os cépticos gregos pirrônicos chamavam de “equipolência” da verdade. Isto não significa dizer que as verdades são iguais, mas que elas possuem igual peso. No sentido que aponta Munõz: “Veyne *detetive das diferenças* que assinala, por exemplo, que não existem duas montanhas iguais.” (MUNÕZ, Yolanda Gloria Gamboa. *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*, Associação Editorial Humanitas, São Paulo, 2005, p. 35-36).

Para Veyne, não é preciso que consideremos algo como verdadeiro para que o consideremos interessante. Ou seja, não é preciso deixar de acreditar no que se acredita para ser tocado por ideias que não são as nossas. O fato é que os seres humanos são *invadidos* ou se deixam *invadir* por ideias que lhes são estranhas, porque são capazes de experimentar essa alteridade, pois, quando um indivíduo acredita em algo, não acredita em bloco, com todo o seu *cérebro*. Resta sempre uma brecha, um espaço em nossa mente que nos permite experimentar um programa de verdade diferente do nosso.

Em suma, Veyne nos diz que essa capacidade de tomar em conta a alteridade, de analisá-la, de pensá-la, é a demonstração do caráter sempre plural da verdade. Porque vemos e *sentimos* a presença de outras formas de crença ao nosso redor. E porque não estamos isentos de que elas nos ultrapassem, se façam *sentir*, mesmo que as desprezemos posteriormente, após observá-las. Paul Veyne defende uma “pluralidade do eu” (Lima, 1998, p. 184) em oposição à ideia de que o homem é completamente homogêneo, e totalmente coerente. Isso significa que normalmente o homem é habitado por mais de uma crença; que muitas vezes têm a aparência de contraditórias, e que não crê nelas *maciçamente*, com toda a sua *energia*. Sobre esses pontos questiona Veyne: “que é que se passa no nosso espírito quando acreditamos, ao mesmo tempo, em coisas contraditórias, como constantemente fazemos em política ou a respeito da psicanálise?” (Ibid. p. 14).

Essa *contradição*, no entanto, é só aparente. Tal palavra é utilizada por Veyne para assinalar o modo como enxergamos e rotulamos essa disposição humana de possuir duas ou mais crenças diferentes acerca de um mesmo objeto, como os gregos que, segundo o historiador, sabiam que os seus mitos eram fabulação, mas nem por isso deixavam de enxergar neles alegorias ou fatos históricos distorcidos pela imaginação. Como se pode ver, não se trata de contradição, no sentido de crenças opostas que se anulam, mas de coexistência de atitudes múltiplas, diferentes.⁸ Outro exemplo trazido pelo autor é o de uma crença consolatória chinesa de visitar um tumulo com objetos para o morto, esta prática, observa Veyne,

⁸ Agradecemos as observações do Prof. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior, dirigidas a esse ponto, no momento de nossa banca de qualificação. Oportunizamos, assim, revisitar o modo como nos expressamos anteriormente.

será, segundo a sociedade ou o grupo social considerado, um cerimonial de homenagem desprovido de qualquer crença; ou um gesto de consolo a que os atores, sem acreditar verdadeiramente, se entregam como atores que representam num teatro; ou, enfim, será uma verdadeira crença, mas que não abole por isso outras crenças que *aparentemente* a contradizem. (Veyne, 2012, p. 184 – 185).

Na realidade, como ser heterogêneo, constituído por diferentes crenças que ocupam o espaço de *faixas* em sua mente, o homem *sente* a coerência de outras verdades, mesmo que posicionado em apenas uma delas, e é tal característica que o permite mudar de opinião ou acrescentar argumentos novos a uma velha perspectiva. Porque não é possível a ele preencher com um só conteúdo todas essas faixas que existem em sua mente (a não ser que seja fanático), sempre haverá faixas vazias a serem preenchidas. E é, precisamente, pela existência desse traço humano que a nossa credulidade se encontra sempre apta a modificar-se, seja para fortalecer, corroborar o ponto de vista inicial com novos argumentos, seja para mudar inteiramente de direção.

A religiosidade ocupa, num dia, apenas uma parte mínima dos pensamentos de um homem religioso, mas pode dizer-se o mesmo dos pensamentos de um desportista, de um militante, de um poeta. Ela ocupa uma estreita faixa, mas ocupa-a sincera e intensamente. (Veyne. 1987, p. 106).

Observamos o poder das palavras de um autor como Homero. Admiramos o seu edifício mitológico, ao mesmo tempo em que sabemos que é pura ficção. Analisamos as ideias de um romancista que desfilam através da fala dos seus personagens, e sem colocarmos o *filtro da verdade* sentimos e avaliamos a coerência dessas ideias. Esse *sentir-se absorvido* por um sistema de crenças diferente do nosso está disponível e pode ser experimentado por todos, através da literatura. “A literatura é um tapete mágico que nos transporta de uma verdade para outra, mas em estado de letargia; quando acordamos, chegados à nossa verdade, julgamo-nos ainda na precedente” (Veyne, 1987, p. 36). Não é preciso crer e concordar para que algo seja interessante. “Acreditamos nas religiões, em Madame Bovary durante a leitura, em Einstein, em Fustel de Coulanges, na origem

troiana dos francos; todavia, em certas sociedades, algumas dessas obras são consideradas ficções” (Ibid. 139).

Longe de se opor à verdade, a ficção não é mais do que um seu subproduto: basta-nos abrir a *Ilíada* para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos o norte; a única diferença é que a seguir não acreditamos nela. Há sociedades em que uma vez o livro fechado, se continua a acreditar e outras em que se deixa de acreditar. (Veyne, 1983, p. 36).

Na perspectiva de Paul Veyne aquilo que foi produzido pelo espírito humano adquire a possibilidade de ser resgatado, restaurado e atualizado. Esta possibilidade é o que nos permite pensar e repensar o que disseram pensadores arcaicos ou malditos. Pensadores com os quais não concordamos. Todos esses sistemas ou *mundos de crença* aparecem em analogia diante de nós, permitindo ao homem *experimentar* programas de verdade diferentes do seu. Tal possibilidade de *acesso*, como já dissemos, realiza-se pelo indivíduo na própria observação e análise de um *outro* sistema de crenças. Nessa análise, tem-se acesso à lógica daquele raciocínio, experimentando parcialmente seu ponto de vista. “A partir do momento em que queremos convencer e fazer-nos aceitar, temos de respeitar as ideias estranhas, se forem forças [contrárias], e temos que pensá-las um pouco” (Ibid. p. 74). Isto é possível porque a verdade é análoga, plural. E cada uma dessas verdades preenche uma função, que é fornecer um horizonte de sentido, através do qual se torne possível organizar o pensamento: um conteúdo programático, estabelecido em analogia com outros conteúdos, outros *mundos de crença*, todos eles acessíveis a nossa análise, e vez por outra, a depender do interesse do observador, passíveis de contínuos resgate e atualização.

Para Paul Veyne essa experimentação de um ponto de vista que não é o nosso é possível mesmo quando temos a total consciência do que acreditamos e do que não acreditamos. Sentimo-nos muitas vezes invadidos por crenças que não nos pertencem. É nesse sentido que o autor analisa a crença em fantasmas, e brinca em relação a si mesmo.

Se pensássemos os fantasmas com o mesmo espírito que nos faz pensar os fatos

físicos, não teríamos medo deles, ou pelo menos da mesma maneira; temê-lo-íamos como a um cão feroz, ao passo que o medo dos fantasmas é medo perante a intrusão de um mundo [de crenças] diferente. Pela minha parte considero os fantasmas como simples ficções, mas não deixo por isso de sentir a sua verdade; tenho deles um medo quase neurótico; e os meses que passei a selecionar os papéis de um amigo morto foram um longo pesadelo; neste preciso momento em que datilografo estas frases, um arrepio de terror começa a subir-me nuca acima [...] é por isso que a ficção científica, longe de me dar medo, me tranquiliza deliciosamente. (Veyne, 1987, p. 108)

Ao deixar de crer em algo, o objeto dessa crença descartada não se torna definitivamente falso, ele não deixa de existir. Isso porque “A discussão dos fatos passa-se sempre no interior de um programa” (Ibid. p. 128). É do seu interior que se tenta provar o erro de um programa antigo. Aqui percebemos o grau de pluralidade de que Paul Veyne está falando. “Um mundo não pode ser fictício em si próprio, isso depende de se nele acreditamos ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na própria coisa, mas sim em nós, se subjetivamente nela vemos ou não uma ficção” (Ibid. 36). As verdades continuam todas existindo mesmo que o homem esteja posicionado apenas em uma delas. E o movimento de mudança nas crenças não significa avanço, progressão.

Para se rejeitar o mito ou o Dilúvio, não basta um estudo mais atento ou um método melhor; é preciso mudar de programa; não reconstruímos o que estava mal construído, vamos habitar para um outro lado. Efetivamente, o *matter of facts* só é conhecível numa interpretação. (Veyne, 1987, p. 129).

Após deixar de crer, a antiga crença não desaparece, continua a existir e a conseguir adeptos. As crenças são inelimináveis, para a tristeza de muitos que gostariam de erradicar, de uma vez por todas, qualquer credulidade contrária a sua. Mas a despeito disso, elas continuam a figurar sua presença em meio às outras como num imenso caleidoscópio.

2.1. *Os deuses dos outros – “deslegitimação.”*

Para se referir a noção de *verdade*, ou, a nossa relação com tal instância, em alguns de seus escritos, Paul Veyne utiliza, de passagem, exemplos de crença em deus, ou nos deuses⁹. Essa relação é feita pelo autor especificamente quando reflete sobre o valor que um povo atribui as suas crenças, e o modo como este se relaciona com outros pontos de vista, com outras verdades, oriundas de outros povos. É preciso deixar claro que não há uma equivalência direta, no pensamento do autor, entre o termo *deuses* e *verdade*. Estamos falando especificamente de dois pontos: sobre a crença dos povos pagãos que *achavam* útil acrescentar aquela crença num deus estrangeiro à série de crenças que eles já tinham, e aos primórdios da cultura de Israel em que podiam coexistir duas verdades, a de Javé e da deusa Sídon.

Em uma passagem de *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, Veyne toma como reflexão a história religiosa de Israel no culto a Javé, e empenha-se a demonstrar a existência de crenças simultâneas numa multiplicidade de deuses que incluía o próprio Javé: “alguns filhos de Israel adoravam os ídolos antes de adorarem a Javé, ou, mais frequentemente, sem dúvida, adoravam a um tempo este e aqueles” (Veyne, 2011a, p. 104), e ainda, “nas encostas da Cidade de Davi, a arqueologia exumou estatuetas da deusa Sídon, Astarteia, em homenagem à qual o próprio Salomão acabou por erguer um altar” (Ibid.). Veyne verifica a presença e coexistência de programas de verdade distintos. No caso específico, como mostra Veyne, esses programas habitam um mesmo indivíduo, ou “cérebro” para utilizar um termo do historiador.

Toda essa exemplificação reflete o modo, ou os modos, como nos comportamos diante dessas instância a qual chamamos verdade: “Quando se vê que, em alguma circunstância, a divindade dos vizinhos revelou-se mais eficaz do que o deus a que adoramos, fica-se tentado a apelar também para essa divindade” (Veyne, 2011a, p. 104).

Em, *Acreditaram os gregos em seus mitos*, faz o mesmo ao tocar na questão de como lidamos com a verdade dos outros. Afirma “É muito difícil negar um deus, nem que seja o deus dos outros” (Veyne, 1987, p. 137).

Negar a verdade de uma crença que não nos pertence, considerada como absoluta ou não, nunca foi uma tarefa fácil. Na realidade, conforme dizíamos, as crenças permanecem existindo e sendo justificadas, mesmo que não acreditemos nelas. Por isso,

⁹ Observação encontrada em duas de suas obras: *Acreditaram os gregos em seus mitos* e *Quando o nosso mundo se tornou cristão*.

para Paul Veyne, o caminho mais efetivo, de ataque a discursos rivais, é a tentativa de total deslegitimação desses discursos, a retirada de sua importância e autoridade. Segundo Paul Veyne esse foi um problema com o qual o judaísmo antigo teve que se haver frente aos deuses estrangeiros que desafiavam a sua credulidade. Sobre tais deuses, o judaísmo se empenhava muito mais em lhes retirar a relevância do que em afirmar a sua não existência.

Afirmava antes que os deuses estrangeiros eram menos fortes que o deus nacional, ou então que não eram interessantes; desprezo ou horror, mas não negação, o que para um patriota, é a mesma coisa. Os deuses dos outros existem? Pouco importa a sua existência; o importante é que os deuses dos outros nada valem, são ídolos de madeira ou de pedra que tem orelhas incapazes de ouvir. (Veyne, 1987, p. 137).

Também os primeiros cristãos “menos do que censurarem os deuses pagãos por não existirem, parecem acusá-los de não serem os bons; parecem menos ansiosos em negar Júpiter do que em o substituírem por um rei menos indigno de ocupar o trono divino” (Veyne, 1987, p. 136).

Esse movimento estratégico foi muito mais eficaz para uma religiosidade em expansão. Para o cristianismo ascendente era este o melhor movimento de ataque às religiões pagãs, muito mais do que tentar eliminá-las, tentava-se suplantar os deuses rivais. “Eles não afirmaram: ‘fábulas vãs’, mas: ‘concepções indignas’” (Ibid. p. 130). Uma vez que se almejava colocar o deus cristão no lugar dos deuses pagãos poderia se pensar escreve Veyne, que o primeiro passo deveria ser a demonstração da não existência de Júpiter, para em seguida expor as provas da existência de Deus. Não foi esse o movimento; porque a censura que dirigiram às divindades pagãs destinou-se muito mais a deslegitimar do que a negar a sua realidade.

Não se queria, portanto, fazer convencer os seus adversários religiosos, por meio de argumentações teológicas, e sim excluir os deuses rivais, fazendo com que todos os indivíduos pudessem “sentir que o Deus cioso não toleraria nenhuma partilha, ao contrário dos deuses do paganismo, que se toleravam todos entre si (pois todos eram verdadeiros e nenhum excluía os outros)” (1987, p. 136).

Quando um pagão descobria que um povo longínquo adorava deuses que lhe eram desconhecidos, não se preocupava com a questão de saber se esses deuses eram verdadeiros ou falsos: contentava-se com essa informação ‘objetiva’. Para ele, os deuses dos outros eram deuses desconhecidos dele que talvez fosse bom importar, assim como se aclimatavam em seu país úteis plantas exóticas; ou até achava que os deuses eram por toda a parte os mesmos sob nomes diferentes: assim como um carvalho em todo lugar é um carvalho, os nomes próprios dos deuses se traduziam de uma língua para outra, a exemplo dos nomes comuns. (Veyne, 2011a, p. 25).

Quanto aos cristãos não iria ser tolerado nenhum tipo de raciocínio apaziguador. Não haveria verdade que não fosse oriunda do Deus cristão. Quanto aos deuses pagãos, estes eram falsos, o que não significava que não existissem, “implicava, sobretudo, que não se queria ouvir falar mais deles, pois não mereciam existir” (Veyne, 1987, p. 137). E assim, o salmo 96 dirá: ‘Todos os deuses se prosternam diante de Iavé’” (Ibid.) O que testemunha a existência de uma gama variada de outros deuses, de outras crenças, de outras formas de verdade. A atitude desses primeiros cristãos não vinha de “um regime intelectual de afirmação e de negação, mas diante de uma atitude de desvalorização e de recusa” (Veyne, 2011a, p. 105).

Toda essa problemática de enfrentamento no campo religioso, do cristianismo contra o paganismo, é exemplificada por Veyne com o intuito de pensar a dinâmica que ocorre entre as diferentes crenças, entre os diferentes programas de verdade. O que defende Veyne é a não capacidade de anulação total de um ponto de vista, de uma perspectiva. O seu uso continua possível, mesmo quando este parece ser inutilizável. Frente a essa impossibilidade, que é erradicar totalmente uma verdade, o caminho seguido por qualquer adepto, fiel a uma crença, é a tentativa de deslegitimação da verdade que não lhe é correspondente. “Os deuses que recusamos deixam de ser deuses de boa qualidade” (Ibid.).

3. O “leito de Procusto” – Cada programa afirma estar “do lado da razão”.

Nenhum programa de verdade afirma estar errado, porque isso seria uma contradição. É fato, pois, que todos os programas de verdade *afirmam estar do lado da razão*, o que implica pensar além da existência de verdades distintas, a existência de uma pluralidade de critérios para a admissão de algo como verdadeiro.

A verdade é o nome que damos às nossas opções, de que não queremos desfazer-nos; se nos desfizéssemos delas considerá-las-íamos falsas, de tal modo respeitamos a verdade; até os nazis a respeitavam, pois diziam que tinham razão, não diziam que estavam enganados. Poderíamos ter-lhes replicado que estavam enganados, mas para quê? Não estavam no mesmo comprimento de onda que nós. (1987, p. 149-150).

Para falar destes critérios Paul Veyne toma o exemplo do médico grego Claudius Galenus, ou simplesmente Galeno, prestigiado estudioso e escritor de anatomia médica nascido por volta de 129, na cidade de Pérgamo. Galeno era possuidor de grande espírito crítico, defensor enfático, em matéria de explicitação das ideias, da imprescindível utilização da demonstração científica como critério para o bom debate e obtenção de prova da verdade de um discurso. O exemplo do médico Galeno, de suas ideias e de suas divergências com os estoicos, é utilizado por Paul Veyne para refletir sobre a diferença de dois programas de verdade, utilizadores de critérios distintos para o estabelecimento da verdade. “Galeno considera-se a si próprio um espírito rigoroso, ávido de apodicticidade” (Veyne, 1987, p. 80). Em sua obra *De usu partium* esforça-se para demonstrar a finalidade de cada órgão do corpo humano fazendo analogia com os engenhos construídos pelos homens. Em matéria de debate e de explicitação do pensamento, Galeno acreditava possuir “uma atitude ética (devemos ser sóbrios, não diremos nada ao acaso) e a uma certa relação com outrem: distinguir-se-á entre demonstração e persuasão, evitando agir sobre a sensibilidade dos leitores, como o faz a retórica” (Ibid.).

E este é o ponto central da discordância de Galeno com os estoicos. Havia um modo de persuasão presente entre os fundadores do estoicismo que consistia em “invocar o testemunho dos poetas e particularmente de Homero” (Ibid. p. 80 – 81). Assistindo a tal programa em ação,

Galeno indigna-se ao ver um Crisipo renunciar com tanta frequência a demonstrar cientificamente e preferir multiplicar as citações de Homero, do mesmo modo que os retóricos procuram impressionar os juízes chamando à barra o maior número possível de testemunhas. (Veyne, 1987, p. 81).

Trata-se de um total absurdo para um pensamento ávido de provas racionais, mas completamente coerente para um indivíduo estoico. Crisipo em sua tentativa de provar que a razão governante residia no coração e não no cérebro “enchia longas páginas com citações poéticas deste gênero: “Aquiles resolveu, no seu coração, puxar da espada”” (Ibid. p. 81).

Conforme nos diz Paul Veyne havia uma “misteriosa autoridade que os Estoicos atribuíam à palavra mítica, poética e timológica”¹⁰ (Ibid. p. 81) o que por sua vez irritava Galeno. Para ele, se os poetas que Crisipo orgulha-se em citar fossem pensadores que refletissem e assumissem a responsabilidade de edificar e defender uma doutrina de ideias bastaria para Crisipo uma única citação. Mas Crisipo, falando de um programa de verdade que não é o de Galeno, acredita que os poetas dizem a verdade sem pensar e “maravilhado, não se cansa de mostrar como o subsolo sobre o qual repousa a sua própria filosofia não para de deixar emergir a verdade por todos os lados” (Veyne, 1987, p. 83).

Diferentes acepções do verdadeiro, *comprimentos de ondas* opostos. Sob a tutela de um programa enxergamos o mundo a partir dos referenciais que ele nos fornece. E os estoicos, diferentemente de Galeno, “estavam de antemão seguros de que mitos e poesia dizem a verdade, só lhes resta torturarem-nos, para os fazer encaixar nessa verdade; a alegoria será o seu leito de Procustes” (Ibid.).

Esse *leito de Procusto*, de que fala Paul Veyne não é mais do que uma inclinação humana, tema que será abordado em *Le pain et le cirque* quando passará a refletir sobre o ato de fazer escolhas, de decidir entre uma coisa e outra, entre dois lados opostos. Dirá que quando gostamos de uma coisa ou de um ser, seus defeitos tornam-se qualidades, mas que, quando deixamos de gostar deles, nós acreditamos que “são nossos olhos que se abrem sobre certas gafes que antes dissimulávamos” (Munõz, 2005, p. 223). Antes de crer em algo, podemos normalmente tê-lo julgado duvidoso e até mesmo falso, porque pensando do interior de um programa de verdade tendemos a avaliar os outros com desconfiança, mas, ao aceitá-lo como nosso, e fazer esse depósito de fé, o tomamos como detentor do mais correto raciocínio sobre os fatos que antes observávamos. Haveria,

¹⁰ “E, além da poesia, Crisipo e todos os outros Estoicos invocavam os mitos, cuja interpretação alegórica haviam desenvolvido sistematicamente.” (Veyne, 1987. p. 82). Sobre mito e poesia entre os estoicos diz Veyne: “[...] coexistem neles pelo menos duas ideias: [1] em todos os tempos, os homens possuem noções comuns que são verdadeiras, por um lado; [2] por outro, os homens possuíram, nas origens, um conhecimento da verdade maior e mais divino que o dos homens de hoje; as duas ideias, dificilmente conciliáveis, tentam ambas justificar atabalhoadamente essa misteriosa autoridade.” (Ibid. 81).

então, segundo Veyne, um peso que atua sobre nós no exato momento em que escolhemos, nos posicionamos.

Feita a escolha por um programa de verdade, vemos todo o nosso quadro referencial se alterar, de modo que até as motivações que deram origem à escolha serão alteradas com a violência da *solução* que traz o programa. Isto é, escolhemos acreditar entre um programa e outro porque, efetivamente, o sentimos proporcionar a solução para um problema. Mas, depois de feita a escolha, passivamente, vemos os próprios motivos da escolha serem modificados pelo novo programa. “O próprio peso de nossas diversas motivações seria modificado pela violência da solução. Digamos que, para Veyne, os motivos mudam de importância na medida em que entram à força nos quadros heterogêneos das futuras opções que viermos a revisar” (Ibid. p. 225). “Após a escolha feita, saboreiam-se os lados bons do ser escolhido, por exemplo, e recalcam-se os próprios interesses insatisfeitos” (Ibid. 223).

Cada programa encerra uma verdade diferente, porque “múltiplas são [...] as maneiras de acreditar, ou, para dizer melhor, os regimes de verdade de um mesmo objeto” (1987, p. 32). O que faz com que cada verdade aja como possuidora de um *leito de Procasto*, que é a disposição que cada programa tem de, após observar os fatos, encaixar a todos em seu conteúdo programático. Isso ocorre porque cada programa se colocará como detentor da razão, e o seu método para alcançar a verdade será o mais correto que existe. Distantes que estamos de um programa de verdade como o da persuasão estoica, que utilizava o acúmulo de citações de poemas de Homero, assim como Galeno, não conseguimos enxergar qualquer relevância em tal método. “Aos nossos olhos, o mito deixou de dizer a verdade; mas, em contrapartida, passa por não ter falado para nada, teve uma função social ou vital, à falta de uma verdade. A verdade, essa, permanece egocentricamente nossa” (Veyne, 1987, p. 147). Porque cada época ou cultura:

Pensa e age no interior de quadros arbitrários e inertes (é obvio que, num mesmo século, estes programas podem contradizer-se de um setor de atividade para outro, e que estas contradições, o mais das vezes, serão ignoradas). Uma vez que estamos dentro de um desses aquários, é preciso gênio para deles sairmos e inovarmos; em contrapartida, quando a genial mudança de aquário se opera, as criancinhas podem ser socializadas no novo programa desde a mais tenra idade. (Veyne, 1987, p. 140).

E as mudanças de aquário estão sempre a ocorrer. Poderíamos dizer que textos como *A verdade e as formas jurídicas*, *A ordem do discurso* e outros de Foucault¹¹ escavam e expõem os meandros dessas mudanças. Paul Veyne segue essa mesma direção. Os critérios para a admissão da verdade são vários e, além disso, modificam-se com o tempo. Antes da pílula anticoncepcional, nos conta Veyne, as moças respiravam na atmosfera do tempo, e seguiam a exemplo de suas companheiras, as úteis virtudes da pureza, da castidade, da virgindade, da abstenção sexual. “Foi suficiente que a pílula aparecesse para que essas virtudes desaparecessem como orvalho ao sol: evaporadas porque o perigo se tinha evaporado tanto nos apartamentos duplex como nas choupanas” (Veyne, 2011a, p. 82). Esse desaparecimento não foi questionado, ele nos pareceu tão natural que mal o percebemos. Não se observou na ocasião que não foi a prática virtuosa a responsável pela abstenção, mas foi a abstenção que, não encontrando contracepção, se ergueu como virtude, até chegar aos dias atuais em que a juventude não vê virtude alguma na virgindade. Nesse caso a verdade não se mostrou perene. Bastou surgir a contracepção feminina para que ela se dissolvesse.

