

## 1 INTRODUÇÃO

O interesse pelo tema abordado no presente estudo, que é o da inter-relação entre crença e comportamento, surgiu da observação da cena política brasileira atual, na qual se percebe uma crescente radicalização das opiniões de indivíduos integrantes dos mais diversos grupos sociais, que põe em risco a jovem democracia brasileira e é fator desestabilizador para toda a região. Uma breve leitura da seção de comentários dos sites noticiosos permite constatar que as pessoas sentem-se cada vez mais à vontade para externalizar seus pontos de vista, por mais agressivos que sejam. Na base desse comportamento está uma confiança desmedida nos próprios valores, que nunca são postos em dúvida.

Há os que dizem que a humanidade sempre foi conflituosa, e que agora as pessoas só estão tornando públicas posições que antes guardavam para si mesmas. Cumpre lembrar, entretanto, que o preconceito prejudica, sobretudo, aquele que o possui, enquanto a discriminação, afirmação explícita do preconceito, entra na esfera de terceiros, numa espécie de invasão ao território alheio. O que se observa, portanto, é uma mudança para pior, uma degradação da qualidade das relações sociais, travadas cada vez mais sob um clima de crescente violência.

Conteúdo mental portador de respeitabilidade por excelência, pelo papel que desempenha na determinação da autoimagem do “eu”, a crença, na maioria das vezes, dispõe-se num espaço da realidade apartado do mundo profano, o que lhe confere uma aura de sacralidade. Qualquer questionamento mais incisivo sobre determinada crença esbarra na acusação de desrespeito, e é capaz de suscitar reações que vão desde a mera alteração verbal até assassinatos, como o de Giordano Bruno (1548-1600), condenado à morte na fogueira por defender opiniões contrárias à fé católica.

Não poderia ser de outra forma, uma vez que as crenças estão correlacionadas a objetos demasiadamente caros ao ser humano, os recursos, por meio dos quais as pessoas satisfazem suas múltiplas necessidades. O grau de bem estar de cada indivíduo está diretamente relacionado com a quantidade e qualidade dos recursos por ele acessados, que são determinadas, em grande parte, pelo nível de poder apresentado pelo grupo do qual ele faz parte, seja familiar, comunitário, econômico ou nacional. As crenças ajudam a conferir coesão ao grupo, da qual ele necessita para vencer os embates que caracterizam a vida social.

O fato das crenças não serem gratuitas nem isoladas abre margem para que sejam examinadas tanto do ponto de vista psicológico, ao se analisar as necessidades as quais estão vinculadas, quanto pelo viés cultural, já que elas perfazem um sistema de valores que é modelado, essencialmente, pelos variados

grupos aos quais se afilia cada pessoa. Ao lado do pluralismo político, consistente no fato de que a sociedade não é um todo unitário, coexistem o pluralismo jurídico, baseado na multiplicidade de normas que emanam das variadas instituições que conformam a realidade social, e o epistemológico, fundamentado na diversidade de visões de mundo responsáveis por conferir sentido à experiência.

A lógica ocidental é assombrada pelo que Mafesolli (2004, p. 114) chama de “fantasma do um”, expresso em crenças coletivas como a concepção monista do direito, cujos princípios básicos são os da unicidade, que “estabelece que o único direito é o positivo. Repelindo como não-jurídicas quaisquer formas alternativas de normatividade social [...]” (COELHO, 2003, p. 409) e da estatalidade, que “ênfatiza que o direito positivo é o direito do Estado, o qual detém o monopólio de sua criação, interpretação e aplicação [...]” (Id., 2003, p. 409).

O monismo jurídico constitui notório preconceito em relação às sociedades sem Estado, descritas por Clastres (2003), que embora horizontalizadas, contam com normas com elevado grau de juridicidade, corrobora Malinowski (2008, p. 42, *itálico do autor*), um dos pioneiros no trabalho de campo antropológico, que argumenta que “a *lei* realmente abrange toda a cultura e toda a constituição tribal desses nativos [...]”. Somente o enfoque interdisciplinar é capaz de conjurar o espectro da unidade forçada, ao revelar as interconexões entre fenômenos aparentemente independentes, entre os quais figuram a religião e a economia, mas que na realidade reforçam-se de forma mútua, como demonstrou Weber em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (2001).

