



FILOSOFIA DIRETAMENTE

DESIDÉRIO MURCHO



DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

**"Quando o mundo estiver
unido na busca do**

conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



FILOSOFIA DIRETAMENTE

DESIDERIO MURCHO

Oficina Raquel

Filosofia Diretamente

[Copyright](#)
[Dedicatória](#)
[Prefácio](#)

1. [Democracia](#)
2. [Liberdade](#)
3. [Autonomia](#)
4. [Valor](#)
5. [Sentido](#)
6. [Realidade](#)
7. [Contingência](#)
8. [Raciocínio](#)
9. [Verdade](#)

[Conclusão](#)
[Sugestões de leitura](#)
[Sobre o autor](#)

Copyright © 2012 by Desidério Murcho

Publicado originalmente em 2011 pela Fundação Francisco Manuel dos Santos (Lisboa), com o título *Filosofia em Directo*. A versão brasileira foi publicada originalmente em 2010 pela Oficina Raquel (Rio de Janeiro), com o título *Filosofia ao Vivo*.

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida sem autorização por escrito do autor, excepto algumas citações breves para fins de recensão.

Versão electrónica preparada pelo autor em Novembro de 2015.

ISBN: 978-85-65505-19-2

 Created with **Vellum**

*Para os meus pais,
com carinho e gratidão*

PREFÁCIO

Ter uma formação elementar em matemática, economia, física e história, assim como nas artes e história das religiões, é importante para o ser humano informado e autônomo. Todavia, uma formação em filosofia não é menos. Não porque sem a filosofia seriam as trevas e o caos, o que é historicamente falso, nem porque em filosofia se cultive uma apreciação dos pensadores do passado, porque isso é crer que fazer filosofia é o mesmo que apreciar a filosofia já feita. Ter uma formação elementar em filosofia é importante porque nos ensina a pensar melhor sobre problemas de tal modo complexos e difíceis que a tentação é desistir de tentar resolvê-los. Quem tiver não apenas plena consciência de que muitos seres humanos não desistem de pensar quando os problemas são muito complexos e difíceis, mas tiver também uma ideia precisa, ainda que elementar, de como se pensa sobre esses problemas, terá ganho, se não autonomia intelectual, pelo menos a possibilidade de obtê-la.

Assim, a importância pública de uma formação, ainda que elementar, em filosofia é a possibilidade de ganhar autonomia para pensar por si, com rigor, em problemas complexos e difíceis. Queremos melhores decisões empresariais, políticas, sociais, econômicas — mas quando essas decisões não vêm nos livros estrangeiros, ficamos sem saber como proceder, envolvendo-nos em pseudodiscussões plenas de lugares-comuns, com muita retórica e pouca substância. Para resolver problemas difíceis, que não se resolvem com a aplicação mágica de receitas importadas, temos de aprender a pensar de forma criativa e rigorosa. Talvez não seja verdadeiro que quem

é capaz de pensar com clareza e rigor nos problemas da filosofia, fique automaticamente habilitado a pensar melhor em qualquer outro problema; mas é razoável esperar que a probabilidade seja mais elevada.

Este livro discute alguns problemas filosóficos, de um modo peculiar. Não é um livro escolar, e não tem por isso um tom didático. Também não é um livro acadêmico, e por isso não tem inúmeras referências bibliográficas ao longo do texto, nem referências a figuras históricas ou a autores contemporâneos (apesar de no final sugerir algumas leituras). O objetivo principal é fazer o leitor assistir diretamente, pela força do exemplo e sem mediações históricas nem academismos, ao raciocínio filosófico intenso. Assim, não se encontra aqui qualquer informação sobre o que pensam os grandes filósofos, antigos ou contemporâneos; essas informações estão no meu livro *Sete Ideias Filosóficas Que Toda a Gente Deveria Conhecer* (Lisboa: Bizâncio, 2011).

Agradeço a António Barreto o convite original para escrever este livro, e também a António Araújo, diretor da coleção portuguesa em que este título se insere, o incentivo e apoio prestado, assim como as suas valiosas sugestões e comentários. A Luis Maffei, da Oficina Raquel, agradeço o acolhimento que deu a este livro, para que possa ser lido também no Brasil, e a cuidada revisão do texto. A Aires Almeida, Faustino Vaz, Matheus Martins Silva, José Carlos Soares, Rodrigo Alexandre de Figueiredo, Rolando Almeida e Fernanda Belo Gontijo agradeço a leitura atenta e a correção de várias infelicidades, assim como valiosas sugestões, algumas das quais sublinharam uma das ideias centrais deste livro: que todos somos falíveis.

DESIDÉRIO MURCHO
Ouro Preto, 6 de Novembro de 2011

A palavra “democracia” adquiriu um estatuto quase mágico. Pressupõe-se que é uma coisa boa e que todos a desejamos. Um cínico poderá dizer que os políticos usam a palavra porque é tão vaga que não se comprometem com coisa alguma de palpável. Poderá haver nisto alguma verdade. Todavia, as pessoas que escrevem nos jornais também parecem prezar a democracia; por isso, os políticos poderão estar apenas dando voz ao que pensam que as pessoas prezam. É difícil encontrar alguém nos dias de hoje, num jornal, a atacar abertamente a democracia. Contudo, que razões haverá para defendê-la? E não haverá alternativas melhores?

Antes de sabermos em que estamos pensando temos de explicar pelo menos brevemente o que entendemos por democracia. Eis algumas ideias centrais do que caracteriza um regime democrático, hoje em dia:

— Com poucas exceções justificáveis (como as crianças ou pessoas com deficiências mentais), todas as pessoas do país em causa podem votar e nenhum voto vale mais do que qualquer outro.

— Os partidos políticos têm proteção legal, e as pessoas podem formar livremente partidos políticos (obedecendo a requisitos legais razoáveis).

— As pessoas podem criticar o governo publicamente e fazer campanha ativa contra o partido do governo.

— Pelo voto livre e secreto, as pessoas decidem quem irá governar durante um período relativamente curto de tempo (quatro ou cinco anos, por exemplo).

— Qualquer partido político legalmente constituído pode fazer campanha eleitoral, apelando ao voto das pessoas.

— O governo, ainda que eleito democraticamente, é fiscalizado pela imprensa livre, pelo parlamento igualmente eleito pelos votantes e por outros órgãos de soberania, como o Chefe de Estado, por exemplo, e pelos tribunais.

— Além disso, o governo eleito terá de obedecer à lei, incluindo a lei fundamental do país, que poderá ser uma Constituição.