A imagem do aquário é utilizada muitas vezes por Veyne, pois ela parece representar bem os limites de nossa verdade dos quais não conseguimos escapar, que são as paredes do aquário: “Um falsário é um peixe que, por razões caracteriais, não entrou no aquário adequado” (Ibid. p. 129), e ainda “Quanto ao cético, trata-se de um ser duplo. Enquanto pensa, mantém-se fora do aquário e observa os peixes que ali ficam girando. Mas como é preciso viver, ele se vê novamente no aquário, peixe ele também, para decidir que candidato terá sua voz nas próximas eleições” (Veyne, 2011b, p. 10 – 11).

Dentro do aquário enxergamos da forma que a sua estrutura nos permite e “desconhecemos a forma extravagante desses limites, pois julgamos habitar dentro de fronteiras naturais” (Ibid. p. 140). Assim, habitando um programa de verdade, as pessoas “encontram-se tão satisfeitas com ele como os seus antepassados com o seu e não veem maneira de sair dele, uma vez que não avistam nada para além dele” (Ibid.).

Como já foi dito, cada programa sente-se detentor da verdade, e tem, por isso mesmo, total interesse em corroborar o seu ponto de vista. De modo que participamos dessa corroboração através de nossas crenças. Esse é outro ponto da reflexão de Paul

¹¹ Pensador com o qual Paul Veyne desenvolveu longa amizade e possui muitas convergências de pensamento. Essa relação pode ser verificada em um escrito do próprio Veyne sobre Foucault (*Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011).

Veyne que se soma a ideia da verdade como *leito de Procasto*, a nossa participação na constituição daquilo que julgamos verdadeiro pelos nossos *afetos* e *interesses*. Paul Veyne acentua esse segundo aspecto dizendo que “mais valeria reconhecer que todo o conhecimento é interessado e que verdades e interesses são duas palavras diferentes para uma mesma coisa, pois a prática pensa o que faz” (Ibid. p. 105). Mas, aquilo que cremos ser verdadeiro estaria também sujeito às intempéries dos nossos sentimentos, pois, para Veyne “Habitualmente nós não distinguimos entre crença e afeto” (Munõz, 2005, p. 61).

A ideia de Paul Veyne de que nossos afetos estão frequentemente entrelaçados às nossas crenças, nos faz lembrar a experiência de trabalho do antropólogo Willian Foote-White, quando estava empenhado numa pesquisa de campo no bairro North End, em Boston. No desenrolar da pesquisa, sua figura começou a sofrer interrogações acerca dos motivos de sua presença naquele meio. Desenvolveu então uma explicação elaborada “estaria estudando a história social do bairro, mas possuía uma nova perspectiva. Ao invés de trabalhar do passado para o presente, estava buscando o conhecimento exaustivo das condições atuais para depois partir do presente em direção ao passado”, descobriu, no entanto, que a despeito de sua explicação elaborada sobre o motivo de sua presença ali, o determinante da sua aceitação, por meio daquelas pessoas, seria o das relações pessoais que viesse a desenvolver com elas. Por mais que falasse da importância ou do grau de sofisticação da sua justificativa isso não significava nada para eles. “Se eu fosse uma boa pessoa, o projeto era bom, se não fosse, nenhuma explicação poderia convencê-los de que o livro era uma boa ideia” (Foote-White, 1990, p. 79). Para Veyne “crer é acreditar primeiro na palavra, assim a experiência primeira da verdade não é a do contrário do erro, e muito menos a do contrário da fabulação (do mito), mas provém de relações entre seres humanos” (Veyne, 2011a, p. 115).

Os interesses mudam, assim como os sentimentos que temos, e este deslocamento provoca nos indivíduos mudanças em suas concepções e crenças. Mudanças de programa em “nosso espírito [que] não se apoquentam quando, parecendo contradizer-se, muda subrepticiamente de programa de verdade e de interesse, o que acontece vezes sem conta. Não se trata de ideologia, é a nossa maneira de ser mais habitual” (Veyne, 1987, p. 106). Estaríamos assim incapazes de isenção dos nossos sentimentos e interesses em relação às crenças que temos “Acabamos de escrever uma carta de ciúmes confusa e interminável, que desmentimos precipitadamente uma hora mais tarde, por telegrama” (Ibid. p. 36).

Existem diferentes práticas e concepções humanas, mas todas elas imbuídas de interesse. Porque a verdade possui um *leito de Procusto*, e porque as crenças são sempre interessadas, e desejam confirmar aquilo que aos seus olhos lhes parece óbvio.

Os Romanos falsificam a sua religião de Estado para fins políticos, deitam a água os frangos sagrados quando eles não predizem o que seria preciso, e todos os povos dão um jeitinho aos seus oráculos ou aos seus índices estatísticos para obterem a confirmação daquilo em que desejam acreditar. Ajuda-te a ti próprio que o céu te ajudará; o paraíso, sim, quanto mais tarde melhor. (Veyne, 1987, p. 104).

Se as nossas crenças estão, além de suscetíveis às nuances de nossos sentimentos, marcadas pelos nossos interesses; e se esse último é um caráter natural das verdades que professamos, então agir por interesse nem sempre seria sinônimo de agir por má fé. Quanto aos Romanos, citados, que falsificavam a sua religião para fins políticos, Veyne dirá que “a má fé nem sempre está onde se julga; o nosso Romano pode ser sinceramente piedoso; quando afeta um escrúpulo religioso em que pouco ou nada acredita, a fim de interromper uma reunião eleitoral em que está iminente uma má votação” (Ibid. 106).

É preciso ter em conta, a parcela de interesse e sentimento que existe em nossas crenças, e a inclinação de encaixar os fatos em nossos programas de verdade. Porque quando acreditamos ter a posse da verdade justificamos os meios pensando no fim que queremos alcançar. E se esse fim é algo pelo qual vale a pena fazer o que for necessário, geralmente fazemos, porque pensamos e sentimos “que uma razão nunca é má quando se trata de apoiar uma boa causa” (Ibid. p. 107).

Ao ter a verdade, não se deseja sair dela, a não ser que ela já não seja mais tida como verdade. Mas enquanto se tem a sua posse, é pelos seus caracteres que se passa a julgar a realidade e as outras crenças. E se for o caso de um programa ser elevado ao grau mais absoluto, tido por Verdade pura e simples, detentor da Verdade Suprema, ele retroativamente passará a exigir de seus fiéis a mais alta adesão. E recusará a realidade das crenças alheias, chegando “à ideia árdua de verdade pura e simples, única capaz de varrer inteiramente uma crença” (Veyne, 2011a, p. 106). Num programa desse tipo, os

indivíduos nele inscritos sentem-se como que *a favor da história*. Em *consonância com o destino*. Prontos para mudar a história do mundo, vez por outra, a depender da conjuntura histórica, eles conseguem.

Sob a direção de Lenin e de Trotski, o Partido Comunista bolchevique acaba de dominar o que nove meses antes ainda era o Império dos czares. Quer dizer, naquela noite, pela primeira vez na história do mundo, uma revolução social, a única revolução digna desse nome, acaba de fechar o capítulo da velha sociedade. O comitê central bolchevique tinha se instalado no Instituto Smolny. Caíra a noite. Jogaram-se num quarto isolado dois colchões, lado a lado, sobre os quais, em vez de dormir, Lenin e Trotski passaram a noite conversando em voz baixa. O que eles disseram não se sabe, mas podemos adivinhar o que ia na cabeça de Trotski: que o dia recém-encerrado era o mais importante da história desde as origens da humanidade. Na verdade, até então a evolução da humanidade a que chamamos história não passara de uma interminável pré-história, injusta e absurda. Somente naquele 25 de outubro, com os pródromos de uma sociedade sem classes sociais e de uma organização coerente da humanidade, é que começava a história digna desse nome. O proletariado bolchevique acabava de se tornar o redentor da humanidade. (Veyne, 2011a, p. 34).

Da mesma forma, os primeiros cristãos assim como o Imperador Constantino não duvidavam de que o cristianismo ascendente transfiguraria para sempre a história da humanidade e a alma dos que a ele abraçassem.

No tempo de Constantino, os cristãos consideravam que a Encarnação cortava em duas partes a história da humanidade: depois da Ressurreição, a onipotência dos deuses pagãos, esses demônios, já estava misticamente quebrada, restava estabelecer o reino terrestre de Cristo, facilitar a fé para todos os homens, o que Constantino considera ter feito. (Ibid.)

Programas de verdade atravessados pelo sentimento de onipotência, porque segundo a lógica dos seus raciocínios, eles não fazem mais do que obedecerem a um determinismo que os ordena e ultrapassa. Seguindo essa lógica “Os bolcheviques foram

vencedores em 1917 porque iam no sentido da história [enquanto que] Constantino venceu em 312 e em 324 porque ia no sentido do Deus que o guiava” (Ibid. p. 37).

4. As modalidades de crença – “podem coexistir mais de um programa de verdade num mesmo indivíduo, mesmo que pareçam contrários.”

A verdade aparece em formas variadas, porque existem múltiplas crenças, mas essa constatação não se resume a observação do plano social, em que se verifica uma vasta multiplicidade de expressões e tipos humanos¹². Como na disposição humana que falamos acima, que denominamos *leito de Procasto*, é característico do pensamento de Paul Veyne o deslocamento dessa constatação de que a verdade é plural, para o plano individual e psicológico. Afirmando sobre os programas de verdade que *pode coexistir mais de um num mesmo indivíduo*, o que o autor pretende dizer é que para além dessa pluralidade *externa* humana que somos capazes de observar, existe em nós mesmos também uma pluralidade *interna*. Modalidades de crenças que podem coexistir num mesmo indivíduo, mesmo sendo elas contraditórias. Pode-se crer através da *autoridade profissional*, crer pela *experiência sensível*, crer para *consolar-se*. “Não é menos banal acreditar em verdades diferentes acerca do mesmo objeto; as crianças sabem, ao mesmo tempo, que os brinquedos são trazidos pelo Papai Noel e dados pelos pais” (Veyne, 1987, p. 31).

Dessa verdade múltipla, podemos citar o exemplo trazido por Veyne do jovem russo *komsomol*, observador da Grande Purga soviética de 1937 que viu sua mãe, seus professores e amigos serem presos, mas que apesar disso escolhia continuar a crer no regime soviético e mesmo com mal-estar considerava a sua política justa *pelo menos no fundamental*. Dividido entre duas experiências (ou modalidades de crença) o jovem russo escolhia crer no Partido; tal opção não o excluiu de sentir horror ao que estava acontecendo na sua sociedade, e na sua própria vida pessoal, mas mesmo assim *preferia acreditar* nos ideais do regime.¹³

¹² Multiplicidade facilmente encontrada nos manuais de antropologia e relatos de experiência dos viajantes.

¹³ “Há muito que reparara que a realidade soviética não se parecia de modo algum, com a sua representação na *pravda*. Mas, de certa maneira, separava as coisas, bem como as minhas expressões e experiências pessoais, das minhas convicções políticas de princípio. Era um pouco como se existissem dois planos: o dos acontecimentos quotidianos ou da minha própria experiência (sobre o qual não era raro dar provas de espírito crítico) e um outro plano, o da Linha Geral do Partido, que continuava, apesar de um certo mal-estar, a considerar justa, ‘pelo menos no fundamental’” (Veyne, 1987, p. 31). Paul Veyne colocará de um

Haveria então no ser humano *modalidades de crença*, cada uma delas possuidora de coerência, e funcionando de modo separado. Tal pluralidade *interna* humana seria segundo Paul Veyne, um fato bastante banal do nosso comportamento cotidiano, e estaria também interligada à ideia de fragmentação, ou incompletude de nossas crenças. Em outras palavras, somos seres múltiplos, habitados por diferentes crenças, muitas delas contraditórias umas com as outras, porque não temos acesso a uma verdade que seja absoluta. Na verdade, estaríamos sempre em sua busca, *experimentando* diferentes crenças, tentando articular umas com as outras, mas nunca chegando a um grau homogêneo dessa verdade. Daí a ideia de que estamos e somos sempre seres *esmigalhados* isto é, compostos de pedaços, fragmentos. Pensar a credulidade humana através de modalidades de crença significa também dizer que diferentes objetos e situações ensejam diferentes crenças em nós. E que cada crença contém uma coerência que lhe é própria, o que por vezes faz com que essas mesmas crenças pareçam conflitantes. Tal conflito de crenças não nos impede, por exemplo, de crer que o existencialismo Sartreano possui grande coerência e é muito interessante, ao mesmo tempo em que consideráramos da mesma maneira o existencialismo de Kierkegaard. Podemos admirar o edifício teórico realizado por Platão, crer que foi um dos maiores pensadores que já existiu e ao mesmo tempo termos a consciência de que o cepticismo de Pirro também tinha alguma razão. Em casos como esses, cremos de forma múltipla, às vezes contraditória, e não exigimos o grau absoluto da verdade de um discurso para que possamos acreditar. Acreditamos em duas instâncias ao mesmo tempo.

Um primitivo pode ver almas por todo o lado na natureza, pode situar numa árvore qualquer força sensível e atuante que deverá apaziguar ou venerar; mas, noutra ocasião, não deixará de cortar essa árvore para a transformar em materiais de construção ou em combustível. (Veyne, 1987, p. 31).

Coexistência de crenças, em que há formas diferentes, e ao mesmo tempo simultâneas, de crer num único objeto, de um lado, em um plano ideal e abstrato de sua religiosidade, que é a observação e o respeito à divindade manifesta numa espécie vegetal; de outro lado, a sobrevivência *cotidiana* do dia a dia com os seus problemas, e junto

lado o plano das ideias gerais e de outro o plano da vivência simples cotidiana, discutiremos essa ideia de Paul Veyne no tópico abaixo *O desnível entre as "grandes coisas" e a vida cotidiana*.

destes, a exigência constante de adaptar aquela modalidade de crença ideal, abstrata e religiosa, a uma modalidade de crença que surge da vivência diária.¹⁴ Os Sedang Moi da Indochina, instituíram, em sua tradição, meios que permitem a um homem a renúncia ao seu estatuto de ser humano para assim poder tornar-se um javali. Todavia, em seu cotidiano, os indivíduos reagem de forma diferente, “consoante se encontrem perante um javali autentico ou perante um javali nominal” (Ibid. p. 32). Ignoramos qual seria a causa e o sentido de uma crença mítica inusitada desse tipo, o que nos interessa apontar é o fato de que os Sedang Moi expressam duas modalidades de crença em duas diferentes situações, acerca de um mesmo objeto.

Em meio aos exemplos etnológicos, Paul Veyne pontua o erro de alguns antropólogos ao estudarem os chamados povos *primitivos* e chegarem à conclusão da existência de uma falta em seu raciocínio, de uma incapacidade cognitiva de algum tipo, que os fazia possuir uma pré-lógica em seu pensamento. Atribuía-se frequentemente a ideia de uma certa ingenuidade a tais indivíduos. Ignorava-se que a credulidade humana é bastante complexa em seus modos de expressão, e que é possível crer de diferentes modos.

O simbolismo dos Huichol admite a identidade entre o trigo e o veado; o Sr. Lévy-Bruhl¹⁵ não quer que se fale aqui de símbolo, mas antes de pensamento pré-lógico. Mas a lógica de um Huichol só seria pré-lógica no dia em que ele preparasse uma papa de trigo pensando estar a fazer um guisado de veado. (Veyne, 1987, p.32).

Outro interessante caso de modalidades de crença ocorre entre os Etíopes da Igreja copta cristã. Entre seus membros existe, como já mencionamos, a forte crença de que o leopardo é um animal cristão. E enquanto cristão tal animal permaneceria grande respeitador dos rituais da Igreja, especialmente o rito do jejum. Mas a existência dessa crença não impede que um Dorzé seja menos vigilante na proteção de seu gado à quarta

¹⁴ Nesse mesmo sentido: “As crianças também não exigem aos seus pais o dom da levitação, da ubiquidade e da invisibilidade que atribuem ao Pai Natal. Crianças, primitivos e crentes de toda espécie não são ingênuos” (Veyne, 1987, p. 32). “Nem os primitivos confundem uma relação imaginária com uma relação real” (Evans Pritchard apud Paul Veyne *La religion des primitifs*, Paris, Payot, col. p. 49).

¹⁵ Lucien Lévy-Bruhl (Paris, 1857 - 1939) filósofo e sociólogo cujas ideias sobre os povos primitivos obtiveram grande repercussão, não obstante tais ideias foram alvo de grandes críticas e rejeições.

e à sexta feira, dias de jejum, do que nos outros dias da semana. Na credulidade desses Etíopes, portanto, observamos a coexistência de duas crenças contrárias “ele[s] tem por verdadeiro não só que os leopardos jejuam, mas também que comem todos os dias” (Veyne, 1987, p. 11), duas modalidades para o *acreditar*, uma fornecida pela experiência *cotidiana* e outra pela sua tradição “os leopardos são perigosos todos os dias: Sabe-o por experiência; são cristãos: A tradição garante-lho” (Ibid.).

Essa característica da credulidade humana é observável nas crianças. Como afirma J. Piaget (apud VEYNE) em *Le jugement et le raisonnement chez l' enfant*:¹⁶

Na criança, há varias realidades heterogêneas: o jogo, o real, o observável, o mundo das coisas ouvidas e contadas etc.; estas realidades são mais ou menos incoerentes e independentes umas das outras. Sendo assim, quando a criança passa do estado de trabalho para o estado de jogo, ou do estado de submissão à palavra adulta ao estado de exame pessoal, as suas opiniões podem variar singularmente. (Veyne, 1987, p. 31).

Pode-se acreditar por muitos motivos, e acreditamos em algo porque confiamos que aquilo seja verdadeiro, e aquilo que muitas vezes consideramos verdadeiro é aquilo que nos disseram que era. A nossa crença se apoia na autoridade daqueles que fizeram as descobertas primeiras; teorizaram primeiro, e assim, produziram o material que hoje é referencial para a nossa credulidade. Depositamos nossa confiança na autoridade desse discurso, seja ele filosófico ou científico, e muito raramente reavaliemos as nossas crenças para saber se o que acreditamos foi o que decidiram por nós, ou se fomos nós que decidimos acreditar. E mesmo que cheguemos a essa segunda conclusão, um exame mais atento nos fará ver, que depositamos a nossa fé num sistema de crenças, muitas vezes, sem conhecê-lo inteiramente. Isso porque “A modalidade de crença mais difundida é aquela em que se acredita na palavra de outrem [...]” (Veyne, 1987, p. 44), e *Acreditar na palavra de outrem* é uma modalidade de crença fundamentada na autoridade de um discurso.

¹⁶ Citação de Paul Veyne: PIAGET, J. *Le jugement et Le raisonnement chez l' enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé. Obra lançada em português sob o título: *O raciocínio da criança*.

Os ocidentais, ou pelo menos aqueles entre eles que não são bacteriólogos, acreditam nos micróbios e multiplicam as precauções de assepsia pela mesma razão que os Azandé acreditam nos feiticeiros e multiplicam as precauções mágicas contra eles: Acreditam por confiança. (Veyne, 1987, p. 44-45).

É a confiança na autoridade de uma palavra o que muitas vezes nos faz acreditar. Permanecemos nesse estado até que sentimos a autoridade desse *discurso profissional* ser ameaçada por outro. Mas, caso ela não seja ameaçada permanecemos crentes em sua autoridade.

Acredito na existência de Tóquio, aonde ainda não fui, porque não vejo que interesse teriam os geógrafos e as viagens em enganar-me. Esta modalidade pode durar enquanto o crente confiar em profissionais ou não existirem profissionais que façam lei na matéria; (Ibid.)

III – A pluralidade do “eu”: níveis de crença, o modo de crer mítico e a sua posterior rejeição pelos gregos.

1. O desnível entre as “grandes coisas” e a vida cotidiana.

Para Paul Veyne, os homens são: seres fragmentados, múltiplos, e também incompletos. Em alguns textos utilizará o termo *esmigalhamento* para se referir à existência de uma pluralidade *interna* à condição humana. Tal pluralidade e incompletude devem-se ao fato de que, para Veyne, haverá sempre “um desnível entre as ‘grandes coisas’ (a pátria, a religião, a tradição) e sua vivência simples, entre agir/obedecer e acreditar/sentir/pensar” (Lima, 1998, p. 184). Um *Desnível/defasagem* entre as ideias gerais e as nossas crenças individuais. Haveria um plano que é o das ideias gerais e abstratas erguidas como baluarte, e outro plano que seria aquele da mão que segura o baluarte, que o sustenta cotidianamente *acreditando/sentindo/pensando* e estando sujeito a constantes reflexões sobre os ideais que professa. A relação entre tais instancias é como

a da língua escrita com a língua falada, entre a oralidade coloquial e a linguagem formal. As ideias gerais, que negam as diferenças, atuariam como as regras rígidas da gramática e ortografia, e nós estaríamos situados numa outra ponta (cotidianidade) observando tais regras e tentando atualizá-las na nossa escrita e fala.

Em *Conduitas sem crença e obras de arte sem espectador* Veyne chamará esse plano, o das *grandes coisas*, das ideias gerais, de *espíritos objetivos*, nomeando uma esfera que ultrapassa a realidade cotidiana, e que se mantém sempre superior a esta em suas representações e ideais¹⁷. Por isso a existência de uma *defasagem*, de um *desnível*. Esse desnível se apresenta muitas vezes como uma contradição entre o plano geral e abstrato, e o cotidiano. Como no ditado cristão citado por Veyne “O paraíso é desejado, porém o mais tarde possível” (Veyne, 2012, p. 175), o que significa dizer que a ideia geral de paraíso, com todas as benesses que carrega, não anula a autonomia e a vivência cotidiana da crença de um cristão. Essa autonomia implica uma distorção, uma defasagem entre aquele plano ideal e abstrato e a sua atualização na realidade cotidiana. Para Veyne, mesmo a ideia de imortalidade da alma estando fortemente difundida entre as religiões, o fato é que ela pouco ou nada afetou a vivência cotidiana e o sentimento natural do homem perante a morte. Nesse caso, como já dissemos, essa cotidianidade impõe um problema, que é a sua inadequação em relação às ideias gerais.

A realidade, segundo dizem, é mais forte do que todas as descrições que dela podemos fazer. E é preciso admitir que a atrocidade, quando vivida, ultrapassa todas as ideias que dela podemos ter. Entretanto, quando se trata de valores e de crenças, acontece o contrário: a realidade é muito inferior às representações que fornece de si mesma e aos ideais que professa. (Veyne, 2012, p. 175).

A experiência vivida ultrapassaria sempre as representações dessa mesma experiência. No entanto, tal quadro ficaria invertido, no momento em que *valores* e *crenças* entram em cena, pois a partir daí tais representações se tornam mais que dados do conhecimento, elas são agora referenciais *objetivos* para a ação e permanecem num horizonte nunca alcançável. São modelos, esquemas altamente desenvolvidos que

¹⁷ Superior nesse mesmo sentido que estamos utilizando, de *desnível* e de *defasagem* entre dois planos, e não no sentido de melhor. A expressão “Espíritos objetivos”, usada por Veyne, também pode ser entendida como correspondente a “Coisa em si” que será utilizada por ele em seu livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. As duas expressões se referem a um grau de realidade inalcançável. Os homens interpretam os objetos, mas não conseguem dizê-los absolutamente, não atingem o “em si” que permanece resguardado ao longo do tempo.

chegam até nós como em padrões cristalizados. Esses padrões ideais e *pomposos* nunca são atualizáveis na realidade, pois esta encontra-se marcada pelo cotidiano, que para Veyne é sempre banal e cinzento. O cotidiano é a “dimensão medíocre do tempo” (Lima, 1998, p. 184), que encontra-se separado dessa outra dimensão ideal e pomposa, daquilo que chama as *grandes coisas* e que exemplifica falando de pátria, religião e tradição. São as ideias e instituições gerais.

Entre esse plano e o da nossa vida diária cotidiana, ocorre uma defasagem. A esse *desnível* Paul Veyne denomina *mediocridade cotidiana*, que nada mais é do que essa *perda de energia* entre uma instancia e outra. Por isso predica aos historiadores que, ao analisarem valores e ideias gerais de épocas passadas ou de sua própria época, considerem “a dispersão do tempo, a pluralidade do eu e a objetividade exterior de valores que nos governam, mas que não palpitam dentro de nós” (Ibid. p. 184).