Autores como Berger e Luckmann (2014) aprofundam a investigação da hipótese weberiana, ao visualizarem a sociedade como o resultado da dialética entre subjetividade e objetividade, essa última delimitada a partir dos processos de institucionalização, consolidação de hábitos que se expressa em regramentos diversos, oriundos de instâncias como a família, as comunidades religiosas e o Estado, e legitimação, que procura tornar aceitável certo estado de coisas, diminuindo as resistências opostas contra referida disposição.

Contudo, as crenças não devem ser encaradas como um mero reflexo dos interesses dos grupos aos quais o indivíduo está associado, sob pena de se negar a liberdade humana, que se evidencia em atos como a escolha e a inovação. Nesse sentido, o conceito de espírito, estudado por autores como Kierkegaard (1813-1855), Buber (1878-1965) e Arendt (1906-1975), mostra-se atual, ao levantar a hipótese de uma parcela do homem que, ao não se subsumir à cultura, desponta como a expressão maior de sua individualidade e autonomia.

O pensamento contemporâneo, por meio de correntes diversas, tende a refutar a centralidade do conceito de consciência, característica do pensamento moderno, em prol do estudo das mediações que se interpõem entre o sujeito e o objeto, entre as quais destaca-se a linguagem. O anti-essencialismo, porém, pode revelar-se tão dogmático quanto à afirmação abstrata de uma natureza humana universal, ao abrir margem para o preconceito contra as religiões.

Referido impasse só pode ser solucionado com o estabelecimento de uma ética do diálogo, tanto interno quanto externo, em que a diferença, em vez de ser tomada como uma ameaça às convicções pessoais, seja compreendida como elemento capaz de abrir margem para o questionamento, sem o qual se torna irrealizável o aprimoramento da convivência humana.

## **2 CRENÇA E CULTURA**

### **2.1 Crença, ideologia e conhecimento da realidade**

As pessoas, via de regra, enxergam a crença como algo que se opõe ao conhecimento, de modo que a primeira seria regida pela contingência e a irracionalidade, enquanto o segundo pautar-se-ia pela razão e pelo equilíbrio, perspectiva na qual se assentam fenômenos que contrariam profundamente a dignidade humana, como a diferenciação entre os trabalhos intelectual e braçal e o etnocídio e genocídio das comunidades tradicionais, em virtude de uma pretensa inferioridade cultural dessas últimas.

Na base dessa concepção, está o entendimento da realidade como algo já posto, dotado de substância, tese a que se contrapõe Bakhtin (2004, p. 2007), cuja pesquisa destaca “o papel produtivo e a natureza social da enunciação” e a “função ideológica” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, [1929] 2010, p. 37) de qualquer discurso. Berger e Luckmann (2014) fazem eco às postulações de Bakhtin, ao defenderem que o discurso se presta, acima de tudo, à produção da realidade, funcionando como o instrumento que as pessoas utilizam para realizar a “justificativa pessoal de sua posição individual contra a posição dos outros” (ARENDETT, 2008, p. 72).

A maioria das pessoas resiste em reconhecer as crenças como um produto social porque tende a julgá-las como a maior expressão de sua individualidade, esquecendo-se de que, ainda que seja capaz de criar novas crenças, o indivíduo deve valer-se da linguagem para elaborá-las e expressá-las, e essa lhe é anterior. A aferição dos valores veiculados por

determinada formação discursiva proporciona a possibilidade de identificar o grupo a que pertence seu emissor, ao fornecer indícios sobre as intenções que fizeram com que ele fosse proferido, explica Gramsci (1978, p. 13): “Se é verdade que toda linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar da maior ou menor complexidade da sua concepção de mundo.”

A neutralidade do discurso, mesmo o científico, é um mito, já que toda fala carrega as idiossincrasias de seu locutor, como se pode depreender da lição de Capra (1989, p. 14):

Os padrões que os cientistas observam na natureza estão intimamente ligados aos seus modelos mentais, com os seus conceitos, pensamentos e valores. Consequentemente, os resultados científicos obtidos e as aplicações tecnológicas investigadas estarão condicionadas pela sua estrutura mental.