Isto não é suficiente para garantir uma sociedade justa, pois não compete à democracia, só por si, garantir tal coisa. A democracia é apenas um valor político importante, mas não é o único. Por exemplo, um governo democraticamente eleito poderia fazer leis para discriminar as pessoas negras, por estas serem uma minoria no país e porque a maioria quer discriminá-las, tendo votado nesse governo exatamente por essa razão. Ou poderia fazer o mesmo com os homossexuais ou com as pessoas de olhos azuis. Essa sociedade seria democrática, num certo sentido, mas não seria justa. Seria uma espécie de ditadura da maioria.

Não precisamos preocupar-nos com esse aspecto. Mesmo uma concepção minimalista de democracia, que reconhecidamente não inclua tudo o que seria de esperar numa sociedade justa, já levanta suficientes problemas filosóficos. O mais básico dos quais é esta simples pergunta: por que escolher um regime democrático? Este é o tipo de pergunta radical que se o leitor fizer à mesa do café poderá trazer-lhe dissabores. E nem poderá escrevê-la num jornal sem atrair a raiva e os gritos de silenciamento de muitas pessoas. Afinal, estamos pondo em causa uma convicção fundamental da sociedade contemporânea. Todos acreditamos, aparentemente, na democracia. E nem queremos ouvir falar de razões ou de raciocínios complicados e ainda menos de perguntas incômodas que ponham em causa convicções que não sabemos justificar.

Todavia, as convicções mais profundas revelaram-se muitas vezes brutalmente erradas. Presumivelmente, os europeus do século dezoito, na sua maior parte, tinham a convicção profunda de que as mulheres não deviam ter os mesmos direitos e oportunidades dos homens. E no século dezesseis quase todos os europeus tinham provavelmente a convicção igualmente profunda de que os índios e os negros não tinham alma, o que, do seu ponto de vista, justificava a escravatura.

Assim, apesar de termos hoje a convicção profunda de que a democracia é um regime político desejável, podemos estar enganados. Temos de analisar cuidadosamente as razões a favor da democracia. A dificuldade é que não parece haver muitas.

CONTRA A DEMOCRACIA

Para compreender melhor a dificuldade, imagine-se um regime que não é democrático, no sentido em que não há eleições livres. O governo foi originalmente eleito, há mais de vinte anos, mas depois aboliu a chatice das eleições e das propagandas. Como se revelou um bom administrador, ninguém se preocupou muito com isso. O produto interno bruto subiu em flecha; o bem-estar social é elevado; há riqueza, paz, harmonia e segurança. Apesar de o governo ter acabado com certos aspectos da democracia, não acabou com outros. Não há, por exemplo, presos políticos. Os jornais não são censurados, mas a imprensa política também não é encorajada — o governo considera, não sem alguma razão, que os comentadores políticos e as pessoas da oposição pouco mais fazem do que criticar gratuitamente os governantes, muitas vezes em termos pessoais. O governo, pelo contrário, rodeia-se dos melhores especialistas nacionais, e faz o melhor pelo país.

Qual é o problema deste regime? Num certo sentido, é muito mais razoável. Não parece fazer muito sentido que a população, muitas vezes ignorante e sem tempo nem conhecimentos para tomar boas decisões, escolha governos com base em campanhas iguais às que se fazem para vender sabonetes. A probabilidade de isso permitir escolher o governo mais competente é escassa. Seria como se os passageiros de um avião tivessem de escolher por votação quem o vai pilotar. Sem conhecimentos de aviação nem tempo nem disposição para os adquirir, as pessoas não poderiam votar sensatamente nos melhores pilotos. A probabilidade seria que votassem não nos mais competentes, mas nos mais loquazes, nos mais bonitos e nos mais ricos ou trapaceiros que, por terem mais dinheiro, poderiam fazer melhores campanhas a seu favor. E o resultado seria que muitos mais aviões cairiam, matando muitas centenas de pessoas, do que na situação atual, em que não há qualquer democracia na escolha do piloto do avião: este é imposto em função das suas credenciais, que são controladas por pessoas que sabem o que fazem, e não por qualquer passageiro munido de um boletim de voto.

Além disso, a democracia pode ser um obstáculo à boa governação. Um governante bem-intencionado pode ser incapaz de efetivar as reformas e de

tomar as medidas que no seu entender iriam resolver a maior parte dos problemas do país, colocando-o na rota do bem-estar e da riqueza: com tantos controles democráticos, negociações de bastidores e pessoas gritando em cacofonia, o governante é incapaz de melhorar as coisas. É por isso uma tentação suspender a democracia pelo menos por algum tempo, até os problemas mais graves ficarem resolvidos. Ora, se a democracia não é adequada para resolver os problemas mais graves de um país, colocando-o na rota da riqueza e do bem-estar, não parece particularmente sábio sustentá-la, com todos os seus custos, em vez de aboli-la definitivamente. Se a democracia não é boa quando as coisas não correm muito bem, também não precisamos dela quando as coisas correm bem.

FALIBILIDADE

O que há de crucial no raciocínio que desenvolvemos até agora contra a democracia é um pressuposto epistêmico, isto é, relativo ao conhecimento. O pressuposto epistêmico em causa é a ideia de que uma dada pessoa ou equipe de pessoas pode saber como resolver os problemas de um país, sem recorrer à democracia — tal como um piloto de aviões sabe pilotar o avião sem perguntar aos passageiros o que fazer a cada instante. Porém, será este pressuposto razoável?

Evidentemente, quem defende a suspensão da democracia até se resolverem os problemas mais graves do país, tem a convicção de que sabe resolver esses problemas. Todavia, sabê-lo-á realmente? Ou será apenas ingênuo, pensando que sabe quando na verdade não sabe? Como podemos saber que sabe? Como sabe ele que sabe?

Quando se fazem estas perguntas, a democracia começa a parecer mais sensata. Pois se os governantes forem sistematicamente sujeitos a eleições, não poderão fazer muitos estragos durante muito tempo. Os melhores governantes podem cometer erros muito graves, ainda que tenham as melhores intenções. Contudo, se tiverem de se sujeitar ao veredito popular, poderão perder o emprego rapidamente, antes de as suas bem-intencionadas asneiras se tornarem demasiado graves (o preço a pagar é a possibilidade de políticos oportunistas que adotam políticas muito populares, a curto prazo, mas muito danosas a médio ou longo prazo).

Quando se raciocina desta maneira, a democracia surge não tanto como um regime que permite o melhor, mas antes como um regime que evita o pior. Por mais que um político esteja convencido de que conseguiria

melhorar o seu país suspendendo os controles democráticos, isso pode ser uma ilusão: na verdade, poderia piorá-lo. Afinal, na história da humanidade, as ditaduras não são conhecidas por conseguirem bons níveis de bem-estar e desenvolvimento nos países em que foram instituídas. Geralmente, as pessoas que vivem em países ditatoriais tentam fugir desses países, e são brutalmente impedidas de fazê-lo; ao passo que nas democracias as pessoas podem abandonar tranquilamente o seu país.