Haveria, então, 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 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 da nossa cultura. “Os valores são postos, na maioria das vezes, fora do indivíduo: vivemos ou morremos por eles, não os vivemos, não os sentimos, os professamos mais do que acreditamos neles” (Veyne, 2012. p. 187).

É nesse desnível que habitamos. Onde aquilo que aparentemente chega a nós em bloco, o recebemos de forma parcial, fragmentada. E é pelo fato de existir tal defasagem que a nossa crença pode reinterpretar e atualizar o que é tido por dogma. O desnível nos mantém livres para crer sempre de outra forma. Acreditamos nas instituições, e nas verdades gerais, mas desconhecemos os seus detalhes. Concordamos com elas no essencial, mas um exame mais atento de nossas crenças, nos mostra que desconhecemos suas nuances. Para Veyne isso aponta para o fato de que somos seres fragmentados, que cremos em teorias contrárias, que abandonamos uma crença em nome de outra. Mostra que a verdade não é total, homogênea, mas, também ela, em nosso cotidiano, é fragmentada, incompleta. Estamos sempre tentando completá-la.¹⁸ Um pesquisador desconhece todos os meandros da teoria, um religioso crê em sua Igreja e nos dogmas que dela ressoam, mas frequentemente é incapaz de dizer em que parte do edifício teórico ela é diferente das demais. Há, então, duas instâncias separadas: o *cotidiano* onde cremos

¹⁸ “Nossa biblioteca tem mais livros do que poderíamos ler, e guarda muitos que jamais reabriremos.” (Veyne, 2012. p. 187).

de forma fragmentada, ou seja, sem acessar o seu todo, sem compreendê-lo, dominá-lo tal como gostaríamos, e um plano contrário a este, o dos *espíritos objetivos*, caracterizado por essa ideia de totalidade, pelas *grandes coisas*, por ideais pomposos e referenciais, onde procuramos nos ater a um monoideísmo e a uma coerência lógica dizendo acreditar absolutamente na teoria de um pensador.

Todo esse esmigalhamento se explica: criações culturais, crenças, artes, itinerários turísticos consagrados são tipos de instituições, de “espíritos objetivos”. São grandes coisas que existem em si mesmas, que cada um se esforça para integrar e que ninguém vive plenamente. (Veyne, 2012, p. 186).

É contra a visão de uma consciência totalmente preenchida por uma única ideia que está falando Veyne. Não havendo esse monoideísmo, o que há no indivíduo é esse *esmigalhamento* essa multiplicidade. Ou, podemos dizer que é nessa incapacidade de sermos homogêneos, de pensarmos em *bloco* com uma única ideia possuindo nossa consciência, que surge a possibilidade de transitarmos entre diferentes tipos de programas de verdade. Ao caráter uno, homogêneo, em nós, de uma ideia geral, Paul Veyne opõe a pluralidade e a fragmentação das crenças que nos compõem. Dirá que “As grandes ideias são postas às margens da nossa consciência pelo vaivém dos pequenos acontecimentos [...] as descobrimos nas poças de reflexão que se formam em nossas meditações cotidianas” (Ibid. p. 186). O *desnível* entre esses dois planos, o da *cotidianidade* e o das *idealizações* aparece num exemplo de Veyne:

A história de um jovem etnógrafo que partiu para estudar uma tribo que, segundo se dizia, acreditava que o mundo sucumbiria se os sacerdotes deixassem que o fogo sagrado se extinguisse. O etnógrafo supunha que esses sacerdotes se sentissem muito ansiosos, como se tivessem nas mãos o detonador de uma bomba atômica. Autorizado a dar uma olhadela no templo do fogo, observou alguns eclesiásticos tranquilos que cumpriam uma tarefa de rotina. A realidade é raramente enfática. (Veyne, 2012, p. 175).

Constata-se que, na maioria das vezes, as pessoas participam de ritos, mas também de instituições, sem acreditar em suas significações, muitas vezes, sem se interessar por elas. A isso se soma o fato de que a maioria das pessoas tende, ou a *crer naquilo que é majoritariamente aceito*, ou a esboçar uma postura de *indiferença*. Essa última quando

questionada, revela-se sempre parcial a crença da maioria. Haveria, então, como consequência desses dois comportamentos, no plano social, uma *parcialidade majoritária*. Tal *parcialidade* se insere ainda nesse contexto que viemos desenvolvendo, de *defasagem* entre a crença cotidiana, habitual, e as *grandes coisas* as ideias gerais. Sobre a religião, por exemplo,

Se perguntarmos sobre a indiferença, frequentemente ela irá se revelar parcial em favor da religião que lhe inspira respeito, benevolência, afeição, uma simpatia de princípio e mais de curiosidade do que muitos outros assuntos; para ver e ouvir o papa num subúrbio parisiense, uma imensa multidão ocorre, composta em parte de gente que não crê e que só pensa em Deus uma vez por ano. (Veyne, 2011a, p. 72).

É nesse desnível que nos situamos. Na cotidianidade, as grandes verdades são como estrelas no céu noturno, estão distantes. E é nessa distancia que circulamos livremente analisando cada uma dessas estrelas, sem nunca enxergá-las por inteiro. A relação que temos com as grandes verdades é semelhante à do espectador de uma obra de arte antiga que não foi feita para ser contemplada totalmente, ou em todo caso possui uma não visibilidade¹⁹. Essa comparação será feita por Paul Veyne em seu escrito *Conduitas sem crença e obras de arte sem espectador: a verdade como um ideal inalcançável*.

No topo do rochedo de Bisutin, Dario, o Grande, mandou gravar uma grande inscrição trilingue à glória de seu reinado. Essa inscrição não foi feita para ser lida: foi colocada no topo de um penhasco e somente as águias ou os alpinistas pendurados por cordas teriam podido lê-la. (Veyne, 2012, p. 176).

Ao olhar a inscrição, a vista encontra muita dificuldade, não consegue captar todos os detalhes nem os compreender direito. Mas não é preciso compreendê-los absolutamente. Basta que o espectador, a partir do chão onde se encontra, veja o suficiente para ter certeza de que eles, mesmo que não estejam ao seu alcance, poderiam, entretanto, ser vistos detalhadamente, caso ele estivesse mais bem posicionado. “Ou seja, basta ter certeza de que os detalhes não foram negligenciados, que o artista não poupou esforço” (Veyne, 2012, p. 178). Assim também o fazemos com a verdade, não acessamos o todo

¹⁹ Veyne analisará o significado de obras desse tipo na antiguidade tais como a Coluna de Trajano situada em Roma, e a Coluna Vendôme, imitação napoleônica muito fiel à coluna de Trajano, que junto com a Coluna de Julho encontra-se em Paris.

do complexo edifício erigido pelo pensador que defendemos, mas depositamos nas suas ideias a nossa fé, porque confiamos nele, e é isso a crença.²⁰

2. A modalidade de crença mítica.

Sobre as crenças funerárias dos ocidentais,²¹ por volta do começo do século XIX o protestante americano médio “podia se sentir profundamente abalado por um sermão sobre o Juízo Final, dizer que seus parentes amados o esperam no Céu e sentir um medo profundo dos cemitérios com o cair da noite” (Veyne, 2012, p. 184). Um hábito bastante difundido entre as culturas é o de depositar objetos nos túmulos dos defuntos. Entre os ocidentais é comum depositar flores sobre o caixão ou túmulo de um ente querido. Normalmente avaliamos uma conduta desse tipo tomando o seu significado como o de homenagem. Veyne desenvolverá uma análise desse modo peculiar de crenças, às quais denominará crenças *de consolação*. Sobre elas afirmará:

Ora, acontece que, em determinadas sociedades, entre as quais a nossa, uma censura recai sobre as crenças consolatórias, do mesmo modo como poderia recair sobre as posturas descontraídas ou sobre as falas enfáticas. Não crer para se consolar é um imperativo de dignidade intelectual (Veyne, 2012, p. 185).

Pois, crendo ou não numa existência *post mortem* dirigimos a nossa homenagem a um plano que não é o material, não é nem mesmo o plano do espaço coletivo, porque quando realizado sinceramente não espera ser visto e avaliado pelos demais. É um ato simbólico, de significado sincero e individual para a pessoa que o pratica. Este plano não é mais do que uma modalidade de crença separada das crenças materiais. Porque acreditamos ter homenageado o defunto, mesmo quando estamos sós num cemitério sem ninguém à vista e lhe depositamos flores.

Também o hábito chinês de oferecer comida aos mortos. Pratos ricamente elaborados são servidos diante do caixão, entre os familiares ou diante do túmulo, após o sepultamento. “Muitas pessoas acreditaram e escreveram que, em sua opinião, as almas dos defuntos gostavam de vir satisfazer-se com as partes mais sutis e delicadas” (Ibid. p.

²⁰ Segundo Paul Veyne a forma de acreditar mais difundida que existe é aquela por confiança na autoridade de um discurso (desenvolveremos esse ponto ao final desse capítulo).

²¹ LINTON, R. *De l'homme*. Paris: Éditions de Minuit, 1968. p. 391.

183). Paul Veyne relata um questionamento feito a um mandarim sobre o sentido de tal prática, tendo obtido a seguinte resposta:

“Como podeis supor que eu tenha um pensamento como esse?” respondeu-me espantado. ‘Quem seria tão insensato a ponto de acreditar que os mortos precisam comer? Minha inteligência seria assim tão limitada a ponto de não ver que isso seria uma loucura? Pretendemos honrar a memória de nossos parentes e de nossos amigos, dando-lhes o testemunho de que estão sempre vivos na nossa lembrança e de que gostamos ainda de servi-los, como se eles existissem. (Veyne, 2012, p. 184).

A interpretação desse hábito chinês, rechaçada pelo mandarim, de que as almas dos mortos viriam comer as refeições oferecidas em seus túmulos implica uma tentativa errônea de dar coesão a duas modalidades de crença diferentes. Como já dissemos, o homem crê de diferentes formas em diferentes objetos e situações. Existe uma modalidade de crença corroborada pela experiência sensível, nesse caso, o cadáver; e uma outra modalidade bem mais elaborada que é a crença no *além*. Esta segunda, de acordo com Paul Veyne, não contradiz a primeira, mas assim como em todas as outras modalidades de crença, funciona de modo separado com uma coerência interna. A aparente contradição que surge se resumiria da seguinte maneira: “É possível se acreditar numa sobrevivência dos defuntos no túmulo, mesmo constatando com os próprios olhos que eles não são nada além de poeira”? (Veyne, 2012, p. 185). A resposta de Paul Veyne é que sim, porque segundo ele “a realidade de uma crença não se mede nem por sua não contradição, nem pelas aplicações práticas que dela são feitas” (Ibid.). Dirá que é possível acreditar que as almas dos mortos continuam a se alimentar, sem tirar consequências materiais disso. “O que desestabiliza uma crença não é o choque da realidade, mas uma censura social ou pessoal” (Ibid.). O corpo inerte do defunto corrobora um tipo de crença a que Veyne se refere como *materiais*, ou seja, a de que a vida ali acabou. Tais crenças pertencem ao plano da experiência sensível que é um tipo de modalidade de crença. Mas não existe apenas uma forma de crer, uma só modalidade.

A crença no *além* constitui-se como um *programa de verdade* mítico e “toma-se raramente um mito no mesmo sentido em que se tomaria uma verdade empírica” (Veyne, 1987, p. 153). O pensamento simbólico e mítico não atua por semelhança, isto é, suas proposições não buscam comparações. Quando o poeta René Char, entregue ao seu onirismo mítico pessoal, fazia afirmações do tipo “as grandes ideias são depositadas nas

praias pela maré e [...] são descobertas no fundo das poças d'água formadas durante a vazante, à beira-mar” (Veyne, 2012, p. 186), não estava dizendo (ou pensando) que as ideias eram *semelhantes* às poças d'água. Não estava comparando uma coisa com a outra para se fazer entender. Pensava, com efeito, nas poças d'água *reais*. Entretanto, antes de fazer uma afirmação desse tipo o poeta não escavou com as próprias mãos, na praia, os buracos em questão, encontrando as grandes ideias. São duas formas distintas de expressar um pensamento, de acreditar em um objeto. O que Veyne está afirmando é que nessa modalidade de crença o poeta não está buscando correspondência alguma entre a realidade empírica e a sua proposição. Não se preocupa com isso. Está, por assim dizer, imerso num plano de crenças que é familiar ao sonho (*onirismo mítico*) e, assim como ocorre nos estados de sonho, podem surgir imagens fantásticas de todo o tipo sem obrigação alguma de serem coerentes com as crenças empíricas da experiência sensível. É por essa via que Veyne compreenderá o mito, como uma modalidade de crença separada do plano empírico das coisas, como um tipo de programa de verdade que nunca se anula por ser irreal ou por não corresponder a realidade empírica. Isso porque tal instancia não tem esse compromisso, sendo muito mais uma *frequência* próxima da literatura e separada da realidade cotidiana, e na qual os homens são capazes de saborear acontecimentos *maravilhosos*.

Da mesma forma, quando os gregos antigos afirmavam estarem os deuses no céu, nem por isso andavam com os narizes apontados para cima à sua procura.

O tempo e o espaço da mitologia eram secretamente heterogêneos aos nossos; um grego situava os deuses “no céu”, mas ficaria estupefato se os visse no céu; ficaria não menos estupefato se o tomassem a letra, a propósito do tempo, e lhe dissessem que Hefesto acabava de voltar a casar ou que Atena envelhecera muito nos últimos tempos. (Veyne, 1987, p. 30).

Destarte, as crenças em programas de verdade míticos implicam uma modalidade de crença que não pode ser medida com base na modalidade de crença empírica. São como *temporalidades* diferentes. Daí que não se acreditava na idade de Atena da mesma forma como se acredita na idade de um mortal. O plano mítico separado do plano cotidiano por um abismo, não está sujeito às mesmas interpretações direcionadas a cotidianidade. Tal como ocorre com o fundador do maniqueísmo que,

pensava que os elementos do cosmos eram purificados e elevados graças aos recipientes de uma nória cósmica, cujas três rodas eram o ar, a água e o fogo. Ele não dizia e não pensava que o processo de purificação era *análogo* a uma nória: pensava que *era* uma nória. (Veyne, 2012, p. 186).

No entanto, quando elevava os olhos ao céu, não esperava ver essa nória (e não ficava decepcionado por não ver). “O pensamento simbólico e mítico está de acordo consigo mesmo: conhece suas próprias contradições e evita o máximo chocar-se com elas” (Ibid. p. 186). “Não se crê da mesma maneira no paraíso e nos cadáveres, mesmo que a crença em ambos tenha a mesma intensidade” (Ibid. 184). O cadáver comprova o fim de uma existência, para aqueles que não desejam crer, e, por conseguinte, a inexistência de um mundo para além desse em que estamos. Mas existem várias maneiras de crer, várias modalidades de crença e “em certo estado de mentalidade, nenhuma censura — nem social, nem interna — impede de acreditar sinceramente em concepções consolatórias” (Ibid.). Esse *certo estado de mentalidade* a que Veyne se refere²², é oriundo dos momentos difíceis, de perda, nos quais as crenças consolatórias surgem como apoio. Em momentos assim, os programas de verdade de uma pessoa podem variar drasticamente, e uma crença consolatória pode tornar-se relutantemente bem-vinda, passando a conviver com outras de tipos diferentes.

3. *A rejeição dos mitos e o estabelecimento dos “Centros profissionais de verdade” entre os gregos.*

Os gregos antigos, segundo Veyne, em sua relação com os mitos, oscilaram entre duas formas de acreditar. Creram neles, tendo a consciência de sua natureza completamente diversa do mundo cotidiano; de exterioridade em relação a tudo o que é empírico. E posteriormente tiveram sua credulidade transformada, passando a tratá-los como sinônimo de mentira e ilusão. Em sua primeira forma de credulidade: “Estes mundos de lenda [os mitos] eram tidos por verdadeiros, no sentido em que não se duvidava deles, mas não se acreditava neles como se acredita nas realidades que nos rodeiam” (Veyne, 1987, p. 30). Para Paul Veyne, a mitologia grega “não foi mais do que um gênero literário muito popular, um vasto bloco de literatura, sobretudo oral” (Ibid. p. 29). Isso porque cada um desses autores e contadores de histórias conhecia as produções

²² Que pode ser inserido naquilo que discutimos anteriormente, da influência dos afetos em nossas crenças.

dos seus colegas, na medida em que às diferentes lendas tem, não só os mesmos heróis, mas também retomam os mesmos temas. Soma-se a isso o fato de que as genealogias divinas ou heroicas possuem, de modo geral, concordância entre si ou não possuem grandes contradições.

Veyne compara a mitologia grega com a literatura da época merovíngia,²³ que tivera um sabor muito popular ao tratar da vida de mártires e de santos locais. As histórias tratavam de princesas raptadas, horrorosamente torturadas ou salvas por santos cavaleiros. Tratavam também de snobismo, sexo, sadismo, aventura. A população se deliciava encantada com tais narrativas e a arte ilustrava-as. Desse encantamento popular resultou a forte crença, por parte da população, de que tais narrativas eram indiscutivelmente verídicas. O que, por sua vez, tornava difícil a tarefa dos Bolandistas em tentar provar a sua falsidade, pois, para o povo fiel, as vidas dos mártires e dos santos, descritas naquelas narrativas, estavam recheadas e faziam experimentar o *maravilhoso*. Aqueles relatos extraordinários,

situavam-se num passado intemporal, de que apenas se sabia que era anterior, exterior e heterogêneo ao mundo atual; era o “tempo dos pagãos”. O mesmo acontecia com os mitos gregos; passavam-se “antes”, durante as gerações heroicas, em que os deuses ainda se misturavam com os humanos. (Veyne, 1987, p. 30).

Ao cidadão grego era possível vivenciar esse sentido *nobre* e secretamente heterogêneo do mito. E o entendiam como “um mundo ainda mais belo do que o dos bons e velhos tempos, demasiado belo para ser empírico; esse mundo mítico não era empírico era nobre” (Ibid. p. 32). Essa *nobreza* com a qual os gregos enxergavam os mitos expressa-se de maneira bastante peculiar na figura histórica do poeta Píndaro. Chama-se *epinikia* o gênero de poesia praticado por Píndaro. As *epinikia* consistiam na forma de uma letra de música coral, encomendada para ser realizada durante a celebração de uma vitória atlética nos Jogos Pan-helênicos e, por vezes, em honra de uma vitória na guerra.

Píndaro narrava solenemente um mito a um atleta vencedor, mas o curioso nas *epinikia* de Píndaro, é que elas não parecem expressar nenhuma unidade. Isto é, não há uma relação visível entre o mito que Píndaro conta e o atleta vencedor. A preocupação

²³ Cita a obra: *Lenda dourada*, de Arnold Van Gennep.

em saber qual o sentido da *epinikia* desse poeta fez muitos historiadores tentarem responder as seguintes questões: *Porque é que o poeta contará ao vencedor este ou aquele mito?* ou *não será o atleta um pretexto que permitiria à Píndaro exprimir a sociedade pontos de vista que lhe são caros?* e ainda *seriam esses mitos alegorias que fazem alusão a alguma particularidade da biografia do vencedor ou dos seus antepassados?*

A explicação correta, segundo Veyne,²⁴ é a de que ao narrar um mito ao vencedor, Píndaro assim eleva o nome daquele que alcançou a vitória a essa outra temporalidade, a esse *outro mundo* que é o mundo *maravilhoso* do mito. “Píndaro, como poeta, é familiar do mundo dos deuses e dos heróis e eleva o vencedor, se esse plebeu o merecer, até ao seu mundo” (Veyne, 1987, p. 33). Uma interpretação semelhante foi dada em *Paideia* por Werner Jaeger, que via na poesia de Píndaro a utilização da aristocracia grega para uma função social; após ter travado os seus últimos combates, elevava a si mesma, através do poeta, junto com os seus valores, ao mundo do mito. As *epinikia* de Píndaro, para Jaeger, cumpriam, assim, a função de exaltar o coração de seus nobres ouvintes. Nos versos do poeta o mundo mítico, com todos os seus heróis fabulosos, seria a imagem sublimada dessa aristocracia.

Para Paul Veyne não era esse o caso, pois quando o poeta realiza o elogio dos heróis “não fornece aos seus ouvintes nenhuma mensagem relativa aos seus valores e a eles próprios; estabelece com eles uma certa relação em que ele próprio, poeta a quem os mitos são abertos, ocupa uma posição dominante.”²⁵ Píndaro do alto de sua vaidade, de uma só vez, elogia a si mesmo e ao herói.

Longe de assimilar a aristocracia às figuras heróicas do mito, Píndaro separa, pelo contrário, vigorosamente o mundo mítico do dos mortais [pois] não se cansa de recordar aos seus nobres ouvintes que os homens valem muito menos que os deuses e que é preciso ser modesto; não seria possível sem *hibrys* igualar-se aos deuses. (Veyne, 1987, p. 34).

Mas, como sabemos, ocorrerá uma transição na mentalidade grega, em seu modo

²⁴ Interpretação de Hermann Frankel em *Wege und formen fruhgriech. Denkens*.

²⁵ *Ibid.* p. 34.

de considerar o mito. Tal mudança de mentalidade não foi provocada pelos gregos terem *descoberto a razão* ou *inventado a democracia*, ela ocorreu, dentre variados motivos, por um principal: o fato do campo do saber ter tido seu quadro amplamente alterado pelo surgimento de novos *poderes de informação*, tais como a investigação histórica e a física especulativa, novos poderes que Veyne denomina *centros profissionais de verdade*.

Paul Veyne também falará de “uma brusca indocilidade a palavra de outrem” que nascerá entre os gregos, “não acreditar em tudo era uma qualidade grega por excelência [...] a insubmissão a palavra de outrem é mais um traço de carácter” (Ibid. p. 48). Quando, por exemplo, “perante as lendas, a aristocracia grega hesitava entre duas atitudes: [...] partilhar utilmente a credulidade popular, pois o povo acredita tão docilmente como obedece, ou então recusar por conta própria uma submissão humilhante, sentida como um efeito da ingenuidade” (Ibid.).

Essa forma de crer em sua mitologia, de que falávamos, como uma instancia superior e separada daquela em que os homens vivem – *secretamente heterogênea* – perdurará até chegar à época dos historiadores gregos ou *inquiridores* como Veyne os chama. Os *inquiridores* são os historiadores *profissionais* que começam a fazer autoridade e com isso a expressar concorrência aos mitos e que, ao contrário deste, colocam expressamente a alternativa do verdadeiro e do falso. “Ora, aos olhos destes, os mitos deviam concordar com o resto da realidade, visto que se apresentavam como reais” (Ibid. p. 49).

Na figura dos *inquiridores* temos o surgimento de uma nova perspectiva, pois diferentemente de seus predecessores, estes já não verão os mitos como um *outro mundo* e tentarão a todo custo reduzi-lo às *coisas do mundo atual* tentando enxergar nele algo de próximo à narrativa histórica.²⁶ Tratava-se antes de uma *correção do mito* em seus caracteres inverossímeis pela atividade histórica que estava a florescer.²⁷

Todo esse esforço intelectual se deu para assim atender ao que Paul Veyne chama de *princípio das coisas atuais*, que é, para autor, o *prisma* pelo qual passará agora todo o conhecimento produzido sobre a realidade. Isso significa que nada que não tenha um equivalente na realidade *atual* deve ser considerado verdadeiro; a realidade de uma

²⁶ “Os espíritos racionalistas, a partir de Tucídides, interpretarão [os mitos] como uma ‘tradição’ histórica, como uma recordação que os contemporâneos dos acontecimentos transmitiram aos seus descendentes.” (Ibid. p. 37).

²⁷ Nas genealogias míticas, Pausanias enxergava uma historiografia (Ibid. p. 39).

proposição deverá ser obtida consoante a experiência sensível que se tem no mundo. Esta experiência estabelecerá e distinguirá o que é possível (*real*) do que é impossível de acontecer, do que é *maravilhoso*. Somente os acontecimentos em conformidade com esse princípio, o *das coisas atuais*, serão admitidos como verdadeiros, pelos profissionais na matéria envolvida.

Heródoto se encontra muito próximo desse princípio e muito longe da autoridade que antes ressoava do mito; ele questiona essa autoridade, se põe a investigar, a verificar uma dada informação; em resumo se põe a inquirir. Do mesmo modo, Tucídides, Hecateu e Pausanias são citados por Paul Veyne. No Egito Heródoto se põe a inquirir sobre o mito de Hércules da seguinte maneira: “*Seria natural que um único homem tivesse conseguido matar miríades de homens?*” (Veyne, 1987, p. 50). O historiador busca informações precisas a respeito do mito: “*Quais são os laços de parentesco de fulano de tal? Qual é a data de Hércules?*” (Ibid.). Para Paul Veyne a crítica do mito nasceu desses métodos de inquérito promovidos por esses *inquiridores*, pois, a partir de agora “os outros homens terão de se referir [em toda matéria] de preferência a este profissional, sob pena de não passarem de espíritos incultos. E, como o inquiridor verifica a informação, impõe a realidade a obrigação de coerência” (Ibid.). É preciso agora demonstrar, especificar, delimitar o saber em bases estritamente racionais e empíricas para obter a confiança e a credulidade.