Butler (2015, p. 21) levanta a hipótese de que as identidades dos homens e mulheres são “discursivamente constituídas”, através de enunciações reiteradas proferidas no âmbito da família, do sistema escolar, das religiões e do Estado, entre outras instâncias, que naturalizam aquilo que é social e acabam por impor o padrão heterossexual à totalidade da população. Nesse prisma, o sexo torna-se, em vez de uma verdade biológica ou substrato da identidade, “uma significação performativamente ordenada (e portanto não ‘é’ pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar [...] o jogo subversivo dos significados do gênero” (BUTLER, 2015, p. 70).

Realidade e conhecimento são fenômenos inter-relacionados que Berger define, respectivamente, como a “qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria vontade (não podemos ‘desejar que não existam’)” (BERGER e LUCKMANN, 2014, p. 11) e a “certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas” (Id., 2014, p. 11). Existe um relativo consenso de que o termo crença designa uma forma de conhecimento, como se pode perceber no seu significado mais geral: “atitude de quem reconhece como verdadeira uma proposição: portanto, a adesão à validade de uma noção qualquer” (ABBAGNANO, 2007, p. 254).

A crença, tal como o conhecimento, está relacionada de modo intrínseco com a verdade, que diz respeito à “validade ou eficácia dos processos cognitivos” (Id., 2007, p. 1182), tanto que Platão (2005) chama o conhecimento de crença verdadeira justificada e Popper (1975, p. 42) considera que ciência e filosofia não passam de “senso comum

esclarecido.” A denúncia da ideologia pressupõe uma inversão de perspectiva: em vez da crença ser vista como uma forma imprecisa de conhecimento, é o conhecimento que deve ser considerado uma espécie de crença, por estar longe de possuir o nível de certeza que as pessoas costumam lhe atribuir, servindo, frequentes vezes, para legitimar determinado estado de coisas.

Asserções às quais se atribuía validade absoluta e que mais tarde revelarem-se errôneas, como a existência de bruxas, durante a época da inquisição, e a posição central da Terra no universo, cujo questionamento quase custou a vida de Galileu (1564-1642), são uma evidência da natureza provisória de todo conhecimento científico (POPPER, 1989). Porém, os chamados “operadores do direito”, principalmente nos países de tradição jurídica romano-germânica, como o Brasil, habituaram-se a encarar suas formulações como verdades inquestionáveis, às quais se atribui validade universal, em vez de construções históricas, forjadas no conflito, o que colabora para a perpetuação das desigualdades sociais, esclarece Roberto Kant de Lima (2009, p. 43): “nossa cultura legal [...] consiste em uma concepção normativa, abstrata e formal do Direito. O ‘mundo’ do Direito, assim, não equivale ao mundo dos fatos sociais.”

No ensaio “Os usos da diversidade”, Geertz (1926-2006) retoma a ideia de Rorty (1931-2007) de que as distinções odiosas estão no âmago do pensamento moral, ao possibilitarem a sensação de superioridade que grupos como nações, igrejas ou movimentos experienciam quando se comparam com agrupamentos em pior situação:

As pessoas têm dignidade não como uma luminescência interna, mas por compartilharem desses efeitos de contraste. Um corolário dessa visão é que a justificação moral das instituições e práticas do grupo a que se pertence - por exemplo, a burguesia contemporânea - é sobretudo uma questão de narrativas históricas (que incluem hipóteses sobre o que tende a acontecer em algumas contingências futuras), e não de metanarrativas filosóficas (RORTY apud GEERTZ, 2001, p. 73).

