

O QUE É A FILOSOFIA?

Há muitas opiniões diferentes sobre a natureza da filosofia, mas provavelmente nenhuma definição muito simples do assunto. Isso reflete o fato de que – de um modo que não se verifica em nenhuma outra disciplina – a natureza da filosofia é em si mesma um assunto importante de discordância filosófica, um assunto para o qual há uma longa história de opiniões que competem entre si. A nossa convicção, que muitos partilham, é que ao final uma pessoa pode obter uma ideia realmente clara do que é a filosofia somente estudando, com efeito, o assunto em mais detalhes.

Felizmente, contudo, há alguns pontos modestos sobre os quais há concordância suficientemente ampla para proporcionar um ponto de partida razoável. Em primeiro lugar, a palavra “filosofia” significa, literalmente, o amor pela sabedoria, e desde o início da sua longa história os filósofos perguntaram e tentaram responder a questões muito difíceis sobre os tópicos que pareciam os mais importantes para a humanidade, buscando, por isso mesmo, a sabedoria.

Em segundo lugar, dado que o conhecimento parece importante, mesmo se não suficiente para a sabedoria, poder-se-ia perguntar que tipo de *conhecimento* o estudo da filosofia produz. Uma resposta tradicional é que os filósofos descobrem a natureza essencial de várias coisas abstratas: verdade, conhecimento, pensamento, liberdade, dever, justiça, beleza e, inclusive, a própria realidade. Uma versão mais contemporânea e talvez mais modesta dessa reivindicação é que os filósofos descobrem o conteúdo ou a análise correta dos *conceitos* que usamos quando pensamos sobre a verdade, o conhecimento e temas semelhantes – ou, talvez, os significados das palavras correspondentes.

Em terceiro lugar, todos concordam que muitas áreas de investigação que começaram como partes da filosofia depois se tornaram ramificações da ciência. Isso acontece, aproximadamente, quando as questões envolvidas tornam-se definidas de modo suficientemente claro para tornar possível investigá-las em termos científicos, através de observação empírica e de teorização com base empírica. Assim, enquanto virtualmente todo tipo de conhecimento foi parte da filosofia para o filósofo grego da Antiguidade Aristóteles, a física e a biologia têm sido separadas da filosofia por muito tempo, com outras áreas seguindo por esse caminho mais recentemente. (Por exemplo, até o final do século XIX, a psicologia ainda era vista como parte da filosofia.) Isso sugere que a filosofia pode ser identificada, ainda que um tanto indiretamente, como a origem daqueles temas que as pessoas ainda não aprenderam a investigar em termos científicos. Isso inclui alguns temas com respeito aos quais é difícil imaginar que isso jamais aconteça, porque são demasiado gerais, demasiado difíceis e, possivelmente, demasiado fundamentais.

Em quarto lugar, quase todos os filósofos concordam que a *história* da filosofia é importante para a própria natureza da filosofia e para a contínua investigação filosófica de um modo em que as outras histórias de outras disciplinas não são igualmente importantes para elas. Isso se reflete na proporção bastante grande de seleções históricas no presente volume. Contudo, os filósofos também discordam sobre o quão importante a história da filosofia é – e sobre *por que* ela é importante.

Uma abordagem da filosofia, oferecida pelo filósofo americano do século XX, Wilfrid Sellars, pode ajudar a resumir alguma das ideias anteriores e também revelar um pouco mais do sabor do assunto:

O objetivo da filosofia, formulado abstratamente, é entender como as coisas, no mais amplo sentido possível do termo, estão conectadas no sentido mais amplo possível do termo. Sob “coisas no mais amplo sentido possível”, incluo itens radicalmente diferentes, como não só

“repolhos e reis”, mas também números e deveres, possibilidades e estaladas de dedos, experiência estética e morte. Alcançar sucesso na filosofia seria, para usar um modo de expressão contemporâneo, “estar familiarizado com o entorno”, com respeito a todas essas coisas, não naquele modo irreflexivo no qual o centípeda da história tinha familiaridade com o seu entorno antes que encarasse a questão “como eu caminho?”, mas naquele modo reflexivo que significa que nenhum apoio intelectual está barrado.¹

Como isso sugere, nada está realmente além da competência da filosofia. Colocando esse ponto de uma maneira apenas levemente diferente, a filosofia busca entender, de um modo plenamente reflexivo, de que maneira tudo está relacionado a e conectado com, porém difere de tudo o mais.

Esta é uma concepção bastante abstrata, para dizer o mínimo, e também uma concepção bastante exigente. Por um lado, existem pessoas que pensam que o único modo de aprender filosofia é simplesmente começar lendo alguns textos filosóficos, tentando compreender o que está acontecendo e qual é o ponto, sem qualquer ajuda ou condução adicional. Essa visão está refletida em um antigo adágio de instrutor: jogue-os na água e veja quem consegue nadar! Por outro lado, algumas pessoas pensam que uma orientação inicial à filosofia, ainda que necessariamente uma orientação apenas aproximada e parcial, pode ser de grande ajuda. Dado que cremos que essa última concepção é correta, começamos este capítulo com um ensaio de Ann Baker sobre a natureza da filosofia e, especialmente, sobre os elementos do pensamento filosófico.

Uma das atividades filosóficas centrais, refletida na tentativa de entender a natureza essencial das coisas (ou dos conceitos), é a *clarificação*. Os filósofos estão constantemente levantando questões sobre o que vários tipos de coisas realmente vêm a ser (ou o que as palavras em questão realmente significam). Muitos dos diálogos de Platão estão focados sobre questões desse tipo, sobretudo questões relativas a noções morais ou avaliativas: “O que é a coragem?”, “O que é a justiça?”, “O que é o conhecimento?”, e assim por diante. No seu diálogo *Eutífron*, Platão faz a pergunta: “O que é a piedade?”, que, para os gregos, equivalia aproximadamente à pergunta “O que é a correção moral?”. Aprendemos no *Eutífron* que Sócrates foi acusado de corromper a juventude de Atenas; e na *Apologia* de Platão temos um relato do julgamento de Sócrates, no qual ele foi declarado culpado e condenado à morte – assim se tornando, de fato, um mártir para a filosofia. Na *Apologia*, na medida em que Sócrates explana por que não pode evitar a sua punição, desistindo da investigação filosófica, ele faz a famosa afirmação de que “a vida sem reflexão não é digna de viver”. A perspectiva e a integridade intelectual refletidas nessa afirmação foram frequentemente consideradas como paradigmáticas do verdadeiro filósofo.

Enquanto muitas pessoas creem que a filosofia é obviamente importante e valiosa, existem aquelas que desprezam o pensamento filosófico como jogo mental irrelevante, desprezível, sem importância. Bertrand Russell argumenta que a filosofia é valiosa mesmo que se revele como produzindo pouco ou nenhum conhecimento seguro. Assim, pois, mais de 2.000 anos depois de Platão ter escrito o *Eutífron* e a *Apologia*, Russell defendeu o estudo e a prática da filosofia como essenciais ao melhor tipo de vida.

Ann Baker

Ann Baker (1953-) é uma filósofa americana que leciona na Universidade de Washington, em Seattle, e é uma das coeditoras deste livro. Neste ensaio, ela explica o que é a filosofia, apresenta as suas principais ramificações ou subáreas, explica os elementos básicos do pensamento filosófico e discute como ler um texto filosófico.

¹ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man”, reimpresso em *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), p. 1.

Introdução ao Pensamento Filosófico

Você decidiu então estudar filosofia. Talvez você tenha uma ideia bastante clara do que o estudo da filosofia envolve, ou pode ter somente uma vaga ideia ou mesmo nenhuma ideia. ❶ Dado que existem algumas concepções interessante-mente diferentes de filosofia (os filósofos filosofam até mesmo sobre a filosofia!), e dado que precisamos de uma concepção singular da filosofia para guiar o nosso trabalho, começaremos o nosso estudo da filosofia desenvolvendo primeiramente uma concepção bastante específica de filosofia. Ainda que nos baseemos nessa concepção de filosofia ao longo do livro, é responsabilidade sua (como um filósofo em potencial) pensar cuidadosamente sobre ela e ter uma opinião sobre os seus méritos no momento em que tiver concluído o curso. Nesse meio-tempo, você pode pensar que deveria haver mudanças ou qualificações, pequenas ou mesmo grandes, na concepção de filosofia que estávamos usando.

O CONTEÚDO DA FILOSOFIA

Começemos construindo a nossa concepção de filosofia, diferenciando entre o conteúdo característico envolvido na disciplina da filosofia e o método característico do pensamento filosófico. O conteúdo diz respeito (obviamente) àquilo sobre o que os filósofos pensam. Por exemplo, os filósofos pensam tipicamente sobre questões como essas: O que é o conhecimento? O que é a verdade? O que são as mentes? O que é a consciência? Somos genuinamente livres? Ser moralmente responsável requer ser livre? Somos, por nossa própria natureza, egoístas? Há uma diferença genuína entre certo e errado ou bem e mal? O que é a justiça? Deus existe? E até mesmo, como já vimos, o que é a filosofia? Ao tentar responder a essas questões, os filósofos pensam sobre **alegações*** – asserções específicas, focadas, que são lançadas como sendo verdadeiras ou falsas – e também sobre concepções ou posições mais abrangentes (compostas

de muitas alegações relacionadas), que têm o propósito de responder a questões como aquelas listadas antes.

Para generalizar a partir desses exemplos, seria razoável dizer que o conteúdo da filosofia diz respeito:

1. à natureza fundamental da realidade – a natureza do espaço e do tempo, de propriedades e de universais, e em especial, mas obviamente não de maneira exclusiva, da parte da realidade que consiste de **pessoas** (a ramificação da filosofia chamada de **metafísica**);
2. à natureza fundamental das relações cognitivas entre pessoas e outras partes da realidade – as relações de pensar sobre, conhecer, e assim por diante (a ramificação da filosofia chamada de **epistemologia**);
3. à natureza fundamental dos valores, sobretudo valores que pertencem às relações éticas ou sociais entre as pessoas e entre as pessoas e outras partes da realidade, tais como animais não humanos, o ambiente, e assim por diante (a ramificação da filosofia chamada de **axiologia**, que inclui os campos mais específicos da *ética*, da *filosofia política* e da *estética*). ❷

O MÉTODO DA FILOSOFIA

Renunciaremos, de momento, a qualquer explanação posterior do *conteúdo* da filosofia, dado que essa é a tarefa principal do restante do livro. Todavia, existem algumas acepções implícitas feitas pelos filósofos, e a sua clarificação exigirá uma explicação do *método* do pensamento filosófico.

O método do pensamento filosófico requer um conjunto de habilidade e alguns hábitos intelectuais distintivos, que chamaremos de *hábitos filosóficos da mente*. Explanaremos sobre algumas dessas habilidades e desses hábitos neste ensaio introdutório, mas a sua plena apreciação requer exercitá-los nas concepções e nos argumentos filosóficos desenvolvidos no restante do livro. Duas das habilidades mais básicas envolvidas no pensamento filosófico são *clarificar* e *justificar* alega-

❶ Pare e pense

O que você acha que a filosofia é? Você leu algum texto que chamaria de filosófico? Você teve quaisquer discussões que consideraria filosóficas? Há alguém na sua família que é especialmente filosófico?

❷

PARE Coloque cada uma das questões do parágrafo anterior em uma dessas três categorias gerais.

* N. de T. A palavra *claims* também poderia ser traduzida aqui como “reivindicações”.

ções: na qualidade de filósofos, temos como ocupação fazer dois tipos principais de coisas, clarificar e justificar, em relação a um tipo específico de objeto, uma alegação. O que queremos dizer com *clarificar e justificar alegações*? Vamos desmontar esta frase.

Primeiro, o que é uma alegação? Como vimos há pouco, uma alegação é uma asserção, algo que é dito com a intenção de dizer alguma coisa que é ou verdadeira ou falsa. Aqui estão alguns exemplos: há cerejeiras no pátio; Chicago fica a oeste de Washington, D.C.; $7 + 5 = 12$; a relva é vermelha; nenhum cão jamais foi perdido; os políticos são uniformemente honestos. Note que as alegações podem ser tanto falsas quanto verdadeiras. Nem tudo o que você diz é uma alegação, uma vez que a sua intenção não é sempre afirmar verdades. Por exemplo, uma pergunta não é uma alegação, nem é uma exclamação ou um comando.

Segundo, o que se quer dizer com *clarificação*? Quando um filósofo *clarifica* uma alegação, ele explica ou expressa em detalhes o significado da alegação. A clarificação é com frequência valiosa ou inclusive requerida, porque o significado de uma alegação tal como foi inicialmente formulada pode ser seriamente obscuro de forma que se torna difícil discuti-lo ou avaliá-lo. Considere, por exemplo, a alegação de que Deus é amor. Presumivelmente, a pessoa que diz que Deus é amor pretende dizer algo que é verdadeiro, mas algumas pessoas consideram essa alegação muito confusa. Isso significa meramente que Deus é uma pessoa amorosa? Não – parece que a intenção é querer dizer algo muito mais significativo do que isso. Mas o quê? Dado que o amor é um tipo de emoção, o significado literal da alegação não tem um sentido claro (visto que Deus certamente não é um tipo de emoção). Assim, talvez a alegação seja metafórica, em vez de literal. É muito mais fácil clarificar alegações literais do que clarificar alegações metafóricas. No entanto, um trabalho importante de clarificação é feito mesmo ao se dizer que a alegação é metafórica.

Obviamente, algumas alegações precisam de mais clarificação do que outras. Considere as seguintes alegações:

- a) Dinheiro não pode comprar felicidade.
- b) Deus é amor.

- c) Nenhum homem solteiro* é feliz.
- d) Se uma pessoa é mãe, então essa pessoa é do sexo feminino.
- e) *Collies* são cachorros.
- f) Estudar filosofia tem valor.

Essas alegações não são igualmente claras. Qual alegação mais tem necessidade de clarificação? As alegações (a) e (b) são ambas metafóricas, mas pode-se mais facilmente imaginar a explanação do significado metafórico de (a). Sem dúvida, você não pode literalmente comprar felicidade, dado que ela não pode ser encontrada em nenhuma loja (nem pode ser comprada pela internet!). Porém, esse não é o ponto real da alegação. Suponha, por exemplo, que você estivesse advertindo sua irmã mais nova de fazer o que lhe parecia um casamento muito ruim: a única coisa boa que você consegue ver sobre o futuro marido dela é que ele é muito rico. Seria natural dizer à sua irmã que dinheiro não pode comprar felicidade, querendo dizer que se pode ter muito dinheiro e ser ainda muito infeliz. (Obviamente, você estaria supondo que ela quer ser feliz.)

Você pode clarificar uma alegação sem, através disso, dar qualquer razão para pensar que a alegação é verdadeira. Pense em como você poderia clarificar a alegação (c), de que nenhum homem solteiro é feliz. Essa é certamente uma alegação falsa, mas alguém ainda poderia ficar pensando sobre o significado de ser “feliz”. Antes que você pensasse demais sobre isso, poderia pensar que certamente entende o que é a felicidade. Contudo, tão logo você tente defini-la claramente, todos os tipos de problemas aparecem (ver os Capítulos 5 e 8). A clarificação, às vezes, exige explicar somente um dos termos na alegação (tal como em (c)), enquanto, em outros momentos, exige explicar o significado de diversos termos (tal como em (f)). Às vezes, uma alegação simplesmente necessita ser tornada mais precisa. Por exemplo, alguém poderia perguntar-se se todos os *collies* são cães, ou só a maioria dos *collies* são cães, ou só alguns *collies* são cães. O nível de clarificação que uma alegação realmente necessita pode depender do contexto.

* N. de T. Cf., no original, a expressão *bachelor*. Cf. também o Apêndice II.

Terceiro, o que se quer dizer com **justificação**? Quando os filósofos oferecem justificação para uma alegação, eles dão razões para crer na alegação – e que melhor razão há para crer numa alegação do que uma razão para pensar que ela é verdadeira? A nossa concepção de filosofia admite que uma razão para pensar que uma alegação é verdadeira é uma boa razão para crer nela. Além disso, tal razão parece, num primeiro olhar, ser o *único* tipo de boa razão para crer numa alegação – dado que aceitar a alegação é, afinal, aceitá-la *como verdadeira*. Em outras palavras, se você não tem uma razão para pensar que uma alegação é verdadeira, nesse caso você aparentemente não tem nenhuma razão para crer nessa alegação. (Se poderia haver alguma base aceitável para crer numa alegação além de uma razão para pensar que ela é verdadeira, essa é uma questão levantada explicitamente no Capítulo 7.)

Suponhamos, para o restante desta discussão, que uma razão para uma alegação será sempre uma razão para a verdade da alegação. Uma outra suposição que faremos, ao explicar o que se quer dizer com justificação, é que as razões avançadas para a verdade de uma alegação *serão* elas mesmas sempre alegações: asserções feitas na tentativa de dizer algo verdadeiro. E a suposição feita ao tratar dessas alegações como razões é que a verdade das razões provê evidência ou aval* de algum tipo para a verdade da alegação em questão (a alegação que estamos tentando justificar).

ARGUMENTOS E LÓGICA

Lançar outras alegações em suporte de uma alegação que você está defendendo é oferecer um **argumento**. Assim, pois, de acordo com a nossa aceção de justificação, quando um filósofo justifica uma alegação, ele normalmente oferece um argumento. Em filosofia, um argumento não é uma discordância ou uma briga. De acordo com a definição filosófica padrão, um argumento é um conjunto de alegações, uma das quais é a **conclusão**, e as outras são as **premissas** oferecidas para

dar suporte à conclusão: premissas que são afirmadas (pela pessoa que está propondo o argumento) para torná-lo muito provável ou, talvez, até mesmo para garantir que a conclusão é verdadeira.

Uma das primeiras coisas que você aprenderá, ao desenvolver as habilidades que são importantes para o método filosófico, é tornar-se muito sensível à diferença entre a conclusão e as premissas de um argumento: a alegação que está sendo asserida por um filósofo (a alegação *a favor* da qual se argumentará) é a conclusão, enquanto as alegações oferecidas em suporte da conclusão são as premissas. Um dos hábitos filosoficamente distintivos da mente é aquele que distingue claramente entre premissas e conclusões, entre aquilo a favor do que se está argumentando e o que está sendo oferecido como uma razão.

Uma questão que pode ser feita sobre as premissas de um argumento é se são verdadeiras – ou pelo menos se é razoável pensar que são verdadeiras. Porém, enquanto a questão relativa a se as premissas são verdadeiras é crucial para a força do argumento, ela não deveria ser a primeira questão que você faz ao avaliar um argumento. Antes de se preocupar se as alegações oferecidas como razões são verdadeiras, você deveria perguntar a si mesmo se, *em sendo verdadeiras*, elas genuinamente dariam suporte à alegação. Razões podem dar suporte a uma alegação de modo mais ou menos bem-sucedido, e quando você pergunta o quão boas são as razões oferecidas para a alegação (admitindo que são verdadeiras), você está perguntando sobre a *força* da relação de suporte: a relação evidencial entre as premissas e a conclusão.

Assim, a ideia central de um argumento filosófico é a ideia de dar razões para uma alegação: oferecer premissas para o propósito de mostrar que a conclusão do argumento é verdadeira.

Alguns argumentos são **argumentos dedutivos** válidos: argumentos cujas premissas, se verdadeiras, *garantem* a verdade da conclusão. Considere o seguinte argumento para a alegação de que Maria pegou o carro: ou João pegou o carro ou Maria pegou o carro, e eu sei que João não pegou o carro, de modo que Maria deve tê-lo pegado. Você pode avaliar a força da relação de suporte desse argumento sem conhecer João ou Maria, ou sem saber

* N. de T. Esta é a tradução que, via de regra, será proposta para *warrant* em sentido epistêmico.

qualquer coisa sobre o carro. Você simplesmente pergunta a si mesmo se as premissas, se verdadeiras, de fato dão suporte à conclusão. Elas dão. Se as premissas desse argumento são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira.

Contudo, alguns argumentos que se pretende dedutivos são **inválidos**: é possível que as premissas sejam verdadeiras, enquanto a conclusão seja falsa. Considere o seguinte argumento para a alegação de que Maria pegou o carro: se Maria pegou o carro, então João não o pegou; e eu sei que João não o pegou; assim, Maria deve tê-lo pegado. Suponha que todas as premissas são verdadeiras. A verdade daquelas premissas garante (ou mesmo dá suporte para) a verdade da conclusão? Não, esse argumento comete a *falácia de afirmar o consequente*. (Uma falácia é um equívoco no raciocínio.) Será útil digredir um pouco para ver claramente o que é essa falácia e por que é um equívoco raciocinar dessa maneira.

Como você verá, muitos argumentos filosóficos incluem afirmações **condicionais**: afirmações da forma se *A*, então *B*. Por exemplo, se *Maria pegou o carro*, então *João não o pegou*. A primeira parte da condicional, a parte *A*, é chamada de **antecedente**, e a segunda parte, a parte *B*, é chamada de **consequente**. (Uma afirmação condicional pode ser confusa, num primeiro momento, antes que se pense com cuidado sobre o que exatamente ela está dizendo. Considere a alegação de que, se George Washington era um polvo, então George Washington tinha oito pernas. É essa alegação verdadeira ou falsa? Alguns estudantes inicialmente dizem que a alegação é falsa, mas, assim que a olham novamente, veem claramente que a alegação é verdadeira.) A verdade de uma afirmação condicional *não* requer a verdade do antecedente (a alegação de que Maria pegou o carro), porque a condicional está alegando apenas que, se Maria pegou o carro, então João não o pegou. A *verdade* da condicional requer apenas que se o antecedente é verdadeiro, então o consequente deve ser verdadeiro (não pode ser falso); em outras palavras, se o consequente é falso, então o antecedente também deve ser falso para que a afirmação condicional total seja verdadeira. Contudo, se tanto Maria quanto João pegaram o carro (caso em que o antecedente é verdadeiro e o consequente

é falso), então a afirmação condicional (se Maria pegou o carro, então João não o pegou) é em si mesma falsa. Assim, se uma afirmação condicional é verdadeira e o antecedente é verdadeiro, nesse caso você sabe que o consequente também deve ser verdadeiro; e se uma afirmação condicional é verdadeira e o consequente é falso, então você sabe que o antecedente também deve ser falso. Porém, *nada* se segue da verdade de uma condicional e da verdade do consequente; portanto, argumentos que *alegam* tirar uma conclusão sobre a verdade do antecedente na base da verdade da condicional e da verdade do consequente estão cometendo o erro de raciocínio chamado de falácia de afirmar o consequente. **3**

Uma vez que as premissas, num caso de afirmar o consequente, na realidade não dão nenhum suporte à conclusão, você poderia ser tentado a dizer que esse não é um argumento em absoluto. Todavia, não parece correto dizer de forma taxativa que esse não é um argumento: parece mais claro dizer que é um *mau* argumento e, melhor ainda, dizer exatamente o que é ruim acerca dele. (Quando está diante de um argumento inválido, você não precisa se preocupar se as suas premissas são verdadeiras, visto que, mesmo se elas o são, não oferecem sequer um suporte mínimo para a conclusão.)

Há outros tipos de argumentos cujas premissas oferecem razões boas, mas não conclusivas, para a verdade da conclusão: argumentos que oferecem suporte genuíno para as suas conclusões, mas em que ainda é possível, embora improvável, que a conclusão seja falsa, muito embora as premissas sejam verdadeiras. Os argumentos mais comumente referidos como **argumentos indutivos** (ou, mais explicitamente, argumentos indutivos enumerativos) são dessa forma, e muitos argumentos científicos são desse tipo. Quando, por exemplo, alguém raciocina que todos os cisnes são brancos com base em muitas observações diferentes de cisnes brancos, esse alguém está oferecendo um exemplo simples de um argumento indutivo. Você não pode razoavelmente concluir que todos os cisnes são brancos com base em uma observação de um cisne branco, ou mesmo de dois ou vinte; porém, se existem observações suficientes em locais e circunstâncias suficientemente variados, então você pode razoa-

3

PARE

Há uma outra falácia, relacionada a essa, chamada de *negar o antecedente*. Você deveria ser capaz de compreender o que é aquele engano e por que ele é um engano, dada essa explicação da falácia de afirmar o consequente.

velmente concluir que *todos* os cisnes (não apenas aqueles que você observou até aqui) são brancos. Quando você raciocina que o sol nascerá amanhã com base na alegação de que ele nasceu todas as manhãs até aqui por milhares de anos, você está oferecendo um argumento indutivo. Os filósofos não chamam o bom argumento indutivo de **válido**, porque a definição de validade consiste em que é impossível para a conclusão ser falsa, enquanto as premissas são verdadeiras. Argumentos indutivos, por definição, têm conclusões que poderiam ser falsas, ainda que as premissas sejam verdadeiras. Todavia, quanto melhor é o argumento indutivo mais inverossímil ou improvável é que a conclusão seja falsa, ao passo que as premissas são verdadeiras. Bons argumentos indutivos, aqueles cuja relação evidencial ou de suporte entre as premissas e a conclusão é convincente, são normalmente descritos como *fortes*. Em tal argumento, a verdade das premissas oferece uma boa razão para pensar que a conclusão é verdadeira.