Assim, o mito, diferentemente de seu estatuto passado, agora se encontrava despojado dos seus caracteres fantásticos que não mais fossem possíveis de aceitar. O estatuto do mito como alegoria na Antiguidade se estabelece propriamente com o desenvolvimento da história enquanto um *programa de verdade*. E é com esse estabelecimento que se tem, por fim, a deslegitimação da verdade mítica, deixando, assim, o mito de dizer a verdade, e passando a ser relegado ao campo da mentira, da ilusão e da infantilidade do espírito humano.

4. *Conclusão parcial.*

Tendo em vista os aspectos observados, percebe-se que a reflexão de Paul Veyne acerca da verdade toma como ponto principal de análise a *crença*. À vista disso, a questão da verdade em seu pensamento adquire um viés que, antes de questionar o que é a verdade, visa interrogar o que é o *verdadeiro* em sua dimensão antropológica – o verdadeiro expresso na própria experiência humana; daí uma antropologia das crenças e da verdade. Em outras palavras, a reflexão central do nosso *historiador filósofo* poderia sintetizar-se nas seguintes questões: *o que nos faz crer que algo é verdadeiro? Ou, quais as causas últimas, determinantes, que nos afetam e fazem crer na verdade de algo? A verdade é uma palavra de significação homogênea (contínua) através das culturas e da história? E ainda, para além de nossas crenças, qual é o acesso que temos a realidade propriamente dita, na medida em que, ao adotarmos uma perspectiva temos o hábito demasiado humano de situarmo-nos no centro de toda a importância e colocarmos os outros numa zona periférica? Se esse acesso nos é negado, então, como poderiam existir crenças falsas? Ou todas elas são verdadeiras ao seu modo?*

Concorde ao que vimos, a verdade é para Paul Veyne um programa, uma crença referencial, que conduz as nossas atitudes e pensamentos. É verdadeiro aquilo que nos fornece tal referencial, e com isso responde às nossas expectativas, nossos desejos, nossas interrogações cognitivas. Destarte, um *programa de verdade* atua como um direcionamento ou *cartografia* que permite organizar o pensamento e enxergar um sentido coerente para as nossas ações, fornecendo para aquele que lhe deposita confiança um conteúdo programático para seguir, na forma de princípios e imperativos ocultos que governam a forma de enxergar as coisas e o mundo. Tais programas são plurais e seus elementos semelhantes (análogos). Cada um desses programas de verdade, possui normas interiores e não é capaz de eliminar absolutamente programas que lhes são contrários. O que (atipicamente) significa dizer que as verdades continuam existindo mesmo quando não mais acreditamos nelas. Consequentemente, por serem heterogêneas, e afirmarem estar no sentido correto, *do lado da razão* inevitavelmente as verdades se confrontam. Em tal enfrentamento de verdades opostas, a estratégia mais eficaz, historicamente, sempre foi a deslegitimação do programa de verdade contrário. Para Veyne, num mesmo indivíduo podem coexistir diferentes programas, diferentes crenças

ou modos de crer. Os homens creem de forma múltipla em diferentes situações. Tal observação é válida tanto para as ideias gerais que nunca se atualizam completamente no cotidiano, quanto para a incompletude da condição humana. No primeiro caso temos um desnível entre a experiência humana e os grandes ideais abstratos, as *grandes coisas*. No segundo, a incompletude da condição humana em relação à verdade. Isto é, os homens são incapazes de alcançar a verdade absoluta, e dessa incapacidade resulta o caráter provisório de nossas crenças. Nessa incompletude os homens seguem buscando o verdadeiro e com isso adaptando, experimentando diferentes verdades.

Dos mitos à consolidação da historiografia, como *centro profissional de verdade*, entre os gregos; do pluralismo pagão à verdade exclusivista do cristianismo, os programas de verdade possuem diferentes sentidos, e por isso interpretam os fatos de maneiras diferentes, possuindo, assim, diferentes critérios para a aceção do que é verdadeiro. Como uma disposição natural, cada programa tenderá a encaixar todos os fatos segundo a medida de sua crença. Por serem análogos, isto é, semelhantes, (por preencherem uma função referencial ao serem presumidos como verdadeiros) esta analogia de *mundos de crença* é o que permitirá ao homem o *acesso*, a *experimentação* da alteridade de programas que não são seus. Por fim, todas as verdades estão perpetuamente imbricadas pelos afetos e interesses humanos.

Capítulo 2

O saber “não-especular” e sua debilidade

Não imaginamos sem um ligeiro mal-estar o que os
homens por vir pensarão de nossos pensamentos.

Paul Veyne

Toda a desgraça das ciências humanas reside no fato de terem
que lidar com um objeto que fala.

Hilton Japiassú

I - O cepticismo de Paul Veyne.

É seguro dizer que dentre as influências de Paul Veyne acerca da verdade estão, o trabalho de Michel Foucault²⁸ e as ideias do cepticismo antigo de Pirro. Conservadas as diferenças entre tais filosofias, pensar a verdade como plural e incapaz de dizer completamente (em grau absoluto) aquilo que as coisas são, é uma ideia presente tanto na filosofia de Foucault²⁹ quanto no cepticismo pirrônico. Sem dúvida, na leitura de obras como *Acreditaram os gregos em seus mitos*, de Paul Veyne, e *A verdade e as formas jurídicas*, de Foucault, o leitor é capaz de pressentir a semelhança e a presença do sentido do cepticismo antigo³⁰. Em sua obra, Paul Veyne diz: “*Não existe sentido do real e também não é necessário*” (1983, p. 44). Enquanto Foucault afirma: “*Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo*” (2005, p. 18). Anterior a tudo isso, está a celebre frase encontrada nas *Hipotiposes pirrônicas*: “*O mel nos parece doce (e aceitamos isto na medida em que temos uma percepção sensível da doçura) porem se é doce em si mesmo é algo questionável*”. (Empírico, 1997, p. 119).

²⁸ Para uma observação detalhada dessa influência ver o livro: *Escolher a montanha, os curiosos percursos de Paul Veyne*, de Yolanda Gloria Gamboa Munoz.

²⁹ “Não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos de decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor.” FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, São Paulo, Editora Loyola, 1996, p. 53.

³⁰ A relação entre Foucault e o cepticismo pirrônico é desenvolvida por Paul Veyne em *Foucault: seu pensamento sua pessoa*. Foucault teria se autodenominado céptico.

Fica claro, então, que esses três pensadores (Pirro, Paul Veyne e Foucault) não acreditam na capacidade humana de construir um conhecimento *especular*, isto é, que reflita diretamente, como um espelho, sem desvios, a realidade tal como ela é.

Esse sentido antigo do cepticismo é confessado por Paul Veyne em *Le Quotidien et l'Interessant* através das seguintes palavras: “*se não temos respostas definitivas às grandes questões do ser, o que vale é examinar e observar*” (Lima, 1998, p. 185), entrando, assim, em consonância com o que disse Sexto Empírico, sobre a verdade absoluta: “*alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando [...] os cépticos continuam buscando*” (Empírico, 1997, p. 115). Mas será no livro *Foucault: seu pensamento sua pessoa*, mistura de homenagem póstuma e defesa das ideias do amigo, que Paul Veyne (conforme veremos) se manifesta especificamente sobre o assunto, posicionando seu discurso no sentido de um cepticismo de inspiração pirrônica.

Essa posição céptica de Paul Veyne, como já dissemos, era notada, de forma implícita, em sua obra *Acreditaram os gregos em seus mitos*. Nesse escrito encontramos a *habilidade* do cepticismo sendo posta em prática. Pois, conforme indica Sexto Empírico, “o ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis” (Ibid. p. 116). O céptico trata, pois, de “opor a cada explicação uma outra equivalente” (Ibid. p. 117). Paul Veyne o faz, na medida em que exhibe variados programas de verdade, comparando-os naquilo que tem de equivalentes: são crenças, e nenhuma delas superior às outras de um ponto de vista que seja extrínseco, isto é, privilegiado. A comparação³¹ é, pois, um tipo de confrontação, de oposição, tal como utilizavam os pirrônicos. Coincide dessa forma o objetivo dos cépticos com o objetivo de Paul Veyne, que nada mais é do que demonstrar por meio dessa oposição/confrontação critérios e explicações individuais diversos, erigidos no interior de variados programas, que denominam verdadeiro somente o que passa pelo seu próprio crivo, revelando assim, nas palavras de Sexto, um “sentido de equivalência [das verdades] quanto a ser crível ou não crível, indicando que nenhuma das explicações é mais crível do que a outra” (Ibid. p. 117).

Tomamos a tarefa de delinear no presente capítulo esse *cepticismo veyniano* que busca inspiração em Pirro de Élis e em Foucault. Para tanto, buscaremos dar

³¹ “Comparar”, do Latim *Comparare* que dentre outros significados possui o de “confrontar” isto é “opor” (*Dicionário de sinônimos da língua portuguesa/Rocha Pombo*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2011, p. 292).

desenvolvimento a posição céptica que foi assumida por Paul Veyne na referida obra *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*.

1. Verdade, descontinuidades históricas e a “admissão silenciosa” do avanço.

Refletir seriamente sobre a verdade, segundo Paul Veyne, passa pelo reconhecimento dos seus limites históricos; isto é, o reconhecimento de nossa incapacidade para dizer efetivamente, em qualquer período da história, o que são as coisas em si mesmas. Os discursos, em suas múltiplas variações, se dirigem às coisas, criam sítios; giram sobre elas, em torno delas, mas nenhum deles é capaz de abrir, desnudar o seu sentido *real*, absoluto, *Verdadeiro*. Nesse sentido, a reflexão veyniana se dirige na contramão de um entendimento comum: de que há um progresso que acompanha a história, isto é, que há uma mudança para melhor sendo obtida de forma gradativa, numa *marcha em direção da verdade*. Esta suposta melhora atingiria toda a esfera dos fenômenos humanos³²; ocasionando a crença de que as ideias do passado foram parcas e limitadas, mas que o entendimento sobre todas as coisas seguiu se aprimorando, e se tornando, cada vez mais, *melhor, evoluído*.

Essa crença no progresso histórico, comporta a concepção de que as verdades de qualquer época anterior (e podemos acrescentar de culturas muito diferentes) são *inferiores*, isto é, *atrasadas*, em relação àquilo em que se acredita atualmente. Para Paul Veyne essa “admissão silenciosa”³³ da ideia de progresso encontra lugar não só entre as pessoas comuns, mas também entre muitos historiadores, e foi com ela, por exemplo, que a obra de Foucault, *História da loucura*, foi recebida, no ano de sua publicação. Quando publicado, relembra Paul Veyne, alguns dos renomados historiadores franceses³⁴ não compreenderam exatamente do que tratava o livro, e o que apontava o seu autor. Para estes historiadores, dentre os quais Paul Veyne se inclui, o intento de Foucault, ao redigir

³² “A ideologia do progresso é típica do séc. XVIII. Segundo ela, a filosofia das Luzes teria descoberto na noção de uma marcha contínua para a verdade a figura na qual melhor se exprimia seu otimismo histórico.” (JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006, p. 227). O termo progresso revela: “a crença de que os acontecimentos históricos desenvolvem-se no sentido mais desejável, realizando um aperfeiçoamento crescente [...] a palavra designa não só um balanço da história passada, mas também uma profecia para o futuro.” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2007. p. 799).

³³ “Silenciosa”, porque segundo relata, no período de lançamento da *História da loucura*, obra que produziria impacto sobre a ideia de progresso histórico, tal crença não era admitida expressamente, muito embora fosse consensual entre os seus colegas historiadores, “tudo se passava como se admitíssemos [isso] silenciosamente” (Veyne, 2011b, p. 15).

³⁴ Dentre tais historiadores estariam o próprio Paul Veyne, e Raymond Aron.

tal obra, podia ser rapidamente resumido da seguinte maneira: “que a concepção que se tivera da loucura ao longo dos séculos havia variado bastante, o que não nos ensinava nada: já sabíamos” (Veyne, 2011b, p. 14). A ideia de que um tema pudesse variar drasticamente ao longo do tempo, era, na historiografia, um fato bastante banal, de modo que passava por inútil a sua insistência. Mas, não se tratava somente de afirmar a variação constante do entendimento humano sobre a loucura, ou sobre todas as coisas. Tratava-se, sobretudo, de apontar a constituição frágil daquilo que chamamos *verdade*. Tal era o propósito não percebido de Foucault.

O equívoco originara-se, como dissemos, no pressuposto comum de que, sob todas as variações possíveis de um tema, se subentende, por parte da maioria dos historiadores, a ideia de um progresso incessante. Isso significa que na ótica dos primeiros leitores da *História da loucura* estava a compreensão de que as pessoas do passado desenvolveram ideias bizarras, estranhas, ou, em algum caso, até interessantes em torno da loucura, mas “tudo se passava como se admitíssemos silenciosamente que aqueles tempos de erros haviam passado, que fazíamos melhor que nossos avós e conhecíamos a verdade em torno da qual eles haviam girado” (Ibid. p. 15).

Agora, em meio às muitas coisas atuais que conhecemos e acreditamos como sendo verdadeiras, quais se adéquam perfeitamente ao objeto que enunciam? Que teorias se apresentam absolutas, completas e acabadas? Isso nos leva a uma terceira questão: *Será que aquilo que acreditamos hoje é superior ao que acreditaram no passado?* Para essa última pergunta, a de saber se fazemos melhor que nossos antepassados, e dispomos agora das verdades que eles tanto buscaram; a resposta de Paul Veyne, assinalando seu cepticismo é que *não temos como saber*.

Tomemos um exemplo, proposto por Paul Veyne. Imaginemos o caso de um historiador que resolve escrever a história da sexualidade atravessando todas as épocas. Percorrerá os documentos, de diferentes períodos, reunirá e comparará fatos relacionados ao tema, fará uso de todas as ferramentas disponíveis, e por fim, o estudioso se sentirá bastante satisfeito quando puder fazer desfilar na frente de seus leitores, grandes variações de práticas e de ideias sobre o entendimento da sexualidade. Mostrará que o sexo entendido pelo paganismo varia em relação ao sexo entendido pelos cristãos, por exemplo. Mas, o que se pode concluir desse mostruário de variações? Que há temas eternos, trans-históricos? Que estes atravessam o tempo de diferentes formas, e como que seguindo uma seta, avançam, progredindo e se tornando cada vez mais e mais acabados? Ou, por outro lado,

uma vez que a variação [do objeto estudado] se explicita até o fim, o tema eterno se apaga e, em seu lugar, nada mais há senão variações, diferentes umas das outras, que se sucederam e que chamaremos de “prazeres” da Antiguidade, de “carne” medieval e de “sexualidade” dos modernos. Trata-se de três [distintas] ideias gerais que os homens fizeram sucessivamente. (VEYNE, 2011b, p. 18).

Existe engano onde se vê a continuidade trans-histórica de um tema; com a exceção de carregarem a mesma nomenclatura, seus conteúdos são descontínuos, divergem. Porque quando observamos a fundo os detalhes de uma ideia acreditada no passado, terminamos por descobrir variações tão originais que cada uma delas se mostra como um tema por si só. Perdemos assim a confiança que tínhamos num avanço incessante, acumulativo e progressivo, de uma determinada ideia atravessando a história; visto que já não vemos uma mesma ideia, mas muitas diferentes sob o mesmo nome.

Thomas Kuhn desenvolve uma reflexão semelhante. Segundo o mesmo relata, estava empenhado numa difícil leitura de Aristóteles, e perguntava-se como era possível que um gênio tão talentoso não pudesse ter compreendido o estudo do movimento e da mecânica tal como se compreende hoje. Repentinamente percebeu seu erro, tentava compreender Aristóteles da perspectiva dos conceitos científicos atuais, e não de acordo com a perspectiva histórica do filósofo:

Estava sentado à minha escrivaninha com o texto da *Física* de Aristóteles à minha frente e com um lápis de quatro cores na mão. Levantando a cabeça, olhei distraído para fora da janela da minha sala [...] subitamente, os fragmentos em minha cabeça rearmaram-se de uma nova maneira e encaixaram-se todos juntos em seus devidos lugares. Meu queixo caiu, pois, de repente, Aristóteles parecia, na verdade, um físico realmente bom, mas de um tipo que eu jamais havia sonhado possível. Agora, eu podia entender tanto porque ele havia dito o que disse quanto o peso de sua autoridade. (Kuhn, 2006, p. 27).

É preciso, então, *certa conversão do olhar* para poder notar o engano das falsas continuidades dos objetos de estudo da lente histórica, e ver que em seu lugar só há rupturas entre objetos diferentes. Assim “como fez Jean-Pierre Vernant, [constatando] que a democracia ateniense só tem o nome em comum com a democracia moderna” (Ibid.

p. 33). O mesmo acontece quando comparamos a física de Aristóteles com a de Einstein, por exemplo. Como enxergar uma mesma física em progressão contínua, se entre o primeiro e o segundo temos dois discursos que possuem princípios, conceitos, demonstrações, experimentações e tecnologias completamente diferentes? Além de que, cada um desses modelos de física abarca uma ideia de natureza diferente, diferentes métodos, bem como o desejo de conhecer coisas distintas.

Existe, pois, uma parte imersa, quando olhamos as ideias do passado, a qual não conseguimos ver de imediato. Um abismo separa essas verdades das verdades vigentes, assim como as ideias da nossa cultura das demais. Essas ideias são tão distintas que não temos como compará-las de forma justa, muito menos de julgá-las como *inferiores* ou *superiores* sem evocarmos o anacronismo. Nessa *miopia anacrônica* não distinguimos as especificidades das ideias do passado, e enxergamos nelas uma continuidade retrospectiva das nossas, de modo que apressadamente amoldamos o que é singular numa ideia geral, e fazemos com que tais singularidades, históricas ou sociológicas, passem despercebidas, para assim continuamos a entender a democracia, a física, a sexualidade, bem como qualquer outro tema, com significados perenes, contínuos, isto é, trans-históricos.

Trata-se então, afirma Paul Veyne, de fazer emergir essa parte não visível, *não consciente*, que escapa ao primeiro olhar. É preciso notar os desvios, a descontinuidade de cada elemento histórico observado; inverter essa perspectiva progressiva, posicionando o olhar num sentido contrário a essa visão que busca na história um movimento teleológico, e que, por isso mesmo, é incapaz de descobrir as singularidades, os detalhes mínimos dos objetos de estudo da época que observa.³⁵ Tal exercício de análise histórica das singularidades, Paul Veyne atribui a Foucault, e o denomina de *método foucaultiano*, consistindo em buscar a *differentia ultima*³⁶ de um acontecimento histórico. Em suas palavras: “levar o mais longe possível a análise das formações históricas, ou sociais, até desnudar a sua singular estranheza” (Ibid. p. 23). Quando tal exercício é feito, numa atenta observação dos costumes, palavras, saberes, normas, leis,

³⁵ Nesse olhar efetivo sobre a história, Paul Veyne, como se pode ver, se coaduna com um dos sentidos da atividade genealógica de Foucault. Pois para fugir das generalidades que impedem o olhar de trazer a luz essa parte inconsciente do discurso sobre algo “É preciso um trabalho histórico que Foucault chama de arqueologia ou genealogia [...] Ora, essa arqueologia é um balanço desmistificador.” (Veyne, 2011b, p. 24). Como afirma Edgardo de Castro ““La genealogía estudia la formación a la vez dispersa, descontinua y regular [de los discursos]” (OD 67)” CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, p. 228.

³⁶ Trata-se da “descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual. (Veyne, 2011b. p. 16 – 17).”

instituições, em suma, de toda a multidão de elementos sociais da época que cercam aquele tema específico, aparece, então, “um objeto ‘lacunar e retalhado’ cujos contornos disformes não correspondem a nada de sensato e não preenchem mais o amplo e nobre drapejado de que eram revestidos; eles fazem antes pensar nas fronteiras históricas” (Veyne, 2011b, p. 21 – 22).

De uma época para outra, entre uma concepção antiga e uma posterior, vê-se o surgimento de algo novo. Mas que representa esse novo? Um avanço? Se esse *novo* for tomado no sentido exato da palavra, como “aquilo que não tinha ainda acontecido, ou não tinha sido inventado, ou de que não havia notícia”³⁷ ele é, então, tão diferente daquilo que o precedeu que não temos como falar de continuidade e de avanço. Para tanto teríamos que imaginar por trás das palavras que tentam dizer efetivamente as coisas, a existência de “uma essência imutável, através das épocas, que se conserva como tal apesar das transformações” (Munõz, 2005, p. 39). Pois cada época, ou sociedade, possui ideias e práticas, que tem sentidos e valores próprios. Esse sentido e esse valor, ou desaparecem junto com o período histórico ao qual pertencem, ou se tornam completamente diferentes em outra sociedade, de modo que, *a priori*, aquilo que pode nos aparecer como semelhante ou até mesmo idêntico, exibirá, após perscrutação, identidade singular.

Foucault teria instaurado essa tarefa na historiografia contemporânea, a qual, de acordo com Paul Veyne, consiste em levar o mais longe que for possível a diferenciação entre acontecimentos que parecem pertencer a um mesmo tipo, a uma mesma espécie. Para tanto se faz necessário, antes de tudo, *não apagar a cor local*, ou melhor, *temporal* de um acontecimento, explicitando assim a sua originalidade e aproximando-se dele sem visões prévias do que ele é. Tais visões são uma tendência³⁸ para a qual o nosso pensamento e olhar se inclinam ao analisarmos o passado; uma desatenção das particularidades, especificidades das ideias e acontecimentos, que nos fazem enxergá-los de forma banal. Pois “pensamos normalmente por clichês, por generalidades”³⁹. E é porque temos essa tendência, atesta Paul Veyne, que deixamos escapar toda a singularidade dos objetos analisados, sejam eles históricos, sejam eles de culturas

³⁷ “Novo [...] se refere à substância (por assim dizer) da coisa, do fato, ou do sujeito;” (*Dicionário de sinônimos da língua portuguesa/Rocha Pombo*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2011, p. 445).

³⁸ “Demasiado humana inclinação para [a] banalização ao preço do anacronismo” (Veyne, 2011b, p. 33).

³⁹ “Clichês”, ou ideias gerais são, em suma, aquilo que Veyne também denomina de “grandes palavras” como o Universalismo, Individualismo, Identidade, Monoteísmo etc. Essas ideias gerais enganam, impedem qualquer investigação mais efetiva, porque se apresentam como se os seus conteúdos fossem homogêneos. Isto é, como se sob a capa desses grandes nomes não houvesse uma multiplicidade de elementos dispares a compô-los ou ainda a serem descobertos.

diferentes. Adotamos de imediato “uma ilusão tranquilizadora [que] nos faz perceber os discursos por meio das ideias gerais, de maneira que desconhecemos sua diversidade e a singularidade de cada uma deles” (Ibid. p. 24). Os historiadores que assim o fazem terminam, ao preço do anacronismo, por “reencontrar o eterno Eros no amor antigo ou de contaminar esse Eros com psicanálise ou uma antropologia filosófica”⁴⁰. Mas, se ao invés de enxergarmos a banalidade, passemos a enxergar originalidades particulares, veremos surgir diante de nós “vários pequenos objetos ‘de época’, estranhos, nunca antes vistos” (Ibid. p. 21).

Percebe-se assim, a recusa de Paul Veyne em aceitar qualquer pretensa verdade antropológica universal. Longe disso, apregoa “um ceticismo sistemático em relação a todos [esses] universais” (Ibid. p. 32) aceitando a sua existência somente depois de tê-los enfrentado de todas as formas. Nesse caso, uma inversão é feita: “em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade das ‘práticas concretas’ [...] parte-se dessas práticas e do discurso singular e estranho que elas supõem” (Ibid. p. 28). Isto é, não se toma esses universais de antemão, para depois dirigir-se com eles até uma determinada prática, costume, valor, tentando fazê-lo adequar-se a eles; ao contrário, parte-se das próprias práticas e acontecimentos isolados em si mesmos, *desnudados*, abordados sem o anacronismo desses universais, e em seus próprios caracteres, para, a partir desses caracteres, observar a sua possível adequação aos universais, desenvolvendo “uma arte de captar a individualidade apagando os clichês” (Ibid. p. 31).