A moral é tida, nessa abordagem, não como um fato universal e absoluto, baseado em traços comuns dos seres humanos, encontráveis nas mais distintas culturas, mas como uma espécie de opinião do grupo acerca do mundo à sua volta, que se consolida em crenças e normas. Rorty põe em evidência, em vez da ética, a dimensão política da moral, ao remetê-la à luta entre os diferentes grupos que compõem a sociedade pelos recursos com os quais atendem as necessidades de seus integrantes. Deve-se tomar o cuidado, todavia, de não se

incidir num “relativismo desajuizado ou num dogmatismo transcendental” (GEERTZ, 2001, p. 73), consistentes na afirmação apressada da inexistência ou existência de uma essência humana.

Cabe identificar, de pronto, “o que se chama assim: o homem” (HEIDEGGER, 2012, p. 07), indagação que está no cerne das denominadas ciências humanas. Marx (1818-1883), Freud (1856-1939) e Nietzsche (1844-1900) foram pioneiros em demonstrar que “o que é considerado indivisível, o indivíduo, é antes de tudo fragmentado” (MAFESOLLI, 2004, p. 113), respectivamente, por fatores de ordem econômica, psíquica ou moral, o que não significa, porém, sua dissolução, dado que a crença na independência do espírito em relação à matéria, fundamentada na fé, é tão legítima quanto a negação de uma essência imutável do homem. Arendt (2008, p. 67), por exemplo, considera o pensamento, em suas origens, “estranho à realidade”, pois do contrário seria inapto a inová-la e o futuro tornar-se-ia a eterna repetição do presente.

Nietzsche (2008) pôs em evidência a relatividade de todos os valores, cuja gênese é influenciada de modo direto pela posição social do sujeito. Ainda que a igualdade de todos seja um valor proclamado em documentos legais como a Constituição Federal e a Declaração Universal dos Direitos do Homem e em doutrinas como as de Kant (1724-1804) e Rousseau (1712-1778), o que se observa na prática é o acesso desigual aos recursos indispensáveis à satisfação das necessidades humanas, que resulta na opulência de uma minoria, em detrimento das condições existenciais mínimas da maioria.

O valor corresponde à interpretação padronizada de um indivíduo ou grupo em relação aos estímulos ambientais, responsável por desencadear comportamentos específicos que são a tônica de toda cultura, e está ligado à pluralidade de aspectos que compõem o real, “síntese de múltiplas determinações” (MARX, 2011), de modo que sua compreensão exige a articulação, por intermédio do método interdisciplinar, de disciplinas aparentemente distintas, como o Direito, a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia e a Filosofia, mas que na verdade se complementam.

O prefixo “inter” tem origem latina e significa “posição intermediária”, “o que está entre” (FERREIRA, 1986, p. 956). O dualismo ocidental compreende a realidade consoante duas extremidades opostas e inconciliáveis, dentro e fora, associando termos como espírito, subjetividade, consciência e mente ao espaço de dentro, enquanto expressões tais quais matéria, objeto e coisa são vinculadas ao espaço de fora (CAPRA, 1989). A interdisciplinaridade, ao não fixar-se em nenhum polo, busca superar essa antinomia, que tem como corolário a instrumentalização do “outro”. A postura interdisciplinar nutre,

em relação à diferença, mais do que respeito, curiosidade, o que a torna mais profícua do ponto de vista científico.

O termo cultura, que designa qualquer criação do espírito humano, associa-se, conforme T. S. Eliot (1988), ao desenvolvimento de um indivíduo, de um grupo ou classe ou mesmo de toda uma sociedade. Para os propósitos do presente estudo, que se orienta por uma visão conflitivista da realidade, a sociedade não deve ser considerada um todo unitário e harmônico, mas um conjunto de “grupos microssociais, justapostos ou sobrepostos, uns mais amplos que outros, e que tendem a hierarquizar-se em função dos fins que prosseguem e dos meios de coerção de que dispõem, acabando por integrar-se [...] o resultado dessa integração é quase sempre a hegemonia [...]” (COELHO, 2003, p. 424).

A hegemonia, fenômeno que encontra sua melhor definição em Gramsci (1978), é um efeito da luta pelo poder que ocorre quando as crenças de uma parcela da sociedade tornam-se as crenças dominantes na sociedade como um todo. Em frequentes ocasiões, o que se chama de conhecimento científico não passa de crenças infundadas, a serviço da dominação hegemônica das nações periféricas, como o preconceito social e racial subjacente na produção teórica positivista ao longo do século XIX, que ainda teima em persistir nos dias atuais.