A questão central é, pois, esta: como pode alguém saber se os seus projetos políticos bem-intencionados irão realmente produzir o bem-estar e desenvolvimento desejados? Uma tentação é crer que algumas pessoas têm um acesso privilegiado à verdade e por isso sabem resolver os problemas políticos, econômicos e sociais como ninguém. Certamente que diferentes pessoas têm diferentes talentos, e uma pessoa pode ter muitíssimo mais talento como governante do que outra, tal como algumas pessoas têm mais talento como músicos do que outras. Porém, isto é muito diferente de ter um acesso privilegiado à verdade; mesmo os melhores músicos cometem erros, e tiveram de aprender música arduamente. Além disso, só podemos saber se alguém tem mais talento para a música do que outrem se várias pessoas puderem mostrar livremente os seus dotes musicais. Assim, mesmo admitindo que algumas pessoas poderão ter melhores talentos governativos do que outras, a única maneira de sabê-lo é pôr várias pessoas a competir por cargos governativos. O que nos leva outra vez à democracia e à ideia de eleições livres, diferentes partidos políticos e discussão política pública.

Um raciocínio breve foi suficiente para tornar a democracia plausível: é uma maneira de lidar com as nossas limitações humanas. Talvez fosse melhor ter governantes muitíssimo competentes, sem a chatice dos processos democráticos que envolvem eleições, campanhas e discussões públicas — mas não temos como garantir que esses governantes seriam realmente competentes. Poderiam sê-lo, mas poderiam também não o ser. E se não o fossem, nada poderíamos fazer para despedi-los.

Um pensador menos exigente poderá ficar já satisfeito neste ponto da nossa discussão, concluindo calorosamente que a democracia está amplamente justificada. Todavia, quem defender o argumento original do piloto de aviões, pode insistir: se o sistema de eleições é assim tão bom, por que não o usamos no caso dos pilotos de aviões?

Quando entramos num avião, não votamos no piloto. Não controlamos as suas competências. Outras pessoas e instituições fazem isso por nós. Todavia, os pilotos de aviões são muitíssimo mais competentes, a ajuizar pelos erros que cometem, do que os governantes. Fossem aqueles como estes e todos os dias cairiam aviões. O raciocínio que desenvolvemos até agora ainda não respondeu a este aspecto. Por que não fazer com a governação algo semelhante ao que fazemos no caso da pilotagem de aviões?

A ideia de ter governantes com o mesmo grau de profissionalismo e competência que temos noutras áreas é atraente. O problema é que não sabemos bem como poderíamos fazer tal coisa. Teriam os governantes de ser doutores em governação? Mas, nesse caso, como poderíamos garantir que esses doutorados teriam a qualidade necessária para garantir a competência dos governantes?

Talvez no futuro consigamos ter cursos de governação de grande qualidade — se bem que, num país onde não há governantes particularmente competentes, não é de esperar que existam professores de governação particularmente competentes. Contudo, ao passo que é razoavelmente fácil determinar se alguém é ou não um piloto competente, é muito mais difícil determinar se alguém é ou não um governante competente — exceto pelos resultados da sua governação. E se os resultados forem maus e não houver eleições, como faremos para nos livrarmos dos governantes incompetentes? Uma vez mais, a democracia parece atraente como dispositivo de controle da incompetência e do erro.

Além disso, há uma razão para não escolhermos por eleição os pilotos dos aviões: não haveria tempo para fazer eleições antes de cada voo. A alternativa seria votar nos pilotos antecipadamente; mas isto implicaria decidir viajar com bastante antecedência, acompanhar as eleições e votar nos pilotos. Tudo isto seria pouco prático. É mais prático que sejam as companhias a escolher os pilotos.

Nos casos em que é prático votar, votamos: num certo sentido, é o que acontece quando escolhemos um restaurante, por exemplo. Não podemos realmente saber se a comida não está estragada, ou se não foi confeccionada nas piores condições de insalubridade. Como não podemos ser nós a controlar isso, criamos mecanismos legais e fiscalizações que o façam por nós; isso visa garantir um grau mínimo de salubridade nos restaurantes que mantêm as portas abertas. O resto somos nós que votamos, num certo

sentido, escolhendo um dado restaurante em vez de outro. E se muitas mais pessoas votarem como nós, um dos restaurantes fecha as portas e o outro prospera. Algo semelhante ocorre no ensino, quando há uma competição saudável entre instituições, ou em qualquer outra área. Há um grau mínimo de qualidade, legalmente exigido e fiscalizado; mas depois as pessoas votam, num certo sentido, escolhendo uma ou outra instituição.

Tanto no caso do ensino como no caso dos restaurantes — e em inúmeros outros — os eleitores, digamos, não são especialistas da área em causa. Podem errar, e na verdade erram muitas vezes. É o que acontece na alimentação, havendo números assustadores de pessoas a consumir regularmente lixo alimentar. Portanto, em muitos casos, e não apenas no caso da eleição de governantes, pessoas que nada ou quase nada sabem da área em causa fazem livremente as suas escolhas, dentro de certos limites. Os especialistas dessas áreas tentam informar-nos sobre as boas e más escolhas, mas as nossas escolhas são livres.

Muito bem; podemos então admitir que não há afinal uma diferença assim tão grande entre os processos democráticos de escolha de governantes e os restantes processos em que escolhemos livremente várias coisas. Portanto, se o argumento era que não faz sentido escolher governantes porque não escolhemos outras coisas, refutamos o argumento pondo em causa a sua premissa: afinal, escolhemos muitas outras coisas, além de governantes.

Porém, agora surge outra pergunta radical: qual é a vantagem da liberdade para escolher? Temos liberdade para escolher, e escolhemos — lixo alimentar, música mentecapta, novelas, cinema imbecil, arte ridícula. Se a liberdade serve para isto, não seria melhor acabar com ela?

A liberdade é uma componente importante da democracia. Por isso, defender a democracia acarreta defender pelo menos algumas liberdades. Contudo, haverá razões para defender a liberdade em si?

Começemos por distinguir quatro tipos de liberdade:

— **Liberdade política:** poder votar nas eleições e poder constituir partidos políticos, entre outras coisas.

— **Liberdade de expressão:** poder expor, defender e atacar ideias em público, nos jornais, em livros e no ensino.