À guisa de exemplo dessa atividade de busca, do olhar do historiador (mas, também de todo estudioso dos fenômenos humanos) pelas características singulares de uma formação histórica, Paul Veyne cita o livro de M. Finley *Le Monde d’Ulysse*, destacando uma passagem sobre o papel social da mulher na Antiguidade: “As mulheres eram consideradas naturalmente inferiores e seu papel se limitava conseqüentemente à procriação e a execução de tarefas domésticas” (FINLEY, Moses, *Le Monde d’Ulysse*, Paris, Maspero, 1983, p. 159. Apud Veyne, 2011b, p. 34). Temos aqui uma observação histórica que nos fornece uma visão geral e muito limitada sobre a mulher em tal período. Nesse caso, Finley teria se aproximado do seu objeto de estudo com os moldes prontos de uma ideia geral: da mulher subserviente, cidadã de 2ª classe, ou que não chegava a ser

⁴⁰ Observamos que esse trabalho do historiador, de que fala Veyne, não está longe do trabalho e olhar do etnólogo que para “Compreender o que diz ou faz outrem [assume] um ofício de ator que ‘se põe na pele’ de seu personagem para compreendê-lo; se esse ator é um historiador, ele precisa, além disso, fazer-se escritor de teatro para compor o texto de seu papel e encontrar palavras (conceitos) para dizê-lo” (Veyne, 2011b, p. 27).

cidadã. Essa é uma generalidade sobre a mulher que pode ser aplicada, e de fato foi aplicada, a qualquer período histórico. Uma tentativa desgastada e bastante superficial de compreender o seu lugar numa sociedade. Ideia, portanto, banalizada, que já não nos diz nada. Por sua vez Hélène Monsacré, *recortando as coisas de maneira mais fina*, isto é, indo mais fundo na direção de uma descrição mais precisa da diferença individual dessa formação histórica, acrescenta aquilo que não sabíamos, não víamos, sobre a mulher da Antiguidade: “é na impossibilidade de integrar verdadeiramente uma porção masculina que reside a alteridade profunda da mulher” (MONSACRÉ, Hélène, *Les larmes d'Aquille: Le héros, La femme et La souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, Paris, 1984, p. 200. (Apud Veyne, 2011b, p. 34). A historiadora escapa, portanto, ao clichê, na medida em que percebe a identidade social, da mulher da antiguidade como estando formatada numa relação de alteridade profunda com o gênero masculino. Há, na segunda análise, um corte mais efetivo, um olhar mais atento ao que é singular. Por conseguinte, na investigação histórica deixa-se de perceber as particularidades de uma crença ou costume passado, por exemplo, quando se passa a ver neles um conteúdo já pronto, fornecido de antemão por uma ideia geral que se fez a respeito.

Essas ideias acreditadas no passado não são falsas e atrasadas, elas são, numa palavra, *diferentes*, pois guardam cada uma, a sua verdade. Foram verdadeiras em seu próprio tempo porque responderam a necessidades oriundas desse tempo específico, e não de outro, assim como ocorre em qualquer período histórico. Elas estão baseadas em princípios, interpretações e conceitos estrangeiros a nós, e as nossas interpretações e conceitos são completamente novos em relação a elas.

As questões que colocamos para a realidade diferem tanto, de uma época a outra, quanto as respostas que lhes damos. Às diferentes questões, respondem discursos diferentes; apreendemos a cada vez um real, que não é o mesmo; o objeto do conhecimento não permanece o que é ao longo dos sucessivos discursos. (Veyne, 2011b, p. 98).

Os antigos lidavam com problemas que não são os nossos, e, por isso mesmo, respondiam a eles de outra maneira. Quanto a nós, fazemos do mesmo modo, e lidamos com outras questões. Em que sentido podemos falar de progresso, se os problemas que os homens tentam responder em cada época não são os mesmos?

Talvez seja ainda possível falar de progresso, mas não num sentido de progressão contínua e acumulativa, mas “simplesmente porque haveria mais ideias e ideias mais sutis num historiador do século XX do que num cronista do ano mil” (Munõz, 2005, p. 112). Esse progresso só poderia ser sentido na esfera conceitual com a qual se estuda o passado, tendo *mais* ideias e ideias mais *sutis*. Isto é, temos ao nosso dispor um enriquecimento crescente de informações de todo o tipo sobre uma determinada formação histórica. Sobre a guerra do Peloponeso, por exemplo. Temos uma gama de informações sobre ela que não estava disponível, nem para os contemporâneos, nem para seus sucessores. Logo, esse conhecimento aumentou, mas isso não significa, adverte Veyne, que sabemos melhor do que eles sobre ela, pois se “atualmente podemos formular questões sobre a Guerra [...] que não eram possíveis a Tucídides; todavia, isso não significa que saberemos melhor do que Tucídides o que fora essa guerra” (Albertti, 2007, p. 30-31). Destarte, não é absoluto o conhecimento que temos sobre os gregos. Não possuímos o conhecimento exato dos princípios ou dos fins de seus acontecimentos, em contrapartida adquirimos desses acontecimentos “uma casuística bastante mais rica” (Veyne, 1971, p. 253), mas isso é tudo. “O enriquecimento dos repertórios de lugares é o único progresso que o conhecimento histórico pode fazer, a história não poderá nunca dar mais lições do que dá presentemente, mas poderá multiplicar ainda as questões” (Ibid p. 253).

Com isso, a premissa de que não há verdades absolutas, à qual temos falado junto com Paul Veyne, é levada até o fim, pois, se facilmente admitíamos a pluralidade da verdade, podia ser que deixássemos escapar essa crença silenciosa no progresso histórico. Porque se fossemos admitir um progresso integral e acumulativo de nossa cultura, de nossos valores, de nossas ideias, o qual estaríamos agora de posse da verdade ou cada vez mais próximos dela, ao contrário de nossos antepassados que miseravelmente não puderam chegar aonde chegamos, teríamos que supor um conhecimento completo e acabado em nosso tempo o qual não temos. Teríamos que estar seguros na garantia de que não haverá mudanças em nossos quadros referenciais, e que ninguém irá rir de nossos equívocos atuais, como se ri de um corte de cabelo ou moda que já passou. “De modo que a verdade se reduz a um dizer verdadeiro, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde” (Veyne, 2011b, p. 25).

2. *A verdade e seu cemitério.*

A partir da questão da historicidade do entendimento Paul Veyne retirará a percepção de que o que chamamos verdade é sempre arbitrário e mais frágil do que pensamos, ou queremos pensar. Isto é, na medida em que cada época, ou cultura, está imersa em seus próprios quadros referenciais, em seus próprios modelos, podemos retornar a perguntar, junto com Paul Veyne, se “a verdade é ou não é adequação ao seu objeto, [se ela] assemelha-se ou não ao que enuncia, como supõe o senso comum” (Veyne, 2011b, p. 16). Notadamente, a questão da verdade, no senso comum, continua a ter um caráter de conhecimento *especular*, que reflete precisamente, em seu enunciado, os objetos para os quais se dirige. Porque do mesmo modo como o nosso olhar nos indica, primeiramente, que não há singularidades históricas ou sociais, ou que o sol gira em torno da terra e não o contrário, a ideia de um progresso histórico acumulativo surge da primeira impressão de um olhar retrospectivo sobre o passado.⁴¹ Contudo, cada uma das variações do entendimento sobre o que as coisas são, é não só única em relação às demais, mas também verdadeira em seu próprio tempo. Soma-se a isso, como dizíamos no capítulo anterior, o fato de que tais verdades passadas, supostamente *atrasadas*, continuam passíveis de serem atualizadas a qualquer momento. Mais valeria dizer, então, que elas nunca permanecem completamente no passado, mas que são todas elas acessíveis, tanto à nossa investigação quanto à nossa crença. Não é isso o que acontece quando nos dias atuais alguém se interessa pelas ideias de um pensador de uma época distante da nossa?

Chega-se assim a uma conclusão que, como diz Paul Veyne, “surpreende e inquieta o nosso bom senso”:

Que o passado antigo e recente da humanidade não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas. Isso se tornou uma evidência a mais de um século ou mais de um milênio. Durante a mesma longa duração, a grande filosofia pensou, contudo, em muitas outras coisas [...] cada pensador, Hegel, Comte, Husserl, esperava ter vindo encerrar pessoalmente a era das errâncias. (Veyne, 2011b, p. 25 – 26).

⁴¹ A *miopia* sobre as singularidades do passado é similar ao “discurso do visível [que] permaneceu por tanto tempo ‘incontornável’, no verdadeiro sentido desse adjetivo, tão insuperável e opaco que o acaro foi por muito tempo o menor dos animais; ninguém pensava na possibilidade de animais ainda menores, tão pequenos que seriam invisíveis.” (Veyne, 2011b, p. 49).

Não é preciso dizer que a referida *era* não findou. Pois o antigo cemitério cresceu bastante. E embora cada pensador, através dos seus postulados, tenha imaginado por fim aos erros dos outros que o precederam, sua doutrina também foi conduzida à necrópole. Sobra-nos o reconhecimento de nossa falta de soberania em relação ao entendimento sobre a realidade que nos cerca, bem como a adoção de um princípio de *humildade intelectual* que nos faça reconhecer os limites dos nossos discursos; quando tentamos erigir a verdade do que as coisas são *em si mesmas*. Veremos que, Para Paul Veyne, em seu cepticismo, seria mais inteligente o reconhecimento dessa impossibilidade.

3. Acesso à verdade das coisas, o “*em si*”.

A obra de Foucault havia produzido uma estranha inquietação no espírito de seus primeiros leitores especializados. De que forma compreender a assertiva foucaultiana de que “a loucura [não era] o que seu discurso disse, diz e dirá dela”? (Veyne, 2011b, p. 25 – 26). De que forma senão como apontamento, sem rodeios, para a ideia de um saber frágil sobre as coisas, *não especular*, que nunca chega a atingir em grau absoluto aquilo que as coisas são em si mesmas? Mas não se concluiu tal cepticismo.⁴² Da concepção das ideias como algo não correspondente ao real, concluiu-se, de forma exagerada, a negação da realidade das coisas, a saber, que a loucura não existia que era uma ilusão. “Nem mesmo um Raymond Aron compreendia de outra maneira a *História da loucura*, e me dizia sem rodeios; a loucura é demasiadamente real, basta ver um louco para sabê-lo, protestava ele” (Ibid. p. 16).

Os loucos não são uma ilusão, eles são reais; Aron estava correto, pois estão aí para prová-lo. Mas se o entendimento humano não é capaz de postular verdades absolutas, o que é então o discurso sobre a loucura?⁴³ Da mesma forma, os antigos chamaram o que hoje chamamos de sexualidade de *prazeres*; os medievais, por sua vez, chamaram de

⁴² No sentido dessa impossibilidade de acesso a qualquer realidade que possa ser externa ao mundo que vivemos e observamos. Daí a interpretação que os homens fazem dos objetos que aparecem não são a própria aparência deles, mas apenas a explicação dessa aparência. Como afirma Sexto: “E quando investigamos se as coisas na realidade são como parecem ser, aceitamos o fato de que aparecem e o que investigamos não diz respeito à aparência, mas a explicação da aparência, e isto é diferente de uma investigação sobre o aparente ele próprio.” (*Hipotiposes pírronicas*, Livro I, tradução de Danilo Marcondes, publicada originalmente na revista: *O que nos faz pensar*, número 12, setembro de 1997, p. 119). O que dizemos ser a loucura não é a própria loucura.

⁴³ Nesse sentido Foucault afirmava: “Podemos dizer sem dúvida nenhuma que a loucura ‘não existe’, mas isso não quer dizer que ela não é nada.” (FOUCAULT, Michel, *Segurança, território, população*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 158).

carne. Em cada uma dessas três palavras temos um programa distinto, com entendimentos e práticas que tentaram, e ainda tentam dissipar a obscuridade de um núcleo, que é incontestavelmente real, e possivelmente trans-histórico; mas que é *inacessível*, ou antes, *impossível de ser extraído*. Pois a nossa revelia ele insiste em não ser representado absolutamente, permanecendo, portanto, obscuro. E todas as vezes que tentamos dizer esse núcleo, que teima em esconder-se por trás das palavras, inevitavelmente edificamos um programa de verdade datado, e por isso mesmo transitório, isto é, histórico.

Assim sendo, não se trata de negar a materialidade da loucura, (acusação dirigida a Foucault), pois ocorre com ela o que ocorre com a sexualidade. Em outras palavras, podemos especular reformular e discordar até o infinito sobre o que é *verdadeiramente* a sexualidade e a loucura, mas o bom senso não nos deixa negar a sua existência, visto que cotidianamente nos encontramos com tais indivíduos e com a nossa fisiologia e seus instintos. Mas daí a ideia que sabemos exatamente o que ela é, sem equívocos, e que “o objeto, em sua materialidade, [...] pode ser separado das molduras formais por meio das quais o conhecemos” (Ibid. p. 16) é uma dedução demasiado improvável. Pois se observamos o passado e seu cemitério de ideias, percebemos que essas ideias são “produtos de uma história e de reflexos não adequados de seu próprio objeto, [postulados] sucessivos [e] diversos de acordo com os séculos, o que basta para mostrar a sua inadequação” (Ibid. p. 69).

Não se disse efetivamente o que era o objeto *x* em que se acreditou ver “sucessivamente uma posseção divina, a loucura, a desrazão, a demência etc.” (Ibid. p. 22 – 23), mas o grande e variado número de ideias que já fizemos e continuamos a fazer sobre coisas tais como a loucura, o amor, a sexualidade, o individualismo, etc. Na tentativa de desvelar o seu sentido real, tais ideias assinalam a existência de algo que não conseguimos dizer absolutamente sobre esses objetos. A esse algo que não conseguimos postular eficazmente, a não ser por meio de variadas representações ao longo da história, Paul Veyne (sem nenhuma pretensão teórica kantiana) denomina de *coisa em si*.

Não se trata evidentemente aqui de algo do gênero das formas *a priori* da sensibilidade em Kant! Tento simplesmente sugerir, na medida do possível, que não se pode ver algo sem ‘ter uma ideia’; [...] Jamais nos encontramos diante [...] de um objeto antes de todo discurso, de um referente pré-discursivo”. (Veyne, 2011b, p. 84).

Ao longo dos séculos, sucessivamente, cercamos essas *coisas em si* com variados programas de verdade. “Contudo, não temos verdade adequada dessas coisas, pois só atingimos uma coisa em si [ou acreditamos atingir] por meio da ideia que dela formamos em cada época [...] só a atingimos, portanto, como ‘fenômeno’” (Ibid. p. 22).

É enquanto fenômeno que as atingimos. E, muito embora sejam transitórios, os programas de verdade que erigimos, e com os quais tentamos conhecer a realidade, são pressupostos necessários à construção do saber, já que é com eles, ou através deles, que interpretamos as coisas. Na sua ausência nada poderíamos dizer sobre elas, por isso, embora as consequências dessa concepção do saber, como não correspondente a realidade *em si*, existam, é preciso não misturar e exagerar as coisas, tal como fizeram os acusadores de Foucault. Se é verdade que não temos acesso a um grau de conhecimento absoluto sobre a realidade dos fatos que nos envolvem, não é verdade que os quadros referenciais que formamos sobre eles não tenham nenhuma importância.

No caso do conhecimento histórico, por exemplo: “de todos os discursos [...] sucessivos da loucura através da história, é impossível extrair o que é a loucura em si mesma; em compensação, esses discursos [...] são fatos históricos dos quais se pode falar rigorosamente como historiador” (Veyne, 2011b, p. 73). É certo que, a partir dessa ótica que reconhece a não disponibilidade do saber absoluto, assumindo a sua fragilidade, presume-se consequentemente que já “não podemos mais decretar qual é o verdadeiro caminho da humanidade [ou] o sentido de sua história” (Ibid. p. 74), e também que temos que habituarmo-nos a inquietante ideia de que as nossas mais valiosas convicções de hoje podem não ser as mesmas de amanhã, o que não significa a adoção de qualquer tipo de quietismo. Como se sabe o “médico grego da seita filosófica cética, Sexto Empírico, [...] acreditava que as coisas ocultas eram inacessíveis, mas não deixava de ser empírico e médico” (Ibid. 157). Pois, como dissemos é preciso não exagerar as coisas. A negativa de acesso a verdades absolutas não impede, nem impediu, nunca, o homem de atuar naquilo que quer, nem depositar sua crença num determinado discurso. Não temos como saber qual é a verdadeira democracia, por exemplo, embora, sem dúvida, saibamos qual a democracia que queremos. “É preciso dizer que [...] os pensadores céticos, no momento de votar, não hesitam entre Sègolène Royal e Nicholas Sarkozy” (Ibid. p. 196).

Do mesmo modo, suponhamos que após diversas investigações científicas, para a questão: *o que é a homossexualidade?* Chegemos a um ponto do conhecimento sobre tal objeto, em que possamos inferir a sua verdade, numa conclusão do tipo: *o comportamento homossexual possui origem genética*. O que se fez aqui? Questiona Veyne, fechou-se a

questão? “O que se fará com essa porção, pequena ou grande, de verdade?” (Ibid. p. 18), pois, quando a banalidade se impõe, e impinge as ideias que vão se tornando passadas, logo já não queremos saber a influência determinante da genética do indivíduo sobre a sua homossexualidade. A pergunta se aviva: *o que é a homossexualidade?* Percebe-se, pois, que tal pergunta, bem como qualquer pergunta dirigida aos fatos humanos, não tem um fim conclusivo. Porque, na perspectiva de Paul Veyne: “Tudo o que acreditamos saber se limita à despeito de nós, que não vemos os limites e até mesmo ignoramos que eles existem” (Ibid. p. 49). A nossa capacidade de conhecer é análoga a situação de um motorista imerso na escuridão noturna: “Num automóvel, quando dirige à noite, o *homo viator* não pode ver nada além do alcance dos faróis e, mais do que isso, com frequência, não distingue até onde vai esse alcance e não vê que não vê” (Ibid. p. 49).

O que é a sexualidade sem os discursos parciais da genética ou da psicologia? Em suma, o que ela é *em si* mesma? Não sabemos. Mas de forma alguma isso nos impede de buscar saber, de encontrar variadas respostas, e de fazermos uma aposta em qualquer uma delas. Uma frase de Paul Veyne, resumidamente, demonstra o modo como nosso autor interpreta e se posiciona sobre o saber humano: “*paz aos pequenos fatos; guerra às generalidades*” (Ibid. p. 80). Paul Veyne duvida de todas as pretensas verdades gerais, assim como das *grandes verdades* assumidas como intemporais. Mas não duvida de toda a verdade, não duvida, por exemplo, da inocência de Dreyfus⁴⁴, nem de que as câmaras de gás existiram.

4. O conhecimento das “grandes questões” e dos “pequenos fatos”.

Para nosso autor, existem dois diferentes tipos de saber erigidos pelo homem, ambos inconclusivos, mas um deles com uma estruturação muito menos estável que o outro. Veyne os denomina, respectivamente: conhecimento dos *pequenos fatos* e conhecimento das *grandes questões*. É com o primeiro tipo, que o homem tem a possibilidade de desenvolver o nível de saber mais seguro sobre a realidade, na medida em que o fundamenta em dados empíricos constatáveis e não em hipóteses abstratas. Esses *pequenos fatos* são dados empíricos apreendidos pelo homem, que possuem um grau maior de evidencia, e sobre eles a verdade (sempre histórica) pode ser dita, pois, seríamos capazes de *sentir o peso de sua realidade*. Haveria desta maneira, nesse gênero

⁴⁴ Veyne refere-se ao famoso caso do julgamento de Alfred Dreyfus ocorrido em 1894 na França.

de conhecimento, maior possibilidade de precisão, estabilidade e confiança; embora tal segurança não signifique a obtenção de garantias absolutas de êxito, ou perpetuação ao longo do tempo, porque, o conhecimento humano, seja ele de qualquer ordem “tem por característica a sua *raridade*, no sentido latino da palavra: ele é furado, disperso, nunca vê tudo o que poderia ver” (Veyne, 2011b, p. 101).

As *ciências humanas* e as *ciências físicas*, tais como as conhecemos, buscam lidar com fatos, e cada uma faz isso à sua maneira (dada, obviamente, a peculiaridade do seu objeto), embora vez por outra terminem se afastando deles em demasia, terminando por construir hipóteses inverificáveis. Entretanto, essas duas formas de perscrutação científica, desde que resignadas a observações tão somente empíricas, que visam um conhecimento geral, serão capazes, de acordo com Veyne, de encontrar nos fatos que estudam (fatos físicos - na natureza, ou no homem), certa regularidade e repetição. Foi assim, por via dessas observações que “construiu-se uma linguística, uma economia política, uma sociologia e até mesmo uma psicologia e ciências cognitivas; em compensação, não se poderia construir uma antropologia filosófica” (Ibid. p. 74). Esta última é, para Paul Veyne, um exemplo do segundo tipo de saber que denomina *grandes questões*, uma tentativa estéril, prova da pretensão teórica humana em manejar e postular generalidades sobre o homem, trata-se de um desejo perpétuo que não obtém realização, pois tal homem eterno, e total, não se mostra senão numa abstração não factual que começa por desconsiderar ou até desconhecer a historicidade desse homem suposto. E a observação desses fatos mostra que não há Homem num sentido total, mas apenas singularidades humanas, observadas em cada período histórico, e em cada formação cultural.

Observamos que o uso da palavra *fato* por Paul Veyne, em *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, parece ser tomado no seu sentido mais estrito, isto é, como “uma possibilidade objetiva de verificação, constatação ou averiguação, portanto, também de descrição ou previsão – objetiva no sentido de que todos podem fazê-la [...]. Significa que *x* pode ser verificado ou confirmado” (Abbagnano, 2007, p. 429). A palavra também é utilizada por Veyne como correspondente a *fenômeno*,⁴⁵ e é utilizada em duas acepções:

⁴⁵ “O mesmo que *aparência* (v.). Nesse sentido o F. é a aparência sensível que se contrapõe à realidade, podendo ser considerado manifestação desta, ou [...] fato, do qual pode ser considerado idêntico (v. FATO). (Abbagnano, 2007, p. 436). O conhecimento é, para Paul Veyne, todo ele provisório e incompleto, numa palavra: frágil. Nesse caso a palavra fato, como se vai ver no texto, não designa nenhum sentido de conhecimento absoluto, mas simplesmente conhecimento da aparência das coisas e não a “coisa em si” mesma. Por essa razão Paul Veyne utiliza a palavra “fenômeno” correlativa a “fato”. As duas designando

atos ou fenômenos físicos e fatos ou fenômenos humanos. A primeira designando o objeto de estudo das ciências físicas e o segundo das ciências humanas. Destarte, ambos os tipos de fatos pertencem a uma classificação maior, isto é, ambos são *fatos empíricos* no sentido de se oporem a qualquer “pretensão cognitiva infundada, não verificável”⁴⁶. É preciso acrescentar que o conceito de *fato* no seio da obra veyniana, sobretudo nos escritos em que se dedica a pensar o estatuto da disciplina *história*, e a produção de seu saber historiográfico, é muito mais amplo do que este sentido específico que agora exploramos⁴⁷.

Um “fato” é uma coisa da qual conhecemos a existência, mas que a despeito disso não conseguimos dizer em absoluto. Pois, como afirmamos antes, as diversas tentativas que a humanidade fez ao longo da história do conhecimento, para dizer efetivamente a realidade, a verdade das coisas, fracassaram, e não cessaram de mudar. A observação histórica nos mostra que se continua a inventar outras maneiras de abordar essas mesmas questões que não foram compreendidas antes. Em relação a essas novas maneiras, o conhecimento absoluto também se furtou, e essas espécies de núcleos obscuros, *coisas em si*, continuaram resguardadas apesar da insistência. Paul Veyne conclui, então, que da certeza de que um fato existe, não segue necessariamente a certeza do que ele é. Se seguimos a preencher esses núcleos, historicamente, a construir interpretações sobre eles, acessando apenas à sua realidade histórica, é porque não é possível apreender a sua realidade propriamente dita, e apesar do nosso esforço, essas *coisas em si* permanecerão inomináveis. Assim também concluía um dos sucessores de Pirro, abdicando de toda a possibilidade de conhecimento sobre uma realidade que fosse exterior à nossa:

No podremos decir cómo es la realidad objetivamente, sino cómo aparece según esta forma de pensar, esta ley, esta costumbre y cada uno de los otros criterios. Y por ello, en conclusión, es necesario que mantengamos en suspenso el juicio acerca de la realidad exterior. (Empírico, 1993, p. 102).

“a aparência sensível” das coisas. “... Aparência pura e simples (ou fato puro e simples) [...] objeto do conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem;” (Ibid. p. 437).

⁴⁶ “Empírico é o atributo do conhecimento válido, do conhecimento que pode ser posto à prova ou verificado, e opõe-se a *metafísico*, enquanto atributo de uma pretensão cognitiva infundada, não verificável.” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, São Paulo, Martin Fontes, 2007, p. 326).