## **2.2 A crença no evolucionismo social**

As correntes evolucionista e positivista da Sociologia, da Antropologia e do Direito concebem as crenças como uma construção ultrapassada do espírito, fadada a desaparecer, em virtude da inevitável universalização do progresso, cuja sequência “é tanto natural como necessária” (MORGAN apud CASTRO, 2005, p. 49). A ideia do desenvolvimento linear das culturas, pedra de toque do evolucionismo social, encontra sua maior expressão na lei dos três estados de Comte (1798-1857), que dispõe que os agrupamentos humanos passam, no decorrer de sua evolução, pelos seguintes estágios, consecutivos, obrigatórios e de complexidade crescente: teológico, filosófico ou metafísico e positivo ou científico.

Periodizações como as de Morgan (1818-1881), para quem os homens atravessam, ao longo de sua história, as etapas da selvageria, barbárie e civilização, e Frazer (1854-1941), segundo o qual as comunidades humanas deixam-se reger, sucessivamente, pela magia, religião e ciência, repetem o esquematismo do pensamento comtiano. Morgan, um dos pioneiros no trabalho de campo junto a sociedades ágrafas, entende que a civilização tem início com a invenção do alfabeto fonético e da escrita e se estende até os dias atuais, de modo que as criações dos povos sem escrita são permanências históricas de um passado imemorial,

há muito superado pelas nações mais prósperas, como os EUA, sua terra natal. A investigação desses grupos primitivos, portanto, possibilitaria aos habitantes dos países civilizados o conhecimento das camadas mais profundas de sua própria cultura, numa espécie de viagem à infância do espírito humano.

O etnocentrismo se refletiu, na seara jurídica, em posições como as de Garofalo (apud ZAFFARONI, 2012, pp. 91-92, tradução minha), que considerava as comunidades indígenas ao redor do mundo “tribos degeneradas que representam na espécie humana uma anomalia semelhante a que representam os malfeitores da sociedade.” Filiado à escola criminal positiva italiana, fundada por Cesare Lombroso (1835-1909), Garofalo entendia a criminalidade sob o ponto de vista psicológico e antropológico e equiparava o delinquente a um ser que ocupava um estágio inferior da escala evolutiva, sendo, portanto, incapaz de aderir aos valores dos autodenominados povos civilizados, discurso que tenta justificar a forma desigual como o direito vem se impondo através dos tempos sobre os diferentes estratos da população.

As consequências da hierarquização das culturas, no campo político, são a colonização e o etnocentrismo, que consistem, respectivamente, nas atitudes de querer impor aos outros a própria cultura, por considerá-la superior. A colonização está para o poder assim como o etnocentrismo está para a crença. Poder e crença são duas forças a serviço do processo de dominação, que o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) definiu como a “possibilidade de encontrar obediência a uma norma de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis.” (WEBER, 1999, v.1, p. 33). Ocorre dominação quando uma certa quantidade de indivíduos é levada a obedecer a uma ordem emanada de parte da sociedade, por exibir menos poder que essa última.

Contudo, ao contrário do poder, que consiste na “probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências” (WEBER, 1999, v.1, p. 33), a dominação não pode prescindir de um certo nível de legitimidade, uma vez que procura estabilizar-se, mantendo-se com o mínimo possível de confrontos, o que faz com que necessite de formas de legitimação, a fim de seja reconhecida como indispensável à conservação da ordem social. O poder, por sua vez, pode afirmar-se apenas pela força, como comprovam os momentos mais agudos da “luta de classes” que Marx e Engels (1998) consideram o motor da história.

Lévi-Strauss (1908-2009) colaborou para refutar o evolucionismo social e a dominação dele decorrente ao propor que o pensamento mítico e o pensamento científico



operam-se por lógicas similares, de forma que o homem “sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo poderia, nesse caso, aplicar-se – não teria, então, a consciência como seu teatro, mas o mundo [...]” (STRAUSS apud CASTRO, 2001, p. 6). Tal tese propugna que as diferenças entre as culturas não devem ser explicadas em termos de uma capacidade intelectual maior ou menor de seu conjunto de membros, posto que as faculdades humanas são constantes, mas sim em virtude dos novos objetos com que coletividades diversas vão se deparando no desenrolar do tempo.