Um tipo diferente de argumento não-dedutivo – cujas premissas, novamente, proporcionam boas razões, mas não conclusivas, para a verdade das suas conclusões – é o que é referido como **argumento explanatório** (também chamado de uma *inferência à melhor explicação** ou um **argumento abdutivo**; e às vezes o termo “indução” é usado mais amplamente, de maneira a também incluir argumentos desse tipo). A ideia de um argumento explanatório é que há um fato afirmado, de algum tipo, a ser explanado, outras considerações que são relevantes para a explicação desse fato e alguma explicação que é alegada como sendo a melhor à luz daquelas considerações. Assim, pois, as premissas de tal argumento incluem tanto uma afirmação do fato afirmado a ser explicado quanto afirmações dessas outras considerações relevantes, e a conclusão é uma afirmação da explicação tomada como sendo a melhor. E tal argumento será *forte* (jamais válido) se a explicação oferecida realmente for a melhor, admitindo-se que

o fato em questão realmente é um fato e que as outras considerações supostamente relevantes são também verdadeiras.

Aqui está um exemplo simples: suponha que a polícia chame você no trabalho para dizer-lhe que o seu carro esteve envolvido num acidente e que o motorista do carro abandonou a cena. A questão é como explicar o fato de que o seu carro esteve num acidente (ao invés de ainda estar estacionado na entrada onde estava, quando você saiu para pegar o ônibus para o trabalho, nesta manhã). As seguintes considerações posteriores parecem relevantes: que sempre só você e a sua irmã Maria dirigem o carro, embora ela tenha sido recentemente proibida por você de dirigi-lo, devido às várias multas por excesso de velocidade que ela recebeu; que há somente uma chave para esse carro, que fica pendurada num gancho na porta dos fundos; que Maria é a única pessoa (além de você) com acesso fácil a essa chave e que a polícia encontrou o carro com a chave ainda nele. Então, poderia ser alegado, a explicação mais provável do fato de que o seu carro estava no acidente, ao invés de ainda estar no estacionamento onde você pensava que estava, é que Maria o dirigiu (apesar de estar proibida de fazê-lo). Obviamente, você terá evidência ainda melhor assim que falar com ela ou descobrir, a partir de relatos de testemunhas oculares, com quem o motorista do carro se parecia. Mas você não tem, exatamente agora, uma razão muito boa para a conclusão de que Maria pegou o carro? A sua razão não é conclusiva – isto é, a conclusão não está garantida como sendo verdadeira – porque há outras explicações possíveis para o fato de que o seu carro esteja na cena de um acidente que poderiam inclusive se revelar melhores no final das contas. (Talvez alguém tenha arrombado a sua casa, pegado a chave e levado o carro embora.)

Usamos argumentos explanatórios desse tipo na vida diária, e os cientistas fazem uso de argumentos explanatórios para tirar conclusões sobre leis e entidades teóricas. Tais argumentos, com grande frequência, também desempenham um papel importante nas discussões filosóficas.

Resumindo, de acordo com a definição padrão de argumento com a qual começamos, se as premissas são oferecidas com o propósito de dar suporte à

* N. de T. Neste capítulo, para *explanation* e *to explain*, além de “explicação” e “explicar”, serão às vezes usadas, de modo equivalente, também as expressões “explicação” e “explicar”.

verdade de uma conclusão, nesse caso o conjunto de alegações que consistem naquelas premissas e na conclusão constitui um argumento. O argumento é **dedutivo** se a verdade das premissas é destinada a garantir a verdade da conclusão; se a verdade das premissas é meramente destinada a tornar a verdade da conclusão muito verossímil ou provável, mas não garantida, o argumento pode ser **indutivo** ou **explanatório** – ainda que existam também outras possibilidades que não consideramos aqui, como os argumentos que apelam para analogias. Um argumento dedutivo cujas premissas são relacionadas à sua conclusão no modo correto de atingir o seu propósito é válido, enquanto bons argumentos indutivos ou explanatórios podem apenas ser fortes. Uma questão posterior sobre qualquer argumento é se as próprias premissas são verdadeiras.

UMA ILUSTRAÇÃO DO MÉTODO DA FILOSOFIA

Temos pensado até agora, através de uma explanação inicial, em duas das habilidades importantes envolvidas no método da filosofia: clarificação e justificação. Consideremos, agora, uma ilustração dessas habilidades, tentando clarificar e justificar a alegação de que estudar filosofia tem valor.

Clarificação: definindo o que queremos dizer

Clarifiquemos, primeiramente, a alegação de que estudar filosofia tem valor. Você, de modo razoável, pergunta-se sobre o significado de ambas as partes da alegação: o que significa “estudar filosofia” e o que significa “tem valor”? Suponha que alguém leu o livro de Bertrand Russell, *Os problemas da filosofia*, numa noite – é isso o suficiente para se ter “estudado filosofia”? De acordo com o que queremos dizer quando fazemos a alegação, não o é. Você tem de fazer mais do que ler um livro de filosofia para ter estudado filosofia. Leva muito mais do que uma noite para se estudar filosofia. Porém, não há uma quantidade exata de estudo que possa ser considerada como o significado preciso de “estudar filosofia”.

Algumas vezes, o que é preciso para tornar uma questão suficientemente clara, para ser razoavelmente discutida, é substituir a alegação original por uma que é clara e mais precisa, embora diga aproximadamente a mesma coisa. Assim, pois, um tanto arbitrariamente, entenderemos “estudar filosofia” como significando fazer e passar por pelo menos quatro aulas de filosofia* ou fazer algo razoavelmente semelhante. (Provavelmente, você poderia, por si mesmo, fazer o equivalente a frequentar e a passar por quatro cursos de filosofia se estivesse suficientemente motivado e tivesse alguns recursos para conferir o seu entendimento).

Agora, o que você quer dizer com “tem valor” na segunda parte da alegação? Tudo o que queremos dizer com “valor”, aqui, é que é bom para você, que você ficará significativamente melhor por tê-lo feito. Você poderia duvidar de que a nossa alegação é verdadeira, mas agora você tem um sentido bastante bom do que queremos dizer com ele. Clarificamos (embora, talvez, ainda não suficientemente) a nossa alegação de que estudar filosofia tem valor.

Poderíamos fazer mais uma clarificação. Alguém poderia perguntar se a alegação é que estudar filosofia tem *sempre* valor, não importa quem o faça, ou apenas que *normalmente* tem valor. Por exemplo, pense sobre as seguintes alegações que têm a forma de *fazer A é B*:

Correr uma maratona é exigente.

Dar à luz é feito por pessoas do sexo feminino.

Assistir à televisão é divertido.

Praticar exercícios regularmente é importante.

Obter um grau universitário vale a pena.

O contexto, às vezes junto com o conteúdo da alegação, determina normalmente se alguém que afirma uma dessas alegações quer dizer “sempre” ou “na maior parte das vezes” – ainda que isso possa, às vezes, ser obscuro. Vamos admitir que o que queremos dizer quando dizemos que estudar filosofia tem valor é que isso *sempre* tem valor.

* N. de T. *Philosophy classes*, ou seja, no sentido de disciplinas de filosofia cursadas ao longo de um período acadêmico, como um trimestre ou um semestre.

Assim, temos agora uma reafirmação bastante boa da alegação original resultante desse esforço inicial de clarificação: a nossa alegação de que estudar filosofia tem valor significa que alguém que faz o equivalente a frequentar e a passar por pelo menos quatro cursos de filosofia se beneficiará disso significativamente. Um dos hábitos mentais distintivamente filosóficos é aquele de perceber quando alegações são mais ou menos claras.

Justificação: oferecendo um argumento

Agora, desloquemo-nos da clarificação para a justificação, lembrando que a justificação filosófica tipicamente toma a forma de um argumento. Aqui está um argumento para a alegação que acabamos de clarificar:

1. Estudar filosofia sempre faz com que você pense mais claramente.
2. Pensar mais claramente sempre tem valor.
3. Portanto, estudar filosofia sempre tem valor.

O que faz disso um argumento? É um conjunto de alegações, uma das quais é a conclusão e as outras são premissas postas para dar suporte à conclusão. (Quando você oferece um argumento para uma alegação, a alegação é a conclusão do argumento.) Assim, as primeiras duas sentenças são as premissas, e a terceira sentença é a conclusão.

Apenas faça de conta, por um momento, que as premissas são verdadeiras. Se elas são verdadeiras, a verdade das premissas torna a conclusão provável ou até mesmo certa de ser verdadeira? Para esse argumento, como para muitos outros argumentos, você precisa *pensar* sobre as premissas e a conclusão no intuito de responder a essa questão – a resposta a essa questão não é o resultado de um teste mecânico claro. Na medida em que você adquire o hábito intelectual de avaliar argumentos, você fica cada vez melhor em distinguir os bons argumentos dos maus. O que você deveria fazer é supor que as premissas são verdadeiras e, então, tentar imaginar se seria possível que a conclusão fosse falsa, mesmo sendo dada a verdade das premissas.

Sugerimos que a verdade das premissas (se são verdadeiras) oferece uma razão muito boa para pensar que a conclusão é verdadeira. De fato, o argumento parece ser válido: parece logicamente impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão seja falsa. (Consideraremos mais tarde uma razão para questionar se isso realmente é assim.) Esse argumento, portanto, oferece um bom exemplo da relação de *oferecer uma boa razão*, que é o elemento central de um argumento.

No argumento anterior, se as premissas são verdadeiras, então a conclusão está aparentemente garantida como sendo verdadeira. É evidente, porém, que não podemos simplesmente admitir que as premissas são verdadeiras. E, visto que a conclusão do argumento foi justificada somente se as premissas são verdadeiras, a nossa tarefa de justificar a alegação original não está acabada até que tenhamos pelo menos defendido as premissas (dando razões para pensar que as premissas são verdadeiras). Além disso, deveríamos também considerar e responder às mais óbvias objeções, caso existam.

Dando razões para a verdade das premissas

Começemos com a primeira premissa: estudar filosofia sempre faz com que você pense mais claramente. Em antecipação, pense sobre o que estará envolvido no estudo da filosofia: você lerá muitos textos filosóficos diferentes, de muitos períodos diferentes da história, aprendendo o que diferentes filósofos disseram sobre muitos tópicos diferentes. Além disso, como os autores são filósofos, eles normalmente estarão argumentando a favor das suas concepções, de modo que você precisa entender e avaliar criticamente aquelas opiniões e aqueles argumentos numa tentativa de compreender o que você pensa acerca do tópico filosófico em questão. Além disso, como os filósofos têm de discutir muitos outros assuntos ao explanar e clarificar as suas concepções, apresentando argumentos e considerando objeções a outras concepções (e, como veremos, inclusive às suas próprias), uma obra filosófica é normalmente bastante complicada, sendo que todas essas partes precisam ser devidamente resolvidas.

Estudar filosofia envolve realizar todos esses procedimentos com cuidado.

O que, então, é “pensar claramente”? Sem dúvida, envolve ser capaz de clarificar várias ideias e opiniões que você encontra, mas também envolve ser lógico: considerar e, às vezes, descobrir razões para aquelas opiniões, junto com a capacidade de avaliar de modo bem-sucedido quando aquelas razões são boas e quando não o são. Uma habilidade de pensar claramente é a habilidade de fazer malabarismos com combinações complicadas de ideias, enquanto se atenta para as diferentes relações entre elas. E, como qualquer habilidade, leva tempo e prática para tornar-se bom nela. Você precisa pensar claramente para ao menos entender os filósofos e precisa ser capaz de pensar claramente para avaliar opiniões filosóficas. Quando avalia uma opinião, você decide se ela é uma boa opinião (provavelmente verdadeira) ou uma má opinião (provavelmente falsa) e, como filósofo, você deve ter razões para fazer aquela avaliação. Portanto, alguém que estudou filosofia – dado o modo como clarificamos essa ideia – ou aprendeu a pensar claramente pela primeira vez, ou então já sabia em certa medida como pensar claramente, mas teve agora grande quantidade de prática adicional nisso, e assim presumivelmente pensa ainda mais claramente. Eis uma defesa da primeira premissa: uma razão para pensar que a primeira premissa é verdadeira.

Agora, consideremos uma defesa para a segunda premissa: a premissa de que pensar mais claramente sempre tem valor. Com certeza, podemos todos concordar que fazer alguma coisa que o ajuda a conseguir o que você quer tem valor – que você se beneficia significativamente ao fazer algo que aumenta a sua habilidade de conseguir o que quer (a menos, naturalmente, que o que você quer não seja bom para você). Defendemos que pensar claramente sempre faz isso. Suponha, por exemplo, que cada uma de duas pessoas – chame-as de Joe e Doug – quer terminar a faculdade do modo mais eficiente possível e suponha, além disso, que Joe pensa muito mais claramente do que Doug. Suponha que Doug de fato jamais pensa de modo suficientemente intenso para manter na linha os requisitos de grau, ou até mesmo perceber que existem alguns desses requisitos. Suponha que, quando um

dos supervisores sugere a Doug que ele tome uma aula particular, Doug jamais se pergunta por que ou como aquela aula se encaixa no seu programa como um todo. Doug provavelmente não tem um plano claro, mas tem sim o desejo de terminar a faculdade do modo mais eficiente possível. Suponha que Joe esteja constantemente afiando as suas habilidades de pensamento: ele sempre pede à supervisora para clarificar os seus conselhos, sempre pergunta por que esse é um bom curso para se fazer e tem em mente com clareza os requisitos de grau. É razoável afirmar que, por causa da habilidade que Joe tem de pensar mais claramente do que Doug, Joe realizará o seu objetivo mais provavelmente do que Doug – e este nem sequer é o melhor exemplo, é? Você não tem de pensar com excepcional clareza para realizar o objetivo de terminar a faculdade do modo mais eficiente possível. Imagine o quão claramente você tem de pensar para ser um cidadão responsável ou um amigo afetuoso ou um ótimo pai. Ser capaz de distinguir entre crer em alguma coisa com base em pensamento ilusório como oposto a crer em alguma coisa com base em boa evidência pode fazer a diferença entre realizar um bom trabalho e realizar um trabalho inadequado em muitas áreas das relações humanas. Assim, pensar claramente tem sempre valor porque o ajuda a conseguir o que você quer: não importa que isso signifique ser um empregado da justiça, um bom pai ou um perfeito inútil.

Nesse ponto, oferecemos razões para pensar que ambas as premissas são verdadeiras, e parece inicialmente claro que, se as premissas são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira. Logo, apresentamos e defendemos um argumento, mas isso basta para justificar a alegação? Certamente é uma justificação que poderíamos dar. Uma justificação ainda melhor para uma alegação também inclui considerar e responder a objeções ao nosso próprio argumento.

Objeções: considerando razões contra a verdade das premissas

Alguns estudantes relutam em considerar **objeções** a um argumento que estão tentando defender, porque lhes

parece que estão enfraquecendo a sua própria posição. Contudo, um argumento que considere e responda a objeções é muito mais forte do que um argumento que não considere nenhuma objeção. Imagine que você está lendo dois editoriais no jornal, um dos quais expressa as suas próprias opiniões políticas, enquanto o outro expressa opiniões contrárias às suas. Suponha que cada peça argumenta a favor da sua posição sem considerar quaisquer pontos de vista alternativos que poderiam levar a objeções. Quando você lê aquela com a qual você concorda é – infelizmente – demasiado fácil apenas acompanhar o argumento (você, afinal, já concorda com a conclusão). Porém, quando lê aquela da qual discorda, você está provavelmente pensando em objeções ao longo do caminho, e assim talvez não se sinta desafiado na sua própria concepção, porque você pensa que tem boas objeções para as razões dadas a favor da conclusão de que você discorda. No entanto, imagine que o editorial de que você discorda seguiu considerando objeções similares às aquelas nas quais você está pensando à medida que o lê e imagine que as repostas que ele dá às aquelas objeções são bastante convincentes.

Você não se sentiria mais desconfortável negando a importância da opinião que ele defende nesse caso? Não pareceria o desafio à sua própria concepção mais sério? Analogamente, não ficaria a peça que argumenta a favor da opinião com a qual você concorda até mesmo mais forte se também considerasse e respondesse a objeções? Qualquer opinião argumentada com base em um lado somente, sem considerar perspectivas alternativas e as objeções resultantes, não é tão convincente quanto uma opinião que considerou as mais fortes objeções e mostrou também como aquelas objeções, não importa o quanto pareçam fortes, podem receber resposta de um modo satisfatório. Esse é um hábito mental filosófico especialmente importante: veja muitos lados de uma questão – não fique satisfeito com uma perspectiva apenas.

Queremos considerar e responder a objeções pelo propósito de fortalecer o nosso argumento, mas presumivelmente julgamos o argumento bastante convincente (uma vez que o inventamos). De que modo, então, proceder para encontrar boas objeções? Essa é outra das habi-

lidades que você adquirirá à medida que desenvolver hábitos filosóficos da mente: você precisará ser capaz de assumir uma atitude crítica, criticando os argumentos de outros filósofos. Você também pode adotar esse mesmo ponto de vista com relação ao seu próprio argumento, fazendo de conta que você mantém o outro ponto de vista e procurando fraquezas no seu argumento original.

Você poderia pensar, num primeiro momento, que o modo de objetar a um argumento é objetando a sua conclusão – encontrar razões para pensar que a conclusão é falsa. Mas, de fato, isso não funciona realmente muito bem se você está tentando criticar o argumento original. Ora, se você oferece razões para pensar que a conclusão é falsa, então você simplesmente produziu um outro argumento para a conclusão oposta. Você agora tem dois argumentos opostos, levando a resultados opostos, mas não está realmente envolvendo um com o outro em qualquer forma mais substancial. Eles não podem ambos ser argumentos válidos com premissas verdadeiras, e é improvável – ainda que não impossível – que sejam ambos fortes. Todavia, o mero conflito entre eles não oferece em si mesmo nenhuma percepção de qual é equivocado ou – o que é até mesmo mais importante – *de como* ele é equivocado. Assim, pois, se o objetivo é avaliar, criticar ou fortalecer o argumento original, o que faz mais sentido é considerar objeções às suas premissas ou ao raciocínio das premissas à conclusão, em vez de razões para rejeitar a conclusão. Se há boas razões para pensar que as premissas de um argumento são falsas ou que o raciocínio das premissas à conclusão é falho, então o argumento falha em dar suporte à sua conclusão; porém, se aquelas objeções podem ser respondidas, então a posição total a favor da conclusão é fortalecida.

Consideremos, inicialmente, uma objeção a cada premissa do nosso argumento de amostra. Uma objeção a uma premissa é uma razão para pensar que a premissa é falsa. Consideremos a primeira premissa: estudar filosofia faz com que você pense mais claramente. Alguém poderia objetar dizendo que estudar filosofia é muito confuso. Para estudar filosofia, você tem de ler muitos autores diferentes, sobre muitas questões diferentes, e muitos dos autores viveram há muito

tempo, de modo que o seu estilo de escrever é muito diferente do nosso e, em geral, difícil de entender. Questões filosóficas são difíceis de entender sobretudo porque são demasiado abstratas e remotas em relação às preocupações diárias. Por isso, muitas pessoas que estudam filosofia acabam ficando muito confusas, e com certeza alguém que é muito confuso não é alguém que pensa claramente. Portanto, estudar filosofia não faz com que alguém pense mais claramente.

O que dizer sobre a segunda premissa: pensar mais claramente sempre tem valor? Alguém poderia objetar a essa premissa apontando que, quanto mais claramente alguém pensa, mais claramente alguém vê o quão vulneráveis nós, débeis seres humanos, somos. Temos muitos desejos grandiosos, mas a nossa habilidade de “conseguir o que queremos” é amplamente dependente de condições além do nosso controle, e assim todo o nosso planejamento e esquema é, no final, somente patético. Quanto mais claramente pensamos, mais claramente percebemos isso e mais paralisados nos tornamos. Obviamente, não nos beneficiamos em ficar tão paralisados. Pelo contrário, a ignorância e o pensamento obscuro são a maior alegria. Portanto, pensar claramente não tem sempre valor.

Objecções podem também ser feitas ao *raciocínio* envolvido na argumentação de que a conclusão é provavelmente verdadeira, dada a verdade das premissas. Considere uma objeção ao raciocínio do argumento de amostra. Suponha que alguém reconheça a verdade de ambas as premissas, mas argumente que há outros modos, com efeito muito mais fáceis de aprender a pensar mais claramente do que estudando filosofia. Se a conclusão – de que estudar filosofia sempre tem valor – significa que qualquer um deveria, consideradas todas as coisas, estudar filosofia, então essa conclusão poderia muito bem ser falsa, caso em que o argumento não é realmente válido no final das contas. Suponha que você é um especialista em matemática; suponha também que estudar matemática ensina você a pensar mais claramente; suponha ainda que, dados os seus talentos e interesses, tomar o tempo para estudar filosofia tiraria tempo de outras atividades de que você gosta, sem adicionar muito benefício (uma vez que você já está aprendendo a pensar

claramente ao estudar matemática). Assim, você poderia argumentar que, mesmo sendo verdade que estudar filosofia ensinaria você a pensar mais claramente e que pensar mais claramente tem sempre valor, é falso que estudar filosofia tem valor para você. É falso que você, em função de tudo o que é verdadeiro sobre a sua vida, deveria estudar filosofia. Essa objeção desafia o raciocínio envolvido em tirar a conclusão a partir das premissas em vez de desafiar uma das premissas.

Nesse ponto, formulamos uma objeção a cada uma das nossas premissas e uma objeção ao raciocínio do argumento, tudo com o objetivo último de fortalecer a nossa posição a favor da alegação de que estudar filosofia tem valor por responder a essas objeções. **4**

Respostas: mostrando por que as objeções falham

Obviamente, precisamos *responder* a essas objeções: precisamos mostrar por que elas não são fortes o suficiente para afetar gravemente a força do argumento original. Ao responder a objeções, você às vezes mostrará que o raciocínio das objeções é falho, enquanto em outros momentos você pode responder mostrando que a afirmação original da premissa ou do raciocínio precisa ser alterada ou qualificada para acomodar a objeção (mesmo ainda sendo capaz de estabelecer a posição a favor da alegação que você está defendendo).

A primeira objeção alega que o estudo da filosofia, ao invés de levar ao pensamento claro, é algo confuso. Porém, enquanto algumas pessoas de fato o consideram confuso, num primeiro momento, aquele sentido de confusão quase sempre vai embora assim que se trabalha nele com um pouco mais de intensidade. Realmente não é muito fácil passar por quatro disciplinas de filosofia sem adquirir as habilidades de pensar que resolvem a confusão. Essa objeção poderia ter tido peso sério se tivéssemos especificado a ideia de estudar filosofia como significando passar por somente um curso de filosofia, mas ela não tem nenhum peso sério contra a primeira premissa quando estudar filosofia é entendido como requerendo que se tenha passado por quatro cursos de filosofia (ou feito o equivalente a isso).

4



Você consegue pensar em quaisquer outras objeções a esse argumento?

A segunda objeção alega que somos virtualmente impotentes para obter o que queremos, não importa o quão cuidadosamente planejamos e antecipamos, de modo que o pensamento claro não tem de fato sempre valor. Mas que evidência pode ser oferecida para tal alegação? Que razão esse objetor pode oferecer para a concepção de que o nosso planejamento e pensamento cuidadoso não faz nenhuma diferença (ou tão pouca diferença a ponto de ser irrelevante) para o resultado dos nossos esforços? Suponha que você indique que sabe de muitos exemplos de pessoas que, com frequência, foram bem-sucedidas em conseguir o que queriam, quando planejaram isso cuidadosamente, e de outras pessoas que não planejam cuidadosamente e falham em obter o que querem. Esses exemplos são **contraexemplos** 5 à opinião do objetor: exemplos que oferecem alguma razão para pensar que a opinião é falsa. Naturalmente, ninguém defenderia que o planejamento cuidadoso garante bons resultados. A defesa para a premissa em consideração precisa apenas reivindicar que o pensamento cuidadoso, claro, torna mais provável a obtenção do que você quer – o que é o bastante para tornar tal pensamento valioso. Assim, o objetor precisa oferecer alguma razão para pensar que é falso que o pensar cuidadosamente, claramente, torna mais provável que você obterá o que quer.

O defensor da objeção poderia responder que todas aquelas pessoas que planejaram cuidadosamente tiveram apenas sorte e as pessoas que não planejaram bem foram apenas azaradas. Suponha que o objetor continue a fazer a mesma afirmação (que aqueles que planejam apenas têm sorte), não importa o quão detalhados sejam os seus exemplos nem com quantos exemplos você apareça. Não há nada que alguém possa dizer que prove de forma conclusiva que temos mais controle do que a objeção diz que temos, de sorte que a opinião do objetor não pode ser mostrada de forma conclusiva como estando errada. Por isso mesmo, é legítima a insistência do objetor acerca da opinião? É intelectualmente respeitável insistir numa opinião, apesar de possíveis contraexemplos, simplesmente porque a opinião não foi provada *de forma conclusiva* como sendo falsa? Isso parece claramente irrazoável.