⁴⁷ Para uma verificação do sentido geral de fato na obra de Paul Veyne, recomendamos a obra, já citada, de Munoz, na qual podemos encontrar: “Segundo nosso autor [...] os fatos não existem no plano do conhecimento que os interpreta, mas no plano da realidade onde são explorados [...] na linguagem veyniana, seria constatar que há somente práticas e conjunturas.” (MUNÓZ, 2005, p. 375).

A semelhança da postura de Paul Veyne com o antigo cepticismo não é acidental, e o próprio Veyne o reconhece: “Aqui tudo se esclarece, eis que nos encontramos no fim ou no princípio de nosso problema: não fizemos senão continuar uma das grandes correntes do pensamento grego” (Veyne, 2011b, p. 82). Tal como nos coloca Sexto Empírico, os homens podem confiar apenas na verdade dos dados empíricos (engana-se, pois, o senso comum, para o qual a palavra cepticismo denota a ausência total de crenças). “Dizemos então que para os cétricos as impressões sensíveis não estão sujeitas ao questionamento” (Empírico, 1997, p. 120). Assim também aponta Victor Brochard ao analisar a dúvida céptica:

Importa señalar que la duda escéptica no se refiere a las aparências o fenómenos [...] que son evidentes, sino únicamente a las cosas oscuras u ocultas [...].Ningún escéptico duda de su próprio pensamiento, y el escéptico reconoce que es de día, que vive, que vê. No pone em duda que tal objeto le parezca blanco, que la miel le parezca dulce. Pero el objeto, es blanco? La miel, es dulce? He aquí lo que no sabe. (Brochard, 2005, p. 71).

Assumindo, e de certa forma ampliando esse princípio céptico, que põe em evidencia apenas a realidade factual, cotidiana, isto é, empírica, realidade que inegavelmente existe, porque involuntariamente nos faz aceder a sua presença, Paul Veyne concluirá que quanto mais afastado estiver o saber de uma fundamentação factual, menos sólido ele será.

Tudo o que podemos saber seguramente é sobre os pequenos fatos da vida cotidiana. Fatos que são empíricos, e que, portanto, são verificáveis. De resto, longe deles tudo o que fazemos é construir pretensões e hipóteses. Essas pretensões e hipóteses surgem todas as vezes que tentamos obter conhecimento geral e sólido sobre aquilo que Paul Veyne denomina as *grandes questões* do homem, tais como: Qual é a verdadeira democracia? O que é o homem? Enfim, toda a vez que o saber que investiga as *coisas humanas* deseja postular uma verdade perpétua, resposta a uma *grande questão*, que não se destine aos pequenos fatos da cotidianidade, ele não deixará de caminhar sobre um terreno movediço, instável e inverificável. Por essa razão o grau de certeza dessas respostas será sempre duvidoso.

Há de um lado, os fatos, os pequenos fatos da vida cotidiana, os únicos de que os cétricos gregos não duvidavam, o que mostra que a vida é mais forte (o primeiro dos cétricos, Pirro, tinha medo de cães: sabia que eram capazes de morder⁴⁸); de outro lado, há todo o resto, a imensa inflação das ‘verdades’ prometidas ao cemitério. (Veyne, 2011b, p. 82).

I. *A “teimosia” dos fatos. O conhecimento factual.*

1. As ciências humanas.

Dissemos que Veyne não duvida da existência das câmaras de gás. Não o faz devido a sua factualidade. Como negar “seis milhões e meio de judeus mortos? O fato está aí, e os fatos são teimosos” (Veyne, 2011b, p. 81). Mesmo assim, é preciso dizer que a hipótese contrária, que põe em dúvida a existência de qualquer fato, como o das câmaras, por exemplo, também será sempre possível; tocamos nesse ponto anteriormente (1º capítulo). A crença num determinado programa, para Paul Veyne, possui uma dinâmica de adesão que não pode ser medida simplesmente por critérios como o da racionalidade ou mesmo da factualidade. Não se pode dar uma resposta unânime. Acredita-se por muitos motivos; pela autoridade de um discurso, por influência dos afetos etc. Assim, “basta admitir a existência do sobrenatural para deixar de poder demonstrar a inexistência de um milagre. Basta ter interesse em acreditar que Auschwitz não existiu para que todos os testemunhos sobre Auschwitz se tornem incríveis. Também nunca ninguém demonstrou que Júpiter não existia” (Veyne, 1987, p. 14).

Mesmo que os fatos sejam “teimosos”, como diz Veyne, e se imponham, é possível também ignorar a sua teimosia:⁴⁹ “Os números do Antigo Testamento, por exemplo, são fabulosamente aumentados, cem mil inimigos mortos, sem contar mulheres e crianças; mas não vivemos mais na era das lendas e das hipérboles em números” (Ibid. p. 81). O saber pode, pois, tomar duas direções distintas, pode interpretar os fatos sem com isso lançar-se à deriva em especulações distantes que convidam muito mais à fé do que à comprovação, ou pode buscar ater-se aos fatos que encontra, e interpretá-los. Visto

⁴⁸ Veyne faz referência ao livro de Diógenes Laércio, *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, em que consta tal observação.

⁴⁹ Em entrevista ao jornal Folha de São Paulo: “Não existe uma vocação humana para ater-se à verdade: com a exceção dos historiadores que exercem sua profissão seriamente, as pessoas são capazes de negar as câmaras de gás ou de zombar delas ou, ainda, de inventar outras que não existiram.” Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200814.htm#> = , acessado no dia 16/06/2015.

que longe desses fatos, que o céptico assente involuntariamente, a razão “ilude de tal modo que [...] temos que tomar cuidado [...] para não nos precipitarmos” (Empírico, 1997, p. 119). De forma análoga formulava Gustave Le Bon, em *As opiniões e as crenças*, dirigindo uma crítica a alguns tipos de conhecimento que reivindicavam um saber sólido, pretensamente científico: “Em todos os assuntos mal conhecidos [...] as teorias que nesses assuntos se aceitam, são meros artigos de fé, que só têm em seu favor a autoridade dos mestres que as formularam” (Le Bon, 2002, p. 14).

Para Paul Veyne é possível acreditar nas câmaras de gás e obter a prova da sua realidade seguindo o princípio do cepticismo, de assentir apenas às impressões sensíveis, factuais. Tais impressões, mesmo quando não podem ser obtidas de uma forma direta, isto é, presencial, com a observação dos fatos, podem ser obtidas mediante a capacidade técnica das ciências do homem, que podem estabelecer, por exemplo, a realidade material do que se passava e do que se fazia em torno das câmaras de gás, porque “os acontecimentos ‘históricos’, por mais pomposos que sejam, despedaçam-se, para a crítica, em fatos e gestos cotidianos desse gênero” (Veyne, 2011b, p. 82).

Mesmo que não possamos enxergar em tempo real os fatos acontecendo, segundo Paul Veyne, sempre que nos colocamos na situação de avaliar qualquer discurso sobre esses fatos, somos capazes de sentir “que peso de realidade tem o núcleo de obscuridade que ele envolve” (Ibid. p. 85). Isto é possível porque, de acordo com Veyne, desde que já não utilizamos mitos para explicar o que ocorre, podemos checar toda a informação dirigida aos acontecimentos; assim como faz um repórter, ou um investigador, que multiplica os detalhes do acontecimento abordado como prova da sua autenticidade, enquanto produz a informação. Em última instância, o historiador, o jornalista ou qualquer estudioso, desde que se pretenda sério, poderá interpretar um fato que é objeto de seu discurso, mas nunca atentar contra o próprio fato, embora, como já dissemos a liberdade das crenças sempre deixará lugar para os homens erigirem quaisquer fantasmagorias como forma de explicação.

Essa capacidade, pela qual se sabe, ou se sente, o peso da realidade de um discurso em relação ao seu *núcleo obscuro* é aquilo que, em *Acreditaram os gregos em seus mitos*, Paul Veyne denominou de *princípio das coisas atuais*,⁵⁰ que teria sido instituído, segundo ele, através da historiografia nascente de historiadores como Tucídides e Heródoto. Tucídides foi o primeiro quem inscreveu o rigor metodológico para o estudo da realidade,

⁵⁰ Ver no primeiro capítulo: *A rejeição dos mitos e o estabelecimento dos “Centros profissionais de verdade” entre os gregos.*

na gênese da historiografia; e por essa via terminou por inaugurar a falência das explicações míticas sobre a realidade.⁵¹ Todo o saber que se pretendeu sério a partir de então se viu obrigado a fazer referência a esses dados historiográficos que surgiam e se impunham por meio desses profissionais, porque diferentemente da atitude comum frente à narrativa de um mito, “um inquiridor profissional não tem a docilidade dos outros homens perante a informação: confere-a e verifica-a (Veyne, 1987, p. 50).

Essa reviravolta histórica será decisiva para a adoção, em todo o saber, desse *princípio das coisas atuais*, onde nada que não tenha um equivalente em nosso próprio tempo será admitido como possível. “Doravante, os outros homens terão de se referir de preferência a este profissional, sob pena de não passarem de espíritos incultos. E, como o inquiridor verifica a informação, impõe à realidade a obrigação de coerência” (Ibid. p. 50).

A partir Tucídides todo o saber, a começar pela ciência histórica, abandonou a sua roupagem mítica e incorporou critérios rigorosos para a averiguação de um acontecimento. Todo o olhar investigador, sobre o mundo físico ou humano, se viu alterado pela influência dos métodos da historiografia. Um peso, uma nova exigência passa a cair sobre o estudo de qualquer fato que se tenha passado. “Com Tucídides [...] todo acontecimento começa a ter um local e uma data, *illic et tunc*, uma vez que o passado histórico se torna homogêneo ao presente e não é mais o tempo mítico ou aquele em que os animais falavam” (Veyne, 2011b, p. 88).

Tais critérios novos que passam a designar o que é real e o que é imaginário, não se fundamentam em puras abstrações do intelecto, ou no exagero dos fatos (como acontece com os números do Antigo Testamento) para o benefício da fé religiosa. “Trata-se de um rigor diferente do das ciências físicas, mas ainda assim é um rigor: não se pode dizer qualquer coisa” (Ibid. p. 158). Heródoto, por exemplo, atento a facticidade, não ouve passivamente as narrativas de acontecimentos míticos:

Os gregos dizem muitas outras coisas imprudentemente; não menos ingênuo é um mito que narram sobre Hércules: quando este foi ao Egito, os habitantes deste país teriam tentado imolá-lo a Zeus, mas Hércules não se teria deixado

⁵¹ Este *princípio das coisas atuais* se tornará o filtro pelo qual passará agora todo o conhecimento produzido sobre a realidade. O que significa dizer, que nada que não tenha um equivalente na realidade *atual* deve ser considerado verdadeiro, a realidade de uma proposição deverá ser obtida consoante a experiência sensível que se tem no mundo. Esta experiência estabelecerá e distinguirá o que é possível, real do que é impossível de acontecer, do que é “maravilhoso”. Somente os acontecimentos em conformidade com esse princípio, o *das coisas atuais*, será admitido como verdadeiro pelos profissionais na matéria envolvida.

imolar e teria matado todos eles. Impossível, protesta Heródoto: os egípcios não sacrificam seres vivos, como o sabem os que conhecem suas leis. (Veyne, 1987, p. 45).

Heródoto adota esse *princípio das coisas atuais* e questiona, por exemplo, se "seria natural que um único homem tivesse conseguido matar miríades de outros homens?" (Ibid. p. 50) mostrando, segundo Paul Veyne, quanto o seu olhar inquiridor está longe do conhecimento baseado simplesmente na fé depositada na palavra de outrem. Ao contrário da crença mítica que opera com outros referenciais que não puramente a materialidade dos fatos, a crença desses novos estudiosos busca apoiar-se puramente neles, e "trata de obter suas informações: qual é a cidade-capital deste reino? Quais são os laços de parentesco de Fulano? Qual é a data de Hércules? [etc.]" (Ibid. p. 45 – 46).

É nesse sentido que, para Paul Veyne, a adoção de um *princípio das coisas atuais* torna os acontecimentos do passado homogêneos aos nossos, e passamos, assim, a buscar coerência neles, tendo a consciência aumentada sobre os limites da sua realidade.

A ressurreição de Lázaro e o sabá das feiticeiras deixaram no século XVII de serem acontecimentos sobrenaturais dignos de fé (em compensação, tem-se a prova, graças ao célebre clínico Pierre Janet, de que as estigmatizações, como, por exemplo, a de São Francisco de Assis, não deviam ser lendárias). (Veyne, 2011b, p. 80 - 81).

Esse princípio de coerência, que passa a ser adotado como uma espécie de *filtro* para os acontecimentos é, portanto, para Paul Veyne, um passo decisivo para a obtenção de confiança em relação à existência dos acontecimentos que são estudados. Essa existência nos faz assentir involuntariamente, mediante a multiplicação de seus detalhes probatórios. Tais detalhes nos fazem saber que aquilo realmente aconteceu, embora isso de forma alguma isente o estudioso do fenômeno estudado de interpretar o seu sentido.

Depois de assentida a existência dos fatos, o problema do que eles são não se resolve, pois depois disso é certo que os estudiosos "se coloquem questões mais gerais e mais espinhosas, o papel da luta de classes, a economia como primeiro motor, o conflito das civilizações, mas esse é outro problema. É claro que essas questões [...] nunca devem atentar contra a existência dos fatos" (Veyne, 2011b, p. 88), pois acontece com os fatos o mesmo que acontece com as obras de arte. Pode-se interpretar o seu significado de muitas

maneiras e discordar até o infinito sobre qual é a interpretação mais correta, mas resta a obra de arte que em si mesma não é a interpretação de ninguém.

Como negar o genocídio nazista estando na presença de uma multidão de detalhes probatórios de sua existência? Não é possível, afirma Veyne, a não ser para alguns espíritos peculiares.

Podem-se discutir interpretações do genocídio (universal banalidade do mal? Consequência trágica de um *Sonderweg* alemão? Docilidade cívica e militar à autoridade, à famosíssima *Obrigkeit*?). Isso será discutido cientificamente [...] mas o fato do genocídio está aí, dia após dia, e apenas um discurso gnóstico poderia contestá-lo. (Veyne, 2011b, p. 81).

Quando estuda um acontecimento em sua factualidade, isto é, sem recorrer a nenhuma ideia que sobrevoe os fatos empíricos, afastando-se em demasia deles, está-se a manejar fatos cotidianos da *percepção sensível* como aqueles que unicamente os céticos assentiam, e ao entrecruzar todos esses pequenos fatos verdadeiros a descrição do acontecimento se torna cada vez mais *densa*. É assim que age alguém que se põe a escrever um romance realista, ou um bom repórter; é assim também que age o investigador de polícia que reconstrói os detalhes de uma cena de assassinato para desvendar-lhe a causa. “É por isso que, na falta das especulações metafísicas da Razão, pode-se veridicamente decifrar a natureza, contar a história e descrever a sociedade [...] é possível acreditar, essa filosofia do simples entendimento” (Ibid. p. 82 – 83).

Sendo assim, esses pequenos fatos empíricos aos quais tem acesso e acredita o investigador, o repórter e o estudioso, são “detalhes probatórios, [...] traços pertinentes que precisam o retrato do referente e permitem distingui-lo de acontecimentos que ofereçam uma semelhança enganosa com ele” (Ibid. p. 142). Tudo isso permite aos estudiosos das ciências humanas, assegurarem que estão lidando com fatos e não com especulações não factuais.

2. As ciências físicas.

Para Veyne “o historiador tem acesso aos acontecimentos [assim como] o físico chega a aplicações técnicas e a predições” (Ibid. p. 85), embora, isso não queira dizer que o grau de conhecimento dos dois seja igual, pois,

na natureza física, que as ciências exatas escrutam, os objetos do discurso científico apresentam regularidades, como todos sabem. Em compensação, nas coisas humanas, só existem e só podem existir singularidades de um momento (os prazeres, depois a carne etc.⁵²) (Veyne, 2011b, p. 86 – 87).

O historiador, assim como qualquer estudioso das ciências humanas dirige-se a fatos irregulares, isto é, não se pode construir uma generalidade sobre o homem sem com isso abarcar algum prejuízo, pois como dizíamos os homens são singulares, historicamente, culturalmente. Quando comparados uns aos outros sob a lente de uma história mais efetiva, atenta aos detalhes, vê-se essa irregularidade, essa heterogeneidade que muitas vezes é agrupada falsamente sob uma mesma ideia. No entanto, é totalmente possível falar dos detalhes dessas singularidades.

Há muito a dizer sobre as positivities que formam os homens a cada momento, sobre o *homo economicus*, o *homo faber*, o *homo loquens*, mas o que dizer de instrutivo sobre o *Homo tout court*? Que o riso é o que lhe é próprio? Que ele não é nem completamente bom nem completamente mau? (Veyne, 2011b, p. 75).

Para Paul Veyne, então, nos fenômenos humanos nunca podemos ver toda a estrutura do edifício da verdade. Tudo o que vemos dele é que possui inúmeras janelas, e que nenhuma dessas janelas se apresenta igual à que está ao seu lado. Diante desse quadro uma ciência humana somente “chega a conclusões de detalhe, sobre o amor antigo, a loucura ou a prisão, [etc.] que são a um só tempo cientificamente estabelecidas e perpetuamente provisórias e revisáveis, como as descobertas das outras ciências” (Ibid. p. 147).

Em relação às ciências físicas, a regularidade dos fenômenos que estudam é, pois, o diferencial entre elas e as ciências que tem por objeto o estudo do homem. Diferentemente das segundas, as primeiras não estão sujeitas ao agudo “devir humano, [e, por isso mesmo] apresentam regularidades repetitivas. O que permite chegar a aplicações técnicas, a previsões que se mostram exatas e a verificações experimentais”

⁵² Como dissemos anteriormente, o que compreendemos hoje pelo nome de sexualidade foi compreendido diferentemente por “prazeres” na Antiguidade e “Carne” na Idade Média, o que para Veyne demonstra a inconstância, a irregularidade do entendimento humano sobre os fatos.

(Ibid. p. 142). Destarte, deve-se dispor, então, para as ciências físicas, em suas descobertas, de um território para as certezas gerais “assim como o céptico Sexto Empírico dispunha um para a medicina empírica” (Ibid. p. 82), pois se está a postular saberes que foram verificados, experimentados, e que abarcam toda a generalidade dos fenômenos empíricos, em qualquer lugar que for; quando comparados não estão sujeitos às irregularidades culturais ou históricas.

É por esse motivo que não é possível realizar com essas ciências qualquer tipo de economia de uma relação com o verdadeiro. Isto é, no que tange aos seus resultados práticos, empíricos, não se pode enxergar a alternativa do falso. Acrescentemos que isso não significa que um campo científico qualquer, seja das ciências humanas, seja das ciências físicas, não possa ceder lugar as tentativas de erigir teorias infundadas de qualquer tipo, acreditando fundamentá-la com fatos empíricos, isso é possível. No entanto, o cepticismo de Paul Veyne se dirige justamente a essa pretensão forçosa, que coloca como indubitável e demonstrável aquilo que não é.

Excluindo tais *artigos de fé*, é possível assentir como verdadeiro o que faz a ciência no domínio empírico, apesar de que, adverte Veyne, não devemos por essa razão considerar esses resultados práticos da ciência física como absolutos, e “concluir por uma harmonia entre o nosso espírito e a natureza [ou] tomar essas verdades como definitivamente adquiridas” (Veyne, 2011b, p. 144). “As verdades da ciência física são perpetuamente provisórias; a Newton sucede Einstein” (Ibid.), sendo que, como já dissemos, ao observar as descobertas da ciência ao longo da história percebemos no seu devir a presença de uma admirável estabilidade de seus postulados. Esse êxito não é, para Paul Veyne, prova de qualquer possível superioridade da física em relação às ciências humanas. Para ele essa diferença tem a ver unicamente com o referente envolvido no estudo; diferentemente de um fenômeno físico da natureza que se repete regularmente, estuda-se o homem e as suas múltiplas singularidades históricas e sociais. Mas, no fim, não há saber humano, de qualquer tipo, que possa esquivar-se à fatalidade de sua condição débil. É, pois, todo ele provisório, seja de qualquer gênero, com destaque para a estabilidade maior observada ao longo da história nas ciências físicas, e muito menor, nas ciências humanas.

Esta estabilidade não é oriunda de um fundamento eternamente sólido, como talvez se possa pensar. A sua verdade não é, pois, absoluta. Ela não teve acesso às *coisas em si* por detrás dos fenômenos físicos, o que a faria saber exatamente, sem falhas, como eles funcionam, e como eles vão funcionar no futuro.

Se tomarmos a história da física como exemplo, veremos que o seu empreendimento está fundamentado não no acesso a verdades absolutas imutáveis, mas sim na experimentação. Ela obteve, assim, “ao longo do tempo e ao preço de incessantes correções⁵³, [...] resultados provisórios, mas indubitáveis” (Ibid. p. 143 - 144). O êxito da física em suas descobertas “é como o sucesso de uma firma que permanece fiel a boas receitas que asseguram seu sucesso durável; ela não se funda numa vocação vinda dos céus, mas numa tradição experimentada” (Ibid.). É por esse motivo, observa Paul Veyne, que nenhum físico após a descoberta de uma lei “se gaba de que sua descoberta seja definitiva, praticamente não pensa nisso, preocupa-se pouco a respeito” (Ibid. p. 148).

3. Conclusão parcial.

Pelo que foi exposto inicialmente, com a constatação de Paul Veyne de que nas *coisas humanas* não podem existir generalidades, pois os homens são sempre singulares, historicamente e culturalmente, percebe-se que a projeção de que uma prática ou ideia é perene, isto é, contínua, só pode ser falsa. Porque todas essas singularidades que preenchem os livros de história, não se adequam, a não ser falsamente, ao edifício de uma ideia geral, supostamente trans-histórica, que as tenta subsumir. Entra em prejuízo, assim, toda a ciência do homem que ignora esse princípio de singularidade cultural e histórica. Das singularidades históricas humanas que se observa, só se pode concluir a sua descontinuidade através do tempo. E, se cada prática e saber humanos foram datados, específicos a um determinado tempo, desaparecendo junto com ele ou transformando-se em outra coisa, em que sentido se está a progredir? Toda a concepção de progresso histórico de todos os elementos da cultura humana é assim posta à prova.

Em cada época, pois, se erigem perspectivas completamente diferentes sobre as coisas. Mas observa-se que em nenhuma delas o homem pôde concluir absolutamente o conhecimento sobre os objetos aos quais dirige seu entendimento. A essa percepção da fragilidade do saber, da sua debilidade, deve seguir, pois, que as ciências humanas (exemplificadas por Veyne através da história) devem deslocar as suas práticas para um olhar mais *efetivo*, atento as essas singularidades humanas que encontra. Do contrário produzirá sempre saberes demasiado gerais sobre o homem, e como não se pode encontrar

⁵³ “Resta que, se Newton não viu toda a verdade, ele nem por isso deixou de estar “no verdadeiro”. (Ibid. p. 144.)

esse homem geral em parte alguma, o saber sobre ele seguirá mais precariamente que o normal.

Em relação ao conhecimento dos objetos, Paul Veyne formula a ideia de “*coisa em si*”, e divide este em duas partes: o conhecimento dos “*pequenos fatos*” e o conhecimento das “*grandes questões*”. Para tanto, observa o cepticismo antigo de Pirro de Élis, que formulava a não possibilidade de acesso humano a qualquer conhecimento da realidade que seja exterior a própria realidade em que se vive, sendo apenas os dados sensíveis, empíricos, aqueles que o homem pode assentir. O que ainda não significa dizer a sua verdade *em si*, mas tão somente a sua aparência, o seu fenômeno. “*O mel nos parece doce (e aceitamos isto na medida em que temos uma percepção sensível da doçura) porem se é doce em si mesmo é algo questionável...*” (Empírico, 1997, p. 119).

Assim, para Paul Veyne, tendo em vista que nenhum saber pode ser absoluto, todas as explicações, e discursos sobre a realidade se mostram arbitrários, com a exceção dos fatos empíricos aos quais podemos sentir o “*peso da sua realidade*”, e, portanto, erigir sobre os seus fenômenos um saber mais estável e seguro, todas as outras verdades se desvanecem em especulações e hipótese não factuais.

O saber fundamentado nos fatos é o saber que entrecruzou todos os “*gestos cotidianos*”, isto é, que utilizou em seu edifício fatos empíricos que podem ser verificados, e sob os quais a verdade pode ser formulada de maneira mais sólida. As ciências físicas ou humanas possuem a possibilidade de se concentrar na materialidade desses fatos, e de erigir um saber historicamente sólido. No entanto, o conhecimento também pode ignorar essa factualidade e erigir hipóteses longe de qualquer verificação. Essas hipóteses não obterão confirmação para além da subjetividade daqueles que lhes depositam fé.