O estruturalismo de Lévi-Strauss interpreta os mitos como representações capazes de ajudar na elucidação das propriedades universais da mente, em vez de exotismos desprovidos de sentido, como os apreende o viés etnocêntrico. Muito embora esse enfoque tenha colaborado no enfrentamento contra preconceitos raciais e culturais em relação às comunidades indígenas, ao pôr em relevo suas crenças e práticas, ele não está isento de críticas, entre as quais destaca-se a de Jacques Derrida (1930-2004), que se volta contra a ideia de centro inerente ao método estruturalista: “a estruturalidade da estrutura [...] sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa” (DERRIDA, 2014, p. 407).

Para o filósofo franco-argelino, a noção de centro traz consigo a inconveniência da pressuposição de um elemento marginal, como ocorre nas sociedades em que o homem é a figura dominante e a mulher, a parte menosprezada e reprimida, tensão que se observa em outras oposições binárias típicas do ocidentalismo, como eu-outro, indivíduo-grupo, legal-ilegal, normal-anormal, selvagem-civilizado e natureza-cultura. Derrida notabilizou-se pela teoria da desconstrução, que pretende não apenas demonstrar como um elemento marginalizado pode tornar-se central, mas também ultrapassar a polarização entre pares opostos, focando-se nas inter-relações que eles estabelecem entre si no jogo da diferença.

### **2.3 O feitiço da cultura sobre o espírito humano**

O mote para ascensão política da burguesia é a ideia de uma consciência livre, oposta à natureza e guiada de modo exclusivo pelos ditames da razão. Descartes (2003) considera a consciência é o único fenômeno indubitável, como atesta sua célebre frase “penso, logo existo”. Dessa forma, mesmo que o sujeito não acredite na experiência proporcionada pelos sentidos, ao tomá-la como um sonho ou uma alucinação, ele não pode pôr em questão a existência dele próprio, o ser que duvida. Não se pode perder de vista, porém, que quem pensa, pensa em algo, de forma que a ideia de sujeito implica, necessariamente, a de objeto,

lembra Martin Buber (2001, p. 96): “um sujeito que dispensa um objeto anula a sua própria atualidade.”

A influência do objeto sobre o sujeito é tão forte que, muitas vezes, acaba por controlá-lo por completo, como se pode observar na relação do ser humano com o dinheiro, em que esse último, de meio para satisfação das necessidades humanas, torna-se, frequentes vezes, a finalidade última de todas as ações. O fato de qualquer obra exercer repercussões que independem da intenção original de seu produtor é ilustrado, na esfera da ficção, por personagens como o Golem, oriundo da mitologia judaica, e Frankstein, criado por Mary Shelley (1797-1851), que simbolizam a imprevisibilidade nas consequências das produções humanas, por contrariarem os desígnios primeiros daqueles que lhes deram vida, agindo de forma atabalhoada e gerando toda a espécie de destruição.

O espírito empresta aos objetos que cria um pouco de si, tanto que a cultura pode ser considerada natureza espiritualizada. Contudo, os objetos que cria passam a exercer sobre ele uma espécie de feitiço, como se fossem dotados de uma vontade autônoma, o que Marx (2006) chama de “fetichismo da mercadoria”, que ocorre quando o valor simbólico das manufaturas se sobrepõe à sua utilidade real. A humanização das mercadorias, maximizada pela indústria da publicidade, tem como contraponto a despersonalização do homem, seja porque a identidade pautada pelo consumo revela-se inautêntica, seja porque aqueles que não têm condições de adquirir os bens anunciados nos meios de comunicação tendem a ser vistos pelas classes de maior poder aquisitivo como seres inferiores.