A nossa principal resposta a essa objeção, então, é que a objeção repousa numa suposição muito controversa, mal-defendida, uma suposição que nos parece como sendo manifestamente errada. Portanto, a objeção falha em ter qualquer força séria contra a premissa à qual se volta.

O que dizer sobre a objeção ao raciocínio do argumento? A principal resposta a essa objeção é que a objeção confundiu o conteúdo da conclusão. O ponto do argumento não era argumentar que todos deveriam estudar filosofia, muito embora talvez não fosse inteiramente irrazoável para o objetor interpretar a conclusão desse modo. Um modo de entender a alegação de que estudar filosofia sempre tem valor é pensar que estudar filosofia terá valor para *qualquer um*. E isso sugere enfaticamente que qualquer um deveria fazê-lo. No entanto, poderíamos argumentar que a conclusão do argumento não quer dizer que qualquer um, não importa o que mais for verdadeiro a seu respeito, deveria encontrar algum tempo para estudar filosofia. A conclusão, em vez disso, simplesmente significa que, se você estuda filosofia, então esse estudo terá valor para você, no sentido de que você se beneficiará dele. Essa conclusão é completamente consistente com a alegação de que, para qualquer pessoa em particular, ela não deveria estudar filosofia, porque para aquela pessoa em particular o estudo da filosofia, apesar dos benefícios que produz, não teria valor, todas as coisas consideradas, dado o que teria de ser sacrificado para dedicar-se a tal estudo e dada a possibilidade de adquirir aqueles mesmos benefícios, ou outros muito parecidos, de algum outro modo. (Aqui, você pode ver o quanto a consideração de objeções também pode ajudar a clarificar uma posição.)

Resumo

Clarificamos e justificamos a alegação de que estudar filosofia tem valor. Para tanto, ilustramos muitas das habilidades e dos hábitos mentais filosóficos exigidos pelo método da filosofia. Você consegue ver como a alegação é clarificada ainda mais no processo de justificação? Você consegue ver o quão mais forte é a justificação porque consideramos e respondemos a objeções?

5 Comentário



Uma outra importante habilidade filosófica é oferecer contraexemplos a alegações ou teorias filosóficas. Para criar um contraexemplo, você precisa primeiro compreender o que exatamente a alegação ou a opinião diz e, então, pensar cuidadosamente sobre como ela se aplica a muitas situações, procurando exemplos que mostram que ela está errada.

Como você agora pode ver, um dos primeiros desafios do fazer filosofia é aprender a como dizer quando um filósofo – seja se é você ou alguém que você está lendo ou ouvindo – está argumentado a favor de uma opinião, fazendo objeção a ela ou respondendo a objeções. À medida que você praticar o pensar filosoficamente, mais hábil você ficará em reconhecer essas diferentes atividades, e você ficará melhor em clarificar alegações, realizar distinções e elaborar você mesmo argumentos, objeções e respostas.

LENDO FILOSOFIA

Com um pequeno esforço, quase qualquer um pode aprender a pensar filosoficamente. Contudo, você poderia perguntar o que é preciso fazer para trabalhar efetivamente na aquisição dessa habilidade. O primeiro e mais valioso recurso sobre o qual você deveria praticar o pensar filosoficamente é o conjunto de seleções de leitura neste livro (e quaisquer outros textos filosóficos que você puder ler). Todavia, aprendemos que os estudantes com frequência consideram a leitura da filosofia muito difícil, num primeiro momento, e assim incluímos alguns conselhos sobre ler filosofia junto com algumas breves ilustrações. Embora esses conselhos sejam dirigidos em especial à leitura da filosofia, os principais pontos também se aplicam ao ato de assistir a uma conferência filosófica ou à participação numa discussão filosófica.

O material filosófico é sobretudo argumentativo e crítico, quase nunca meramente expositivo. Você não lê filosofia com o intuito de reunir uma grande quantidade de fatos que então memorizará. Você deve ler filosofia como se estivesse pensando ativamente junto com o autor do texto, como se estivesse tendo uma conversa intelectual com ele. Os filósofos estão argumentando a favor de uma opinião ou posição. Você deve pensar no autor (ou no conferencista ou debatedor) como dizendo: “Olhe – isso é o que eu penso, e isso é por que eu penso assim. O que você pensa sobre isso?”. Portanto, você deve sempre ter quatro perguntas em mente enquanto está lendo (ou ouvindo conferências, ou envolvendo-se em discussões com um

outro filósofo): primeira, qual opinião ou posição o filósofo está defendendo? Em um artigo, a resposta a essa questão pode diferir em diferentes lugares: um artigo pode estabelecer mais do que um objetivo, e você deve perguntar como esses objetivos conectam-se uns com os outros. Note também que o que está sendo defendido num aspecto particular pode ser muito simples e geral (por exemplo, a alegação de que Deus existe) ou muito complicado e específico (por exemplo, a alegação de que uma objeção particular a um argumento particular de que Deus existe é equivocada). A segunda questão a perguntar é quais razões ou argumentos estão sendo oferecidos em suporte da opinião que está sendo defendida. Tente esquematizar as respostas a essas duas questões enquanto você lê – na sua cabeça ou, o que é melhor, no papel (talvez na margem do livro). Você, então, estará numa boa posição para fazer as próximas duas questões: o quão *fortes* são as razões oferecidas e há objeções a elas? É virtualmente impossível fazer isso enquanto se está relaxando numa disposição passiva da mente. Ler filosofia de modo bem-sucedido requer uma disposição mental ativa, crítica, imaginativa – um dos hábitos mentais distintamente filosóficos que você precisa cultivar no intuito de aprender a pensar filosoficamente.

Há uma fonte principal de confusão à qual se deve prestar atenção. Como a filosofia é essencialmente reflexiva e crítica, um filósofo discutirá outras posições e argumentos além do que foi defendido num artigo particular. Isso pode incluir qualquer um dos seguintes pontos:

1. posições opostas àquela defendida;
2. posições semelhantes, mas ainda significativamente diferentes em algum aspecto, daquela defendida (em que a diferença ajuda a clarificar a opinião principal);
3. argumentos em favor de posições opostas àquela defendida, que serão criticadas;
4. objeções à própria posição do filósofo, às quais se responderá;
5. às vezes, até mesmo argumentos a favor da opinião defendida que o filósofo *não* aceita e quer distinguir daqueles que de fato aceita.

É obviamente importante distinguir todas essas das próprias opiniões e argumentos do filósofo, o que é relativamente fácil de fazer se você está alerta. (Por exemplo, argumentos e posições diferentes da sua própria serão frequentemente introduzidos por frases de não comprometimento como “poderia ser alegado que...” ou “alguns escritores argumentam que...” ou talvez por uma referência a uma pessoa particular que mantém a opinião ou o argumento em questão.)

Via de regra, é uma boa ideia primeiro olhar de modo bem rápido, através de uma leitura, para ganhar uma ideia da “configuração” geral “do terreno” e, então, lê-lo outra vez, mais cuidadosa e criticamente. Do contrário, é muito fácil perder de vista o seu ponto principal na medida em que se trabalha nos argumentos detalhados. Lembre-se também de que uma releitura considerável será certamente necessária, especialmente, mas não apenas ao ler-se uma seleção posterior que discorda de uma anterior. Quase ninguém (incluindo filósofos profissionais) é capaz de apreender adequadamente um argumento complicado numa simples leitura. E o mais importante item de aconselhamento: não desista! Quanto mais você trabalha nessas habilidades e nesses hábitos, melhor você se tornará neles e mais você chegará a ver o propósito da filosofia. Dessa maneira, a tenacidade intelectual é um dos mais essenciais hábitos filosóficos da mente.

DUAS PASSAGENS DE AMOSTRA

Às vezes, uma caracterização geral de como fazer alguma coisa, tal como ler filosofia, vai só até esse ponto, e o que um estudante realmente necessita é de um exemplo concreto: um exemplo textual de filosofia com alguma discussão sobre como implementar algo daqueles conselhos gerais. Aqui, então, estão duas passagens de amostra, tomadas a partir de seleções que aparecem mais adiante neste livro: uma de J.L. Mackie, sobre o problema que o mal põe para a crença na existência de Deus; e a outra de John Locke, sobre o problema de justificar a nossa confiança de que os nossos sentidos proporcionam informação confiável sobre o mundo.

Exemplo 1: uma passagem contemporânea

Antes de analisarmos a primeira passagem (apresentada a seguir), precisamos dizer algo sobre o seu contexto argumentativo. A própria opinião de Mackie é que o problema do mal mostra que Deus, concebido como onipotente e totalmente bom, não existe. Contudo, ele reconhece que algumas pessoas pensam que a resposta da vontade livre* ao problema do mal desabona a sua opinião. De acordo com a resposta da vontade livre ao problema do mal, Deus deu ao homem vontade livre, apesar do fato de que tal dom resultaria na ocorrência do mal, porque, de acordo com a interpretação de Mackie dessa resposta: “seria melhor como um todo que os homens devessem agir livremente, e às vezes errar, do que ser autômatos inocentes, agindo corretamente de um modo totalmente determinado” (p. 689 deste livro).

Assim, na passagem que analisaremos, Mackie está objetando (dando razões para rejeitar) a resposta da vontade livre ao problema do mal. Aqui está a passagem:

(...) se Deus fez os homens de tal modo que, nas suas escolhas livres, eles às vezes preferem o que é bom e, às vezes, o que é mau, por que não poderia ter feito os homens de tal modo que sempre escolhessem livremente o bem? Se não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou em diversas ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em escolher livremente o bem em toda ocasião. Deus, portanto, não estava diante de uma escolha entre fazer autômatos inocentes e fazer seres que, ao agir livremente, às vezes agiriam de modo errado: estava aberta para ele a

* N. de T. Embora a expressão *free will* signifique, literalmente, “vontade livre”, ela traz consigo, na língua inglesa, o sentido de “livre-arbítrio”; fossem esses conceitos postos em um contexto preciso de discussão filosófica, a expressão inglesa para “livre-arbítrio” teria de ser, porém, *free decision*. Em contextos de uso menos determinado, como no caso de J.L. Mackie, que não faz uma teoria sobre a “vontade” ou a “liberdade”, a ideia que se quer transmitir com a primeira expressão é, de modo simples, “liberdade de decisão” ou “capacidade de livre decisão”.

possibilidade obviamente melhor de fazer seres que agiriam livremente, mas sempre fariam a coisa certa. Obviamente, a sua falha em valer-se ele mesmo dessa possibilidade é inconsistente com o seu ser tanto onipotente quanto totalmente bom (p. 689).

Mackie começa a passagem com uma questão, que é frequentemente uma escolha retórica efetiva para fazer com que o leitor pense na direção correta. Perceba, contudo, que ele a segue com uma alegação, uma alegação que é essencial à sua objeção à resposta da vontade livre:

Se não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou em diversas ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em escolher livremente o bem em toda ocasião.

Imediatamente depois dessa alegação, Mackie tira a conclusão de que Deus poderia ter feito pessoas livres que (como um resultado do modo como ele as fez) sempre escolhem livremente fazer o bem, mas formula isso de uma maneira mais complicada e menos perspicua:

Deus não estava, então, confrontado com uma escolha entre fazer autômatos inocentes e fazer seres que, ao agir livremente, às vezes agiriam de modo errado: estava aberta para ele a possibilidade obviamente melhor de fazer seres que agiriam livremente, mas sempre fariam a coisa certa.

A última parte dessa sentença complicada na realidade formula a conclusão recém-afirmada, enquanto o restante torna claro como ela contrasta com a opinião a que ele está opondo-se.

Quais outras premissas são requeridas para tornar esse argumento plenamente explícito? É óbvio que, Mackie está admitindo, sem explicitamente dizê-lo, que é logicamente possível para alguém escolher livremente o bem ao menos algumas vezes. É difícil ver como o defensor da solução da vontade livre poderia negar isso. Assim, temos agora duas premissas, uma explícita e uma implícita:

1. Se não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou em diversas

ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica no seu escolher livremente o bem em toda ocasião.

2. Não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou em diversas ocasiões.

A partir dessas duas premissas, segue-se que não pode haver uma impossibilidade lógica em seu escolher livremente o bem em toda ocasião e segue-se imediatamente dessa conclusão intermediária que é de fato logicamente possível que ele escolha livremente o bem em toda ocasião.

Agora, qual suposição adicional está sendo feita antes que se siga que Deus poderia ter feito homens livres que sempre escolhem fazer o bem? Há ainda mais uma premissa implícita, uma premissa com a qual Mackie está bastante certo de que os defensores da solução da vontade livre concordariam.

3. Deus pode tornar atual tudo o que é logicamente possível.

Assim, simplesmente com uma pequena reflexão sobre lógica e o que ela entende satisfazer o argumento, podemos ver o que Mackie estava pensando quando fez o movimento da afirmação condicional: “se uma pessoa pode livremente escolher fazer o bem *algumas* vezes, então essa pessoa pode escolher livremente fazer o bem *todas* as vezes” para a conclusão: “Deus poderia ter feito as pessoas tal que (como um resultado do modo em que as fez) elas escolheriam livremente fazer o bem todas as vezes”. Aqui está o argumento todo:

1. Se não há nenhuma impossibilidade lógica em uma pessoa escolher livremente o bem numa ou em diversas ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica no seu escolher livremente o bem em toda ocasião.
2. Não há nenhuma impossibilidade lógica em uma pessoa escolher livremente o bem numa ou em diversas ocasiões.

Assim, não pode haver uma impossibilidade lógica no seu escolher livremente o bem em toda ocasião.

Assim, é logicamente possível que ela escolha livremente o bem em toda ocasião.

3. Deus pode tornar atual tudo o que é logicamente possível.

Assim, Deus poderia ter feito pessoas que (como um resultado do modo em que as fez) livremente escolhem o bem em toda ocasião.

Observe que você ainda não obtém a conclusão de que Deus poderia ter feito pessoas que não fizeram nenhum mal, sem adicionar a premissa implícita adicional de que as pessoas que escolhem livremente o bem em toda ocasião não fazem nenhum mal. (Mas o quão explícitos realmente temos de ser? – essa é uma questão para você decidir ao pensar sobre o argumento.)

A sentença final de Mackie, na passagem, diz mais do que o que ele precisa dizer para objetar à solução da vontade livre – você vê isso? Ele está ali reiterando a sua opinião principal de que nenhum Deus que é totalmente bom e todo-poderoso poderia permitir essa possibilidade particular: homens livres que cometem o mal, quando os homens poderiam ser feitos exatamente tão livres, mesmo sendo feitos assim, a ponto de não cometer o mal.

Agora, lembre-se de que a sua tarefa é ler Mackie criticamente. Para fazer isso, você deve primeiramente ver com clareza o que ele está dizendo e por que ele pensa que é verdadeiro, que é a razão pela qual afirmarmos claramente a sua conclusão e as suas premissas. Expusemos claramente o seu argumento e agora devemos tentar avaliá-lo: determinar o quão fortes são as suas razões. Lembre-se de que a primeira coisa a fazer é avaliar a forma do argumento: é ele forte – ou talvez até mesmo válido? Ele é tal que, se todas as premissas são verdadeiras, então a conclusão provavelmente é verdadeira (ou mesmo está garantida como sendo verdadeira)? A forma do raciocínio parece muito forte, não parece? (De fato, ele é válido.)

Agora, procure ver quais, se alguma, das premissas são as mais questionáveis. Embora haja alguns filósofos que aceitariam todas as premissas de Mackie e, por conseguinte, aceitariam o seu argumento e a sua conclusão, há uma premissa que muitos outros filósofos, incluindo muitos ou a maioria daqueles que são simpáticos à concepção que ele está criticando, rejeitariam. Você consegue ver que premissa é essa? Qual premissa seria a mais fácil de ser objetada? (Essa não é uma questão fácil.)

A premissa desse argumento que é a mais provavelmente desafiável é, de fato, a premissa 3. Embora se inicialmente muito razoável supor que um Deus onipotente pode criar qualquer coisa que é logicamente possível, há um modo sutil no qual isso pode estar errado. Embora seja certamente possível que uma pessoa livre poderia sempre fazer a escolha moralmente melhor (“escolher o bem”), pode Deus fazer com que uma pessoa sempre escolha dessa maneira, sem fazer com que a pessoa não mais seja livre? A ideia subjacente, aqui, explorada em extensão muito maior no capítulo sobre a vontade livre, é que, quando uma pessoa escolhe *livremente* alguma coisa, nesse caso é sempre verdadeiro que ela poderia ter escolhido outra coisa em vez disso. Mas isso é verdadeiro a respeito de alguém que faz a melhor escolha em termos morais, porque Deus o criou de modo a ocasionar que ele faça exatamente aquela escolha?

Alguém poderia ficar preocupado com o fato de que, gastando todo esse tempo sobre cada parágrafo isolado da sua leitura de filosofia, ela duraria para sempre, e a resposta a essa preocupação é que você obviamente não faz isso em todo parágrafo. Escolhemos passagens claramente argumentativas, especialmente importantes, para usar como exemplos. Agora, porém, você deve ser capaz de ver por que raramente lhe é proposto ler tantas páginas nos seus cursos de filosofia em relação à maioria dos seus outros cursos. Ler filosofia toma bastante tempo, reflexão, cuidado e imaginação. Note que poderíamos ter continuado por muito mais tempo, dado que apenas começamos a fase de avaliação. O quão longe você vai com a fase de avaliação depende dos seus propósitos e do seu nível de experiência. É o suficiente para simplesmente entender a passagem oferecer respostas bastante curtas para as questões que formamos antes, mas, caso você devesse escrever um trabalho avaliando o raciocínio de Mackie, você teria de fazer mais.

Exemplo 2: uma passagem histórica

A outra passagem que consideraremos foi escrita numa época muito diferente, mas ainda é caracteristicamen-

te filosófica no sentido de que há uma alegação filosófica sendo feita e razões sendo oferecidas para a verdade daquela alegação. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, John Locke está defendendo a opinião bastante natural de que temos conhecimento do mundo (material) exterior e de que a nossa experiência sensória nos provê com justificação suficiente para fundamentar aquele conhecimento. Nos capítulos anteriores do livro, Locke enfoca a fonte e a natureza das nossas ideias, porque crê que o ponto de partida razoável para responder ao cético é mostrar como podemos confiar que os nossos sentidos nos dão as ideias corretas (isto é, ideias em grande parte verdadeiras).

No Livro IV, Capítulo XI, ele oferece quatro razões para a conclusão de que os nossos sentidos “não erram na informação que eles nos dão da existência das coisas fora de nós”. Abordaremos aqui a quarta dessas razões.

Os nossos sentidos, em muitos casos, dão testemunho da verdade do relato de cada um acerca da existência de coisas sensíveis fora de nós. Aquele que vê um fogo, se duvidar que seja alguma coisa mais do que mera fantasia, pode também senti-lo e ser convencido a pôr a sua mão nele. E essa certamente jamais poderia ser posta em tal dor intensa por uma mera ideia ou imagem, a menos que a dor seja uma fantasia também: a qual, todavia, quando a queimadura está curada, ele não pode trazer a si novamente, suscitando a ideia dela. (p. 72)

Primeiramente, o que significa a conclusão de Locke? Ele está falando sobre a percepção sensória ordinária. Com “a existência de coisas fora de nós”, ele quer referir-se à existência de objetos materiais ordinários – árvores, prédios, montanhas, rios, e assim por diante – fora de nós, ou seja, fora tanto dos nossos corpos quanto das nossas mentes. Com “a informação que eles [os sentidos] nos dão”, ele simplesmente quer referir-se às crenças sobre tais objetos que naturalmente formamos como um resultado da percepção sensória e que parecem refletir o conteúdo da experiência perceptual. E, ao dizer que os nossos sentidos “não erram” nessa informação, ele está dizendo que as crenças em questão são, ao menos na sua maior parte, verdadeiras.

Assim, qual vem a ser a sua razão para essa conclusão? Ele diz: “Os nossos sentidos, em muitos casos, dão testemunho da verdade do relato de cada um acerca da existência de coisas sensíveis fora de nós”. Coisas sensíveis são simplesmente coisas que podemos (aparentemente) sentir – objetos materiais como mesas e cadeiras. Mas o que ele quer dizer com “dão testemunho”?

Atente para o exemplo que ele oferece. (Exemplos são, com frequência, crucialmente importantes no entendimento de alegações filosóficas abstratas.) Como diria Locke, o seu sentido de visão relata a você que há um fogo e, então, o seu sentido de tato também relata a mesma coisa, porque ele também lhe dirá que há um fogo – se você puser a sua mão no (ou perto do) local onde o fogo parece estar. Se a sua percepção visual de um fogo era uma “mera ideia ou imagem” (isto é, era algo como uma mera ilusão mental, não causada “por”, nem correspondendo “a” alguma coisa existente fora de você – alguma coisa real), quando você tentasse sentir o que você estava vendo, então você não atingiria a sensação correta (isto é, você não experimentaria dor ou calor) – a menos, naturalmente, que a sensação de dor ou de calor fosse uma ilusão (“uma fantasia”) também. (Mas o quão provável é que duas ilusões se ajustassem daquela maneira? – isso é parte do propósito de Locke.) Note ainda que, quando a queimadura cura, não se pode, através da imaginação somente, fazer com que se experimente a mesma dor que se tem quando realmente se põe a mão no fogo – isso mostra, como pensa Locke, que a dor experimentada no caso atual é mais do que simplesmente uma mera ideia.

Assim, o exemplo sugere que, para os diferentes sentidos “dar testemunho da verdade do relato de cada um”, significa, para um sentido, dizer-nos o que o outro sentido também nos diz. Obviamente, Locke pensa que isso dá suporte à conclusão de que os nossos sentidos “não erram”. Contudo, precisamos dizer mais sobre como essa conclusão supostamente se segue. Como podemos raciocinar, a partir da premissa de que os nossos sentidos concordam uns com os outros dessa maneira, para a conclusão de que o que eles nos dizem é verdadeiro (ou, pelo menos, muito provavelmente

verdadeiro)? Algo parece correto sobre esse pensamento, mas como funciona o raciocínio?

Locke parece estar pensando que, se o que os nossos sentidos nos informam não fosse verdadeiro, seria então pelo menos muito improvável que os nossos sentidos concordariam uns com os outros dessa maneira. Mas por que pensar que isso é verdadeiro? Um modo de dar sentido a esse argumento é vê-lo como um argumento explanatório ou uma inferência à melhor explanação. O que explanaria o fato de que os nossos sentidos concordam uns com os outros? **6**

Uma explanação possível, aquela que Locke parece ter em mente, é esta: as nossas experiências perceptuais são sistematicamente causadas pelos objetos externos, de um modo que faz com que a experiência perceptual reflita acuradamente as propriedades daqueles objetos externos. Esta é uma explanação do fato em questão: se fosse assim, então os diferentes sentidos, sendo afetados pelos mesmos objetos externos (quaisquer que estejam presentes onde os nossos corpos estão localizados), deveriam concordar uns com os outros tal como concordam. Mas é essa a melhor explanação? Ou existem outras explicações que são pelo menos igualmente boas – igualmente boas do ponto de vista a partir do qual Locke está formulando esse argumento, um argumento em que a precisão das nossas percepções e a própria existência do mundo material do senso comum estão em questão?

De fato, existe um número de outras explicações possíveis, embora uma avaliação completa delas não seja possível nessa discussão (ver o Capítulo 2 para mais detalhes sobre essa questão). Talvez estejamos sonhando. (Concordam as aparentes percepções umas com as outras nos sonhos?) Talvez um ente poderoso de alguma espécie esteja sistematicamente causando percepções que não correspondem a qualquer realidade material, mas que ainda concordam. Talvez, ao invés disso, a sua mente subconsciente esteja fazendo isso. Ou o que dizer sobre a possibilidade de que as percepções em questão sejam sistematicamente causadas pela realidade exterior (que é o motivo pelo qual elas têm concordância), mas de um modo que distorce aquela realidade muito gravemente (que é o motivo

pelo qual as crenças resultantes não são de fato verdadeiras)? Qual explanação é a melhor: a de Locke ou uma dessas outras? E por quê?

Uma outra coisa digna de nota é que não estruturamos esse argumento em passos numerados, tal como fizemos com o argumento de Mackie na passagem anterior. Isso poderia ter sido feito, mas, a nosso juízo, não teria sido particularmente de auxílio nesse caso. A estrutura desse argumento é muito simples: um fato alegado acompanhado pela reivindicação de que uma certa conclusão é a melhor explanação daquele fato. O que é complicado são as razões para pensar que o fato alegado é um fato e as razões para pensar que a melhor explanação alegada realmente têm esse estatuto, e nenhuma dessas coisas se presta muito bem ao tipo de formulação em passos numerados que funcionou tão bem com o argumento de Mackie. A moral aqui é que formular um argumento numa série de passos – ou de qualquer outra maneira – é uma *ferramenta* para a clarificação e deveria ser usada onde ela é de auxílio, e não de outra maneira.