Capítulo 3

O olhar perspectivo, e as macro questões

Amamos tanto a verdade que, se amamos outra coisa, queremos que o que amamos seja a verdade.

Santo Agostinho

1. Nossos quadros referenciais.

Quanto aos pequenos fatos da vida cotidiana nós não podemos ter dúvidas, eles são verificáveis. No entanto, o conhecimento sobre esses pequenos fatos empíricos, com os quais construímos diversos campos científicos sérios, não podem, como já expusemos, ser taxados como correspondentes ao real em si mesmo, ao que Paul Veyne chama de *coisa em si*. Seja o que forem para além do que percebemos, nós não sabemos. Apenas os percebemos do modo como o discurso sobre eles permite. Lembramos que Paul Veyne segue o princípio pirrônico de que tudo o que temos acesso é a aparência das coisas, o fenômeno e não a própria coisa.

Sobre a aparência das coisas podemos falar tal “como um cronista”, escreve Sexto Empírico, numa passagem das *Hipotiposes Pirrônicas*. Mas no mesmo instante em que decidimos falar, desde já, estamos posicionados numa determinada direção interpretativa. Não há, pois, acesso a nenhum núcleo obscuro, referente pré-discursivo, ou neutralidade do discurso sobre qualquer coisa que seja, pois a simples delimitação do objeto supõe um partido.

Questões do tipo: “Até onde vai a sexualidade? Será que o nu artístico é casto? Será que um transe religioso é um sopro de loucura?” (Veyne, 2011b, p. 92), que são levantadas por Veyne, nos fazem pensar, e evidenciam os limites da pretensão de neutralidade para o discurso humano. Contudo, para Paul Veyne, mesmo os nossos quadros referenciais, programas de verdade, sendo frágeis, perpetuamente incompletos, eles são tudo o que temos para garantir o significado dos objetos. Pois os objetos só podem

existir em nosso discurso através das ideias que nós fazemos deles. E mesmo quando não conseguimos dizer satisfatoriamente um objeto “essa silhueta enigmática logo ganharia um sentido, um nome, ainda que fosse o de enigma” (Ibid. 84).

Isso não significa que os objetos não existam fora de nossos quadros referenciais, nem que garantimos o significado que queremos às coisas, pois há uma materialidade que é independente do nosso discurso, mas ela só ganha significado quando a capturamos numa interpretação. E se não interpretamos um objeto é porque ainda não sabemos da sua existência, o que não quer dizer que ele não exista.

Isso significa que desde a primeira vez que observarmos algo, de imediato já nos encontramos atravessados por ideias que nos antecedem, ideias daqueles que vieram antes de nós, que pensaram antes de nós. Toda inovação consiste, pois, em tentar lidar de maneira diferente com esse material que já encontramos disposto.

Não se é, portanto, livre para interpretar absolutamente. Os discursos que fazemos não estão à deriva, eles seguem uma direção que objetiva alcançar o que Paul Veyne chama de *coisa em si*. Nessa busca de adequação do discurso ao objeto enunciado, não se pode dizer qualquer coisa, sob pena de cair na incoerência ou na insanidade. Para repetir o exemplo que oferecemos antes, e para ilustrar a ideia das *coisas em si* de Paul Veyne, uma obra de arte pode ser interpretada sempre de novas e variadas maneiras, mas todas essas interpretações não podem girar soltas, elas se dirigem a um referencial, que é a obra de arte em si mesma. Nossos discursos não podem dizer qualquer coisa sobre os objetos ao quais se dirigem. Mas o fato é que sempre interpretamos as coisas, e já o fazemos de saída. “É essa a fatalidade que pesa sobre o conhecimento humano” (Ibid. p. 83).

O herbívoro procura erva, este objeto singular que se repete indefinidamente [...] mas essa erva não é a Erva em si, em si mesma, independentemente de todo ponto de vista: trata-se, aos olhos do animal, de talos verdes e delgados que saem da terra. É esse, na perspectiva bovina, o discurso da erva, que é diferente daqueles, não menos parciais e facciosos, de um botânico ou de um caminhante. O que é a Erva em si, fora de toda perspectiva, nós nunca saberemos (essas palavras nem sequer têm algum sentido para nós; apenas uma inteligência divina pode ver o geometral da erva); o discurso dos botânicos que acreditam “saber tudo” sobre a erva não responde ao discurso do herbívoro. Não podemos saber o que seria a erva, o poder ou o sexo não revestidos de um discurso; é impossível para nós extrair (“desencalhar”) os fatos da ganga de seus discursos. Não se trata aí de relativismo ou de historicismo, mas de perspectivismo. (Veyne, 2011b, p. 83).

Precisamos dizer que, sem dúvida, estas não são afirmações simples, e que sabemos o quão próximo elas podem parecer, no discurso sobre a verdade de Paul Veyne, da ideia de que por via da crença podemos materializar “milagrosamente” os objetos a nossa frente⁵⁴. Gostaríamos de repetir que não é esse o caso. Sucede com Paul Veyne o que dissemos sobre Foucault no capítulo anterior, em que acompanhávamos as reflexões de Veyne acerca do lançamento da obra *História da loucura*, e das acusações apressadas feitas ao seu autor. Dizia-se, vamos lembrar, que quando Foucault afirmava que a loucura não é o que se tinha dito, o que se diz hoje, e o que se dirá no futuro, estaria negando, assim, a própria materialidade da loucura e dos loucos, isto é, o próprio objeto mesmo do qual se falava e se tentava entender. Como já dissemos, tudo o que o autor de *História da loucura* tentava dizer era que todo o saber é transitório e inacabado (mesmo programa de Paul Veyne).

A posição de Veyne deve ser compreendida, portanto, como o apontamento de que cada um desses *aquários* (programas) encerra um *verdadeiro* particular, enxergando-o como real, e por essa mesma razão o que uma crença toma como realidade, uma outra dispensa, mas que há, no entanto, atravessando todos os programas de verdade, um fato do qual nenhum discurso, por mais envolto em explicações “sobrenaturais” que possa estar, pode deixar de lidar. Trata-se da realidade e da constância dos fatos empíricos, esses dados imediatos que nos aparecem aos sentidos, e aos quais não podemos em sua consciência negar; pois eles são evidentes, e nos fazem aceder a sua presença, como os cétricos antigos diziam, diferentemente de todos os juízos que os homens têm feito sobre outras questões obscuras.

O que ocorre é que há programas dispostos a ignorar essa realidade factual, e a erigir fabulações no lugar desse real que é empírico. Acontece tal fato porque, como dissemos antes, os critérios que os indivíduos tomam para aderir ou não a uma crença, são altamente variáveis, de tal forma que para muitos indivíduos, surpreendentemente “o empirismo e a experimentação são quantidades desprezáveis” (Veyne, 1987, p. 139). Acrescentemos que esses programas estão conscientemente ou não, afastados de uma

⁵⁴ Nos referimos a essas teorias publicadas em livros e documentários de autoajuda que tem ganho grande aceitação de um público que as consome avidamente, em que o papel da crença é exaltado a limites sobrenaturais. Não precisamos citar os nomes dessas produções que afirmam terem descoberto tais *segredos* ocultos. Esses discursos contemporâneos “pseudocientíficos”, no final, servem para confirmar a presença e a vitalidade do mito, de uma forma “camuflada” (para utilizar o termo do mitólogo Mircea Eliade), no mundo atual.

fundamentação ou modelo de ciência pautado na racionalidade, e mesmo ausentes (propositalmente) de qualquer verificação empírica. É preciso observar também que muitos desses programas agem retroativamente na direção do passado, negando o que ocorreu, como as câmaras de gás, por exemplo, ou exagerando os dados de uma realidade empírica, como os números do antigo testamento que “são fabulosamente aumentados” (Veyne, 2011b, p. 199), mas, de modo geral, não negam esse real empírico imediato da experiência sensível, ao qual têm acesso todos os dias, e a regularidade repetitiva com que estes se apresentam.

A questão é que mesmo esses fatos empíricos sendo constantes, e se repetirem, a significação que eles podem ter é indefinidamente variável e perspectiva. No meio de uma tribo Xingu no Brasil, ou entre os Dorzé da Etiópia, uma pedra atirada para o alto sempre voltará a cair em direção ao solo, e normalmente não poderá ocorrer de outra forma, mesmo que se acredite no seu contrário, porque há uma regularidade, e constância que é repetitiva, e que torna a reiterar, dia após dia, esses fenômenos físicos indefinidamente; o que não significa que, por algum motivo adverso, raro, mas ainda possível, esta regularidade da natureza sofra algum *abalo* e essa regularidade factual que observamos se anule em algum momento. Motivo pelo qual nem mesmo esse saber sobre os fenômenos empíricos é absoluto. Mas, se de um lado esses fatos não estão sujeitos a discordância, quanto a sua evidência, e regularidades comuns a todos os homens; conseqüentemente a esse acordo, a significação posterior que eles podem assumir são as mais diversas possíveis, quando submetidos ao olhar de diferentes homens, em diferentes culturas.

De modo que, como temos dito, um mesmo objeto pode ser visto de múltiplas maneiras, como diz Veyne, uma “‘pedra-doença’ retirada por um *medicine man* australiano do corpo de um doente só tem o nome em comum com uma pedra do caminho” (Ibid. p. 103). Na verdade, ambas as pedras, a do *medicine man* do exemplo, e aquela que encontramos na estrada, permanecem sujeitas as mesmas leis físicas, pois pertencem a uma mesma realidade factual, e independentemente do que o homem mítico acredite, elas não irão jamais transcender ou transgredir essas leis, mas o significado que se depreende dos objetos não são os mesmos a depender do programa de verdade que os captura.

É por essa razão que observadores de outras culturas enganam-se parcial ou totalmente sobre a significação de um dado comportamento. Porque confundem qualquer

gesto cotidiano executado no interior de um programa de verdade distinto, com aquele praticado na própria cultura do observador.

Radcliffe-Brown relata: “Um morador de Queensland encontrou um chinês que segurava uma tigela de arroz cozido sobre a tumba de seu irmão. O australiano, brincando, lhe perguntou se ele pensava que seu irmão vinha comê-la. O chinês respondeu: ‘Não. Oferecemos arroz aos mortos para expressar nossa amizade e nossa afeição. Mas, tendo em vista a sua pergunta, suponho que, na Austrália, vocês coloquem flores sobre o túmulo de um morto porque creem que ele gostará de olhá-las e de sentir o seu perfume”. (Veyne, 2012, p. 184).

Se trata de um mesmo gesto simples, empírico, o fato de gesticular, oferecer uma tigela de arroz. De seu quadro de referências o australiano sabia que quando se oferece comida a alguém é para que essa pessoa coma. Mas, como atesta Veyne, os gestos factuais (que “por mais pomposos que sejam, despedaçam-se, para a crítica, em fatos e gestos cotidianos” (Veyne, 2011b, p. 82)) não significam a mesma coisa em diferentes lugares, assim como erguer o polegar pensando estar a pedir carona torna-se um grave insulto na Turquia⁵⁵. Como todo antropólogo cultural sabe, um mesmo gesto pode variar indefinidamente em seus significados culturais a depender do contexto.

E o fato é que todas as vezes que observamos algo, de antemão capturamos esse algo com um programa de verdade sobre ele, e por consequência disso, uma “mesma coisa pode ser visada por vários jogos em que ela aparece como diferente” (Ibid. p. 99), não havendo lugar *fora* dessa condição, porque toda a vez que “um real é enunciado, ele já [se encontra] sempre discursivamente estruturado” (Ibid. p. 85). Observemos que a postura de Veyne não está a negar o real e o concreto, experimentado *sensivelmente*, mas a postular, tal como fez Foucault sobre a loucura, que o saber absoluto não encontra o *real* e entra em harmonia com ele.

É preciso, então, dizer novamente que esse real existe e que é com ele que todos os homens têm que lidar, acontece que quando não temos palavras para dizer uma coisa, é porque o discurso disponível não pôde comportá-la, e isso não significa que essa coisa não exista. Assim sucedeu com o médico francês René Laennec, por exemplo que pôde saltar de um programa de verdade a outro:

⁵⁵ Ver o livro de Roger E. Axtell: *Gestos, lo que se considera correcto e incorrecto em la comunicaci3n a trav3s del lenguaje corporal em todo el mundo*, Barcelona, Editora Ib3ria, 1993.

Por meio de uma inversão da observação médica e de uma mudança do discurso da anatomia patológica, deixou-se de “ler” nos corpos dissecados apenas certos “signos”, tidos como os únicos pertinentes e considerados os significantes do significado “doença”; Laennec pôde então levar em conta o que, antes dele, passava por detalhes inúteis, e foi o primeiro homem que *viu* a consistência particularíssima de um fígado cirroso, que, até então, via-se sem ver. (Veyne, 2011b, p. 48).

Laennec não podia ver o que era um fígado cirroso se a palavra e o saber sobre a cirrose ainda não existiam. Mas exatamente o que isso significa? Que antes de Laennec ninguém adoecia de cirrose? Que não havia um objeto pelo fato de não haver uma perspectiva sobre ele? Obviamente que os cirrosos existiam, pois, a existência de qualquer fato ou objeto físico precede a significação que irá lhe corresponder, no entanto, a ausência de uma nomenclatura médica sobre tal patologia, fazia com que se observasse um fígado sem ver a doença, pois aqueles estranhos sintomas, que ainda não podiam ser chamados de sintomas, não pertenciam ao conjunto de saberes teóricos e práticos da medicina.

Bastou, no entanto, que houvesse uma reviravolta no saber médico, para que agora se pudesse notar aquilo que antes se olhava sem perceber. (Um descobrimento não é a percepção de que aquilo já estava ali e não se tinha notado?) A cirrose foi “descoberta” e nomeada, mesmo ela já existindo, mas essa existência só pôde ser notada quando o olhar clínico reagiu contra o programa de verdade vigente, que até então não via relevância naquilo que Laennec viu. Só se pode perceber, portanto, aquilo que o discurso que temos em mãos permite, a não ser que de alguma forma rompamos com ele, para posteriormente cairmos num outro, de modo que nunca “podemos separar a coisa em si do discurso por meio do qual ela está cingida em nós” (Veyne, 2011b, p. 22).

2. Grandes questões/Verdades subjetivas.

Duas instancias devem ser distinguidas no pensamento de Paul Veyne. Em primeiro lugar, existe a *verdade dos fatos empíricos*, aos quais em sã consciência não podemos contrariar. E existem as *grandes verdades* que se afastaram excessivamente de uma verificação factual, ignoraram a multiplicidade de tipos e práticas humanas e erigiram ideias gerais, agrupando toda essa singularidade humana num todo. Foi o

primeiro gênero de verdade, que buscamos desenvolver nessa segunda parte de nosso trabalho, enquanto que o segundo tipo de verdades, que poderíamos chamar de *subjetivas* (em contraposição às primeiras que são *objetivas/factuais*) foram abordadas em parte, no primeiro capítulo.

Esse segundo tipo de verdade, associado às tentativas humanas de solucionar as *grandes questões*, sobre as quais o homem tem se debruçado desde sempre. São verdades que tem muito mais a ver com a subjetividade e a liberdade humana do que com os fatos aos quais se dirigem.

Em última análise, cada programa de verdade constitui para si o verdadeiro, mas por mais dotado de procedimentos racionais de análise e compreensão, poderá facilmente ser considerado falso numa outra configuração social, num outro programa de verdade. O valor de verdade de uma crença tida como absoluta não possui uma origem que transcenda o próprio discurso que a produziu, de modo que aceitar uma crença como absoluta é já se encontrar imerso em seu programa, em sua coerência interna. A verdade, desse modo, só pode existir no interior de um discurso, e só pode ser taxada como inferior, superior, ou falsa, de forma precária, porque nenhum programa de verdade tem acesso à totalidade de programas que o cerca. E se nenhum deles tem esse acesso privilegiado, de que modo um ponto de vista particular poderia ser réu, juiz e júri de si mesmo e executar a sentença para si de sua superioridade, de sua Verdade maior?

A isso se soma o fato de que cada ponto de vista possui uma tendência a enxergar os fatos em seu próprio favor, isto é, cada programa de verdade afirma estar do lado da razão, e esforça-se para acomodar os fatos que encontra dentro do discurso que se acredita. Não adotamos uma perspectiva porque ela é uma Verdade absoluta, ou porque os seus oradores nos convenceram com sofisticados argumentos. Há, para Paul Veyne, uma gratuidade em toda escolha humana, porque quando nos agrada uma determinada coisa ou ideia, automaticamente um efeito de percepção nos percorre, tornando os defeitos daquele objeto, qualidades.

Também de forma contrária, quando deixamos de gostar daquilo, acreditamos piamente que “são nossos olhos que se abrem sobre certas gafes que antes dissimulávamos” (Munõz, 2005, p. 223). Uma vez que entramos num desses *aquários* (perspectiva) costumamos não lembrar muito bem os motivos originais da escolha, visto que o nosso quadro referencial foi alterado pela nova visão, e agora, se estamos satisfeitos e não pretendemos sair, já encontramos tantos outros motivos para estar ali. De modo que até as motivações que deram origem à escolha, serão alteradas com a violência da *solução*

que traz o novo programa. “Após a escolha feita, saboreiam-se os lados bons do ser escolhido, por exemplo, e recalcam-se os próprios interesses insatisfeitos” (Ibid.)

Todos os programas de verdade guardam em si racionalizações sobre os fatos. E do interior do nosso programa tendemos a julgar os outros como menos acabados racionalmente, ou até mesmo falsos. “Para um racionalista, nada melhor do que um outro racionalista” (Veyne, 1987, p. 74) diz Veyne. O nosso autor não acredita na homogeneidade da palavra *Razão*, mas sim no estilhaçamento de mil pequenas racionalidades arbitrárias. “Os nazistas [...] diziam que tinham razão: não diziam que estavam errados. Poderíamos ter respondido a eles que estavam enganados, mas para que serviria isso?” (Ibid. p. 145). O critério da racionalidade, tido como absoluto, para a adesão de uma crença a uma perspectiva, é, portanto, ilusório, pois “não se vê qual a conduta que à sua maneira não seja arbitrária; é o mesmo que dizer que toda conduta é tão irracional como uma outra” (Ibid. p. 138). Facilmente se pode farejar aqui a presença do cepticismo antigo de Pirro, que afirmava a equipolência das verdades: “nenhuma das explicações é mais crível do que a outra” (Empírico, 1997, p. 117) ou, nas palavras de Brochard “Siempre pueden invocarse razones de fuerza tanto en pro como en contra de cada opinión [...]. Lo mejor es, pues, [...] confesar que no se sabe” (2005, p.70).

Por essas razões, a condição de cepticismo em que nos encontramos não nos deixa saber, e ter acesso à verdade das *grandes questões*, isto é, as verdades não factuais. Resta que os debates sobre elas nunca obterão resposta satisfatória, nem consenso; eles serão por isso mesmo, intermináveis, tal qual o debate de Galeno com os estoicos.⁵⁶

Estas verdades grandes, que são “*Grandes*” demais para que possamos provar aos outros, e os outros provarem a nós, serão sempre perspectivas parciais, imperfeitas, e falsas, para o outro que observa do interior de um discurso que não é o nosso. O que fazer diante dessa situação de todo o conhecimento? “Sou, de minha parte, americanófilo e partidário da energia nuclear assim como da tourada: será que devo encher os que me cercam com minhas boas razões?” (Veyne, 2011b, p. 207). Não há alternativa a não ser aceitar o quadro de debilidade das nossas ideias, porque longe da empiria dos fatos cotidianos, aos quais podemos verificar junto do outro que discorda de nós, (e provar factualmente de que lado está o erro) restam as *Grandes verdades* que no fim não podem ser provadas, por serem todas elas vaporosas. Erguidas na solidez de um terreno movediço, e aceitando essa fatalidade, as verdades que postulamos tentando responder as

⁵⁶ Ver no primeiro capítulo: *O “leito de Procusto” – Cada programa afirma estar “do lado da razão.”*

Grandes questões do homem, devem, pois, estarem satisfeitas consigo mesmas, elas devem bastar-se. Elas são segundo Paul Veyne, a prova de que o homem não é um ser *esquemático*, isto é, mesmo sabendo que as ideias humanas são débeis, ele continua a assumir suas perspectivas porque,

gosta de se dar razões ou antes de ter seus sonhos, aos quais se apega e nos quais acredita; professar um ideal religioso ou cívico é para ele uma satisfação platônica e esse sonho pode se bastar [...] o mundo em que se pensa não é o mundo em que se vive. (Veyne, 2011b, p. 212).

Devemos acrescentar que para Paul Veyne tais verdades frágeis são muito mais, *coisas que utilizamos* em nosso proveito do que *forças que nos utilizam*. O que queremos dizer é que retiramos proveito, *energia*, isto é, *logramos* com essas perspectivas que sabemos serem não absolutas. Esse *logro* nos faz questionar, junto com Paul Veyne: “Será que a humanidade pode se privar de mitos”? (Ibid. p. 199). Para o historiador isso é o equivalente a perguntar se poderia o homem viver sem ideais e sonhos: “não sei, mas não a vemos viver sem eles, não mais do que sem religiosidade ou sem curiosidade filosófica [...] ela gosta de invocar a Verdade e considera verdadeiro aquilo em que deseja crer” (Ibid.).

Paul Veyne relembra um episódio relatado pelo seu amigo Foucault, que nos faz pensar no perspectivismo, em verdades frágeis que, no entanto, tornam-se ferramentas valiosas para a ação. O episódio ocorreu no ano de 1968, numa época em que Foucault havia sido professor em Tunis. Segundo conta, Foucault teria participado e sido testemunha de um movimento que reivindicava o marxismo. Houvera uma greve geral, a qual se seguiu uma dura repressão policial e prisões em massa. Segundo ele, um adolescente foi condenado a 14 anos de prisão.

Esse episódio impressionara profundamente Foucault, que falava dele com emoção e que havia discernido ali a evidencia da necessidade do mito, de uma espiritualidade que dê o gosto, a capacidade e a possibilidade de um sacrifício absoluto, sem que se possa suspeitar nisso a menor ambição ou o menor desejo de poder e de proveito. (Veyne, 2011b, p. 199 – 200).

Os estudantes tunisianos, autoproclamados marxistas, segundo conta Foucault, não possuíam uma formação muito profunda em Marx, ignoravam a precisão da teoria ou seu caráter científico. Na verdade, eles admitiam que esses dois pontos não eram importantes, eles eram secundários, e que funcionavam muito mais como um “*logro*” do que como um princípio de conduta. Nesses estudantes havia, de um lado, a consciência do estatuto frágil de nossas ideias, mas de outro, a necessidade e mesmo utilidade referencial que temos delas. Não é preciso, pois, ter acesso a verdades absolutas para agir.

Surge, assim, uma duplicidade humana, sentida, segundo Paul Veyne, através do cepticismo. Segundo a metáfora de Paul Veyne, o cepticismo faz com que sejamos a um só tempo: *peixes de aquário*, e *observadores*. Isto é, vivemos sob paredes falsamente transparentes, que são também muros históricos e culturais. Dentro dessas paredes giramos felizes, acreditando tranquilamente em nossos quadros referenciais. Todavia, sempre que paramos para pensar a respeito da constituição frágil que esses quadros possuem, imediatamente nos vemos fora do aquário observando o resto dos peixes que ali vivem e ficam girando. Vemos que cada um dos peixes que estão ali encerrados tem uma pretensa verdade. Não estão, portanto, inertes, cada um deles assume uma perspectiva. No entanto, por força das circunstâncias, somos obrigados a decidir entre lados diferentes, e fazemos logo a nossa aposta, o que imediatamente nos faz girar de novo dentro do aquário, “o céptico é a um só tempo um observador, fora do aquário que ele põe em dúvida, e um dos peixes vermelhos” (Veyne, 2011b, p. 11).

Ser um pensador céptico é para Veyne, portanto, “ser dividido na própria cabeça, mas vive-se muito bem assim, e só é perigoso no papel. É possível não ter ilusões e ser ainda mais decidido” (Ibid. p. 198).

3. *O(s) programa(s) de verdade do feiticeiro de Levi Strauss.*

Ainda sobre ilusões e sobre “ser dividido na própria cabeça”, há uma observação de Paul Veyne que gostaríamos de trazer a lume, enquanto metáfora, para podermos pensar, tanto nessa analogia (ou equipolência) entre mundos de crença distintos, como na capacidade humana de habitar dois desses mundos de uma só vez. Trata-se da seguinte passagem em que Veyne cita Levi Strauss rapidamente: “a coexistência em uma mesma cabeça de verdades contraditórias não é menos um fato universal. O feiticeiro de Lévi-Strauss acredita na sua magia e a manipula cinicamente” (Veyne, 1987, p. 104). Veyne refere-se aos exemplos, sobre magia, de Levi Strauss contidos em sua *Antropologia*

estrutural I, onde se pode ler toda uma discussão sobre os casos de eficácia simbólica ligados as crenças míticas, e sobre como essa eficácia está entrelaçada ao programa de verdade que a corrobora.