Georg Simmel (1858-1918) acredita que a oposição entre criador e suas criações reflete a polarização entre liberdade e necessidade, característica do homem, ser ambíguo, capaz de ir “além dos limites das funções psicológicas impostas pela natureza, evoluindo para uma organização nova, culturalmente elaborada, de seu comportamento” (VIGOTSKY, 1998, p. 52). Diferente dos outros animais, que emergem nos objetos que visualizam, o ser humano possui a capacidade de criar objetos artificiais que se apresentam a ele como sua “subjetividade objetiva” (PULS, 2006, p. 469) e constituem o mundo da cultura.

O paradoxo da cultura é que ao mesmo tempo em que facilita a presença do homem no planeta Terra, ao oferecer-lhe facilidades que proporcionam a sensação de segurança e conforto, ela lhe engessa as possibilidades, por basear-se na tradição, que consiste em algo que foi feito com sucesso no passado e que é transmitido às gerações posteriores como a solução definitiva para determinado problema. A cultura é construída, sobretudo, pelo grupo, e transmite-se de geração a geração como um legado. O desejo maior do

grupo é permanecer coeso, uma vez que tal solidariedade lhe proporciona a concentração de forças de que necessita para vencer os conflitos travados contra outros agrupamentos e alcançar os recursos almejados pelos seus integrantes.

É por isso que o grupo tende a ver o novo e o diferente com desconfiança, como uma ameaça à sua unidade, o que inibe a criação e nega o homem, que se define sobretudo pela liberdade. Nietzsche (2005, p. 52), em “Assim falou Zaratustra”, compara a normatividade da cultura, que tolhe o espírito humano, ao inibir-lhe a capacidade criadora, a um terrível dragão:

Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar senhor nem deus? "Tu deves" chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: "Eu quero." "Tu deves" barra-lhe o caminho, lançando faíscas de ouro; animal de escamas, em cada escama resplende, em letras de ouro, "Tu deves!" Valores milenários resplendem nessas escamas; e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: "Todo o valor das coisas resplende em mim. Todo o valor já foi criado e todo o valor criado sou eu. Na verdade, não deve mais haver nenhum 'Eu quero!'. Assim fala o dragão.

O homem oscila entre a espontaneidade de sua vida corporal, substrato da atividade psíquica, e a normatividade da cultura, que exerce um papel de controle, por intermédio de instituições variadas, como a família, a escola, o poder judiciário e a mídia. O aspecto trágico da cultura, aponta Simmel (apud PULS, 2006, p. 469), reside na contraposição “entre a vida subjetiva, que é incessante, mas finita no tempo, e seus conteúdos que, uma vez criados, são imóveis, porém válidos à margem do tempo”, que se manifesta em expressões culturais como a arte, o direito, a religião, a técnica, a ciência e os costumes: “O espírito produz inumeráveis figuras que continuam existindo com uma peculiar autonomia, com independência da alma que as criou, assim como de qualquer outra alma que as aceita ou rejeita” (Id., 2006, p. 317).

Mais que um corpo animado, sujeito à decrepitude e à morte, como os demais seres vivos, o ser humano é espírito. Ele se caracteriza pelo que lhe é mais próprio, que não é o exercício das funções vitais, como alimentação, crescimento e reprodução, inerentes também a outros seres, mas sobretudo pelo uso da razão, faculdade do espírito que lhe permite deliberar e fazer escolhas, em vez de agir às cegas. De acordo com Aristóteles (2001, p. 221), essa fração do homem, embora pareça pequena, “supera todo o resto em importância e poder. Com efeito, dir-se-ia que esse elemento é o próprio homem, uma vez que é a sua parte dominante e a melhor entre todas que o compõem [...]”.

Simmel, em “A religião”, propõe que o ser humano é regido por “um dentro e fora simultâneos” (2012, p. 73, tradução minha), que se articulam mediante a atividade do espírito: “Que o homem também possa pôr-se frente a si mesmo localiza em sua capacidade de desdobrar-se em sujeito e objeto, de encarar-se a si mesmo como um terceiro, localiza em uma capacidade que não tem analogia com nenhum outro fenômeno do mundo que conheçamos [...]” (2012, p. 58, tradução minha), no que faz coro ao entendimento de Kierkegaard (2011, p. 47): “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito.”