— **Liberdade econômica:** poder consumir discos de Bach ou de música mentecapta, comprar livros de filosofia ou revistas de moda; poder desenvolver as mais diversas atividades econômicas, como vender sapatos ou revistas, produzir farinha ou montar uma agência de viagens.

— **Liberdade de estilo de vida:** poder ser casado ou solteiro, ter ou não filhos, viver no campo ou na cidade, vestir *jeans* ou terno, viver como homossexual ou não, ser religioso ou não. Numa sociedade livre, ainda que uma pessoa não possa, em rigor, escolher ser ou não homossexual, por exemplo, poderá escolher ter ou não um estilo de vida homossexual.

Há quem considere erradas muitas das escolhas que os outros fazem. É comum ler intelectuais lamentando as escolhas da maioria das pessoas, que claramente não prefere as coisas que o intelectual prefere. O capítulo anterior deu-nos razões para crer que a liberdade política é uma boa ideia,

porque nos deu razões para crer que a democracia é uma boa ideia. Porém, por que defender qualquer um dos outros tipos de liberdade? Vejamos as desvantagens da liberdade.

CONTRA AS LIBERDADES

A liberdade de expressão significa permitir não apenas a expressão, defesa e ensino de ideias que nos são indiferentes, mas também de ideias que nos ofendem porque consideramos que estão profundamente erradas. Uma pessoa democrática pode sentir-se ofendida com a defesa pública e ensino dos ideais da ditadura militar, por exemplo; e vice-versa. Uma pessoa profundamente religiosa pode sentir-se ofendida com a defesa pública e ensino de ideais ateístas; e vice-versa.

Seja qual for o limite que se queira impor à liberdade de expressão (levantar falsos testemunhos, difamação, etc.), não poderá incluir toda e qualquer ideia que ofenda alguém — porque para qualquer ideia há quase sempre alguém que se sente ofendido com ela. A liberdade de expressão, a menos que seja mero palavreado, é a liberdade para exprimir, ensinar e promover em público precisamente as ideias que não queremos ouvir. E é precisamente por isso que se pode defender que não devia haver liberdade de expressão; na verdade, só porque se tornou politicamente incorreto atacar a liberdade é que muitas pessoas não a atacam diretamente; mas atacam-na de fato sempre que defendem que *certas ideias* não deveriam ser publicamente expressas — as ideias que consideram ofensivas. Há quem ponha em causa publicamente não as ideias de que não gosta, mas antes o direito de essas ideias serem publicadas em jornais ou livros — como as ideias nazistas ou ateias ou contra os homossexuais. Terá razão?

A liberdade econômica também tem as suas desvantagens. Note-se que, para ser genuína, a liberdade econômica, como a liberdade de expressão, tem de ser a liberdade para as pessoas escolherem o que desprezamos. Porque os comerciantes respondem ao que as pessoas preferem, entramos num *shopping* e temos inúmeras lojas de roupa — mas apenas uma livraria, ou nem isso. Ligamos a televisão e temos novelas e outros exemplos de inanidade, como o *Big Brother*, mas não concertos de música erudita, por exemplo, ou cinema de arte ou divulgação científica. Caso a maior parte das pessoas preferisse livros a roupa, ou música erudita a inanidades, o mundo seria o oposto. Do ponto de vista do comerciante, tanto pode vender livros como *jeans*: desde que muitas pessoas queiram comprar algo, é isso que ele

vende. Se as pessoas não tivessem a liberdade de comprar o que preferem, não teríamos um mundo tão repleto de inanidades. Teríamos mais Platão e menos Lady Gaga, mais Mozart e menos filmes com muitas explosões. É por isso que muitas pessoas, sobretudo intelectuais, se opõem à liberdade econômica. Terão razão?

Finalmente, a liberdade de estilo de vida também tem as suas desvantagens. Uma vez mais, para ser genuína, esta liberdade tem de incluir estilos de vida que detestamos, ou que nos incomodam: o casamento entre pessoas do mesmo sexo; uma vida religiosa ou uma vida atea; uma vida dedicada ao entretenimento, à moda e às celebridades. Há muitos estilos de vida, e muitas pessoas sentem-se profundamente ofendidas com eles, preferindo que não existissem — ou que se escondessem em casa. Todavia, não teremos realmente liberdade de estilos de vida se tivermos de esconder em casa o fato de sermos religiosos ou ateus ou homossexuais ou outra coisa qualquer. Isto significa que, se houver realmente liberdade de estilos de vida, temos de assistir, com profundo desagrado, a manifestações públicas de ateísmo, por exemplo, ou de religiosidade, ou de homossexualidade. Não será então uma boa ideia limitar drasticamente a liberdade de estilos de vida?

Com respeito a cada um destes tipos de liberdade, ocorre um fenómeno curioso. Se não falarmos de casos específicos, muitas pessoas serão verbalmente a favor da liberdade. Contudo, essas mesmas pessoas começarão a impor restrições à liberdade mal se começa a especificar: consideram que se deveria proibir a defesa pública da ditadura militar, por exemplo, ainda que aceitem a sua defesa em privado; defendem que se deveria proibir as novelas ou outros programas televisivos frívolos; defendem que não há qualquer mal com os homossexuais desde que não se casem e não andem por aí de cara à mostra. Porém, uma liberdade genuína não pode ser uma liberdade secreta, porque nesse caso sempre tivemos toda a liberdade, no segredo do nosso lar — por mais ditatorial que fosse o regime em que vivemos.

FALIBILIDADE

Se rejeitarmos qualquer das liberdades acima, teremos de defender que só algumas pessoas devem ter liberdade de escolha, impondo depois as suas escolhas aos outros. A essas pessoas mais sábias caberia então estabelecer o que os outros poderiam escolher, num leque de possibilidades mais restrito

do que temos hoje. Ora, mal se formula esta alternativa deparamo-nos com o mesmo problema epistêmico que já vimos: como podemos saber que quem consideramos mais sábio o é de fato? E como sabe *ele* que as suas escolhas são as melhores?

Uma verdade banal acerca dos seres humanos é que erram: enganam-se e iludem-se. Alguns dos sábios mais prestigiados da humanidade defenderam ideias que outros sábios igualmente prestigiados consideram terrivelmente más; e nós mesmos, com a sabedoria da experiência secular que ganhamos, vemos que alguns sábios do passado tinham algumas ideias tolas. Portanto, não podemos garantir que as escolhas dos sábios seriam as melhores. Além disso, os sábios raramente concordam entre si, exceto nas áreas centrais das ciências físicas e na matemática: os filósofos discordam entre si, assim como os sociólogos, os politólogos, os economistas, os religiosos e os críticos de arte.