Quesalid é o nome do protagonista de um relato, em primeira pessoa, originalmente apresentado por Franz Boas.⁵⁷ Nessa autobiografia indígena temos a preciosa história de um feiticeiro céptico quanto a eficácia de seu ofício; aliás é por via de interesse em demonstrar a falsidade das práticas de xamanismo que Quesalid resolve ingressar no aprendizado da feitiçaria⁵⁸ de sua tribo. Dessa situação inicial até o fim do relato vemos o indígena passar por diferentes perturbações em relação ao que considerava como verdadeiro.

O documento traz descrito, pelo próprio indígena, todas as lições e procedimentos aprendidos de seus professores xamãs, dentre eles,

uma estranha mistura de pantomima, prestidigitação e conhecimentos empíricos em que se mesclam a arte de fingir desmaios, a simulação de crises nervosas, o aprendizado de cantos mágicos, a técnica para vomitar, noções bastante precisas de auscultação e obstetrícia, a utilização dos “sonhadores” (isto é, espiões encarregados de escutar conversas particulares e trazer em segredo ao xama elementos de informação acerca da origem e dos sintomas dos males de determinados doentes). (Strauss, 2008, p. 190).

Mas, dentre todas as técnicas ensinadas havia a mais importante, que era a arte de, por meio da sucção, retirar um verme de aparência ensanguentada do corpo de um doente e cuspi-lo para que não só o doente pudesse ver, mas todos os que estivessem na ocasião assistindo. Para tanto, uma espécie de penugem era escondida antecipadamente no canto da boca do curandeiro, que mais tarde a misturava ainda em sua boca, com sangue da própria língua, que mordía para preparar o embuste, ou da gengiva que fazia sangrar. O resultado era, pois, a vista de todos, a própria patologia encarnada, um verme sanguinolento, a própria doença.

O aprendiz de xamanismo, Quesalid confirmou, assim, todas as suspeitas que tinha em relação aquelas práticas, era tudo falsidade. Enquanto conscientizava-se disso,

⁵⁷ Conforme Strauss: “Trata-se de um fragmento de autobiografia indígena registrado em língua kwakiutl (da ilha Vancouver, no Canadá) por Franz Boas (1930a, parte ii: 1-41), que nos apresenta sua tradução justalinear.” (STRAUSS, Levi. *Antropologia estrutural I*, São Paulo, Cosac naify, 2008.)

⁵⁸ “feiticeiros ou, mais precisamente [...] xamas, já que esse termo convém melhor para denotar seu tipo de atividade específica em certas regiões do mundo.” (Ibid. p. 190).

a notícia de sua formação espalhava-se, e logo se viu diante de realizar seu primeiro tratamento em um doente que havia sonhado que a cura que receberia seria efetivada pelo aprendiz de xamã. Com a realização do artifício, o doente fica curado, o que por sua vez não impressiona o indígena, que atribui essa cura a crença do doente que antes havia sonhado que assim ocorreria. Mas, as consequências de sua escolha (carregada de má fé, é claro) em tornar-se xamã repercutiram, e logo muitos xamãs sabiam sobre o seu estágio.

Certo dia em visita a tribo vizinha dos Koskimo, Quesalid se depara com uma situação que irá alterar substancialmente o seu modo de enxergar aquelas praticas.

Assiste a uma cura praticada por seus ilustres colegas estrangeiros e, para seu grande espanto, constata uma diferença de técnica: em vez de cuspir a doença na forma de um verme sanguinolento feito da penugem escondida na boca, os xamãs Koskimo apenas expectoram na mão um pouco de saliva e afirmam que é “a doença”. (Strauss, 2008, p. 191).

Mesmo tendo consciência do caráter de falsidade das práticas xamânicas que conheceu, aquilo que seus colegas estrangeiros praticavam diante de seus olhos era de uma falsidade ainda maior, posto que mesmo sendo falso aquilo que ele havia aprendido, ao fim das suas manipulações e sucção, mostrava ao doente, naquela pluma ensanguentada, algo físico, palpável, enquanto que aquilo que observara nas práticas da tribo vizinha era apenas a saliva do xamã expectorada, a qual o mesmo afirmava ser a doença.

Observemos que nesse instante uma mudança de programa se concretiza no espírito do aprendiz, bem como aquela tendência humana a considerar verdadeiro ou “mais verdadeiro” apenas aquilo em que se acredita ou se tem algum interesse pessoal (esse segundo caso era o de Quesalid). É, então, que o indígena se oferece para realizar o seu procedimento, visto que naquele instante o que tinha realizado o xamã anterior não tinha surtido efeito. Eis, então, que ao fim do procedimento com a pluma ensanguentada, a doente declara-se curada, e “pela primeira vez, nosso herói vacila. Por menos ilusões que tivesse, até então, quanto a sua própria técnica, encontrara uma ainda mais falsa, mais mistificadora, mais desonesta do que a sua [...] além disso, seu método funcionava e o deles, não ” (Strauss, 2008, p. 191). A técnica da pluma utilizada por Quesalid passa a ser invejada, mas o indígena segue os princípios da escola e jamais revela o segredo a ninguém.

Posteriormente, a reputação do xamã iniciante apenas cresce entre as tribos vizinhas, e começa a fomentar a preocupação de um curandeiro mais velho que passa a enxergá-lo como uma ameaça. O mesmo trata de desafiar-lo a uma disputa. “Quesalid se apresenta e assiste a várias curas do xamã mais velho, que, como os Koskimo, não mostra a doença, apenas prende um objeto invisível – “que afirma ser a doença” – a seu chapéu de entrecasca, ou a seu chocalho ritual esculpido em forma de pássaro” (Ibid., p. 192).

Ocorre que há casos em que o velho curandeiro nada pode fazer e os considera como casos “desesperados”, manda-se chamar, então, aquele aprendiz de reputação cada vez maior, para que possa agir sobre eles. É então que a técnica do verme ensanguentado mostra novamente a sua eficácia, sendo bem-sucedida junto aos casos que antes pareciam desesperados.

Temos a seguir o quadro de um velho xamã com o orgulho ferido, insistindo para que o notável curandeiro revele o segredo de sua técnica da pluma, e revelando a Quesalid que “de fato, tudo o que ele fazia era mentira e trapaça, simulava o xamanismo em busca dos ganhos materiais que dele tirava e ‘de sua cobiça pelas riquezas dos doentes’” (Ibid. p. 193). Quesalid permaneceu em silêncio, sem revelar o segredo de sua técnica.

A análise final de Levi Strauss sobre o caso de Quesalid termina com um fragmento do relato do próprio índio, indicando a sua mudança de perspectiva, da total falta de crença no programa de verdade mítico das práticas xamânicas, até a constatação final de que de fato existem xamãs:

Só uma vez eu vi um xamã que tratava os doentes por sucção. E nunca consegui descobrir se ele era um verdadeiro xamã ou um fingidor. Uma razão apenas me faz crer que ele era mesmo xamã, o fato de não permitir que as pessoas que tinha curado o pagassem. E, na verdade, nunca o vi rir. (Strauss, 2008, p. 193).

Não é sem propósito que Paul Veyne relembra o exemplo de Levi Strauss, pois, Quesalid em muitos momentos da história encontra-se dividido entre dois mundos de crença, entre duas atitudes perante um só objeto. No instante em que vê a cura, duas verdades lhe aparecem em analogia, em um desses *mundos de crença* a magia não é real, ela é pura imaginação, sendo completamente plausível crer que ela não exista. Noutro programa um “sistema começava a se constituir sub-repticiamente em sua mente” (Ibid. p. 191.), pois vê a cura manifestando-se a partir do engodo que faz o curandeiro. E nisso

reside todo o dilema pelo qual passa, pois é verdadeiro há um só tempo que a magia é pura fabulação e subterfugio, e que ela se materializa em cura diante de seus olhos.

Assim como acontece com Quesalid, nós também mudamos de programas de verdade frequentemente, e tal como o médico Laennec, que primeiramente foi quem enxergou um fígado cirroso, cada uma dessas mudanças significa uma nova forma, não só de compreender o objeto, mas também de enxergá-lo. A magia do feiticeiro é falsa, percebe Quesalid, enquanto habita um determinado mundo de crença, mas assim que percebe a sua efetividade, habita simultaneamente dois planos; para em seguida reconsiderar a sua posição inicial passando a depositar confiança no que antes não acreditava.

É preciso lembrar, como considera Strauss, que “Quesalid não se tornou um grande xamã porque curava seus doentes, curava seus doentes porque se tornara um grande xama. Somos, portanto, levados diretamente ao outro extremo do sistema, isto é, seu polo coletivo.” (Ibid. p. 195).

Este polo coletivo de que fala Levi Strauss é o programa de verdade no qual está inserido Quesalid, ele dirá o que é real, digno de nota, do que não o é. Obviamente que num mesmo programa haverá dissidentes, e o próprio indígena é um exemplo disso, o que traduz a liberdade humana em depositar confiança nos referenciais para os quais se está inclinado.

Esta pequena história reflete em muitos pontos as ideias de Veyne que viemos apresentado até aqui. Pois as verdades que acreditamos serem perfeitas e absolutas são na realidade frágeis, no sentido de que não são fortes o suficiente para dizer esse *em si* das coisas que insistimos em alcançar, e que escapa. Ocorrerá com elas o que ocorreu com todo e qualquer discurso do passado que pretendeu dizer algo em um nível absoluto e imutável, isto é, eles cederam lugar a outros programas. Mas, mesmo frágeis e perpetuamente incompletos, estes programas demonstram a efetividade necessária para podermos agir no mundo e dar um significado a essa ação realizada.

Se enxergarmos na história de Quesalid uma metáfora sobre nossas ideias, veremos que não é preciso que o que se acredita possua um nível de completude e perfeição, tudo o que se espera de um programa de verdade é que ele não seja incoerente consigo mesmo, e forneça a seus usufruidores argumentos necessários à sua satisfação, os quais serão julgados como suficientes e de grande peso argumentativo.

Nesse sentido, observe-se que o critério adotado pelo indígena, da superioridade de sua técnica pela apresentação da materialidade da doença é completamente arbitrário,

pois se poderia retorquir que as práticas dos seus xamãs rivais, que expectoravam saliva, são mais honestas justamente pela diferença acentuada, pois manifestam o mínimo de enganação material possível a quem observa.

Se de um lado a magia do xamã é uma manipulação cínica, por outro lado é com base na crença do doente e também da tribo, que ela pode (num efeito *placebo*, poderíamos dizer) efetivar-se, e tornar-se real. Da mesma forma é sempre a crença a mantenedora de todo o edifício de qualquer programa de verdade, e é por via dela que se passa a depositar confiança e a separar o real do ilusório. Os argumentos extremamente variados e pretensamente comprobatórios são a segunda parte desse processo, e não a primeira, como se poderia pensar.

3. Conclusão parcial.

Com base no que vimos anteriormente, para Paul Veyne tudo o que os homens fazem, enquanto tentam saber absolutamente, é falar da aparência das coisas (fenômeno) e não do que elas realmente são. A história do pensamento humano, bem como a diversidade das culturas, mostra que sucessivos discursos foram, e continuam sendo dirigidos com uma mesma intenção: alcançar certos núcleos obscuros e dizê-los definitivamente de uma forma que os discursos passados não conseguiram dizer. Mas, cada tentativa de explicar o que os outros não explicaram, configura-se ainda assim como programa de explicação, como programa de verdade. Porque não se pode sair dessa condição, assim como não se pode enxergar um objeto sem ter uma perspectiva sobre ele.

Cada um desses programas irá construir sistemas de diferenciação que permitirão saber interiormente o que é falso, para que possa ser repellido, e o que é verdadeiro para que deva ser aceito. Nesse ínterim, o que estiver situado fora desses quadros referenciais, tal como discursos contrários, ou mesmo objetos que o saber não enxerga no momento, mas que interrogará no futuro (como a cirrose antes da descoberta) poderá ser considerado irreal devido ao programa de verdade que dispomos não poder englobá-los. Não obstante, quando passamos a perceber relevância no que antes não víamos, passamos a adotar outro sistema que comporte esses novos elementos.

Destarte, todos os nossos quadros referenciais, programas de verdade, são frágeis, e perpetuamente incompletos. Não obstante, eles são tudo o que possuímos para garantir o significado dos objetos, pois um objeto só pode ser interpretado através das ideias que fazemos dele. Isso significa que desde o momento em que enunciamos algo, já estamos

posicionados numa determinada perspectiva sobre o objeto. O discurso é, pois, uma perspectiva que assume lugar de instrumento para a ação humana. A crença numa “*grande verdade*”, seja ela qual for, deve, para Paul Veyne, ter a capacidade de bastar a si mesma.

Trata-se, segundo o nosso autor, justamente do espaço destinado aos sonhos e ideais – espaço humano que em última instancia não deve ser reduzido a um “*esquema*”, pois, segundo ele, o homem não é um ser “*esquemático*”, isto é, a realidade cotidiana pela qual ele se move não é a mesma realidade na qual ele projeta as suas hipóteses e ideais. Se de um lado está preso a factualidade que o envolve, por outro tem a garantia da liberdade de sua subjetividade.

Conclusão

Nos três capítulos que integram o presente trabalho, nos propusemos a pensar junto com o historiador Paul Marie Veyne uma questão específica: a *Verdade*. Ou, para utilizar um termo, que para essa questão consideramos mais apropriado: nos propusemos a refletir sobre o *verdadeiro*. Esse desvio configura-se devido a constatação de que não é possível falar da Verdade, assim com maiúscula. Não obstante, é completamente possível falar das múltiplas verdades que os homens adotam em seus discursos. Como poderíamos falar de uma Verdade assim, superior e exclusivista, senão de uma posição específica, isto é, situada e, portanto, parcial? Na medida em que é parcial, conseqüentemente ela está excluída de qualquer pretensa superioridade. Poderíamos fazê-lo, caso a razão humana tivesse o poder de abandonar seu estatuto de *ré*, e passasse a ser também *juiz* e *júri* de si mesma. Mas como lembram os cépticos pirrônicos sempre se poderá invocar argumentos contrários a qualquer tese, e cada uma dessas teses, por sua vez, terá um número de crentes a julgá-la como a mais correta, e a mais completa. É por essa razão que o nosso autor fala em *analogia de mundos de crença*, porque essas verdades aparecem todas lado a lado e se assemelham pelo menos em um ponto, são programas, isto é, direcionam, orientam os seus crédulos.

Desenvolvemos assim, uma reflexão fundamentada na observação de um fato banal: *os homens são diversos*, e o conteúdo de seus quadros referenciais varia indefinidamente. Esta pluralidade não é uma abstração, ela é, como dissemos, um fato observável empiricamente. Não é, portanto, uma teoria desenvolvida num espaço vazio abstrato, que ignora as práticas e costumes em nome de uma totalidade, mas uma ideia que advém da percepção empírica e de dados históricos; da singularidade de cada uma dessas práticas e desses costumes ao longo do tempo, pois a história das ideias é feita de rupturas em seus significados, e em toda a extensão da cultura os valores se diversificam, o que faz com que diferentes coisas passem a ser designadas com a palavra verdade.

Todo esse desfile de ideias variadas mostra que o homem sempre buscou compreender certas questões. Não obstante, as questões que ele julgou respondidas e, portanto, resolvidas, só o foram aparentemente, pois estas se vivificaram numa data posterior, de modo que o saber sobre elas se mostrou datado e também perpetuamente incompleto. As ideias são, portanto, *frágeis* e *perspectivas*, pois são destinadas ao

cemitério e nunca alcançam um grau absoluto do saber, elas revelam modos diferentes de enxergar os objetos, seja historicamente seja culturalmente.

Esse olhar retrospectivo que considera o passado, deveria ser suficiente, afirma Paul Veyne, para demonstrar a fragilidade e inadequação de nossas ideias aos objetos; deveria ser o suficiente, portanto, para concluirmos a condição de cepticismo que atravessa todo o saber humano, pois há um princípio de singularidade nas *coisas humanas* ao qual não se pode ignorar. Em cada período da nossa história e cultura, se erguem discursos completamente heterogêneos sobre as coisas. Observa-se, entretanto, que em nenhum desses programas de verdade o homem pôde concluir absolutamente o conhecimento sobre os objetos que perscrutou.

Desenvolvemos, assim, algumas perspectivas de Paul Veyne sobre a história do entendimento humano: de que não há progresso histórico das ideias e concepções, e que não há saber que não seja parcial e provisório. Pois em cada cultura e período histórico os homens se mostraram ímpares, de tal modo que qualquer tentativa dos estudiosos, de sobrevoar e reunir essas partes irregulares num todo trans-histórico, progressivo e uniforme, edificará um entendimento muito mais precário do que poderia ser.

Escapará desses estudiosos, rupturas e detalhes minuciosos, e eles deixarão passar as particularidades de objetos que eles não pensaram existir. Porque essas minúcias “de época” (conforme o nome indica) se esvaem junto com a sua época histórica ou terminam por transformarem-se em outra coisa, revelando, portanto, a descontinuidade histórica das ideias humanas. Dessa maneira, a noção de progresso histórico que subentende a noção de mudança gradativa, necessariamente na direção de uma melhora, se mostra inconcebível, porque só pode haver mudança gradativa num elemento de identidade singular que segue graduando-se, e não entre dois elementos distintos, porque nesse caso, de um para o outro, se seguiu uma mudança completa de identidade.

O cepticismo antigo de Pirro de Élis é evocado por Veyne, na medida em que este formula, desde a antiguidade, a não possibilidade de acesso do homem a um conhecimento do real *em si* mesmo (da realidade), que seja exterior a própria realidade que se observa. Nesse caso, apenas os dados sensíveis, empíricos, factuais, são aqueles que o entendimento pode assentir, do que Paul Veyne concluirá que quanto mais afastado estiver o saber de uma fundamentação factual, menos sólido ele será. Tudo o que podemos saber seguramente é sobre os pequenos fatos da vida cotidiana. Fatos que são empíricos, e que, portanto, são verificáveis. De resto, longe dessa empiria tudo o que fazemos é construir pretensões e hipóteses. Todos os programas de verdade erigidos pelo homem

são frágeis, e perpetuamente incompletos. Não obstante eles são toda a possibilidade de garantir significado aos objetos que nos cercam. Um programa de verdade é, pois, uma perspectiva útil ao entendimento.

Considerações finais

Assim como a filosofia não está “enclausurada” ao que se pratica na academia por filósofos “profissionais”, a atitude céptica em relação às crenças, não necessariamente advém de uma observação das ideias ao longo da história, ou exclusivamente do estudo do cepticismo. Basta, por exemplo, viajar para outros lugares (como aponta Vitor Brochard) para experimentarmos uma multiplicidade de costumes e valores, que é óbvia, e que não se deixa reduzir a um esquema hierárquico de superioridade, inferioridade. Quando chegamos a lugares não familiares, com indivíduos que não reconhecemos identidade alguma, experimentamos a analogia das verdades.

Numa situação desse tipo é comum que nos agarremos aos nossos costumes e crenças, e recusemos violentamente os dos outros, esquecemos com isso que quando esses “outros” observam o nosso mundo também o podem considerar estranho, e agir com violência.

Por isso Brochard afirma, antes de iniciar seu capítulo sobre as origens do pensamento céptico, que “Los viajes son una escuela de escepticismo”, porque essa atitude de reconhecimento de que há diferentes verdades é uma atitude que todos nós podemos conhecer, e que provavelmente influenciaram grandemente o espírito de Pirro de Élis, fundador da filosofia céptica, que viajou longas distancias acompanhando Alexandre. Enquanto viajava Pirro pôde verificar o quanto os homens são diversos. Porque não era possível que pudessem “pasar a través de tantos pueblos diversos sin asombrarse de la diversidad de costumbres, de religiones, de instituciones. Como se ha senälado a menudo, no hay nada como el contacto com pueblos extranjeros para inspirar a las almas más vigorosas dudas sobre sus creencias, aun sobre las más inveteradas. (Brochard, 2005, p. 57).

O céptico, assim como o antropólogo cultural, e o historiador sério, limita-se a registrar aquilo que observa na multiplicidade cultural e histórica, no modo como esses dados aparecem. E aquilo que ele observa, e que todos nós, cépticos ou não, também

podemos observar, é que há múltiplas culturas e discursos distintos que se auto afirmam e não se deixam refutar por discursos contrários. Nesse sentido, o cepticismo já na antiguidade denunciava a prepotência e a falência da razão, isto é, a sua pretensão em romper com os limites da própria condição humana, que é imperfeita.

Por isso o trabalho intelectual que o discurso céptico realiza é como o de “um cronista” (afirmação de Sexto Empírico), porque não está dizendo a realidade *em si* mesma, mas tão somente registrando o que lhe *aparece* tal como *aparece*, sem com isso sair da aparência das coisas.

Entendemos o cepticismo antigo como um antepassado natural de muitas das posturas intelectuais contemporâneas, muito embora os autores nem sempre confirmem essa relação. O historiador Paul Veyne é uma exceção, pois o reconhece explicitamente, e busca formular algo novo a partir desse pensamento.

Uma disciplina contemporânea que pensamos dever muito aos princípios cépticos, por exemplo, é a etnologia. Para Veyne o etnólogo e o céptico se assemelham na medida em que ambos são capazes de reconhecer a arbitrariedade dos discursos, o que por sua vez não elimina o discurso do etnólogo e do céptico acerca desses discursos aos quais dirige o olhar. Se for o caso do cepticismo contradizer-se e por isso dever ser totalmente descartado, nos parece que conseqüentemente teremos que eliminar junto o discurso do etnólogo que assume uma posição estratégica sobre a equidade das culturas, para assim poder estudá-las melhor, ou de alguns historiadores que falam da complexidade de civilizações exóticas passadas, e revelam crenças e costumes que poderiam muito bem ser resgatados novamente como verdades.

Estas posições guardam em si, “camufladas”, a percepção céptica de que nossas verdades atuais não são absolutas, pois podem e tendem a ser substituídas, e que o discurso dos “outros” (outras culturas, outros períodos históricos) também guarda um valor de verdade. Sem um princípio de cepticismo (esse ancestral antigo) não teríamos compreendido muito sobre a multiplicidade da cultura humana e sobre a verdade de outros tempos históricos. De modo geral, nada teríamos compreendido sobre esse “outro” que nos assusta e desafia com o seu mundo de crença.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ALBERTTI, Luiz Antonio. *Apresentação da epistemologia de Paul Veyne: entre a história e a filosofia*, Assis, Dissertação (UNESP – Universidade Estadual Paulista), 2007.

BROCHARD, Victor. *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Editora Losada, 2005.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2011.

EMPÍRICO, Sexto. *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Editorial Cremos, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2002.

_____. *A ordem do discurso*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

_____. *Segurança, território, população*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*, Rio de Janeiro, 2006.

KHUN, Thomas. *A função do dogma na investigação científica, 1ª Edição UFPR – SCHLA*, Curitiba: 2012.

LEBOM, Gustave. *As opiniões e as crenças*, São Paulo, Ícone Editora, 2002.

LIMA, Ivana Stolze. Resenha do livro de Paul Veyne: *Le Quotidien Et L'Interessant Entretien avec Catherine Darbo-Peschanski*. Rio de Janeiro, Revista Mana vol.4 n.1, 1998.

MARCONDES, Danilo. Tradução do Livro I - *Hipotiposes pirrônicas*, publicada originalmente na revista: *O que nos faz pensar*, número 12, setembro de 1997.

MUNÓZ, Yolanda Gloria Gamboa. *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.

PEDROZA, Rejane Guedes. “VERDADE” ou “VERDADES”? (ou) Paul Veyne e Foucault em um programa de verdade, *Revista Inter-legere*, Número 10, janeiro a junho de 2012.

ROCHA, Silvia Pimenta. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo, CosacNaify, 2012.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* Lisboa-Portugal, Ed. 70, 1984.

_____. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

_____. *Conduas sem crença e obras de arte sem espectador*. Rio de Janeiro, Revista Topoi, v. 13, n. 24, jan.- jun. 2012.

_____. *Como se escreve a história*, Edições 70, Lisboa-Portugal, 1971.

_____. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011b.

_____. *Le Quotidien Et L'Interessant*. Paris: Hachette, Litteratures, 2006.

_____. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, São Paulo, Civilização Brasileira, 2011a.

_____. *O inventário das diferenças: história e sociologia*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.

WHITE, Foote. *Treinando a observação participante*, in: *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1990.