A humanidade ainda não chegou a uma resposta precisa sobre a natureza do espírito, questão que divide crentes e ateus. Especialistas como Antônio Damásio (2012) concebem o espírito como uma realidade biológica, que depende do corpo e tem fim com a morte desse último. Já os adeptos das religiões em geral tendem a atribuir-lhe propriedades sobrenaturais, vinculando-o a divindades diversas. Como nenhum dos dois lados conseguiu provar, de forma conclusiva, a veracidade de suas proposições, torna-se aconselhável que estabeleçam entre si um diálogo respeitoso, nos moldes do recomendado por Martin Buber (2001, p. 131), que sugeriu a todos nós, em vez de fechar-nos em nossas próprias crenças, “nos entregar livremente à atualidade que se nos oferece.”

### **3 CONCLUSÃO**

Não obstante a centralidade desempenhada pelas crenças nos mais diversos campos que circunscrevem a atividade humana, tais como a religião, a ciência, o direito e a política, pouco se reflete sobre elas. Frases como “eu tenho a minha opinião, você tem a sua”, “esta é a minha opinião, você tem de respeitá-la” ou “eu penso assim mesmo, pronto e acabou”, com as quais as pessoas costumam encerrar discussões nas quais são confrontadas em suas convicções mais íntimas, comprovam que as crenças são um assunto interdito, em alguns casos verdadeiros tabus.

Ao se levar em conta a função de sustentação que as crenças desempenham em relação à vida social, entende-se porque uma das características mais marcantes do conservadorismo é a interdição do debate. A “razão dogmática” (MAFESOLLI, 2004, p. 114) não pode admitir o contraditório, porque isso conduziria à reconfiguração da realidade que ela pretende preservar, considerada útil por aqueles que dela se beneficiam, ainda que seja injusta aos olhos de outros segmentos.

O nível de emocionalidade nas respostas das pessoas aos questionamentos feitos sobre as crenças por elas professadas é um indício das necessidades que referidas crenças ajudam a satisfazer. Quanto mais importante a necessidade, conforme uma hierarquia de valores determinada, em sua maior parte, pelo grupo, mais intensa será a reação do sujeito aos que põem em dúvida a veracidade de suas afirmações. Não pode ser deixado de levar em consideração, porém, a possibilidade da existência de uma parcela do homem que não se subsume ao coletivo, representada pelo espírito, o que torna imprescindível o intercâmbio entre ciência e religião.

A apreensão dicotômica da realidade, própria do mundo ocidental, acaba por limitar o pensamento, que fica mais propenso a replicar o que já existe do que a criar o novo. Para ultrapassá-la, faz-se mister a ressignificação da experiência, na qual o outro seja visto, em vez de um risco à integridade das concepções individuais, como um elemento capaz aperfeiçoá-las e expandi-las.

#### **4 REFERÊNCIAS**

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

ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

BAKHTIN, M. M. (VOLOCHÍNOV, V. N.). [1929]. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2010.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2014.

BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAPRA, F. **O tao da física**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

CASTRO, C. (org.). **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CASTRO, E. V. **A propriedade do conceito**. In: ANPOCS 2001/ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). Disponível em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=4695&Itemid=356](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4695&Itemid=356). Acesso em: 29. mar. 2016.

- COELHO, L. F. **Teoria crítica do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GEERTZ, C. **Os usos da diversidade**. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- KIERKGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- LIMA, R. K. **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**: resumo da subversão pós-moderna. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Livro 1.
- MARX, K. ENGELS, F. **O manifesto do partido comunista**. In: COGGIOLA, Osvaldo. (org.). *Manifesto do partido comunista – Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Para além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2008.

PLATÃO, **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo: uma abordagem revolucionária**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

\_\_\_\_\_ **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.

PULS, M. **Arquitetura e filosofia**. São Paulo: Annablume, 2006.

SIMMEL, G. **La religión**. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 2012.

VIGOTSKI, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva**. 2. v. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_ **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

ZAFFARONI, E. R. **El enemigo en el derecho penal**. Buenos Aires: Ediar, 2012.