Um desafio para avaliar um raciocínio de um filósofo, que surge com essa passagem de Locke e também em muitos outros casos, é que os filósofos, com frequência, estão defendendo opiniões que já acreditamos ser verdadeiras. Porém, tenha cuidado! A sua tarefa como filósofo é avaliar criticamente a cogência das razões oferecidas para uma alegação, independentemente se você crê na alegação ou não. Assim, para avaliar essa passagem, você precisa escrutinar a razão que Locke oferece realmente, perguntando a si mesmo se é suficiente mostrar que a conclusão é verdadeira. Responder a essa questão é difícil, porque avaliar argumentos explanatórios requer decidir qual de muitas explicações possíveis é a melhor – uma questão para a qual os padrões relevantes não são inteiramente claros. No entanto, você pode começar a fazer tudo isso lendo e tentando entender a concepção de Locke, mesmo que não consegue chegar até o final de tal linha de raciocínio. Quanto mais intensamente você se força a entender exatamente o que ele está dizendo e a avaliar o quão cogentes são as suas razões, mais habilidoso você se tornará em ler filosofia e em pensar filosoficamente.

6

PARE

Pense por si mesmo sobre essa questão por um minuto ou dois.

Questões para Discussão

1. Por que precisamos de uma concepção particular de filosofia para os propósitos deste curso? O que aconteceria se alguém dissesse “Não precisamos de uma concepção particular de filosofia. Podemos trabalhar juntos, fazendo filosofia, mesmo se cada um de nós tiver diferentes concepções de filosofia”? Isso soa razoável? Por que sim ou por que não?
2. A área da filosofia chamada de *metafísica* estuda a natureza da realidade. O que você pensa sobre a realidade? Está claro quais coisas são reais e quais coisas não são reais? Liste algumas coisas que são reais. Em seguida, liste algumas outras coisas que não são reais. A ciência estuda a natureza da realidade? Qual você pensa que é a diferença entre ciência e filosofia?
3. Alegamos que o nível de clarificação de que uma reivindicação necessita varia, dependendo do contexto. Considere, por exemplo, a reivindicação de que existem árvores no pátio. Agora, imagine o seguinte contexto, no qual a reivindicação não precisa de nenhuma clarificação: suponha que uma firma paisagística foi contratada para fertilizar todas as árvores no *campus*, e os funcionários querem saber se precisam ir ao pátio. Você lhes diz que existem árvores no pátio, e a sua alegação é suficientemente clara e precisa para os propósitos em questão. Suponha, porém, que haja um outro contexto: uma firma paisagística foi contratada para fertilizar todas as cerejeiras no *campus*, e os funcionários querem saber se precisam ir até o pátio. Agora, a alegação de que existem árvores no pátio precisa ser clarificada nesse caso que foi tornado muito mais preciso: eles precisam ser informados se existem *cerejeiras* no pátio. Agora, pense no exemplo de uma alegação e em dois contextos: um no qual a alegação precisa de clarificação e um no qual a mesmíssima alegação não precisa de nenhuma clarificação.
4. Alegamos que razões para crer numa reivindicação deveriam ser razões para pensar que a reivindicação é verdadeira. Isso soa correto? Que outros tipos de razões alguém poderia pensar que são boas para crer numa reivindicação? Suponha que a sua melhor amiga diz que acredita que ganhou uma loteria de US\$ 10 milhões. Você deveria acreditar nela? Suponha que ela não oferece nenhuma razão real para pensar que a sua reivindicação é verdadeira, mas quer que você acredite nela de qualquer maneira (talvez ela queira festejar). É essa uma boa razão para crer numa reivindicação: porque alguém *quer* que você acredite nela? O que dizer sobre a alegação de que Deus existe? Sob que base alguém deveria acreditar nessa alegação? Você deveria ter alguma razão para pensar que tal alegação é verdadeira? Suponha que deixe você feliz pensar que Deus existe. É essa uma boa razão para acreditar na alegação? Pense em alguns exemplos de alegações nas quais você considera que alguém não deveria crer, a menos que haja uma boa razão para pensar que são verdadeiras, e em alguns exemplos de alegações que você considera que *talvez* possam ser acreditadas sob outros motivos. Você obviamente terá de explicar o contexto dos últimos exemplos.
5. Tente explicar para um amigo o argumento a favor da conclusão de que estudar filosofia tem valor. Que tipos de clarificações você teve de fazer? O seu amigo fez objeções? O seu amigo ficou convencido?

Platão

Platão (427-347 a.C.) foi um dos dois maiores filósofos gregos da Antiguidade (sendo o outro Aristóteles) e é universalmente reconhecido como um dos mais importantes filósofos em toda a história da filosofia. (O lógico e metafísico britânico do século XX, Alfred North Whitehead, observou certa vez que a história da filosofia ocidental “consiste numa série de notas de rodapé a Platão” – um exagero, mas um exagero perdoável.) Os escritos de Platão consistem em diálogos nos quais a figura principal é o seu mestre Sócrates (469-399 a.C.). Normalmente se pensa que os diálogos iniciais, dos quais a presente seleção é um, reportam de modo mais preciso as opiniões reais do Sócrates histórico, sendo que os tardios desenvolvem as próprias opiniões de Platão – opiniões que ele talvez

tenha visto como se desenvolvendo a partir das do seu mestre. Esse diálogo se passa nos degraus da corte de Atenas, onde Sócrates detém-se no intuito de falar com Eutífron sobre o assunto que cada um tem com a corte. O fundo do diálogo é real: Sócrates foi acusado de corromper a juventude de Atenas. (A seleção a seguir é um relato do próprio julgamento.)

Neste diálogo, vemos um exemplo de clarificação conceitual: Sócrates questiona Eutífron numa tentativa de clarificar a ideia de piedade. Enquanto há conotações religiosas na ideia de piedade, há também um significado mais amplo, mais apropriado aos argumentos neste diálogo: a piedade equivale aproximadamente à retidão ou à correção moral. Porém, nesse caso, a própria ideia de uma ação moralmente correta precisa de clarificação, e é sobre isso que o diálogo realmente trata. Eutífron está confiante de que entende o que é para uma ação ser piedosa nesse sentido e tenta explaná-lo para Sócrates.

Eutífron²

Eutífron: Que novidade há, Sócrates, para te fazer deixar as costumeiras disputas no Liceu e passar o teu tempo aqui no pórtico do rei-arconte? Certamente não estás, como eu, colocando alguém em juízo junto ao rei-arconte?

Sócrates: Os atenienses não chamam isso de juízo, Eutífron, mas de uma acusação.

E: O que é isso que dizes? Alguém deve ter te acusado, pois não me dirás que acusaste alguma outra pessoa.

S: Não, de fato.

E: Então alguma outra pessoa te acusou?

S: Exatamente.

E: Quem é ela?

S: Eu mesmo não a conheço, Eutífron. Aparentemente é um homem jovem e desconhecido. Eles o chamam de Meleto, creio. Ele pertence ao demo de Pítia, caso tu conheças alguém daquele demo chamado Meleto, com cabelos longos, pouca barba e um nariz bastante aquilino.

E: Eu não o conheço, Sócrates. Que acusação ele traz contra ti?

S: Que acusação? Uma acusação não desprezível, creio, pois não é coisa pequena para um jovem ter conheci-

mento de tão importante assunto. Ele diz que sabe como os nossos jovens são corrompidos e quem os corrompe. Ele é provavelmente sábio e, quando vê a minha ignorância corrompendo os seus contemporâneos, procede acusando-me tanto diante da cidade quanto diante de sua mãe. Creio que é o único dos nossos homens públicos a começar do modo correto, pois é correto cuidar primeiramente que os jovens sejam tão bons quanto possível, assim como é provável que um bom lavrador tome cuidado primeiramente das plantas jovens e depois das outras. Assim, também, Meleto primeiramente se livra de nós que corrompemos rebentos, como ele diz, e depois, então, obviamente tomará cuidado dos mais velhos e tornar-se-á uma fonte de grandes bênçãos para a cidade, como parece provável que aconteça com alguém que iniciou dessa maneira.

E: Eu desejaria que isso fosse verdadeiro, Sócrates, mas temo que o oposto aconteça. A mim parece que ele começa prejudicando o próprio coração da cidade ao tentar fazer algo errado contra ti. Dize-me o que ele afirma que tu fizeste para corromper os jovens?

S: É coisa estranha ouvi-lo dizer, pois afirma que eu sou um artífice de deuses, e segundo o motivo de que crio novos deuses, não crendo nos deuses antigos, ele me indiciou por causa deles, tal como ele o afirma.

E: Eu entendo, Sócrates. Isso é porque afirmas que o sinal divino permanece

² Extraído de *Cinco diálogos (Five Dialogues)*, traduzido por G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981).

Nada sabemos sobre Eutífron, exceto o que podemos obter a partir deste diálogo. Ele é obviamente um sacerdote profissional, que considera a si mesmo um especialista sobre rituais.

1



Como será explanado na *Apologia* (p. 32), Sócrates crê ter ouvido por anos uma voz que chama de sinal divino. A voz geralmente lhe diz para não fazer coisas que os deuses desaprovariam. (É difícil dizer o quão literalmente isso deve ser considerado.)

2 Reafirmação/Resumo

R Sócrates faz de conta que acredita que Eutífron deve estar muito certo de que sabe qual é a coisa piedosa ou correta e qual não é, dado que está disposto a fazer algo inicialmente tão questionável quanto acusar o próprio pai.

vindo a ti. 1 Assim, ele escreveu essa acusação contra ti como alguém que faz inovações em questões religiosas e vem ao tribunal para difamar-te, sabendo que tais coisas são facilmente mal-interpretadas pela multidão. O mesmo se dá no meu caso. Sempre que falo de questões religiosas na assembleia e predigo o futuro, eles riem de mim como se eu fosse doido; contudo, eu não predisse nada que não tenha acontecido. No entanto, eles têm inveja de todos nós que fazemos isso. Não é preciso preocupar-se com eles, mas encará-los de frente.

- S:** Meu querido Eutífron, ser alvo de risos talvez não importe, pois os atenienses não se importam com ninguém que consideram esperto, contanto que não ensine a sua própria sabedoria, mas se pensam que ele faz com que os outros sejam como ele mesmo, nesse caso ficam bravos, seja por inveja, como dizes, seja por alguma outra razão.
- E:** Eu certamente não tenho nenhum desejo de testar os sentimentos deles em relação a mim nesse assunto.
- S:** Talvez pareças fazer de ti mesmo só raramente disponível e não estejas disposto a ensinar a tua própria sabedoria, mas temo que o meu sentimento pelas pessoas faça com que pensem que despejo sobre qualquer um tudo o que tenho a dizer, não somente sem cobrar taxa, mas mesmo feliz de recompensar qualquer um que quiser ouvir. Se, então, eles pretendem rir de mim, assim como dizes que eles riem de ti, não haveria nada desagradável em que passem o seu tempo na corte, rindo e motejando, mas, se forem sérios, não fica claro qual é o resultado, exceto para vocês, profetas.
- E:** Talvez não dê em nada, Sócrates, e venhas a lutar pelo teu caso como pensas ser melhor, assim como penso que lutarei pelo meu caso.
- S:** Qual é o teu caso, Eutífron? És o acusado ou o acusador?
- E:** O acusador.
- S:** A quem acusas?
- E:** A alguém que sou considerado louco em acusar.
- S:** Estás acusando alguém que com facilidade escapará de ti?
- E:** Longe disso, pois ele é bastante idoso.
- S:** Quem é ele?
- E:** O meu pai.

- S:** Meu caro senhor! O teu próprio pai?
- E:** Certamente.
- S:** Qual é a acusação? Sobre o que é o caso?
- E:** Homicídio, Sócrates.
- S:** Pelos céus! Por certo, Eutífron, a maioria dos homens não saberia como poderiam fazer isso e estar certos. Não é o quinhão de qualquer um fazer isso, mas de alguém que está muito adiantado em sabedoria. 2
- E:** Sim, por Zeus, Sócrates, é assim mesmo.
- S:** É então o homem que o teu pai matou um dos teus parentes? Isso talvez seja óbvio, pois não acusarias o teu pai pelo homicídio de um estranho.
- E:** Acho ridículo, Sócrates, que penses que faz qualquer diferença se a vítima é um estranho ou um parente. Dever-se-ia somente observar se o assassino agiu de modo justo ou não; se agiu justamente, deixe-se que vá, mas, se não agiu assim, dever-se-ia acusá-lo, mesmo se o assassino partilha do teu lar e da tua mesa. A infâmia é a mesma, caso, sabendo disso, mantinhas companhia com tal homem e não limpes a ti mesmo e a ele, levando-o à justiça. A vítima era um serviçal meu, e quando estávamos trabalhando na terra, em Naxos, ele era um servo nosso. Ele assassinou um dos nossos escravos domésticos, irritado e sob o efeito da bebida, de modo que o meu pai o amarrou nas mãos e nos pés e jogou-o num fosso, tendo enviado então um homem até aqui para interrogar o sacerdote sobre o que deveria ser feito. Durante aquele tempo, ele não concedeu nenhum tipo de cuidado ao homem amarrado, por ser um assassino, e não importava se morresse, o que de fato aconteceu. A fome, o frio e as amarras causaram a sua morte antes que o mensageiro retornasse do vidente. Tanto o meu pai quanto os meus outros parentes estão indignados que eu esteja acusando o meu pai por homicídio, em favor de um assassino, quando ele nem sequer o tinha matado, eles dizem, e mesmo se tivesse o homem morrido não merecia um pensamento, dado que era um assassino. Afinal, eles dizem, é ímpio que um filho acuse o seu pai de homicídio. Porém, as suas ideias sobre a atitude divina quanto à piedade e à impiedade estão erradas, Sócrates.

- S:** Ao passo que, por Zeus, Eutífron, crês que o teu conhecimento do divino, bem como da piedade e da impiedade, é tão acurado que, se aquelas coisas aconteceram como dizes, não tens nenhum receio de ter agido impiamente, trazendo o teu pai a julgamento?
- E:** Eu não deveria ter nenhuma utilidade, Sócrates, e Eutífron não seria superior à maioria dos homens se eu não tivesse um conhecimento acurado de todas as coisas desse tipo.
- S:** É de fato extremamente importante, meu admirável Eutífron, que eu me torne o teu aluno e, no que diz respeito a essa acusação, desafie Meleto sobre essas mesmas coisas, dizendo-lhe que no passado também considerei o conhecimento sobre o divino como sendo o mais importante e que, como agora ele diz que sou culpado de improvisar e inovar sobre os deuses, eu me tornei o teu aluno. Eu diria a ele: “Meleto, se concordas que Eutífron é sábio nesses assuntos, considera-me também como alguém que tem as crenças corretas e não me leves a julgamento. Se não pensas assim, então acusa aquele meu mestre, e não a mim, por corromper os homens mais velhos, tanto a mim quanto ao seu próprio pai, ao ensinar-me e ao exortá-lo e puni-lo”. Se ele não ficar convencido, nem retirar de mim a acusação ou acusar a ti ao invés de mim, repetirei o mesmo desafio no tribunal.
- E:** Sim, por Zeus, Sócrates, e, se ele tentasse me acusar, creio que eu encontraria os seus pontos fracos e o discurso no tribunal seria sobre ele ao invés de sobre mim.
- S:** É porque percebo isso que estou ansioso em tornar-me teu aluno, meu querido amigo. Sei que outras pessoas, incluindo esse Meleto, nem mesmo parecem te perceber, ao passo que ele me vê de modo tão agudo e claro que me acusa de impiedade. Assim, diz-me agora, por Zeus, o que mantinhas agora mesmo que sabias com clareza: que tipo de coisa dizes que são a piedade e a impiedade, tanto como respeito a homicídio quanto a outras coisas; ou não é o piedoso o mesmo e semelhante em toda ação, e o ímpio o oposto de tudo o que é piedoso e tal como ele mesmo, e tudo o que é ser impiedoso apresenta-se-nos com

uma forma ou aparência na medida em que é impiedoso? **3**

- E:** Com toda razão, Sócrates.
- S:** Dize-me, então, o que é o piedoso e o que é o impiedoso?
- E:** Digo que o piedoso é fazer o que estou fazendo agora, acusando o malfeitor, seja isso sobre homicídio ou roubo sacrílego, ou qualquer outra coisa, seja se o malfeitor é seu pai ou sua mãe, ou qualquer outro; não acusar é impiedoso. **4** E observa, Sócrates, que posso citar a lei como uma grande prova de que isso é assim. Eu já disse aos outros que tais ações são corretas, isto é, não favorecer o impiedoso, seja ele quem for. As mesmas pessoas que creem que Zeus é o melhor e o mais justo dos deuses concordam, contudo, que ele acorrentou o seu pai porque esse devorava injustamente os seus filhos e que esse último, por sua vez, castrou o seu pai por razões semelhantes. Todavia, eles estão indignados comigo porque estou acusando o meu pai pelo seu mau ato. Eles contradizem a si mesmos naquilo que dizem sobre os deuses e sobre mim. **5**
- S:** Com efeito, Eutífron, essa é a razão por que eu sou um acusado no caso, porque considero difícil aceitar que coisas como essa sejam ditas sobre os deuses, e é provável que seja a razão por que deverá ser dito de mim que faço algo errado. No entanto, se tu, que tens pleno conhecimento de tais coisas, partilhas das opiniões deles, nesse caso, assim me pareceria, também devemos concordar com eles. Pois o que diremos nós, que concordamos que nós mesmos não temos nenhum conhecimento delas? Dize-me, pelo deus da amizade, realmente crês que essas coisas são verdadeiras?
- E:** Sim, Sócrates, e assim também o são coisas ainda mais surpreendentes, das quais a maioria não tem nenhum conhecimento.
- S:** E acreditas que realmente haja guerra entre os deuses, inimizadas terríveis e batalhas, e outras coisas tal como são contadas pelos poetas, e outras histórias sagradas tal como são tramadas por bons escritores e por representações, com o que o manto da deidade é adornado quando é levado até a Acrópole? Devemos dizer que essas coisas são verdadeiras, Eutífron?

3 Definição



Ao perguntar pela forma da piedade, Sócrates está perguntando por uma definição ou um relato da própria piedade: pelo que é que todas as coisas ou ações piedosas têm em comum em virtude do que são piedosas.

4



Aqui está a primeira tentativa de Eutífron de responder ao pedido de Sócrates por clarificação: a piedade é o que Eutífron está fazendo agora ao acusar o seu pai. Essa tentativa é bem-sucedida em clarificar a forma geral ou a ideia de piedade?

5

R Porque Eutífron está fazendo algo muito parecido com o que Zeus fez, qualquer um que disser que ele está fazendo algo impiedoso deve estar errado, dado que Zeus, com certeza, jamais fez qualquer coisa impiedosa. (Sócrates não fica impressionado com essa linha de argumento.)

E: Não somente essas, Sócrates, mas, como eu estava dizendo agora há pouco, se quiseres, relatarei muitas outras coisas que sei sobre os deuses que te deixarão maravilhado.

S: Não ficarei surpreso, mas me contarás essas coisas com tempo livre, em alguma outra ocasião. De momento, tenta me dizer mais claramente o que eu estava perguntando agora há pouco, pois, meu amigo, não me ensinaste adequadamente quando te perguntei sobre o que era o piedoso, mas disseste-me que o que estavas fazendo agora, acusando o teu pai de homicídio, é piedoso.

E: E eu dizia a verdade, Sócrates.

S: Talvez. Concordas, contudo, que existem muitas outras ações piedosas.

E: Existem.

S: Lembra que não mandei que me relata-sses uma ou duas das muitas ações piedosas, mas aquela forma que faz com que todas as ações piedosas sejam piedosas, pois concordaste que todas as ações impiedosas são impiedosas e todas as ações piedosas são piedosas através de uma forma, ou não te lembras? **6**

E: Lembro.

S: Dize-me, então, o que é essa forma em si mesma, de modo que possa atentar para ela e, utilizando-a como um modelo, possa dizer que qualquer ação tua ou de um outro que for desse tipo é piedosa e, se não é dessa forma, não é piedosa.

E: Se isso é o que queres que seja, Sócrates, isso é como eu te direi.

S: Isso é o que eu quero.

E: Muito bem, então, o que é caro aos deuses é piedoso, mas o que não lhes é caro é impiedoso.

S: Esplêndido, Eutífron! Agora respondeste do modo como eu desejava. **7** Se a tua resposta é verdadeira, eu ainda não sei, mas obviamente me mostrarás que o que dizes é verdadeiro.

E: Certamente.

S: Vem, então, e examinemos o que queremos dizer. Uma ação ou um homem caro aos deuses é piedoso, mas uma ação ou um homem odiado pelos deuses é impiedoso. Eles não são o mesmo, porém deveras opostos, o piedoso e o impiedoso. Não é assim? **8**

E: É, com efeito.

S: E essa parece ser uma boa afirmação?

E: Creio que sim, Sócrates.

S: Também afirmamos que os deuses estão num estado de discórdia, que vivem de mal uns com os outros, Eutífron, e que mantêm inimizade uns com os outros. Também isso foi dito?

E: Foi.

S: Quais são os assuntos de divergência que causam ódio e ira? Verifiquemos isso do seguinte modo. Se eu e tu diferíssemos sobre os números quanto a qual deles é o maior, essa divergência nos tornaria inimigos e nos deixaria irritados um com o outro, ou nos aplicaríamos a contar e, em seguida, resolver a nossa divergência sobre isso?

E: Sem dúvida, agiríamos desse modo.

S: Novamente, se divergíssemos sobre o maior e o menor, voltaríamos à medição e, em seguida, cessaríamos de divergir.

E: Isso é assim.

S: E sobre o mais pesado e o mais leve, recorreríamos à pesagem e ficaríamos reconciliados.

E: Naturalmente.

S: Qual matéria de divergência nos faria irritados e hostis um com o outro se fôssemos incapazes de chegar a uma decisão? Talvez não tenhas uma resposta pronta, mas examina como eu te digo se esses assuntos são o justo e o injusto, o belo e o feio, o bom e o mau. Não são esses os assuntos de divergência sobre os quais, quando somos incapazes de chegar a uma decisão satisfatória, tu e eu, e outros homens, tornamo-nos hostis uns com os outros sempre que o fazemos?

E: Esse é o desacordo, Sócrates, sobre aqueles assuntos.

S: O que dizer sobre os deuses, Eutífron? Se realmente eles têm divergências, não será sobre esses mesmos assuntos?

E: Certamente deve ser assim.

S: Então, de acordo com o teu argumento, meu bom Eutífron, diferentes deuses consideram que diferentes coisas são justas, belas, feias, boas e más, pois não estariam de mal uns com os outros a menos que divergissem sobre esses assuntos, estariam?

E: Estás certo.

S: E gostam do que cada um deles considera belo, bom e justo, mas odeiam os opostos desses?

E: Certamente.

S: Mas tu dizes que as mesmas coisas são consideradas justas por alguns deuses

6



Dar um exemplo de alguma coisa fracassa em clarificar a ideia ou a forma geral, visto que você pode não saber *como* e *por que* a coisa dada como um exemplo é o tipo de coisa em questão, e por isso falhar em realmente apreender a ideia geral. Portanto, Sócrates está em busca de um relato geral – algo como uma definição – da piedade, e não simplesmente de exemplos de coisas específicas que são piedosas. (Ver a Questão para Discussão 1.)

7



Sócrates mostra aprovação ao tipo geral de resposta que Eutífron ofereceu, não necessariamente ao conteúdo específico.

8



Aqui está a segunda tentativa de Eutífron de responder a Sócrates: a piedade é o que é caro aos deuses – torna-se claro, no que segue, que Sócrates toma isso como significando caro a *qualquer um* dos deuses.

e injustas por outros e, na medida em que disputam sobre essas coisas, eles estão de mal e em guerra uns com os outros. Não é assim?

E: É.

S: As mesmas coisas, então, são amadas pelos deuses e odiadas pelos deuses, e seriam, pois, tanto amadas-por-deus quando odiadas-por-deus.

E: Parece que sim.

S: E as mesmas coisas seriam tanto piedosas quanto impiedosas de acordo com esse argumento?

E: Receio que sim.

S: Portanto, não respondeste à minha pergunta, homem surpreendente. **9** Não perguntei a ti qual mesma coisa é tanto piedosa quanto impiedosa, mas parece que o que é amado pelos deuses é também odiado por eles. Assim, não é de modo algum surpreendente se a tua presente ação, a saber, a de punir o teu pai, pudesse ser agradável a Zeus, mas desagradável a Crono e a Urano, agradável a Hefesto, mas desagradável a Hera, e assim com quaisquer outros deuses que divergissem uns do outros sobre esse assunto.

E: Creio, Sócrates, que sobre esse assunto quaisquer deuses divergiriam uns dos outros, a saber, que todo aquele que matou alguém injustamente deveria pagar a pena.

...

S: Vem, agora, meu querido Eutífron, diz-me, também, para que eu me torne mais sábio, qual prova tens de que todos os deuses consideram que aquele homem foi assassinado injustamente, aquele que se tornou assassino enquanto estava a teu serviço, que foi amarrado pelo mestre da sua vítima e morreu em suas amarras antes que aquele que o prendeu descobrisse dos videntes o que deveria ser feito com ele, e ainda que é correto, para um filho, denunciar e acusar o seu pai em nome de tal homem. Vem, tenta mostrar-me um sinal claro de que todos os deuses, definitivamente, creem que essa ação é correta. Se poderes oferecer-me uma prova adequada disso, jamais cessarei de exultar a tua sabedoria.