Dadas as nossas limitações epistêmicas, a liberdade não parece apenas uma boa ideia: parece a única alternativa sábia. Se houver liberdade, podemos confrontar diferentes estilos de vida, ideias, escolhas, e ver quais são mais adequadas. Pessoas diferentes poderão desenvolver diferentes talentos, em vez de sermos todos obrigados a ser mais ou menos como um suposto sábio decidiu que devemos ser.

Esta defesa da liberdade não exclui a ideia de que algumas pessoas são mais sábias ou conhecem melhor certas coisas do que outras. Afinal, há uma grande diferença entre sugerir, informar e esclarecer, por um lado, e obrigar, por outro. Imagine-se uma pessoa com ampla formação musical. Ela pode divulgar, ensinar e estimular as pessoas a conhecer Bach, e isso é louvável. Outra coisa completamente diferente seria essa pessoa ter o poder de nos proibir de ouvir o que ela considera lixo acústico. Assim, podemos admitir que há realmente algumas pessoas mais sábias ou que conhecem melhor certas realidades, rejeitando, apesar disso, a sua infalibilidade e, conseqüentemente, o seu poder para limitar a nossa liberdade.

LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Tome-se o caso da liberdade de expressão. Se houver genuína liberdade de expressão, todas as ideias poderão ser defendidas e ensinadas publicamente. Ora, dada uma ideia qualquer, temos três hipóteses: ou é verdadeira, ou é falsa, ou é uma mistura das duas. Exploremos brevemente cada uma destas hipóteses.

No caso em que a ideia é verdadeira, é óbvia a vantagem de haver liberdade de expressão: sem ela, essa verdade ficaria silenciada e ficaríamos privados de conhecê-la. Basta pensar em casos como a supressão das ideias de Galileu para ver a inanidade que é suprimir ideias consideradas falsas e perigosas: aqueles que as consideram falsas não estão isentos do erro humano, e a falsidade pode estar nas suas ideias, e não nas que tão veementemente querem silenciar. Aliás, quando alguém quer com muita veemência silenciar ideias, não é fantasioso crer que, no íntimo da sua consciência, desconfia que são verdadeiras, mas gostaria que não o fossem.

Assim, no caso em que uma ideia é verdadeira, é óbvia a vantagem de haver liberdade para defendê-la e ensiná-la publicamente. Porém, no caso em que uma ideia é falsa, haverá vantagem em permitir a sua expressão e ensino públicos? É defensável que, na prática, como podemos sempre estar enganados quando cremos que uma ideia é falsa, devemos permitir a expressão de todas elas, para não correr o risco de suprimir uma verdadeira. Todavia, pensemos hipoteticamente: se uma ideia for falsa, quer o saibamos, quer não, haverá alguma vantagem em permitir a sua expressão, defesa e ensino? Talvez muitas pessoas respondam que não; que, caso pudéssemos saber, sem a possibilidade de engano, que uma ideia é falsa, nenhuma liberdade deveria haver para defendê-la publicamente ou ensiná-la.

Contudo, precisamos do contraste com ideias falsas, sinceramente defendidas por quem nelas acredita, para melhor compreender os fundamentos das ideias verdadeiras que defendemos. Se ninguém atacar publicamente a democracia, por exemplo, acabaremos por aceitar quaisquer más razões a favor dela, e deixaremos de saber como responder aos mais poderosos argumentos contra ela. Sem oposição vigorosa, a convicção viva e bem fundamentada na democracia degenera-se e transforma-se em dogma morto. Assim, deve haver liberdade de expressão de ideias falsas porque isso nos dá uma oportunidade rara para compreender melhor o fundamento das verdadeiras.

É claro que podemos pôr em causa as ideias em que acreditamos, a título meramente hipotético, como exercício; mas este exercício pode ser tímido, pois não é raro que os melhores argumentos contra uma ideia só sejam articulados por quem realmente acredita que é falsa, e não por quem se limita a levantar a hipótese de que talvez o seja.

Assim, em vez de mostrar má vontade, devemos tolerar quem acredita no que consideramos inaceitável, incômodo, perigoso e ofensivo. Infelizmente, é comum ouvir nesses casos gritos de silenciamento, e não sinais de acolhimento. Há uma grande diferença, que passa muitas vezes despercebida, entre defender vigorosamente uma ideia contrária à que outra pessoa defendeu, e defender o silenciamento dessa ideia. Muitos dos que se consideram defensores da liberdade e da democracia falham neste aspecto fundamental, passando a vida a defender o silenciamento das ideias que consideram falsas, perigosas ou ofensivas; não se limitam a defender vigorosamente as ideias em que acreditam.

Vimos razões para permitir a liberdade de expressão tanto de ideias verdadeiras como falsas. Daqui decorre que há razões para permitir a liberdade de ideias que, como é habitual nas coisas humanas, misturam verdade e falsidade. Pois se há razões para permitir a expressão de ambas, só por uma inversão surpreendente poderiam tais razões anular-se quando ambas estão misturadas. Em qualquer caso, se desconfiarmos que algo poderá estar errado neste argumento, temos à mão um argumento epistêmico óbvio: quando as ideias misturam a verdade e a falsidade, precisamos da discussão cuidadosa e aberta para distinguir umas de outras; impedir a discussão seria tornar impossível, ou pelo menos mais difícil, essa tarefa importantíssima que é destrinçar o verdadeiro do falso em ideias que misturam ambos. E é efetivamente esta a situação em que nos encontramos na maior parte das vezes: estamos perante ideias que nem são totalmente verdadeiras nem completamente falsas; ou ideias que, apesar de falsas, põem a nu problemas reais que urge tentar resolver.

Este raciocínio aplica-se facilmente aos casos da liberdade econômica e da liberdade de estilos de vida. Quando escolhemos uma dada atividade econômica, ou é uma escolha boa, ou é má, ou é uma mistura de ambas. Quando escolhemos um dado estilo de vida, ou a nossa escolha foi boa, ou foi má, ou tem aspectos bons e outros maus. Em qualquer destes casos, a liberdade permite-nos alargar a nossa experiência e compreender mais profundamente por que certas escolhas são melhores do que outras.

VERDADE

Há quem considere que a liberdade só é defensável se não houver verdades. A ideia é que se algo for realmente verdadeiro, as pessoas devem ser impedidas de defender o contrário disso. Quem concorda com esta ideia,

poderá não ter reparado que não só os argumentos anteriores a favor da liberdade não dependem dela, como são incompatíveis com ela.