E: Isso talvez não seja uma tarefa fácil, Sócrates, ainda que eu pudesse mostrar-te muito claramente.

S: Entendo que me consideras mais lento de entendimento do que o júri, na medida em que obviamente mostrarás a eles que essas ações foram injustas e que todos os deuses odeiam tais ações.

E: Eu o mostrarei a eles claramente, Sócrates, se apenas eles forem me ouvir.

S: Eles ouvirão se pensarem que mostras isso a eles adequadamente. Contudo, essa ideia veio a mim enquanto você estava falando, e eu a estou examinando, dizendo a mim mesmo:

“Se Eutífron me mostrar conclusivamente que todos os deuses consideram injusta tal morte, em que maior medida eu aprendi dele a natureza da piedade e da impiedade? Pois então essa ação, parece, seria odiada pelos deuses, mas o piedoso e o impiedoso não foram agora definidos, pois o que é odiado pelos deuses foi também mostrado como sendo amado por eles”. Assim, não insistirei nesse ponto: admitamos, se desejares, que todos os deuses consideram isso injusto e que todos eles o odeiam. Entretanto, é essa a correção que estamos fazendo na nossa discussão, que o que todos os deuses odeiam é impiedoso, o que eles todos amam é piedoso e que o que alguns deuses amam e outros odeiam não é nenhum ou ambos? É esse o modo como agora desejamos que definamos piedade e impiedade?

E: O que nos impede de proceder assim, Sócrates?

S: De minha parte nada, Eutífron, mas olha se da tua parte esse propósito te capacitará a ensinar-me o mais facilmente o que tu prometeste.

E: Eu certamente diria que o piedoso é o que todos os deuses amam e o oposto, o que todos os deuses odeiam, é o impiedoso. **10**

S: Nesse caso, examinemos novamente se essa é uma colocação válida, ou devemos deixá-la passar, e se um de nós, ou alguém outro, meramente diz que algo é assim, aceitamos que isso é assim? Ou deveríamos examinar o que o proponente quer dizer?

E: Devemos examiná-lo, mas certamente penso que essa é agora uma boa colocação.

S: Nós em breve saberemos melhor se ela o é. Considera isso: é o piedoso amado pelos deuses porque é piedoso, ou é piedoso porque é amado pelos deuses? **11**

9

PARE

Assim, a segunda tentativa de Eutífron de um relato geral da piedade fracassa. Pense sobre o problema com ele e tente ver como isso poderia ser estabelecido.

10

R

Aqui está a terceira tentativa de Eutífron, uma modificação ou correção da segunda, como foi sugerido por Sócrates.



Perceba o quanto ela difere da segunda tentativa justamente no modo em que precisa fazê-lo, no intuito de evitar a objeção que foi levantada contra aquela tentativa.

11



A objeção de Sócrates à terceira tentativa de Eutífron é mais complicada e sutil do que qualquer uma das outras. Pense cuidadosamente sobre a questão: a piedade de algo *explica* por que os deuses o amam – ou o fato de que os deuses o amam *explica* por que ele é piedoso? A ideia subjacente aqui é a de que se uma coisa *A* explica uma outra coisa *B*, então *A* é quanto à explicação anterior a *B* – e *B*, portanto, não pode por sua vez explicar *A*, ao menos não da mesma maneira.

12



PARÉ Talvez você tenha de ler esse parágrafo lentamente e mais de uma vez. Sócrates tenta deixar claro o que significa que uma coisa seja, quanto à explicação, anterior a uma outra, considerando alguns exemplos posteriores. Qual coisa *explica* a outra coisa em cada um desses exemplos?

13



Assim, admitindo que o amor não é simplesmente arbitrário, deve haver alguma *outra* razão por que alguma coisa é amada por alguém: alguma característica particular que fez com que alguém a amasse. E, uma vez que é amada por aquele alguém, ela se torna, então, alguma coisa sendo amada. A outra característica seria, então, anterior quanto à explicação, tanto com respeito à pessoa amando quanto com respeito à coisa sendo amada.

14

R Se o ser piedoso explica por que os deuses amam alguma coisa, nesse caso a piedade não pode ser *a mesmíssima coisa* que os deuses amarem aquela coisa (a mesma coisa que o seu ser “querido-a-deus”).



(Como uma analogia grosseira: se uma pedra batendo numa janela é o que explica a janela sendo quebrada, então a pedra batendo na janela não pode ser a mesmíssima coisa que a janela sendo quebrada).

15

R Por outro lado, ser amado pelos deuses explica de fato por que alguma coisa é querido-a-deus, e não o contrário.

16

R Portanto, os deuses amam uma coisa porque ela é piedosa, e ela se torna querido-a-deus porque eles a amam – tornando claro que ser querido-a-deus não pode ser a mesma coisa que ser piedoso, uma vez que se encontram em diferentes relações explanatórias com os deuses que realmente amam aquela coisa.



(Um outro modo de colocar a questão é dizer que a piedade é de fato em *dois* passos explanatórios anterior ao ser querido-a-deus e por isso, obviamente, não pode ser idêntica a ele.)

E: Eu não compreendo o que queres dizer, Sócrates.

S: Tentarei explicar mais claramente: falamos de alguma coisa sendo levada e de alguma coisa levando, de alguma coisa sendo conduzida e de alguma coisa conduzindo, de alguma coisa sendo vista e de alguma coisa vendo, e compreendes que essas coisas são todas diferentes umas das outras e de que maneira elas diferem?

E: Acho que compreendo.

S: Assim, há alguma coisa sendo amada e alguma coisa amando, e o estar amando é uma coisa diferente.

E: É claro.

S: Dize-me, então, se aquilo que está sendo levado está sendo levado porque alguém o leva ou por alguma outra razão.

E: Não, essa é a razão.

S: E aquilo que está sendo conduzido é assim porque alguém o conduz, e aquilo que está sendo visto porque alguém o vê?

E: Certamente.

S: Não é visto por alguém porque está sendo visto, mas, pelo contrário, está sendo visto porque alguém o vê; nem é porque está sendo conduzido que alguém o conduz, mas é porque alguém o conduz que está sendo conduzido; nem alguém leva um objeto porque ele está sendo levado, mas ele está sendo levado porque alguém o leva. Está claro o que quero dizer, Eutífron? Quero dizer isso, a saber, que, se alguma coisa vem a ser, ou é afetada, ela não vem a ser porque está vindo a ser, mas está vindo a ser porque vem a ser; nem é ela afetada porque ela está sendo afetada, mas porque alguma coisa a afeta. Ou não concordas? **12**

E: Concordo.

S: O que está sendo amado é ou alguma coisa que vem a ser ou alguma coisa que é afetada por outra coisa?

E: Certamente.

S: Então, temos o mesmo caso quanto às coisas recém-mencionadas: não é amada por aqueles que a amam porque está sendo amada, mas está sendo amada porque eles a amam? **13**

E: Necessariamente.

S: O que dizemos então sobre o piedoso, Eutífron? Certamente que é amado

por todos os deuses, de acordo com o que dizes?

E: Sim.

S: Ele é amado porque é piedoso ou por alguma outra razão?

E: Por nenhuma outra razão.

S: Ele é amado, então, porque é piedoso, mas não é piedoso porque é amado?

E: Ao que aparece.

S: E porque é amado pelos deuses ele está sendo amado e é caro aos deuses?

E: É claro.

S: O querido-a-deus, então, não é o mesmo que o piedoso, Eutífron, nem o piedoso é o mesmo que o querido-a-deus, como dizes, mas um difere do outro. **14**

E: Como assim, Sócrates?

S: Concordamos que o piedoso é amado porque é piedoso, mas não é piedoso porque é amado. Não é assim?

E: É.

S: E que o querido-a-deus, por outro lado, é assim porque é amado pelos deuses, pelo próprio fato de ser amado, mas não é amado porque é querido-a-deus. **15**

E: É verdade.

S: Contudo, se o querido-a-deus e o piedoso fossem o mesmo, meu caro Eutífron, e o piedoso fosse amado porque era piedoso, então o querido-a-deus seria amado porque era querido-a-deus; e, se o querido-a-deus assim o fosse porque era amado pelos deuses, então o piedoso seria também piedoso porque era amado pelos deuses; porém, agora vês que eles estão em casos opostos, na medida em que são inteiramente diferentes um do outro: um é de uma natureza a ser amada porque é amada, enquanto o outro é amado porque é de uma natureza a ser amada.

16 Temo, Eutífron, que, quando foste perguntado sobre o que é a piedade, não querias tornar a sua natureza clara para mim, mas disseste-me [um traço] ou uma qualidade dela, que o piedoso tem a qualidade de ser amado por todos os deuses, mas ainda não me disseste o que o piedoso é. Agora, se quiseres, não escondas coisas de mim, mas dize-me novamente, desde o início, o que é a piedade, tanto se é ser amada pelos deuses quanto se é ter alguma outra qualidade – não dispu-

taremos sobre isso –, mas tenha ânimo em dizer-me o que são o piedoso e o impiedoso. 17

- E:** Mas, Sócrates, não tenho como dizer-te o que tenho em mente, pois toda proposição que fizemos avançar fica girando e recusa-se a ficar parada onde nós a fixamos.
- S:** As tuas colocações, Eutífron, parecem pertencer ao meu antepassado, Dédalo. Se fosse eu a colocá-las e adiantá-las, talvez estarias zombando de mim e dirias que, por causa do meu parentesco com ele, as minhas conclusões na discussão se vão embora e não querem permanecer onde se as põe. Como essas proposições são tuas, entretanto, precisamos de algum outro gracejo, pois elas não ficarão paradas para ti, como tu mesmo afirmas.
- E:** Creio que o mesmo gracejo é adequado à nossa discussão, Sócrates, pois não sou eu aquele que as faz ficar girando e não permanecer no mesmo lugar; tu que és o Dédalo; portanto, no que me diz respeito, elas permaneceriam tal como estavam.
- S:** Parece então que eu seria mais esperto do que Dédalo ao fazer uso das minhas habilidades, meu amigo, na medida em que ele podia somente causar o movimento das coisas que ele mesmo fizera, mas eu posso causar o movimento de outras pessoas, bem como o meu próprio. E a parte mais notável da minha habilidade é que sou dotado sem querer sê-lo, pois eu antes desejaria que as tuas colocações a mim permanecessem imóveis do que possuir a riqueza de Tântalo, bem como a inteligência de Dédalo. Mas basta disso. Dado que eu creio que estás impondo dificuldades desnecessárias, estou tão ávido quanto tu para encontrar um modo de ensinar-me sobre a piedade e não desisto antes que o faças. Examina se consideras que tudo o que é piedoso é necessariamente justo.
- E:** Creio que sim.
- S:** Então, tudo o que é justo é piedoso? Ou tudo o que é piedoso é justo, mas nem tudo o que é justo é piedoso, mas parte dele é e parte dele não é?
- E:** Não acompanho o que estás dizendo, Sócrates.

S: Contudo, és mais jovem do que eu por tanta medida quanto és mais sábio. Como digo, estás impondo dificuldades por causa da tua riqueza ou sabedoria. Recompõe-te, meu caro senhor, pois o que estou dizendo não é difícil de compreender. Estou dizendo o oposto do que o poeta disse, que escreveu:

Não desejas dar nome a Zeus, que o fez e que fez com que todas as coisas cresçam, pois onde há temor há também vergonha.

Discordo do poeta. Devo dizer-te por quê?

- E:** Por favor, faze-o.
- S:** Eu não creio que “onde há temor há também vergonha”, pois creio que muitas pessoas que temem doença e pobreza, e muitas outras coisas desse tipo, sentem temor, mas não estão envergonhadas das coisas que temem. Não achas isso?
- E:** Acho, com efeito.
- S:** Mas onde há vergonha há também temor. Pois há alguém que, ao sentir vergonha e embaraço diante de algo, também não teme ao mesmo tempo e receia uma reputação por maldade?
- E:** Ele está certamente com medo.
- S:** Então, não é correto dizer “onde há temor há também vergonha”, mas que onde há vergonha há também temor, pois o temor cobre uma área maior do que a vergonha. A vergonha é uma parte do temor tal como ímpar é uma parte de número, tendo como resultado que não é verdade que, onde há número, há também o ser-ímpar, mas que onde há o ser-ímpar há também número. Podes me acompanhar agora?
- E:** Por certo.
- S:** Esse é o tipo de coisa que eu estava perguntando antes, se onde há piedade há também justiça, mas onde há justiça não há sempre piedade, pois o piedoso é uma parte da justiça. Devemos dizer isso, ou pensas diferentemente?
- E:** Não, penso desse modo, pois o que dizes parece ser correto.
- S:** Atenta ao que vem depois: se o piedoso é uma parte do justo, devemos, parece, descobrir qual parte do justo ele é. Agora, se me perguntasses algo do que mencionamos agora há pouco,

17



Eutífron fracassou novamente: desta vez, porque apenas especificou uma *qualidade* que a piedade tem – ou, mais especificamente, um *resultado* que ela produz (ela faz com que os deuses amem coisas). Todavia, ele ainda não disse o que a piedade é: ele ainda tem de clarificar a *forma geral* ou a *ideia* de piedade.

tal como que parte de número é o par e que número esse é, diria que é o número que é divisível em duas partes iguais, não desiguais. Ou não pensas assim?

E: Penso.

S: Tenta, portanto, dizer-me qual parte do justo é o piedoso a fim de que digamos a Meleto para que não mais aja erradamente para conosco e não me indique por impiedade, dado que aprendi de ti suficientemente o que é divino e piedoso, e o que não é.

E: Creio, Sócrates, que o divino e o piedoso são a parte do justo que é concernente ao cuidado dos deuses, ao passo que o concernente ao cuidado dos homens é a parte restante da justiça. **18**

S: Tu me pareces pôr isso muito adequadamente, mais ainda preciso de um pouco de informação. Não sei ainda o que queres dizer com cuidado, pois não te referes ao cuidado dos deuses no mesmo sentido que o cuidado de outras coisas, tal como, por exemplo, dizemos, não é mesmo, que nem todos sabem como cuidar dos cavalos, mas o criador de cavalos o sabe.

E: Sim, é dessa maneira que quero dizê-lo.

S: Assim, criar cavalos é o cuidado de cavalos.

E: Sim.

S: Nem é o caso que todos sabem como cuidar de cães, mas o caçador o sabe.

E: É assim.

S: Desse modo, caçar é o cuidado de cães.

E: Sim.

S: E a criação de gado é o cuidado do gado.

E: É bem assim.

S: Ao passo que a piedade e a devoção são o cuidado dos deuses, Eutífron. É isso o que queres dizer?

E: É.

S: Agora, o cuidado em cada caso tem o mesmo efeito; ele visa ao bem e ao benefício do objeto de que se cuida, como podes ver que os cavalos cuidados pelos criadores de cavalo são beneficiados e tornam-se melhores. Ou não pensas assim?

E: Penso.

S: Então, os cães são beneficiados pela criação de cães, o gado pela criação de gado, e assim com todos os de-

mais. Ou pensas que o cuidado visa a prejudicar o objeto do seu cuidado?

E: Por Zeus, não!

S: Visa a beneficiar o objeto do seu cuidado.

E: Naturalmente.

S: A piedade, então, que é o cuidado dos deuses, visa a beneficiar os deuses e torná-los melhores? Concordarias que, quando fazes algo piedoso, tornas algum dos deuses melhor?

E: Por Zeus, não!

S: Nem eu penso que isso é o que queres dizer – longe disso –, mas é por esse motivo que te perguntei o que queres dizer com o cuidado dos deuses, porque não acreditava que tinhas em mente esse tipo de cuidado. **19**

E: Exatamente, Sócrates, esse não é o tipo de cuidado que tenho em mente.

S: Muito bem, mas que tipo de cuidado dos deuses seria a piedade?

E: O tipo de cuidado, Sócrates, que os escravos têm com os seus amos.

S: Entendo. É provável que seja um tipo de serviço dos deuses.

E: Precisamente.

S: Poderias me dizer para a realização de que meta está voltado o serviço dos médicos? Não crês que seja para atingir a saúde?

E: Creio que sim.

S: O que dizer sobre o serviço dos construtores de navio? A que realização ele é dirigido?

E: Claramente, Sócrates, à construção de um navio.

S: E o serviço dos construtores de casas para a construção de uma casa?

E: Sim.

S: Dize-me, então, meu bom senhor, para a realização de que objetivo está voltado o serviço aos deuses? Obviamente sabes, visto que afirmas que, de todos os homens, tens o melhor conhecimento das coisas divinas.

E: E estou dizendo a verdade, Sócrates.

S: Dize-me, então, por Zeus, qual é aquele objetivo excelente que os deuses realizam, fazendo uso de nós como seus serviçais?

E: Muitas coisas boas, Sócrates.

S: Assim fazem os gerais, meu amigo. No entanto, poderias facilmente me dizer qual é o principal interesse deles, que é atingir a vitória na guerra, não é?

E: Naturalmente.

18

PARE Aqui está a tentativa final de Eutífron para explicar o que é a piedade. Tente entender o que há de errado com ela.

19

R Um significado de "cuidado dos deuses" é inaplicável, dado que os deuses não precisam de benefícios produzidos por seres humanos.

- S:** Os lavradores, também, eu creio, realizam muitas coisas boas, mas o ponto central dos seus esforços é gerar alimento da terra.
- E:** Exatamente.
- S:** Bem, então, como poderias resumir as muitas coisas boas que os deuses realizam?
- E:** Eu te disse há bem pouco, Sócrates, que é uma tarefa considerável adquirir qualquer conhecimento preciso dessas coisas, mas, para dizê-lo de maneira simples, afirmo que, se um homem sabe como dizer e fazer o que é agradável aos deuses, em oração e sacrifício, são ações piedosas aquelas tais como preservar tanto casas de família quanto questões públicas da cidade. As opostas a essas ações agradáveis são impiedosas, pois perturbam e destroem todas as coisas.
- S:** Poderias me dizer em muito menos palavras, se desejassemos, a suma do que perguntei, Eutífron, mas não estás animado para me ensinar, isso está claro. Estavas a ponto de fazer isso, mas voltaste atrás. Se tivesses dado aquela resposta, eu deveria agora ter adquirido de ti conhecimento suficiente da natureza da piedade. Com efeito, o amante da investigação deve seguir o seu amado por onde quer que ele o conduza. Uma vez mais, então, o que dizes que são a piedade e o piedoso? São eles um conhecimento de como fazer sacrifício e oração?
- E:** São.
- S:** Sacrificar é oferecer um presente aos deuses, ao passo que fazer preces é pedir algo dos deuses?
- E:** Definitivamente, Sócrates.
- S:** Seguir-se-ia dessa colocação que a piedade seria um conhecimento de como dar e de como pedir dos deuses.
- E:** Entendeste muito bem o que eu disse, Sócrates.
- S:** É por isso que eu estou tão desejoso da tua sabedoria e concentro o meu pensamento nela, de maneira que nenhuma palavra da tua parte possa cair no chão. Mas, dize-me, que é esse serviço aos deuses? Dizes que é pedir deles e dar algo a eles?
- E:** Digo.
- S:** E rogar corretamente seria pedir-lhes coisas de que precisamos?
- E:** O que mais?
- S:** E dar corretamente é dar-lhes o que eles precisam de nós, pois não seria inteligente trazer presentes a alguém que de modo nenhum necessita deles.
- E:** Verdadeiramente, Sócrates.
- S:** A piedade seria, então, um tipo de habilidade de comércio entre deuses e homens?
- E:** Comércio, sim, se preferes chamá-la disso.
- S:** Eu não prefiro nada, a menos que seja verdadeiro. Mas, dize-me, que benefício os deuses derivam dos presentes que recebem de nós? O que eles nos dão é óbvio a todos. Para nós, não há nenhum bem que não recebemos deles, mas como eles são beneficiados por aquilo que recebem de nós? Ou temos tal vantagem sobre eles, na negociação, que recebemos deles todas as nossas benesses, mas eles não recebem nada de nós?
- E:** Supões, Sócrates, que os deuses são beneficiados por aquilo que recebem de nós?
- S:** O que poderiam ser aqueles nossos presentes aos deuses, Eutífron?
- E:** O que mais, crês, do que honra, reverência e o que mencionei agora mesmo, gratidão?
- S:** O piedoso, então, Eutífron, é agradável aos deuses, mas não proveitoso ou caro a eles?
- E:** Creio que seja, de todas as coisas, o mais caro a eles.
- S:** Desse modo, o piedoso é, uma vez mais, o que é caro aos deuses.
- E:** Com a máxima certeza.
- S:** Quando dizes isso, ficarás surpreso se os teus argumentos parecem ficar girando ao redor, ao invés de permanecerem estáveis? E me acusarás de ser Dédalo, que faz com eles se meçam, ainda que tu mesmo sejas muito mais talentoso do que Dédalo e faças com que eles girem em círculo? Ou não percebes que os nossos argumentos ficaram girando ao redor e vieram de novo para o mesmo lugar? Tu certamente te lembras que, anteriormente, o piedoso e o querido-a-deus foram mostrados não ser o mesmo, mas diferentes um do outro. Ou não te lembras?
- E:** Lembro-me.
- S:** Então não percebes agora que estás dizendo que o que é caro aos deuses é

20

R Sócrates alega que o relato alternativo de “cuidado dos deuses” é o mesmo que o relato já refutado.

o piedoso? Não é isso o mesmo que o querido-a-deus? Ou não é?

E: Certamente é.

S: Ou estávamos errados, quando concordamos anteriormente, ou, se estávamos certos então, agora estamos errados. **20**

E: Parece ser assim.

S: Então, devemos investigar novamente, desde o início, o que é a piedade, na medida em que não desistirei por minha vontade antes de aprender isso. Não me julgues imerecedor, mas concentra a tua atenção e dize-me a verdade. Pois, se algum homem a conhece, és tu que a conheces, e eu não devo deixar-te ir, como Proteu, antes que me digas. Se não tivesses nenhum conhecimento claro da piedade e da impiedade, jamais terias te aventurado a acusar o teu velho pai por homicídio em nome de um serviçal. Por temor dos deuses terias ficado

receoso de correr o risco, a menos que não estivesses agindo corretamente, e terias ficado envergonhado diante dos homens, mas agora bem sei que acreditas que tens claro conhecimento da piedade e da impiedade. Assim, conta-me, meu bom Eutífron, e não escondas o que pensas que ela seja.

E: Em algum outro momento, Sócrates, pois estou com pressa agora, e é hora de ir-me.

S: Que coisa a se fazer, meu amigo! Ao irte, tiraste o meu alento de uma grande esperança que eu tinha, de que iria aprender de ti a natureza do piedoso e do impiedoso, e assim escaparia da acusação de Meleto, mostrando a ele que eu tinha adquirido sabedoria em assuntos divinos, de Eutífron, e a minha ignorância não mais causaria que eu fosse descuidado e inovador sobre tais coisas e que eu seria alguém melhor pelo resto da minha vida.

Questões para Discussão

1. Suponha que alguém peça a você para explicar algum termo particular. Por que dar um exemplo de alguma coisa é uma resposta inapropriada? Por exemplo, suponha que alguém pedisse a você para explicar a música *reggae* – suponha que esse alguém perguntasse “O que significa para alguma música ser uma música *reggae*”? Se você deu a ele um *exemplo* de música *reggae*, isso explicaria a questão? O que você deveria fazer em vez disso? Como você clarificaria a ideia de correção moral?
2. Muitas pessoas pensam que a fonte da moralidade deriva dos mandamentos ou das leis de Deus. Uma suposição desse tipo subjaz à observação de Dostoiévsky: “Se Deus está morto, então tudo é permitido”. Não importa o quão natural isso possa parecer, há um sério problema com

isso, um problema que veio a ser chamado de *problema de Eutífron*. Deus afirma que alguma coisa é correta ou manda que a façamos porque é correta, ou então ela se torna correta porque Deus assim o afirma? Há novamente uma questão de prioridade explanatória: é Deus meramente um bom juiz daquilo que é certo *independentemente* (de modo que o seu ser correto explica o seu comando), ou o comando de Deus *torna* alguma coisa correta (de modo que o seu comando explica o seu ser correto)? O que alguém que quer defender a ideia de que Deus é a fonte da moralidade deve dizer em resposta a essa questão? Qual é a objeção em se afirmar isso? (Deus poderia ter comandado qualquer coisa em absoluto – mesmo o homicídio ou o genocídio –, tal que isso tivesse sido correto?)

Platão

Embora essa obra ainda seja referida como um diálogo, Platão de fato deixa Sócrates realizar quase toda a fala. Sócrates está dirigindo-se a um júri bastante grande, um júri que decidirá se ele deve ser condenado da acusação de corromper a juventude de Atenas e, se condenado, qual será a sua sentença. (O procedimento após a condenação era, tanto para a acusação quanto para a defesa, propor punições, com o júri então de-

cidindo entre os dois.) Sócrates argumenta que é inocente da acusação. O resultado do julgamento foi tal como Platão relata, ainda que não haja como ter certeza sobre o quão acurado é o seu relato da fala de Sócrates. (O título do diálogo vem da palavra grega para *defesa*: a fala de Sócrates claramente não é uma apologia no sentido costumeiro, mas tampouco há qualquer ironia refletida no título, como alguém poderia ficar tentado a pensar.)

Apologia³

Eu não sei, homens de Atenas, como os meus acusadores vos influenciaram; quanto a mim, quase fui levado, apesar de mim mesmo, de tão persuasivo o modo como falaram. E, todavia, dificilmente alguma coisa do que disseram é verdadeira. Das muitas mentiras que contaram, uma em particular me surpreendeu, a saber, a de que deveríeis ser cuidadosos em não ser enganados por um orador talentoso como eu. Que não ficaram envergonhados em de imediato se provar, pelos fatos, estarem errados, quando mostro a mim mesmo não ser um orador talentoso em absoluto, isso achei que foi o vergonhoso da parte deles – a menos, é claro, que chamem de orador talentoso o homem que fala a verdade. Se querem dizer isso, concordaria que sou um orador, mas não segundo a maneira deles, pois de fato, como digo, praticamente nada do que disseram era verdadeiro. De mim ouvireis a verdade inteira, ainda que, por Zeus, cidadãos, não expressa em frases tecidas e estilizadas como as deles, mas coisas faladas ao acaso e expressas nas primeiras palavras que vêm à mente, pois deposito a minha confiança na justiça do que digo, e nenhum de vós espera outra coisa. Não seria apropriado na minha idade, como poderia ser para um jovem, brincar com palavras quando apareço diante de vós.

Uma coisa eu de fato pergunto e peço a vós, cidadãos: se me ouvirdes fazendo a minha defesa no mesmo tipo de linguagem que estou acostumado a usar no mercado público... onde muitos de vós me ouvistes, e alhures, não fiquéis surpresos nem crieis um distúrbio por causa disso. A posição é esta: esta é a minha primeira aparição diante de um tribunal de justiça na idade de 70 anos; sou, portanto, simplesmente um estranho quan-

to à maneira de falar aqui. Tal como, se eu fosse um estrangeiro, certamente me perdoaríeis se eu falasse naquele dialeto e na maneira como fui educado, assim também a minha presente petição parece uma petição justa, que não presteis atenção na minha maneira de falar – seja ela melhor ou pior –, mas concentreis a vossa atenção sobre se o que digo é justo ou não, pois a excelência de um juiz reside nisso, tal como aquela de um orador reside em dizer a verdade.

É correto para mim, cidadãos, defender-me primeiramente contra as primeiras acusações mentirosas feitas contra mim e contra os meus primeiros acusadores, e então contra as últimas acusações e os últimos acusadores. Tem havido muitos que me acusaram a vós por muitos anos agora, e nenhuma das suas acusações é verdadeira. Essas eu temo muito mais do que temo Anito e os seus amigos, ainda que também eles sejam terríveis. Esses primeiros, contudo, cidadãos, são mais terríveis; eles cuidaram da maioria de vós desde a infância, persuadiram-vos e me acusaram muito falsamente, dizendo que há um homem chamado Sócrates, um sábio, um estudante de todas as coisas do céu e debaixo da terra, que faz do pior argumento o mais forte. Aqueles que espalharam esse rumor, cidadãos, são os meus perigosos acusadores, pois os seus ouvintes acreditam que aqueles que estudam essas coisas nem mesmo acreditam nos deuses. Além disso, esses acusadores são numerosos e têm estado envolvidos nesse propósito por um longo tempo; e também falaram a vós numa idade em que vós mais prontamente acreditaríeis neles, sendo alguns de vós crianças e adolescentes, e ganharam o seu caso por ausência, dado que não havia nenhuma defesa.

³ Extraído de *Five Dialogues*, traduzido por G.M.A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981).

O que é o mais absurdo em tudo isso é que não se pode sequer saber ou mencionar os seus nomes, senão que um deles é um autor de comédias.⁴ Aqueles que maliciosa e caluniosamente persuadiram-vos – que também, quando persuadiram a si mesmos, persuadiram a outros – todos esses são maximamente difíceis de se lidar: não se pode trazer um deles à corte ou refutá-lo; deve-se simplesmente lutar com sombras, por assim dizer, ao fazer a sua defesa e interrogar quando ninguém responde...

Tomemos, então, o caso desde o seu começo. Qual é a acusação a partir da qual surgiu a difamação na qual Meleto confiou quando escreveu a acusação contra mim? O que eles disseram quando me caluniaram? Devo, como se eles fossem os meus reais acusadores, ler a acusação sobre a qual teriam jurado. Acontece mais ou menos assim: Sócrates é culpado de mau procedimento, na medida em que se ocupa estudando coisas do céu e debaixo da terra; ele faz do pior o mais forte argumento e ensina essas mesmas coisas a outros. Vós mesmos vistes isso na comédia de Aristófanes, um Sócrates indo para lá e para cá, dizendo que estava caminhando no ar e falando uma porção de outros absurdos sobre coisas das quais nada sei. Não falo em desprezo a tal conhecimento, caso alguém seja sábio nessas coisas – pelo menos Meleto traz mais casos contra mim –, mas, cidadãos, não tenho parte nisso e, nesse ponto, invoco a maioria de vós como testemunhas. Creio que é correto que todos aqueles de vós que me ouviram conversando, e muitos de vós o fizeram, deveriam contar um ao outro se alguém de vós jamais me ouviu discutindo tais assuntos em alguma medida. Disso vós aprendereis que as outras coisas ditas sobre mim, em sua maioria, são de mesmo tipo.

Nenhuma delas é verdadeira. E, se vós ouvistes de alguém que me ponho a ensinar as pessoas e a cobrar uma taxa por isso, isso também não é verdade. Todavia, penso que é uma coisa boa ser capaz de ensinar as pessoas, como Górgias de Leontini o faz, bem como Pródico de

Ceo e Hípias de Élida.⁵ Cada um desses homens pode ir a qualquer cidade e persuadir os jovens – que, por sua vez, podem ter a companhia de qualquer um que quiserem dos seus próprios concidadãos, sem pagar – a deixar a companhia desses últimos, juntar-se a eles, pagar-lhes uma taxa e, além disso, ser gratos para com eles... Certamente, eu me orgulharia e me envaideceria se tivesse esse conhecimento, mas não o tenho, cidadãos.

Um de vós poderia talvez me interromper, dizendo: “Mas, Sócrates, qual é a tua ocupação? De onde vieram essas calúnias? Pois, certamente, se não te ocupas com alguma coisa fora do comum, todos esses rumores e todos esses rumores não teriam surgido, a menos que tenhas feito algo diferente do que a maioria das pessoas. Dize-nos o que é, de modo que não falemos inadvertidamente sobre ti”. Qualquer um que diz isso parece estar certo, e tentarei mostrar a vós o que causou essa reputação e calúnia. Ouvi-me, então. Talvez alguns de vós pensarão que estou zombando, mas estejais certos de que tudo o que direi é verdadeiro. O que causou a minha reputação não é nenhuma outra coisa senão um certo tipo de sabedoria. Que tipo de sabedoria? Sabedoria humana, talvez. Pode ser que eu realmente a tenha, ao passo que aqueles a quem há pouco fiz menção são sábios com uma sabedoria mais do que humana; do contrário, não posso explicá-lo, pois eu certamente não a possuo, e quem quer que diga que a possuo está mentindo e fala para me caluniar. Não criéis uma confusão, cidadãos, mesmo que penseis que estou me gabando, pois a história que contarei não se origina em mim, mas referirei a vós uma fonte confiável. Invocarei o deus em Delfos como testemunha quanto à existência e à natureza da minha sabedoria, se ela for tal. Vós conheceis Querefonte. Ele era meu amigo desde a juventude, e amigo da maioria de vós, visto que participou do vosso exílio e do vosso retorno. Vós certamente co-

⁴ Isso se refere em particular a Aristófanes, cuja comédia *As nuvens*, escrita em 423 a.C., ridiculariza a (imaginária) escola de Sócrates.

⁵ Todos eles eram sofistas bem-conhecidos... [Os sofistas eram professores itinerantes de retórica, e em certa medida de filosofia, que recebiam taxas pelos seus serviços. Eles são reputados, talvez não de todo justamente, como sendo habilidosos em “fazer com o que o argumento mais fraco pareça o mais forte” – por isso mesmo, o termo derivativo “sofisma”.]

nheceis o tipo de homem que era, o quão impulsivo em qualquer curso de ação. Ele foi a Delfos uma vez e aventurou-se a fazer uma pergunta ao oráculo – como digo, cidadãos, não criéis uma confusão; ele perguntou se algum homem era mais sábio do que eu, e a Pítia respondeu que nenhum homem era mais sábio. ❶ Que-refonte está morto, mas o seu irmão testemunhará a vós sobre isso.

Considerai que eu vos conto isso porque vos informaria sobre a origem da calúnia. Quando ouvi dessa resposta, perguntei a mim mesmo: “O que quer dizer o deus? Qual é o seu enigma? Estou muito consciente de que não sou sábio; o que então ele quer dizer ao dizer que sou o mais sábio? Sem dúvida, ele não mente; não lhe é legítimo agir assim”. Por um longo tempo, eu estava desorientado quanto ao seu significado; então, com muita relutância, voltei-me a uma investigação tal como esta: fui a um daqueles reputados sábios, pensando que ali, se em algum lugar, eu poderia refutar o oráculo e dizer a ele: “Esse homem é mais sábio do que eu, mas disseste que eu o era”. Então, quando examinei esse homem – não tenho nenhuma necessidade de dizer-vos o seu nome, pois ele era um dos nossos homens públicos –, a minha experiência foi mais ou menos assim: pensei que ele aparecia sábio a muitas pessoas e especialmente a si mesmo, mas ele não o era. Tentei mostrar-lhe que pensava a si mesmo como sábio, mas que não o era. Como resultado, ele veio a desgostar de mim, e assim fizeram muitos dos circunstantes. Assim, retirei-me e pensei comigo mesmo: “Eu sou mais sábio do que esse homem; é provável que nenhum de nós saiba qualquer coisa que valha a pena, mas ele pensa que sabe alguma coisa, quando não sabe, ao passo que, quando não sei, tampouco penso que sei; portanto, é provável que eu seja mais sábio do que ele nessa pequena medida, a saber, que não creio que eu saiba o que não sei”. ❷ Depois disso, abordei um outro homem, um daqueles considerado como sendo mais sábio do que ele, e pensei a mesma coisa, de modo que vim a ser antipatizado tanto por ele quanto por muitos outros.

Depois daquilo, procedi sistematicamente. Percebi, para minha tristeza e meu alarme, que estava tornando-me impopular, mas pensava dever fixar a maior importância ao oráculo do deus, tal que

deveria ir a todos aqueles que tinham alguma reputação por conhecimento para examinar o seu significado. E... cidadãos do júri – pois devo dizer-vos a verdade – experimentei algo mais ou menos assim: na minha investigação no serviço do deus, descobri que aqueles que tinham a mais alta reputação eram praticamente os mais deficientes, enquanto os que eram considerados como inferiores eram de mais conhecimento. Devo dar-vos um relato das minhas jornadas como se fossem trabalhos que tinha assumido para provar irrefutável o oráculo. Depois dos políticos, fui aos poetas, aos escritores de tragédias e ditirambos, e a outros, tendo a intenção, no caso deles, de perceber a mim mesmo como mais ignorante do que eles. Assim, tomei aqueles poemas com os quais pareciam ter tido mais dificuldade e perguntei-lhes o que significavam, no intuito de que pudesse, ao mesmo tempo, aprender alguma coisa com eles. Estou envergonhado de contar-vos a verdade, cidadãos, mas devo fazer isso. Quase todos os circunstantes poderiam ter explicado os poemas melhor do que puderam os seus autores. Logo percebi que os poetas não compõem os seus poemas com conhecimento, mas por algum talento inato e por inspiração, como videntes e profetas que também dizem muitas coisas belas sem qualquer entendimento do que dizem. Os poetas pareciam a mim ter tido uma experiência semelhante. Ao mesmo tempo, via que, por causa da sua poesia, eles consideravam a si mesmos homens sábios em outros aspectos, o que não eram. Assim, ali novamente retirei-me, pensando que tinha a mesma vantagem sobre eles como tinha sobre os políticos.

Finalmente, fui aos artesãos, pois estava consciente de não saber praticamente nada, e sabia que descobriria que eles tinham conhecimento de muitas coisas belas. Nisso eu não estava enganado; sabiam de coisas que eu não sabia e, nesse tocante, eram mais sábios do que eu. Mas, cidadãos do júri, os bons artesãos pareciam a mim ter a mesma falha que os poetas: cada um deles, por causa do seu sucesso na sua arte, considerava a si mesmo muito sábio em outras matérias sumamente importantes, e esse erro deles ofuscava a sabedoria que tinham, de modo que perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se eu deveria preferir ser como sou, nem com a sabedoria nem

❶



Os gregos acreditavam que as pessoas comuns poderiam comunicar-se com os deuses, perguntando questões aos sacerdotes em diversos templos. Um dos mais respeitados desses templos era o templo de Apolo, localizado num pequeno vilarejo chamado Delfos.

❷



Alguém que sabe que não sabe alguma coisa – ou, com efeito, que não sabe nada digno de nota – é, apesar disso, mais sábio do que alguém que equivocadamente crê que sabe alguma coisa?

com a ignorância deles, ou ter a ambos. A resposta que dei a mim mesmo e ao oráculo foi que era vantajoso para mim ser como sou.

Como resultado dessa investigação, cidadãos do júri, adquirir muita impopularidade, de um tipo que é difícil de lidar e é um fardo pesado; muitas calúnias vieram dessas pessoas e uma reputação por sabedoria, pois em cada caso os presentes pensavam que eu mesmo possuía a sabedoria que provava que o meu interlocutor não a tinha. O que é provável, cidadãos, é que de fato o deus é sábio e a sua resposta oracular significava que a sabedoria humana vale pouco ou nada e que, quando diz esse homem, Sócrates, ele está fazendo uso do meu nome como um exemplo, como se dissesse: “Entre vocês, mortais, esse homem é o mais sábio que, como Sócrates, entende que a sua sabedoria não tem valor”. Assim, mesmo agora continuo essa investigação tal como o deus me ordenou – e ando por aí procurando alguém, cidadão ou estrangeiro, a quem considero sábio. E então, se não creio que seja, venho em assistência ao deus e mostro-lhe que não é sábio. Por causa dessa ocupação, não tenho o tempo livre para envolver-me em questões públicas, nem de fato para cuidar das minhas próprias, mas vivo em grande pobreza por causa do meu serviço ao deus.

Além disso, os jovens que seguem na minha volta, por sua livre vontade, aqueles que mais têm tempo livre, os filhos dos muito ricos, têm prazer em ouvir as pessoas questionadas; eles mesmos frequentemente me imitam e tentam questionar os outros. Creio que encontram uma abundância de homens que creem que têm algum conhecimento, mas sabem pouco ou nada. O resultado é que aqueles a quem questionam ficam bravos, não consigo, mas comigo. Eles dizem: “Aquele homem, Sócrates, é um sujeito pestilento, que corrompe os jovens”. Se alguém lhes pergunta o que ele faz e o que ensina para corrompê-los, ficam silenciosos, na medida que não sabem, mas, para assim não parecer que estão desorientados, mencionam aquelas acusações que estão disponíveis contra os filósofos, sobre “coisas do céu e coisas debaixo da terra”, sobre “não acreditar nos deuses” e “fazer do pior o mais forte argumento”; eles não desejariam contar a verdade, estou certo, de que se tem provado deles que trazem

alegações de conhecimento quando não sabem nada. Essas pessoas são ambiciosas, violentas e numerosas; estão continuamente e convincentemente falando sobre mim; têm enchido os ouvidos de vocês, por muito tempo, com calúnias veementes contra mim... Essa, cidadãos do júri, é a verdade para vocês. Não escondi nem distorci nada. Sei muito bem que essa conduta torna-me impopular, e isso é prova de que o que digo é verdade, que tal é a calúnia contra mim e que tais são as suas causas. Se vós atentardes para isso, agora ou mais tarde, isso é o que encontrareis.

Que isso baste como uma defesa contra as ameaças dos meus primeiros acusadores. Depois disso, tentarei defender-me contra Meleto, aquele homem bom e patriota, como ele diz ser, e dos meus acusadores posteriores. Visto que esses são um grupo diferente de acusadores, tomemos novamente a sua deposição jurada. Ocorre mais ou menos assim: Sócrates é culpado de corromper os jovens e de não crer nos deuses em que a cidade acredita, mas em outras divindades novas. Tal é a acusação deles. Examinemo-la ponto a ponto.

Ele diz que sou culpado de corromper os jovens, mas digo que Meleto é culpado de lidar frivolamente com assuntos sérios, de levar irresponsavelmente pessoas ao tribunal e de professar estar seriamente preocupado com coisas com as quais jamais se importou, e tentarei provar que isso é assim. Vem aqui e conta-me, Meleto. Certamente, consideras da máxima importância que os nossos jovens sejam tão bons quanto possível? – De fato, eu considero.

Vem, então, conta ao júri quem os aperfeiçoa. Obviamente sabes, tendo em vista a tua preocupação. Dizes que descobriste aquele que os corrompe, a saber, eu, e me trazes aqui e me acusas ao júri. Vem, informa o júri e dize-lhe quem o é. Vês, Meleto, que estás em silêncio e não sabes o que dizer. Isso não parece vergonhoso a ti e uma prova suficiente do que digo, que não tens estado preocupado com qualquer desses assuntos? Dize-me, meu bom senhor, quem aperfeiçoa os nossos jovens? – As leis.

Não é isso o que estou perguntando, mas qual é a pessoa que tem conhecimento das leis para começar? – Esses jurados, Sócrates.

O que queres dizer, Meleto? São eles capazes de educar os jovens e de melhorá-los? – Certamente.

Todos eles, ou alguns, mas não outros? – Todos eles.

Muito bem, por Hera. Mencionas uma grande abundância de benfeitores. Mas o que dizer sobre o auditório? Eles aperfeiçoam os jovens ou não? – Eles também o fazem.

O que dizer sobre os membros do conselho? – Os conselheiros também.

Mas, Meleto, o que dizer sobre a assembleia? Os membros da assembleia corrompem os jovens, ou todos eles os aperfeiçoam? – Eles os aperfeiçoam.

Todos os atenienses, parece, tornam os jovens belos homens, exceto eu, e eu sozinho os corrompo. É isso o que queres dizer? – Isso é do modo mais definitivo o que quero dizer.

Tu me condenas a um grande infortúnio. Dize-me: consideras que isso também se aplica a cavalos? Que todos os homens os aperfeiçoam e um indivíduo os corrompe? Ou bem o contrário é verdadeiro, um indivíduo é capaz de melhorá-los, ou muito poucos, a saber, os criadores de cavalos, ao passo que a maioria, se eles têm cavalos e os utilizam, corrompem-nos? Não é esse o caso, Meleto, tanto com cavalos quanto com outros animais? Naturalmente é, não importa se tu e Anito afirmam isso ou não. Seria um estado de coisas muito feliz se somente uma pessoa corrompesse a nossa juventude, enquanto as outras a melhoram.

Tornaste suficientemente óbvio, Meleto, que jamais tiveste qualquer preocupação com a nossa juventude; mostras a tua indiferença claramente; que não dedicaste nenhuma reflexão aos assuntos sobre os quais me trazes a julgamento.

E, por Zeus, Meleto, dize-nos também se é melhor para um homem viver entre concidadãos bons ou maus. Responde, meu bom homem, pois não estou fazendo uma pergunta difícil. Os maus não causam algum dano àqueles que lhes são sempre mais próximos, ao passo que as pessoas boas os beneficiam? – Certamente.

E existe o homem que preferiria ser prejudicado a ser beneficiado pelos seus associados? Responde, meu bom senhor, pois a lei ordena que respondas. Há qualquer homem que queira ser prejudicado? – É claro que não.

Vens aqui para me acusar de corromper os jovens e torná-los piores deliberadamente ou involuntariamente? – Deliberadamente.

O que se segue, Meleto? És tão mais sábio na tua idade do que sou na minha que entendes que pessoas más sempre causam algum dano aos seus vizinhos mais próximos, enquanto pessoas boas fazem bem a eles, mas atingi tal ápice de ignorância que não percebo isso, a saber, que, se torno um dos meus associados mau, corro o risco de ser prejudicado por ele, de modo que pratico esse grande mal deliberadamente, como dizes? Não acredito em ti, Meleto, e não creio que qualquer outro acreditará. **3** Ou não corrompo os jovens ou, se o faço, é involuntariamente, e estás mentindo nos dois casos. Agora, se os corrompo involuntariamente, a lei não requer que tragas as pessoas ao tribunal por essas más ações involuntárias, mas que as apartas privadamente, instrua-as e exorte-as; afinal, se aprendo melhor, cessarei de fazer o que estou fazendo involuntariamente. Contudo, evitaste a minha companhia e não estavas disposto a instruir-me, mas me trazes aqui, onde a lei requer que se traga aqueles que necessitam de punição, não de instrução.

E assim, cidadãos do júri, o que eu disse é claramente verdadeiro: Meleto jamais se preocupou com esses assuntos...

Não creio, cidadãos do júri, que se requeira uma defesa prolongada para provar que não sou culpado das acusações na deposição de Meleto, mas isso é o suficiente. Por outro lado, sabeis que o que eu disse anteriormente é verdadeiro, que sou muito impopular com muitas pessoas. Essa será a minha ruína, se arruinado sou, isto é, não Meleto ou Anito, mas as calúnias e a inveja de muitas pessoas. Isso destruiu muitos outros bons homens e, creio, continuará a fazê-lo. Não há risco de que isso venha a parar em mim.

Alguém poderia dizer: “Não estás envergonhado, Sócrates, de ter seguido o tipo de ocupação que te levou a estar agora correndo risco de morte?”. Contudo, deverei ter razão em responder a ele: “Estás errado, senhor, se pensas que um homem que não é bom deveria levar em consideração o risco de vida ou de morte; ele deveria olhar para isso somente nas suas ações, se o que faz é certo ou errado, se está agindo como um homem bom ou um homem mau”...

3



A aceção subjacente é a de que ninguém faz mal a si mesmo deliberadamente.

4

R Aqui está um relato do que Sócrates crê ser a sua tarefa como filósofo: examinar a si mesmo e aos outros sobre pretensões de conhecimento, desafiar a si mesmo e a outros a atingir a bondade e repreender aqueles que dão importância às coisas erradas.

Esta é a verdade da questão, cidadãos do júri: onde quer que um homem tenha assumido uma posição que crê ser a melhor, ou tenha sido colocado pelo seu comandante, ali, eu creio, deve ele permanecer e encarar o perigo, sem ficar pensando na morte ou em alguma outra coisa, a não ser na ignomínia. Teria sido um modo terrível de comportar-se, cidadãos do júri, se... quando o deus me ordenou, como pensava e acreditava, viver a vida de um filósofo, examinar a mim mesmo e aos outros, eu tivesse abandonado o meu posto por medo da morte ou de qualquer outra coisa. Isso teria sido uma coisa terrível, e, nesse caso, eu realmente poderia ter sido trazido, com justiça, para cá, por não crer que existem deuses, desobedecer ao oráculo, temer a morte e pensar que eu era sábio, quando não o era. Temer a morte, cidadãos, não é outra coisa senão considerar a si mesmo sábio, quando não se o é, pensar que se sabe o que não se sabe. Ninguém sabe se a morte não pode ser a maior de todas as bênçãos para um homem; contudo, os homens a temem como se soubessem que ela é o maior dos males. E certamente é a mais repreensível ignorância crer que se sabe o que não se sabe. É talvez nesse ponto e nesse aspecto, cidadãos, que difiro da maioria dos homens, e se eu fosse alegar que sou mais sábio do que alguém em alguma coisa, seria nisso, que, enquanto não tenho nenhum conhecimento adequado de coisas no submundo, assim não acho que eu o tenha. Sei de fato, porém, que é mau e vergonhoso fazer o mal, desobedecer ao seu superior, seja ele deus ou homem. Jamais deverei temer ou evitar coisas das quais não tenho conhecimento se podem não ser boas, ao invés de coisas que sei serem más. Mesmo se vós me absolvêsseis agora e não acreditásseis em Anito,... se dissésseis a mim nesse sentido: “Sócrates, não acreditamos em Anito agora; absolvemos a ti, mas só na condição de que não gastes mais nenhum tempo nessa investigação nem pratiques filosofia e, se fores pego fazendo isso, morrerás”; se, como digo, fôsseis me absolver nesses termos, eu vos diria: “Cidadãos do júri, sou grato e amigo vosso, mas obedecerei ao deus e não a vós. Enquanto respiro e sou capaz, não cessarei de praticar filosofia, de exortar-vos e, na minha maneira habitual, de apontar para qualquer de vós que

me ocorrer de encontrar: “Bom senhor, és um ateniense, um cidadão da maior cidade, com a maior reputação tanto por sabedoria quanto por poder; não estás envergonhado da tua avidez em possuir tanta riqueza, reputação e honras quanto possível, embora não te importes com nem penses na sabedoria, ou na verdade, ou no melhor estado possível da tua alma?”. Então, se um de vós disputar isso e disser que ele se importa, não deixarei que ele vá sem mais nem o deixarei, mas o questionarei, examinarei e testarei; e, se não crer que ele atingiu a bondade que diz possuir, deverei repreendê-lo, porque deposita pouca importância nas coisas mais importantes e importância maior em coisas inferiores. 4 Tratarei dessa maneira qualquer um que me ocorrer de encontrar, jovens e velhos, cidadão e estrangeiro, e mais ainda os cidadãos, porque vós sois mais aparentados a mim. Estejais certos de que isso é o que o deus ordena que eu faça, e penso que não há nenhuma bênção maior para a cidade do que o meu serviço ao deus...