O que se apresentou até agora foi um conjunto de argumentos a favor da liberdade baseados na óbvia falibilidade humana. Contudo, ao contrário do que possa parecer, estes argumentos não implicam a inexistência de verdades; pelo contrário, implicam que há. Não implicam a sua inexistência porque tudo o que se defendeu foi que nos enganamos muitas vezes, o que é óbvio. Ora, daqui não se conclui corretamente que não há verdades. Que nos enganemos quanto à dimensão da Lua, por exemplo, não implica que não haja qualquer verdade quanto à dimensão da Lua. Ou é verdadeiro ou não que a Lua tem a dimensão que cremos que tem, e essa dimensão não é afetada pelo que cremos.

Não só a nossa falibilidade não implica a inexistência de verdades, como implica a sua existência. Ser falível implica ter uma convicção quando a verdade é outra. Se não houvesse verdades, a verdade não poderia ser outra e por isso não poderíamos ser falíveis. É o que acontece no caso de alguém que está escrevendo um romance, em contraste com quem está escrevendo um livro de história. O primeiro não pode falhar quando afirma que o protagonista está no Porto, precisamente porque acabou de inventar que está no Porto e nenhuma verdade há quanto ao protagonista além da que o autor inventar. Todavia, o segundo pode falhar quando afirma que certa pessoa esteve no Porto no século dezanove, precisamente porque é verdadeiro ou não que ela esteve no Porto no século dezanove, independentemente da vontade do historiador.

Assim, a defesa da liberdade baseada na falibilidade humana não é a mesma coisa do que a defesa da liberdade baseada na ideia de que não há verdades. Pelo contrário: defender que não há verdades torna impossível defender a liberdade com base na falibilidade humana — porque se não houvesse verdades, não poderíamos ser falíveis.

É um erro confundir a verdade com saber que algo é verdadeiro; trata-se de duas coisas muito diferentes. Quando uma pessoa levanta a hipótese de o Ega estar no Porto, isso é verdadeiro ou não, independentemente de ela saber que é verdadeiro ou não. A pessoa pode não ter meios de sabê-lo, pode nunca vir a sabê-lo — mas a hipótese é verdadeira ou não independentemente disso. Assim, afirmar que os seres humanos são falíveis não é afirmar que nada do que cremos ser verdadeiro é verdadeiro; é apenas afirmar que não temos meios infalíveis de confirmar que é verdadeiro o que

cremos ser verdadeiro. Claro que se não houver verdades, nunca poderemos confirmar que é verdadeiro o que cremos ser verdadeiro; contudo, isso não ocorrerá devido à nossa falibilidade, mas apenas porque não há verdades. Quando não consigo encontrar certo livro na minha sala, isso só pode dever-se à minha falibilidade se esse livro estiver na minha sala; se não estiver, mesmo que eu fosse infalível, não o encontraria. Quando nada do que penso pode ser verdadeiro porque não há verdades, o meu desacerto não se deve à minha falibilidade, mas apenas à inexistência de verdades (além disso, sob a hipótese de nenhuma verdade existir, não faria sentido dizer que houve desacerto, dado que isso pressupõe que é verdadeiro que houve desacerto).

Assim, não podemos confundir a defesa epistêmica da liberdade, baseada na falibilidade humana, com uma defesa da liberdade baseada na inexistência de verdades. Quem crê que o fundamento da liberdade é a inexistência de verdades, talvez considere que, se houvesse verdades, ou modos infalíveis de estabelecer a verdade, teríamos justificção para impor essas verdades aos outros. Todavia, na discussão anterior já se argumentou contra esta ideia, quando se defendeu que, mesmo aceitando por hipótese a falsidade de uma dada ideia, quem pensa erradamente que é verdadeira, deve ter a liberdade de defendê-la, ensiná-la e divulgá-la — porque é no confronto com a falsidade que melhor compreendemos os fundamentos das verdades em que acreditamos.

Quem pensa que só na ausência de verdades a liberdade é defensável, tem de explicar o que está errado com este argumento e por que teríamos o direito de impedir as pessoas de acreditar em falsidades, mesmo que tivéssemos a garantia de que não estávamos enganados ao crer que eram falsidades. Afinal, mesmo que as pessoas acreditem no que infalivelmente sabemos que são falsidades, violaria a sua autonomia impedi-las de crer no que creem. Porém, será a autonomia defensável?

Na história da humanidade, é comum impor a uns o que outros pensam que são verdades. A abolição recente do conceito de verdade, nos círculos mais débeis da cultura contemporânea, só aparentemente mudou as coisas. Na realidade, deixou tudo aproximadamente na mesma porque continua vivo o pressuposto de que se houvesse verdades e alguém as conhecesse, essa pessoa teria o direito de impô-las aos descrentes. Porém, tê-lo-ia realmente?

Imagine-se que de fato algumas pessoas não eram falíveis; ou que, em alguns casos, temos garantias de que não estamos enganados. Implicará isso que, nesses casos, a democracia e a liberdade devem ser suspensas?

O que está em causa não é a situação costumeira em que alguém pensa erradamente deter a verdade — descobrindo-se mais tarde que afinal não a tinha. Não estamos falando de um político convencido de que sabe resolver os problemas do país, quando na verdade não o sabe, e não os resolveria mesmo que tivesse poderes absolutos. A hipótese agora é que havia de fato alguém, ou alguma instituição, infalível. E a pergunta que fazemos é se, nesse caso, a democracia e a liberdade deveriam ser abolidas, ou pelo menos fortemente restringidas.

Claro que a situação que estamos imaginando é puramente hipotética, pois ninguém é realmente infalível. Todavia, é importante fazer este exercício para compreender melhor os fundamentos da liberdade e da democracia, e para ver a outra luz a natureza da tolerância.

PATERNALISMO

Crer que quem detém real e infalivelmente a verdade tem o direito de obrigar os outros a aceitar as suas ideias ou a sua governação implica aceitar o paternalismo. Todos aceitamos o paternalismo durante anos, enquanto éramos crianças. Do mesmo modo, quando alguém não tem autonomia mental por razões médicas, o paternalismo parece uma ideia irrepreensível. Porém, que dizer do paternalismo aplicado a adultos autônomos?

A ideia de obrigar alguém, contra a sua vontade, a fazer ou aceitar algo não é fácil de defender. Quando se pensa em desencorajar ou tornar difícil que uma pessoa se suicide, por exemplo, por estar profundamente deprimida, temos em mente uma circunstância de exceção, em que a pessoa poderá agir de modo irrefletido. Ela mesma, uma semana depois, pode agradecer-nos a ajuda que lhe dispensámos naquela hora difícil. Contudo, à parte situações de exceção, não é fácil ver o que poderia justificar o paternalismo generalizado.

O paternalismo consiste em obrigar alguém, contra a sua vontade e para seu próprio bem, a fazer algo ou a ter certa convicção, ou a não o fazer ou não ter essa convicção. O paternalismo é a ideia de que se a Terra não for plana e nós o soubermos, temos o direito de impedir o Ega de acreditar que a Terra é plana, talvez até de puni-lo se insistir que o é. É a ideia de que se fumar não é saudável e nós o soubermos, temos o direito de impedir o Ega de fumar, talvez até de puni-lo se insistir em fazê-lo. Para ser realmente paternalismo, não podemos usar outras justificações — como a ideia de que, se ele insistir em fumar, prejudica-nos, pois obriga-nos a suportar os desagradáveis efeitos olfativos do seu prazer. Este último tipo de justificação, seja boa ou má, não é paternalista. Para o ser, tem de invocar exclusivamente o bem da pessoa que é objeto do paternalismo.

Na vida contemporânea abundam os exemplos de paternalismo. Há leis que nos obrigam a usar cintos de segurança nos automóveis e capacetes nas motos, por exemplo. Estas leis não visam proteger terceiros, como é o caso das leis sobre limites de velocidade, mas apenas a própria pessoa: se eu não usar cinto de segurança não prejudico qualquer outra pessoa *do modo como me prejudico a mim*. Claro que, em certo sentido, prejudico a sociedade, ao obrigá-la a gastar dinheiro, por exemplo, com intervenções cirúrgicas e curativos de que não precisarei caso use o cinto de segurança ou o capacete. Porém, esta não pode ser a razão de ser destas leis pois, se o fosse, teríamos

a mesma justificação para proibir quaisquer esportes radicais em que o risco de acidente é muitíssimo elevado.

Assim, quem defende que a infalibilidade epistêmica dá o direito de impor coisas aos outros, violando a sua autonomia, tem um argumento fácil a que recorrer: é que já violamos a autonomia das pessoas, noutros casos, para o bem delas. Não faria sentido, continua o argumento, permitir que as pessoas vivessem numa sociedade pior ou que tivessem crenças que as prejudicassem, só devido a uma suposta autonomia que em qualquer caso já é violada noutras circunstâncias. Que sentido tem viver num país mais pobre, mas democrático e livre, quando poderíamos viver num país mais rico, sob a ditadura sábia de um déspota esclarecido?

Responder “Nenhum!” à pergunta retórica anterior implica a aceitação de uma versão generalizada de paternalismo. Deste ponto de vista, para se aplicar medidas paternalistas não é preciso pensar em pormenores: o simples fato de algo ser melhor para o Ega dá a quem o souber o direito (talvez até o dever) de impô-lo ao Ega, mesmo contra a sua vontade. Se juntarmos a esta mentalidade paternalista generalizada uma incompreensão da liberdade e da tolerância, é uma tentação defender a ideia de que não há verdades — para ninguém ter esse poder de imposição perante os outros. Dada a incoerência óbvia desta posição — se não há verdades, não é verdadeiro que essa posição seja aceitável —, é razoável procurar caminhos mais promissores para defender a liberdade.

MINÚCIAS

É preciso resistir à simplificação grosseira, que resulta de uma vontade de fazer teorias, em questões humanas, com o mesmo grau de generalidade e pureza que em física ou noutras áreas análogas. Aliás, é defensável que a própria imagem de generalidade e pureza teórica da física é uma fantasia de mestre-escola, que está longe de corresponder à realidade da disciplina, que é feita de ajustes e impurezas. Seja como for, não é de esperar tal generalidade e pureza em questões humanas — não por sermos almas do outro mundo, que escapam às leis da natureza, mas porque estamos a lidar com assuntos muitíssimo complexos. Quando jogamos dois dados, não é possível saber que número irá sair — mas nem por isso os dados são almas do outro mundo, que miraculosamente escapam às leis da natureza.

Em nome da pureza teórica, podemos aceitar o paternalismo em qualquer circunstância, ou negá-lo também em qualquer circunstância. Em

ambos os casos se comete o mesmo erro. Com efeito, certas medidas paternalistas são defensáveis quando ajudam realmente a salvar vidas, ou a melhorar as coisas, sem contudo se pagar com isso um preço demasiado elevado em termos da perda de autonomia. É o caso do cinto de segurança e do capacete. Se formos puristas, diremos que tais medidas são inaceitáveis porque violam a autonomia das pessoas. Todavia, sem tais medidas, muitas pessoas perderão a vida.

É algo estranho que uma pessoa valorize mais alguns reais do que a sua própria vida, e um cínico poderá argumentar que salvar a vida de pessoas assim é um mau serviço prestado ao aperfeiçoamento genético da espécie. Contudo, o que ocorre é relativamente fácil de explicar e trata-se de um erro de raciocínio. Muitas pessoas calculam mal as perdas hipotéticas em comparação com os incômodos presentes. O incômodo de pôr um capacete ou um cinto de segurança é ridiculamente pequeno, comparado com a perda que poderá resultar de não o ter feito, caso ocorra um acidente. Porém, as pessoas descontam a possibilidade de ter um acidente, que lhes parece muito remota, dado terem a ilusão de que são elas mesmas as únicas responsáveis pela segurança da sua viagem. Essas mesmas pessoas descontam menos a possibilidade de serem multadas pela polícia porque veem mais policiais na estrada do que acidentes, e porque é óbvio que não podem controlar a existência ou não de policiais no seu trajeto. Por isso, colocam o cinto de segurança ou o capacete para não serem multadas, mas não para salvar a sua própria vida. O retrato da humanidade que emerge daqui não é particularmente abonatório, mas compreende-se o erro de raciocínio cometido.

Neste caso, uma medida paternalista justifica-se por três razões:

1. A opção de não usar cinto de segurança ou de não usar capacete não é uma manifestação importante de autonomia, mas antes de um erro comum de juízo;
2. Trata-se de uma medida perfeitamente circunscrita, que supostamente não terá como consequência a infantilização da população;
3. Trata-se de uma mera multa — não se trata de prender a pessoa, torturá-la ou exercer uma pressão psicológica profunda.

Já se vê que um caso destes é muitíssimo diferente de obrigar o Ega a aceitar que a Terra não é plana — prendendo-o, eventualmente, ou

impedindo-o de publicar os seus escritos sobre a Terra plana. Neste último caso, não se trata sequer de lhe salvar a vida; e os danos que ele poderá provocar à sociedade por espalhar ideias falsas são neutralizados, explicando nós às pessoas que razões temos para crer que a teoria dele está errada. Isto não faria sentido no caso dos cintos de segurança ou dos capacetes.