Agora, se por dizer isso corrompo os jovens, esse conselho deve ser prejudicial; contudo, se alguém diz que dou diferentes conselhos, está falando absurdos. Sobre esse ponto, eu vos diria, cidadãos do júri: “Se acreditais em Anito ou não, se me absolveis ou não, faço isso no entendimento de que esse é o meu curso de ação, mesmo se devo encarar a morte muitas vezes”. Não fiquéis perturbados, cidadãos, mas atenhai-vos à minha solicitação de não reclamar quanto ao que digo, mas ouvir, pois creio que vos será vantajoso ouvir, e estou prestes a dizer outras coisas pelas quais vós, talvez, clamareis. De modo algum façais isso. Estejai certos de que, se matardes o tipo de homem que digo que sou, não fareis mal a mim mais do que a vós mesmos. Nem Meleto nem Anito podem me causar nenhum dano; ele não poderia me causar dano, pois não creio que seja permitido que um homem melhor seja prejudicado por um pior: ele certamente poderia me matar, ou talvez banir-me ou tirar-me privilégios, coisa que ele e talvez outros pensem ser um grande dano, mas não penso assim. Penso que está causando a si mesmo dano muito maior, fazendo o que está fazendo agora, tentando fazer um homem ser executado injustamente. De fato, cidadãos do júri, estou longe de

fazer uma defesa agora, em meu favor, como se poderia pensar, mas em favor de vós para evitar que procedeis mal, destrutando o presente do deus a vós, ao condenar-me; pois, se me matardes, vós não encontrareis facilmente um outro como eu. Fui ligado a essa cidade pelo deus – ainda que pareça algo ridículo de se dizer – tal como sobre um grande e nobre cavalo, que de certo modo era preguiçoso por causa do seu tamanho e precisava ser picado por um tipo de mutuca. **5** É para cumprir com essa função que creio que o deus me colocou na cidade. Nunca deixei de despertar a todos e a cada um de vós, de persuadir-vos e repreender-vos durante todo o dia e em todo lugar em que eu me encontrasse na vossa companhia.

Um outro homem assim não virá facilmente a ser entre vós, cidadãos, e se credes em mim ireis me poupar. Poderíeis facilmente ficar incomodados comigo, como ficam as pessoas quando são despertadas de um cochilo, e bater em mim; se convencidos por Anito, poderíeis facilmente me matar e então continuar dormindo pelo resto de vossos dias, a menos que o deus, no seu cuidado por vós, enviasse a vós algum outro. Que eu sou o tipo de pessoa para ser um presente do deus à cidade, poderíeis perceber a partir do fato de que não parece como uma natureza humana para mim ter negligenciado todos os meus próprios interesses e ter tolerado essa negligência agora, por tanto anos, enquanto estava sempre preocupado convosco, aproximando-me de cada um de vós como um pai ou um irmão mais velho para persuadir-vos de cuidar da virtude. Ora, se eu lucrasse com isso, cobrando uma taxa pelos meus conselhos, haveria algum sentido para tanto, mas podeis ver por vós mesmos que, por todas as suas vergonhosas acusações, os meus acusadores não têm sido capazes, na sua insolência, de trazer uma testemunha para dizer que jamais recebi um pagamento ou jamais pedi por um. Eu, por outro lado, tenho uma testemunha convincente de que falo a verdade, a minha pobreza.

Pode parecer estranho que, enquanto vou por aí e dou esses conselhos privadamente, interferindo em negócios privados, não me aventuro a ir à assembleia e ali aconselhar a cidade. Vós me ouvistes dar a razão disso em muitos lugares. Tenho um sinal divino do deus

que Meleto ridicularizou na sua deposição. Isso começou quando eu era criança. É uma voz. E, sempre que fala, ela me faz voltar de alguma coisa que estou por fazer, mas nunca me encoraja a fazer algo. Isso é o que me impediu de tomar parte em assuntos públicos, e penso que foi bastante correto impedir-me. Estejai certos, cidadãos do júri, que se eu tivesse há muito tempo tentado tomar parte na política, deveria ter morrido há muito, e não beneficiaria nem a vós nem a mim. Não fiquéis irritados comigo por falar a verdade; não sobreviverá nenhum homem que genuinamente se oponha a vós ou a qualquer outra multidão, evitando a ocorrência de muitos acontecimentos injustos e ilegais na cidade. Um homem que realmente luta por justiça deve levar uma vida privada, e não pública, se quiser sobreviver mesmo por um curto período de tempo... **6**

Credeis que eu teria sobrevivido todos esses anos se estivesse envolvido em questões públicas e, agindo como um bom homem deve, viesse em auxílio da justiça e considerasse isso a coisa mais importante? Longe disso, cidadãos do júri, nem qualquer outro homem o faria. Ao longo da minha vida, em qualquer atividade pública em que possa ter me envolvido, sou o mesmo homem que sou na vida privada. Jamais cheguei a um acordo com alguém para agir injustamente, nem com qualquer outro nem com qualquer daqueles que dizem caluniosamente que são meus alunos. Jamais fui o mestre de alguém. Se alguém, jovem ou velho, deseja ouvir-me quando estou falando e lidando com os meus próprios assuntos, jamais invejei isso de ninguém, mas não entro em conversação quando recebo um pagamento, deixando então de conversar quando não recebo. Estou igualmente pronto a questionar o rico e o pobre quando alguém está disposto a responder às minhas questões e a ouvir o que digo. E não posso com justiça ser tomado como responsável pela boa ou má conduta dessas pessoas, tal como jamais prometi ensinar-las qualquer coisa, e não agi assim. Se alguém diz que aprendeu alguma coisa de mim, ou que ouviu alguma coisa privadamente que outros não ouviram, estejai certos de que não está falando a verdade.

Por que, então, algumas pessoas gostam de passar um tempo considerável

5

Mutuca é um tipo de mosca que pica e irrita os cavalos e o gado. O significado metafórico de uma mutuca como um crítico persistente, de certo modo irritante, tem origem nesse diálogo.

6

Sócrates tem razão ao afirmar que uma pessoa que realmente luta por justiça não pode sobreviver na vida pública, na política?

na minha companhia? Vós ouvistes por que, cidadãos do júri, contei-vos a verdade toda. Eles gostam de ouvir sendo questionados aqueles que pensam que são sábios, mas não são. E isso não é desagradável. Fazer isso tem sido, como digo, associado a mim pelo deus, por meio de oráculos e sonhos, e de todo outro modo que uma manifestação divina jamais ordenou a um homem fazer alguma coisa. Isso é verdadeiro, cidadãos, e pode facilmente ser estabelecido.

Se corrompo alguns jovens e corrompi outros, nesse caso certamente alguns deles, que ficaram mais velhos e perceberam que lhes dei maus conselhos quando eram jovens, deveriam agora eles mesmos aparecer aqui para acusar-me e vingar-se. Se eles próprios não estivessem dispostos a fazer assim, então alguns dos seus aparentados, como seus pais ou irmãos, ou pessoas de outras relações, deveriam lembrar agora se a família deles foi prejudicada por mim. Vejo muitos deles presentes aqui: primeiramente Críton, meu contemporâneo e conterrâneo; em seguida Lisânias e Esfeto; também Antífon, o Cefisio; Nicóstrato, irmão de Teódoto, e Teódoto morreu, de maneira que não poderia influenciá-lo; ali está Adimanto, irmão de Platão; aqui está Acantodoro, irmão de Apolodoro.

Eu poderia mencionar muitos outros, algum dos quais Meleto certamente deveria ter trazido como testemunha no seu próprio discurso. Se esqueceu de fazer isso, então deixai que ele o faça agora; arranjaréi tempo, se ele tem alguma coisa do gênero para dizer. Vós encontrareis bem o contrário, cidadãos. Esses homens estão todos prontos a vir em auxílio do corruptor, o homem que causou dano aos seus parentes, como dizem Meleto e Anito. Agora, aqueles que foram corrompidos poderiam muito bem ter razão em ajudar-me, mas os incorrompidos, os seus parentes que são homens mais velhos, não têm nenhuma razão em ajudar-me, exceto a razão certa e própria de que sabem que Meleto está mentindo e que estou falando a verdade.

Muito bem, cidadãos do júri. Isso, e talvez outras coisas semelhantes, é o que tenho a dizer em minha defesa. Talvez um de vós pudesse ficar bravo, na medida em que lembrasse que, quando ele mesmo esteve em julgamento, numa acusação menos perigosa, rogou e im-

plorou ao júri com muitas lágrimas, que trouxe os seus filhos e muitos dos seus amigos bem como a família até a corte, para suscitar tanta pena quando pudessem, mas que não faço nenhuma dessas coisas, muito embora possa parecer estar correndo o risco derradeiro. Pensando nisso, ele poderia sentir-se ressentido com relação a mim, ficando irritado sobre isso, lançando o seu voto em ira. Se há alguém assim entre vós – não estou julgando que haja, mas se houver –, penso que seria correto dizer em réplica: “Meu bom senhor, eu também tenho uma... família, em verdade três filhos, cidadãos do júri, dos quais um é um adolescente, enquanto dois são crianças”. No entanto, não vou rogar-lhes que me absolvam trazendo-os aqui. Por que não faço nenhuma dessas coisas? Não por arrogância, cidadãos, nem por falta de respeito para convosco. Se sou corajoso em face da morte, essa é uma outra questão, mas com respeito à minha reputação e à vossa, e àquela da cidade toda, não parece correto para mim fazer essas coisas, especialmente na minha idade e com a minha reputação. Pois geralmente se acredita, não importa, se é falso ou verdadeiro, que em certos aspectos Sócrates é superior à maioria dos homens. Agora, se aqueles de vós que são considerados superiores, seja em sabedoria, coragem ou qualquer outra virtude que os faça assim, são vistos comportando-se daquela maneira, isso seria uma desgraça. Todavia, eu muitas vezes os vi fazendo esse tipo de coisa, quando estando em julgamento, homens que são tidos como sendo alguém, fazendo coisas assombrosas, como se pensassem ser uma coisa terrível morrer e como se fossem ficar imortais, caso vós não os executásseis. Creio que esses homens trazem vergonha sobre a cidade, de modo que um estrangeiro também reconheceria que aqueles dentre os atenienses que são excelentes em virtude, a quem eles mesmos escolhem dentre si para preencher cargos de estado e receber outras honras, não são de modo algum melhores do que as mulheres. Não deveríeis agir dessa maneira, cidadãos do júri, aqueles de vós que tendes uma reputação, e se nós o fazemos, vós não deveis permiti-lo. Deveríeis deixar muito claro que ireis mais prontamente condenar um homem que realiza esses dramas constrangedo-

res na corte, e assim faz da cidade o alvo de ridículo, do que um homem que se mantém em silêncio.

Independentemente da questão da reputação, cidadãos, não penso que seja certo suplicar ao júri e ser absolvido por causa disso, mas sim ensiná-lo e persuadi-lo. Não é a finalidade do cargo de um jurado dar justiça como um favor a quem quer que pareça bom a ele, mas julgar de acordo com a lei, e isso ele jurou fazer. Não deveríamos acostumar-vos a prestar falso testemunho, nem deveríeis vós fazer disso um hábito. Essa é uma conduta desrespeitosa para ambos de nós.

Não julgais correto para mim, cidadãos do júri, que eu devesse agir para convosco de uma maneira que não considero ser boa, justa ou pia, especialmente por Zeus, enquanto estou sendo acusado por Meleto aqui por impiedade; obviamente, se eu vos convencesse pela minha súplica a fazerdes violência ao vosso juramento de cargo, eu estaria ensinando a vós a não crer que existem deuses, e a minha defesa me condenaria a não acreditar neles. Isso está longe de ser o caso, cidadãos, pois de fato acredito neles como nenhum dos meus acusadores o faz. Deixo a vós e ao deus julgar-me do modo que for o melhor para mim e para vós.

[O júri agora dá o seu veredicto de culpado, e Meleto pede pela pena de morte.]

Há muitas outras razões para que não esteja bravo convosco por me condenardes, cidadãos do júri, e o que aconteceu não foi inesperado. Estou muito mais surpreso com o número de votos depositado em cada lado, pois não pensava que a decisão seria por tão poucos votos, mas por uma grande maioria. Como se vê, uma mudança de somente trinta votos teria me absolvido. Eu mesmo penso que fui absolvido das acusações de Meleto, e não somente isso, mas está claro para todos que, se Anito e Licon não tivessem se juntado a ele, acusando-me, ele teria sido multado em mil dracmas por não receber um quinto dos votos. Ele julga merecida a pena de morte. Assim seja. Que contra-avaliação deveria eu propor a vós, cidadãos do júri? Sem dúvida, deveria ser uma pena que eu mereça, e o que mereço sofrer ou pagar porque deliberadamente não levei uma vida tranquila, mas negligenciei o que ocupa a maioria das

pessoas: a riqueza, as questões domésticas, a posição de orador geral ou público ou os outros cargos, os clubes e as facções políticas que existem na cidade? Acreditava-me por demais honesto para sobreviver, caso me ocupasse com essas coisas. Não segui aquele caminho que teria feito de mim inútil, seja a vós ou a mim mesmo, mas fui a cada um de vós reservadamente e conferi-lhe o que digo ser o maior benefício, tentando persuadi-lo a não se importar com nenhum dos seus pertences, antes de cuidar que ele mesmo devesse ser tão bom e tão sábio quanto possível, a não se importar com as posses da cidade mais do que com a própria cidade e a cuidar das outras coisas da mesma maneira. O que mereço por ser tal homem? Algum bem, cidadãos do júri, caso deva realmente fazer uma apreciação de acordo com os meus méritos, e algo apropriado. O que é apropriado para um pobre benfeitor que precisa de tempo livre para vos exortar? Nada é mais apropriado, cidadãos, do que ser alimentado no Pritaneu,⁶ muito mais apropriado a ele do que a qualquer de vós que obteve uma vitória em Olímpia com uma biga ou uma quadriga. O vencedor olímpico faz com que penseis de vós mesmos como felizes; eu vos faço ser felizes. Além disso, ele não precisa de comida, mas eu preciso. Assim, caso deva fazer uma justa apreciação do que mereço, julgo isso merecido: três refeições no Pritaneu.

Quando digo isso, podeis pensar, como quando falei de apelos para ganhar pena e das súplicas, que falo arrogantemente, mas esse não é o caso, cidadãos do júri; antes, assemelha-se a isto: estou convencido de que jamais faço algo de errado a alguém intencionalmente, mas não vos estou convencendo disso, pois estivemos conversando, juntos, apenas por um breve período de tempo. Se fosse lei entre nós, tal como é alhures, que um julgamento pela vida não devesse durar um, mas muitos dias, estaríeis convencidos, mas agora não é fácil desfazer grandes calúnias num breve período de tempo. Dado que estou convencido de que não faço mal a ninguém, não é provável que eu faça mal

⁶ O Pritaneu era o salão dos magistrados ou a prefeitura de Atenas onde diversões públicas eram oferecidas, particularmente aos vencedores olímpicos no seu retorno para casa.

a mim mesmo, para dizer que mereço algum mal e para fazer alguma apreciação desse tipo contra mim mesmo. O que eu deveria temer? Que eu sofresse a pena que Meleto sentenciou contra mim, da qual digo que não sei se é boa ou ruim? Devo então, em preferência a isso, escolher algo que sei muito bem ser um mal e julgar a pena naquilo? Aprisionamento? Por que deveria viver no cárcere, sempre sujeito aos magistrados dominantes, os Onze? Uma multa em dinheiro e aprisionamento até que eu o pague? Para mim, isso seria a mesma coisa, uma vez que não tenho dinheiro nenhum. Exílio? Pois talvez pudéssemos aceitar essa sentença.

Eu teria de ser excessivamente apegado à vida, cidadãos do júri, para ser tão irrazoável a ponto de supor que outros homens tolerarão facilmente a minha companhia e conversação quando vós, meu concidadãos, foram incapazes de resistir a elas, mas julgaram-nas um fardo e ressentiram-se delas, de maneira que agora estais procurando livrar-se delas. Longe disso, cidadãos. Seria uma bela vida, na minha idade, ficar sendo movido de uma cidade para a outra, pois sei muito bem que, aonde quer que eu vá, os jovens ouvirão o meu discurso como fazem aqui. Se eu os afastar, eles mesmos persuadirão os seus pais a me perseguir; se não os afastar, os seus pais e as suas relações me perseguirão por causa deles.

Talvez alguém pudesse dizer: “Mas, Sócrates, se nos deixares, não serás capaz de viver tranquilamente, sem falar?”. Bem, esse é o ponto mais difícil de convencer alguns de vós. Se digo que é impossível para mim ficar em silêncio, porque isso significa desobedecer ao deus, não acreditareis em mim e pensareis que estou sendo irônico. Por outro lado, se digo que é o maior bem para um homem discutir a virtude todos os dias e aquelas outras coisas sobre as quais me escutais conversando e testando a mim mesmo e aos outros, pois a vida sem reflexão não é digna de ser vivida por um homem, acreditareis em mim ainda menos. ⁷

O que eu digo é verdade, cidadãos, mas não é fácil de vos convencer. Ao mesmo tempo, não estou acostumado a pensar que mereça qualquer pena. Se tivesse dinheiro, sentenciaria a pena com respeito à quantia que pudesse pagar, pois aquilo não me afetaria, mas não tenho nenhum, a menos que estejais dispostos

a estabelecer a pena na quantia que eu puder pagar, e talvez eu pudesse vos pagar uma mina de prata.⁷ Portanto, essa é a minha avaliação.

Cidadãos do júri, Platão, Críton, Critóbulo e Apolodoro pediram-me para estabelecer a pena em trinta minas e darão fiança pelo dinheiro. Bem, então, essa é a minha avaliação, e eles serão garantia suficiente de pagamento.

[O júri vota novamente e sentencia Sócrates à morte.]

É por causa de um curto período de tempo, cidadãos do júri, que adquirireis a reputação e a culpa, aos olhos daqueles que querem denegrir a cidade, de ter matado Sócrates, um homem sábio, pois os que querem ultrajar a vós dirão que sou sábio, mesmo se não o sou. Se tivésseis esperado ao menos um pouco, isso teria acontecido naturalmente. Vedes a minha idade, que já sou avançado em anos e estou perto da morte. Estou dizendo isso não a todos vós, mas àqueles que me condenaram à morte, e a esses mesmos juradores digo: talvez penseis que fui condenado por falta de tais palavras que poderiam ter-vos convencido, se pensasse que deveria fazer tudo o que pudesse para evitar a minha sentença. Longe disso. Fui condenado porque me faltaram não palavras, mas descaramento e falta de vergonha, e a disposição de dizer a vós o que teríeis ouvido o mais alegremente de mim, lamentações e lágrimas, e o meu dizer e fazer muitas coisas que digo serem indignas de mim, mas que estais acostumados a ouvir de outros. Não pensava, então, que o perigo que corria deveria levar-me a fazer qualquer coisa mesquinha, nem agora me arrependo da natureza da minha defesa. Preferiria sinceramente morrer por causa desse tipo de defesa a viver por fazer o outro tipo. Nem eu nem qualquer outro homem deveria, no tribunal ou na guerra, chegar a fazer qualquer coisa para evitar a morte.

Realmente, é bastante óbvio em batalha que alguém poderia escapar da morte jogando longe as suas armas e vol-

7



Aqui está o famoso dito socrático, afirmando que a vida sem reflexão não é digna de ser vivida. Ele tem um significado bem mais literal nesse contexto do que normalmente.

⁷ Uma mina correspondia a 100 dracmas, o equivalente a 25 dólares, ainda que, em poder de compra, fosse provavelmente cinco vezes mais elevada. De todo modo, era uma soma ridiculamente pequena naquelas circunstâncias.

tando-se a suplicar aos seus perseguidores, e há muitos modos de evitar a morte em todo tipo de perigo, se alguém for se aventurar a fazer ou a dizer alguma coisa para evitá-lo. Não é difícil evitar a morte, cidadãos do júri, mas é muito mais difícil evitar a maldade, pois ela corre mais rápido do que a morte. Lento e envelhecido como estou, fui pego pelo perseguidor mais vagaroso, ao passo que os meus acusadores, sendo espertos e agudos, foram pegos pelo mais rápido, a maldade. Deixo-vos agora, condenado à morte por vós, mas eles estão condenados pela verdade à maldade e à injustiça. Assim, mantenho a minha avaliação, e eles mantêm a deles. Isso talvez tivesse de acontecer, e creio que é como deveria ser.

Agora quero profetizar àqueles que me condenaram, pois estou no ponto quando os homens profetizam ao máximo, ou seja, quando estão prestes a morrer. Digo, cidadãos, àqueles que votaram por minha morte, que a vingança virá sobre vós imediatamente após a minha morte, uma vingança muito mais dura de suportar do que aquela que tivestes em matar-me. Fizestes isso na crença de que evitaríeis prestar contas da vossa vida, mas mantendo que exatamente o oposto vos acontecerá. Haverá mais pessoas para vos testar, a quem agora resguardarei, mas vós não percebestes. Elas serão mais difíceis de se lidar, dado que serão mais jovens e que se ressentirão mais dessas coisas. Estais errados se credes que, matando pessoas, evitáveis que alguém vos repreenda por não viverdes do modo correto. Evadir-se de tais exames não é nem possível nem bom, mas é melhor e mais fácil não descreditar os outros, mas preparar-se a si mesmo para ser tão bom quanto possível. Com essa profecia a vós que me condenastes, separo-me de vós.

Eu deveria estar contente em discutir com aqueles que votaram por minha absolvição o que aconteceu, digo, durante o tempo em que os oficiais da corte encontram-se ocupados e não tenho ainda de partir para a minha morte. Assim, cidadãos, ficai comigo por um tempo, pois nada nos impede de falar uns com os outros, enquanto for permitido. Para vós, na medida em que sois meus amigos, quero mostrar o significado do que ocorreu. Uma coisa surpreendente ocorreu comigo, juízes – eu com razão vos chamaria de juízes. Em todos os períodos anteriores, o

meu sinal mântico costumeiro frequentemente se me opôs, mesmo em questões pequenas, quando eu estava prestes a fazer alguma coisa errada, mas agora que, como podeis ver por vós mesmos, estive diante do que alguém poderia pensar, e é o que geralmente se pensa, o pior dos males o meu sinal divino não se me opôs, seja quando saí de casa ao amanhecer, seja quando cheguei ao tribunal, seja em qualquer outro momento em que estava prestes a dizer alguma coisa durante a minha fala. Todavia, em outras conversas, ele comumente me resguardou no meio da minha fala, mas agora não se opôs a nenhuma palavra ou obra minha. Qual creio que seja a razão para isso? Eu vos direi. O que aconteceu comigo pode muito bem ser uma coisa boa, e aqueles de nós que acreditam que a morte seja um mal certamente estão enganados. Tenho prova convincente disso, pois é impossível que o meu sinal costumeiro não se me oporia se eu não estivesse prestes a fazer o que era certo. 8

Reflitamos dessa maneira, também, de que há boa esperança de que a morte seja uma bênção, pois é uma de duas coisas: ou os mortos não são nada e não têm nenhuma percepção de coisa alguma, ou ela é, como nos contaram, uma mudança e uma recolocação para a alma daqui para um outro lugar. Se é uma completa falta de percepção, como um sono sem sonho, então a morte seria uma grande vantagem. Pois creio que, se alguém tivesse de escolher aquela noite durante a qual um homem dormiu profundamente e não sonhou, pondo ao lado dela as outras noites e dias da sua vida, e então visse quantos dias e noites foram melhores e mais agradáveis do que aquela noite, não só uma pessoa particular, mas o grande rei as consideraria fáceis de contar, comparadas com os outros dias e noites. Se a morte é semelhante a isso, digo-vos que é uma vantagem, pois toda a eternidade pareceria, então, ser não mais do que uma única noite. Se, por outro lado, a morte é uma mudança daqui para um outro lugar, e o que nos contam é verdadeiro e todos os que morreram estão lá, que maior bênção poderia haver, cidadãos do júri? Se alguém chegando ao Hades terá escapado daqueles que chamam a si mesmos juízes aqui e encontrará aqueles verdadeiros juízes que são ditos sentar em juízo lá, Minos, Radamanto, Éaco, Trip-

8



Em que medida a concepção de Sócrates acerca do que um filósofo deveria fazer quando ameaçado pela morte depende da concepção de que a morte não é um mal? Um verdadeiro filósofo seria dissuadido de buscar a verdade e a justiça se a morte fosse genuinamente o pior dos males?

tolema e os outros semideuses que foram honrados em sua própria vida, seria esse um tipo pobre de mudança? Novamente, o que um de vós daria para guardar companhia com Orfeu e Museu, Hesíodo e Homero? Eu estou disposto a morrer muitas vezes se isso for verdade. Seria um modo maravilhoso, para mim, gastar o meu tempo sempre que encontrasse Palamedes e Ajax, o filho de Telamon, e qualquer outro dos homens de idade que morreram por uma condenação injusta para comparar a minha experiência com a deles. Creio que seria agradável. E, o mais importante, eu poderia passar o meu tempo testando e interrogando as pessoas lá, como faço aqui, quanto a quem dentre eles é sábio e quem pensa que é, mas não o é. **9**

9



Sócrates muito obviamente ignora a aparente possibilidade de que a morte seja uma recolocação da alma para um lugar de grande dor e sofrimento. Ele tem qualquer justificativa para a sua concepção de como se pareceria a vida após a morte (se há alguma)?

O que alguém não daria, cidadãos do júri, pela oportunidade de interrogar o homem que conduziu a grande expedição contra Troia, ou Ulisses, ou Sísifo, além de inumeráveis outros homens e mulheres que se poderia mencionar. Seria uma felicidade extraordinária falar com eles, ficar em companhia deles e examiná-los. De qualquer modo, eles certamente não levariam alguém à morte por fazer isso. Eles estão mais felizes lá do que estamos aqui em outros aspectos, e pelo resto do tempo eles são imortais, se realmente o que nos contaram é verdade.

Vós também deveis estar em boa esperança no que concerne à morte, ci-

dadãos do júri, e tendes essa verdade em mente, a saber, que a um bom homem não se pode causar dano, tanto na vida quanto na morte, e que as suas questões não são negligenciadas pelos deuses. O que aconteceu agora a mim não aconteceu por si mesmo, mas está claro para mim que foi melhor morrer agora e escapar da inquietude. É por isso que o meu sinal divino não se me opôs em ponto algum. Por isso, não estou aborrecido com aqueles que me condenaram ou com os meus acusadores. Naturalmente, esse não era o seu propósito, quando me acusaram e me condenaram, mas pensaram que estavam me ferindo e, por causa disso, merecem reprovação. A eles pergunto: quando os meus filhos crescerem, vingai-vos causando a eles o mesmo tipo de tristeza que vos causei, caso penseis que eles se importam com dinheiro ou qualquer outra coisa mais do que se preocupam com a virtude, ou caso eles pensem que são alguém quando não são ninguém. Repreendam-nos como eu vos repreendo, que não se importam com as coisas certas e pensam que são dignos, quando não são dignos de coisa alguma. Se fizerdes isso, terei sido tratado com justiça por vós e também os meus filhos.

Então, é chegada a hora de partir. Vou à morte, vós à vida. Qual de nós vai para a melhor parte, isso não é conhecido por ninguém, exceto pelo deus.

Questões para Discussão

1. O que você pensa sobre o famoso dito sócrático de que uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida? Contraste-o com o dito de que a ignorância é a maior alegria. Que suposições alguém faria sobre o valor e a importância da vida humana para defender cada uma dessas filosofias de vida muito diferentes? Qual delas chama a sua atenção como uma filosofia pela qual você poderia querer viver? Por quê? O que há de errado com a outra?
2. Você pensa que Sócrates desempenhou uma função importante para a sociedade? Há algumas pessoas na nossa vida pública que funcionam como mutucas? Você conhece pessoalmente alguém que funciona como uma mutuca? Você acredita que Sócrates deveria ter sido condenado à morte? Alguém deveria ser punido por agir como uma mutuca?

Bertrand Russell

Bertrand Russell (1872-1970) foi um filósofo inglês que fez importantes contribuições aos fundamentos da matemática, da lógica, da epistemologia e de muitas outras

áreas da filosofia. Russell também foi politicamente bastante ativo. (Ele foi preso devido às suas atividades antiguerra.) Recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1950.

Esta seleção é o último capítulo de um dos mais famosos livros de Russell, intitulado *Os problemas da filosofia*. Nesse capítulo, ele explica o que considera ser valioso em relação à filosofia, embora pareça admitir que há relativamente pouco conhecimento filosófico genuíno.

O Valor da Filosofia⁸

Chegando agora ao final da nossa revisão breve e muito incompleta dos problemas da filosofia, será adequado considerar, em conclusão, qual é o valor da filosofia e por que ela deve ser estudada. Considerar essa questão é tanto mais necessário em vista do fato de que muitos homens, sob a influência da ciência ou de assuntos práticos, estão inclinados a duvidar se a filosofia é em alguma medida melhor do que futilidade inocente, mas inútil, distinções sem importância e controvérsias sobre assuntos acerca dos quais o conhecimento é impossível.

Essa visão da filosofia parece resultar, em parte, de uma concepção errada dos fins da vida e, em parte, de uma concepção errônea do tipo de bens pelos quais a filosofia se esforça em atingir. A ciência física, por intermédio de invenções, é útil para inumeráveis pessoas que são totalmente ignorantes dela; portanto, o estudo da ciência física deve ser recomendado não somente, ou principalmente, por causa do efeito sobre o estudante, mas antes por causa do efeito sobre a humanidade em geral. Assim, a utilidade não pertence à filosofia. Se o estudo da filosofia tem qualquer valor para outros que não os estudantes de filosofia, deve ser somente de modo indireto, através dos seus efeitos sobre a vida daqueles que a estudam. É nesses efeitos, portanto, se em algum lugar, que o valor da filosofia deve ser primeiramente buscado.

Mas, além disso, se não devemos falhar em nossa tentativa de determinar o valor da filosofia, devemos primeiramente libertar a nossa mente dos preconceitos daquilo que erroneamente são chamados de homens “práticos”. O homem “prático”,

tal como essa palavra é frequentemente usada, é um homem que reconhece apenas as necessidades materiais, que percebe que os homens devem ter comida para o corpo, mas esquece-se da necessidade de prover comida para a mente. Se todos os homens estivessem bem de vida, se a pobreza e a doença tivessem sido reduzidas ao ponto mais baixo possível, ainda restaria muito a ser feito para produzir uma sociedade valorosa; e, mesmo no mundo existente, os bens da mente são no mínimo tão importantes quanto os bens do corpo. É exclusivamente entre os bens da mente que o valor da filosofia deve ser encontrado; e só aqueles que não são indiferentes a esses bens podem ser persuadidos de que o estudo da filosofia não é uma perda de tempo. ¹

A filosofia, como todos os outros estudos, visa em primeiro lugar ao conhecimento. O conhecimento a que ela visa é o tipo de conhecimento que dá unidade e sistema ao corpo das ciências e o tipo que resulta de um exame crítico dos motivos das nossas convicções, de nossos preconceitos e crenças. Contudo, não se pode sustentar que a filosofia teve qualquer medida muito grande de sucesso nas suas tentativas de oferecer respostas definitivas a essas questões. Se você perguntar a um matemático, a um mineralogista, a um historiador ou a qualquer outro homem de erudição que corpo definitivo de verdades foi averiguado pela sua ciência, a sua resposta durará tanto tempo quanto você estiver disposto a ouvir. Porém, se você apresentar a mesma questão a um filósofo, ele, se for sincero, terá de confessar que o seu estudo não alcançou resultados po-

1



Pense em alguns exemplos de coisas que são “comida para a mente” ou “bens da mente”. Você conhece alguém que é o que Russell chama de um “homem prático” (ou uma “mulher prático”)?

⁸ Extraído de *Os problemas da filosofia* (*The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1959).

2



Alguém poderia estar de acordo com essa apreciação, embora ainda pensando que a própria filosofia gerou *algum* corpo de conhecimento que é genuíno, mesmo se não na mesma medida que as ciências.

3



Este é um ponto importante: quando aprendemos a como investigar um conjunto de questões de um modo que gera resultados claros e firmemente estabelecidos, aquelas questões param de ser parte da filosofia e tornam-se uma nova área da ciência (incluindo a ciência social). As questões com as quais ainda não sabemos como lidar são aquelas que permanecem na província da filosofia, incluindo algumas – como Russell segue a sugerir – que parecem improváveis de jamais serem estabelecidas de um modo científico. (Pense por que isso poderia ser assim.)

4



R Se você insistisse dizendo que pensaria somente sobre aquelas questões que tivessem respostas claras, averiguáveis de modo preto-no-branco, nesse caso você teria de se recusar a pensar sobre muitas das mais importantes questões acerca da condição humana.

5



Alguns dos autores no Capítulo 7 desta obra pensam que se pode estabelecer a existência de Deus através de algo que se aproxime de uma prova demonstrativa. (No entanto, mesmo se Russell está certo ao afirmar que tais tentativas de provas terão muito pouca probabilidade de ser bem-sucedidas, isso em si mesmo já é algo bastante válido de se conhecer.)

6



6. O ponto de Russell aqui é no mínimo semelhante àquele que Sócrates fez ao dizer que “a vida sem reflexão não é digna de ser vivida”: uma vida regida pelo costume e preconceito de senso comum realmente não é uma vida refletida.

sitivos tais como os que foram atingidos pelas outras ciências. 2 É verdade que isso é em parte explicado pelo fato de que, tão logo o conhecimento definitivo acerca de qualquer assunto torna-se possível, esse assunto deixa de ser chamado de filosofia, tornando-se uma ciência separada. O estudo integral dos céus, que agora pertence à astronomia, esteve uma vez incluído na filosofia; a grande obra de Newton foi chamada de “os princípios matemáticos da filosofia natural”. De semelhante modo, o estudo da mente humana, que foi uma parte da filosofia, foi agora separado da filosofia e tornou-se a ciência da psicologia. Portanto, em grande medida, a incerteza da filosofia é mais aparente do que real: aquelas questões que já são capazes de respostas definitivas estão localizadas nas ciências, enquanto aquelas somente às quais, até o presente, nenhuma resposta definitiva pode ser dada continuam formando o resíduo que é chamado de filosofia. 3

Esta é, entretanto, apenas uma parte da verdade relativa à incerteza da filosofia. Há muitas questões – entre as quais aquelas que são do mais profundo interesse para a nossa vida espiritual – que, tanto quanto podemos ver, devem permanecer insolúveis ao intelecto humano, a menos que os seus poderes tornem-se de uma ordem bastante diferente do que são agora. Tem o universo alguma unidade de plano ou propósito, ou é ele um concurso fortuito de átomos? É a consciência uma parte permanente do universo, dando esperança de aumento indefinido em sabedoria, ou é ela um acidente transitório num pequeno planeta no qual a vida deve se tornar em última análise impossível? São o bem e o mal de importância para o universo ou somente ao homem? Tais questões são propostas pela filosofia e diversamente respondidas pelos diversos filósofos. Porém, pareceria que, se as respostas podem ser descobertas de outro modo ou não, as respostas sugeridas pela filosofia não são, nenhuma delas, demonstravelmente verdadeiras. Contudo, não importa o quão tênue possa ser a esperança de descobrir uma resposta, é parte do assunto da filosofia continuar a consideração de tais questões, tornarmos conscientes da sua importância, examinar todas as abordagens a elas e manter vivo esse interesse especulativo pelo universo, o qual é capaz de ser eliminado

por confinarmos-nos ao conhecimento definitivamente averiguável. 4

Muitos filósofos, é verdade, declararam que a filosofia poderia estabelecer a verdade de certas respostas a tais questões fundamentais. Eles supuseram que o que é da maior importância em crenças religiosas poderia ser provado, por demonstração rigorosa, como sendo verdadeiro. Para julgar tais tentativas, é necessário fazer um apanhado geral do conhecimento humano e formar uma opinião quanto aos seus métodos e às suas limitações. Sobre tal assunto seria insensato pronunciar-se dogmaticamente; porém, se as investigações dos nossos capítulos anteriores não nos desencaminharam, seremos forçados a renunciar à esperança de encontrar provas filosóficas de crenças religiosas. Não podemos, portanto, incluir como parte do valor da filosofia qualquer conjunto definitivo de respostas a tais questões. 5 Portanto, uma vez mais, o valor da filosofia não deve depender de qualquer suposto corpo de conhecimento definitivamente apurável a ser adquirido por aqueles que a estudam.

De fato, o valor da filosofia deve ser buscado amplamente na sua própria incerteza. O homem que não tem nenhum matiz de filosofia atravessa a vida aprisionado nos preconceitos derivados do senso comum, das crenças habituais da sua época ou da sua nação e das convicções que cresceram no seu pensamento sem a cooperação ou o consentimento da sua razão deliberada. Para tal homem, o mundo tende a tornar-se definitivo, finito, óbvio; objetos comuns não levantam questões quaisquer, e possibilidades não familiares são rejeitadas com desdém. Tão logo começamos a filosofar, ao contrário, descobrimos, como vimos nos nossos capítulos iniciais, que mesmo as coisas mais ordinárias levam a problemas aos quais somente respostas muito incompletas podem ser dadas. A filosofia, embora incapaz de nos dizer com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que ela levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que ampliam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. 6 Logo, embora diminua o nosso sentimento de certeza quanto ao que as coisas são, ela aumenta muito o nosso conhecimento quanto ao que elas podem ser; ela remove o dogmatismo de

certo modo arrogante daqueles que nunca ingressaram na região da dúvida libertadora e mantém vivo o nosso senso de espanto ao mostrar coisas familiares num aspecto não familiar.

Além da sua utilidade em mostrar possibilidades insuspeitadas, a filosofia tem um valor – talvez o seu valor principal – através da grandeza dos objetos que ela contempla e da liberdade com respeito a objetivos estreitos e pessoais que resultam dessa contemplação. A vida do homem instintivo está fechada dentro do círculo dos seus interesses privados: família e amigos podem ser incluídos, mas o mundo de fora não é considerado, exceto na medida em que pode ajudar ou impedir o que vem dentro do círculo de desejos instintivos. Em tal vida, há algo febril e confinado em comparação com o que a vida filosófica tem de calma e livre. O mundo privado de interesses instintivos é um mundo pequeno, colocado no meio de um grande e poderoso mundo que deve, mais cedo ou mais tarde, pôr o nosso mundo privado em ruínas. A menos que possamos alargar os nossos interesses a ponto de incluir o mundo de fora como um todo, permanecemos como uma guarnição numa fortaleza sitiada, sabendo que o inimigo impede a fuga e que a capitulação definitiva é inevitável. Em tal vida, não há paz, mas um conflito constante entre a insistência do desejo e a impotência da vontade. De um modo ou de outro, se a nossa vida deve ser grande e livre, devemos escapar dessa prisão e dessa luta. **7**

Um modo de escapar é pela contemplação filosófica. A contemplação filosófica, na sua visão mais ampla, não divide o universo em dois campos hostis – amigos e inimigos, de auxílio e hostis, bons e maus; ela vê o todo de maneira imparcial. A contemplação filosófica, se não é genuína, não visa a provar que o resto do universo é semelhante ao homem. Toda aquisição de conhecimento é um alargamento* do Eu, mas esse alargamento é melhor atingido quando não é buscado diretamente. É obtido quando

o desejo de conhecimento é só operativo, por um estudo que não deseja, de antemão, que os seus objetos devam ter esse ou aquele aspecto, mas adapta o Eu aos aspectos que ele encontra nos seus objetos. **8** Esse alargamento do Eu não é obtido quando, tomando o Eu como ele é, tentamos mostrar que o mundo é tão semelhante a esse Eu que o conhecimento dele é possível sem qualquer reconhecimento do que parece estranho. O desejo de provar isso é uma forma de autoafirmação e, como toda autoasserção, é um obstáculo ao crescimento do Eu que ele deseja e do qual o Eu sabe que é capaz. A autoasserção, tanto na especulação filosófica quanto alhures, vê o mundo como um meio para os seus próprios fins; portanto, ela faz com que o mundo tenha menos importância do que o Eu, e o Eu estabelece limites à grandeza dos seus bens. Na contemplação, ao contrário, partimos do não Eu, e através da sua grandeza as fronteiras do Eu são alargadas; através da infinitude do universo, a mente que o contempla atinge alguma porção na infinitude. **9**

Por essa razão, a grandeza da alma não é favorecida por aquelas filosofias que assimilam o universo ao Homem. O conhecimento é uma forma de união do Eu com o não Eu; como toda união, ela é prejudicada pelo domínio e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a uma conformidade com o que encontramos em nós mesmos. Há uma difundida tendência filosófica para a concepção que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas, que a verdade é feita-pelo-homem, que o espaço e o tempo, e o mundo dos universais, são propriedades da mente e que, se deve haver qualquer coisa não criada pela mente, isso é incognoscível e não tem nenhuma importância para nós. Essa opinião, se as nossas discussões anteriores estavam corretas, não é verdadeira; em adição ao fato de não ser verdadeira, ela tem o efeito de roubar da contemplação filosófica tudo o que lhe dá valor, uma vez que ela agrilhoa a contemplação ao Eu. O que ela chama de conhecimento não é uma união com o não Eu, mas um conjunto de preconceitos, hábitos e desejos, fazendo um véu impenetrável entre nós e o mundo além. O homem que encontra prazer em tal teoria do conhecimento é como o homem que jamais deixa o cír-

7

PARE

Se Russell está certo sobre o contraste entre a vida filosófica e a vida do “homem instintivo”, então a vida filosófica parece realmente melhor. Você concorda com a sua avaliação? (Ele continua a oferecer outras razões a seguir.)

8

Como se supõe que a aquisição de conhecimento resulta num “alargamento” do eu? Ao menos parte da ideia é esta: como a contemplação filosófica tem o objetivo de entender algo como é em si mesmo e não meramente como aparece a nós, a contemplação filosófica raramente confirmará apenas concepções prévias de um modo que promoveria a estagnação intelectual. (Em outra obra, *Uma história da filosofia ocidental*, Russell descreve o verdadeiro filósofo como aquele que “segue o argumento para onde ele leva”, querendo dizer que tal pessoa não se esquiva de uma conclusão simplesmente porque ela não está em concordância com as suas próprias opiniões anteriores – novamente, podemos ver aqui um eco de Sócrates.)

9

A metáfora do eu que se alarga, em última instância, para algum tipo de infinitude é difícil de fazer sentido claramente. (Ver a Questão para Discussão 3.) Todavia, o que quer que ela signifique, isso será o resultado da contemplação filosófica somente se há mais acerca da realidade do que nós, em nosso modo prático, pensamos que há.

* N. de T. Apesar de haver opções de tradução que pareçam ser mais adequadas à língua portuguesa, como, por exemplo, expansão e ampliação, optou-se por uma tradução literal por ter sido *enlargement* o termo usado pelo próprio autor, mesmo diante de outras palavras afins.

10

R Dizer que os seres humanos são a medida de todas as coisas é, aparentemente, rejeitar a ideia de que existem aspectos de realidade que não são criados pelos seres humanos e não dependem deles.



Russell argumentou em capítulos anteriores desse livro a favor de uma visão **realista**, a qual insiste que existem aspectos da realidade que são assim independentes dos seres humanos.

11



Alguns filósofos chamam isso de “o ponto de vista dos olhos de Deus”. Você também verá isso sendo referido como *sub specie aeternitatis*: da perspectiva da eternidade. Dessa perspectiva, os interesses ou as concepções próprias de alguém recebem a significação própria, ao passo que da perspectiva subjetiva aqueles mesmos interesses poderiam parecer muito mais importantes do que realmente são.

12



É fácil de ver como um ponto de vista imparcial poderia levar ao desejo por verdade e justiça, mas menos fácil de ver por que deveria resultar num amor universal (ao invés de, por exemplo, numa indiferença universal).

13



As questões que fazem tudo isso não podem ser pensadas como meras questões, não envolvendo nenhum desenvolvimento ou elaboração. O que o estudo e a investigação filosófica geram é, antes, **dialética** elaborada: questões junto com respostas alternativas, argumentos para aquelas respostas, objeções às respostas e aos argumentos, réplicas àquelas objeções, etc. Entender uma questão filosófica é entender esse quadro muito mais complicado.

culo doméstico por medo de que a sua palavra possa não ser lei. 10

A verdadeira contemplação filosófica, em vez disso, encontra a sua satisfação em todo alargamento do não Eu, em tudo o que magnifica os objetos contemplados e, portanto, o sujeito contemplando. Tudo, na contemplação, que é pessoal ou privado, tudo o que depende de hábito, autointeresse ou desejo, distorce o objeto e prejudica a união que o intelecto busca. Logo, ao erguer uma barreira entre sujeito e objeto, essas coisas pessoais e privadas tornam-se uma prisão para o intelecto. O intelecto livre verá tal como Deus poderia ver, sem um *aqui* e *agora*, sem esperanças e temores, sem os obstáculos das crenças costumeiras e dos preconceitos tradicionais, calmamente, desapassionadamente, no desejo único e exclusivo de conhecimento – conhecimento como impessoal, como puramente contemplativo, tal como é possível ao homem atingir. 11 Portanto, também o intelecto livre valorizará mais o conhecimento abstrato e universal, no qual os acidentes da história privada não entram, do que o conhecimento trazido pelos sentidos, e dependente, como tal conhecimento deve ser, de um ponto de vista exclusivo e pessoal e de um corpo cujos órgãos sensórios distorcem tanto quanto revelam.

A mente que se tornou acostumada com a liberdade e a imparcialidade da contemplação filosófica preservará alguma coisa da mesma liberdade e imparcialidade no mundo da ação e da emoção. Ela verá os seus propósitos e desejos como partes do todo, com a ausência de

insistência que resulta de vê-los como fragmentos infinitesimais num mundo do qual todo o resto permanece não afetado por qualquer um dos atos do homem. A imparcialidade que, na contemplação, é o desejo não genuíno pela verdade é a mesmíssima qualidade da mente que, na ação, é a justiça e, na emoção, é aquele amor universal que pode ser dado a todos, e não àqueles que são julgados úteis ou admiráveis. 12 Portanto, a contemplação amplia não só os objetos dos nossos pensamentos, mas também os objetos das nossas ações e dos nossos afetos: ela faz de nós cidadãos do universo, e não somente de uma cidade cercada por muralhas em guerra com todo o restante. Nessa cidadania do universo consiste a verdadeira liberdade do homem, e a sua libertação do cárcere de esperanças e temores mesquinhos.

Então, para resumir a nossa discussão do valor da filosofia: a filosofia deve ser estudada não por causa de quaisquer respostas definitivas para as suas questões, dado que nenhuma resposta definitiva pode, como uma regra, ser conhecida como sendo verdadeira, mas sim por causa das questões em si mesmas; porque essas questões alargam a nossa concepção do que é possível, elas enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a certeza dogmática que fecha a mente para com a especulação; porém, sobretudo porque, através da grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também torna-se grande e torna-se capaz daquela união com o universo que constitui o seu mais elevado bem. 13

Questões para Discussão

1. Uma crença dogmática é uma crença firmemente mantida, sem qualquer base ou razão. Crenças dogmáticas são tipicamente resistentes à mudança. Você pensa que, em algum momento, é apropriado ser dogmático? Alguém poderia argumentar que existem alguns fóruns de discussão nos quais perguntar por razões não faz sentido? Pense sobre religião e política. Algumas pessoas pensam que você jamais deveria falar sobre religião ou política com os amigos ou com a família, porque os argumentos simplesmente não ficarão bem.

Como uma pessoa com orientação filosófica (alguém que pensa que você sempre deve buscar por razões) responderia a tal opinião?

2. Russell pensa que a filosofia pode proteger você da “tirania do costume”. Pense em alguns exemplos de períodos da história quando o costume ditou que as coisas deveriam ser de um modo com o qual agora discordamos. Como uma atitude filosófica poderia proteger as pessoas, nesse caso, da tirania do costume? Que tipos de questões um filósofo deveria perguntar agora

para estar protegido da tirania do costume?

3. Russell faz uso da metáfora de um eu que *se alarga* e alcança algum senso da infinitude do universo ao contemplá-lo filosoficamente. Suponha que João jamais pensou sobre alguma questão filosófica antes de ingressar na faculdade, em 1969, porém 35 anos mais tarde ele é uma pessoa bastante filosófica, dedicando-se com frequência à contemplação filosófica. O que exatamente é diferente em relação a João? Uma diferença importante poderia ser que, quando João pensa sobre alguma questão importante, ele pode conceber agora muito mais

possibilidades do que podia há 35 anos, ao invés de simplesmente ficar contente com a resposta padrão, endossada por seu governo ou aceita por seus pares. Ele também pode fazer muito mais questionamentos agora do que podia então, tanto de si mesmo quanto de outros, pedindo-lhes para clarificar e justificar as suas opiniões. Há um sentido em que poderíamos chamar o jovem João de uma “pessoa tacanha”. É isso o que Russell tem em vista, ao falar sobre o eu que se alarga? É esse alargamento valioso para qualquer um ou apenas para aqueles que estão inclinados naquela direção? Todos deveriam estudar filosofia?