Haverá certamente casos de fronteira, em que não é fácil saber se há ou não justificação para uma medida paternalista. É o caso da proibição de algumas drogas, como o haxixe, apesar de outras serem permitidas, como os cigarros comuns. Essa é uma discussão importante. Contudo, para os nossos propósitos, basta mostrar que o que justifica o paternalismo circunscrito não justifica o paternalismo generalizado.

As três razões invocadas a favor do paternalismo circunscrito não se aplicam a casos de paternalismo generalizado:

1. Por definição, o paternalismo generalizado afeta as nossas manifestações de autonomia: afeta as nossas escolhas políticas e econômicas, morais e de estilo de vida;
2. O paternalismo generalizado tem o efeito previsível de infantilizar a população, tornando-a cada vez menos autônoma ou tornando difícil que se torne cada vez mais autônoma;
3. No paternalismo generalizado não se trata apenas de meras multas, mas de medidas mais drásticas, para se conseguir impor certo tipo de sociedade ou projeto de vida a quem não o quer.

Quem pensa que basta admitir a possibilidade de alguém deter a verdade para que essa pessoa tenha o direito de impô-la aos outros, aceita o paternalismo generalizado. Todavia, seja qual for o argumento a favor do paternalismo generalizado, não pode ser o simples fato de aceitarmos casos de paternalismo circunscrito. O primeiro, ao contrário do segundo, viola a autonomia.

INTERDEPENDÊNCIA

Ter autonomia é poder escolher por si mesmo o seu modo de vida e as suas convicções, independentemente do modo de vida ou das convicções alheias. Contudo, não será a autonomia uma ilusão? Afinal, dependemos todos profundamente uns dos outros. Assim, poder-se-á argumentar que o

paternalismo generalizado é defensável, ainda que ponha em causa a autonomia, porque esta é, de qualquer modo, uma ilusão. Dependemos uns dos outros, porque nenhum de nós, isoladamente, sabe o suficiente para poder viver bem sozinho — admitindo que quereria fazê-lo.

Isto é assim porque juntos sabemos o que nenhum de nós sabe isoladamente. E isto é algo que acontece tanto mais quanto mais sofisticada for a sociedade em que vivemos. Cada um dos nossos antepassados de há trinta mil anos, por exemplo, vivendo na Idade da Pedra, sabia praticamente tudo o que os outros membros da sua tribo sabiam. Porém, hoje nenhum de nós sabe exatamente como se faz, por exemplo, um computador. Isto porque várias pessoas diferentes conhecem diferentes aspectos do que é necessário para fazer um computador, mas nenhuma saberia fazer um, sozinha — quem sabe extrair o petróleo que permite fazer o plástico, não sabe fazer o plástico das teclas do computador; quem sabe fazer o plástico, não sabe fazer os circuitos do microprocessador central; quem sabe fazer os circuitos, não saberia fazer um sistema operacional; e nenhuma pessoa sozinha saberia fazer um sistema operacional complexo como o atual Windows.

Dependemos, pois, uns dos outros: não somos autônomos no sentido da completa independência de outros seres humanos. Dependemos de quem sabe o que não sabemos, e trocamos esses conhecimentos pelo que sabemos e essas pessoas não sabem. Vivemos numa rede de interdependências cognitivas. O que está em causa não é apenas o fato de sermos mamíferos, precisando de laços afetivos e emocionais com outras pessoas para nos sentirmos bem. O que está em causa é também uma questão cognitiva: nenhum de nós poderia ter uma vida boa sem usar o que vários dos nossos semelhantes sabem e que nós não sabemos.

A interdependência, contudo, não é incompatível com a autonomia — a não ser que insistamos numa concepção radicalizada e implausível de autonomia. Ser autônomo não é ser, em absoluto, independente dos nossos semelhantes. Ser autônomo é ser tão independente deles quanto o que for compatível com a nossa natureza de seres cognitivos falíveis e limitados. Ora, é certamente compatível com a nossa natureza cognitiva não termos de nos sujeitar ao governo de déspotas iluminados, ou às escolhas musicais de musicólogos infalíveis ou aos estilos de vida de moralistas incontestáveis. Assim, a nossa óbvia interdependência não justifica a violação da autonomia.

DIREITO DE ERRAR

Nenhuma das justificações que conseguimos imaginar a favor da violação irrestrita da autonomia é plausível. Ironicamente, as considerações anteriores sugerem um argumento epistêmico a favor da autonomia, paralelo ao argumento epistêmico que usamos a favor da liberdade e da democracia: precisamos de diferentes pessoas explorando diferentes hipóteses, para aumentar as probabilidades de descobrir verdades e de melhorar a nossa vida, e isso exige autonomia. Porém, daqui não se conclui que tenhamos bons argumentos para defender a autonomia, sob a hipótese de realmente existirem pessoas infalíveis que nos poderiam governar.

O que está em causa torna-se mais vívido imaginando que um belo dia apareciam no nosso planeta uns extraterrestres extraordinários. Infalíveis, senhores de conhecimentos muitíssimo mais sofisticados e precisos do que os nossos, envolvendo não apenas as ciências da natureza, mas também as artes da governação, e detentores de tecnologias poderosíssimas, estes extraterrestres saberiam, por hipótese, governar-nos melhor do que nós mesmos, e sem qualquer possibilidade de errar. O defensor do paternalismo generalizado conclui daqui que eles teriam o direito de nos governar, contra a nossa vontade. É difícil, contudo, ver que argumento poderia sustentar tal coisa, depois de termos refutado a ideia de que o paternalismo circunscrito justifica o paternalismo generalizado.

O simples fato de que isso seria bom para nós não funciona neste caso, pois se nós mesmos, depois de considerar a questão, decidimos não aceitar a governação de tão sábios seres, um mal será desde logo cometido mesmo que toda a restante governação deles seja excelente: o mal de nos impor a sua governação contra a nossa vontade, violando a nossa autonomia. Aliás, é difícil conceber que tais seres, fossem eles realmente sábios, *quisessem* governar-nos contra a nossa vontade, pois eles mesmos veriam que isso violaria a nossa autonomia. Se fossem realmente sábios, quereriam aconselhar-nos, ensinar-nos, dar-nos a conhecer as coisas de modo a que as compreendêssemos, como faz qualquer professor — mas não quereriam impor à força as suas ideias sociais, políticas e económicas. Não é fácil caracterizar o que é ser sábio mas, seja o que for, a ânsia de impor aos outros o que eles não entendem que é verdadeiro não parece compatível com a sabedoria.

O paternalismo neste caso não tem defesa porque não se trata de uma medida de exceção, nem de uma medida localizada, mas antes de uma

medida que viola explicitamente a nossa preferência pela autonomia. Talvez a ideia de que tais seres teriam o direito de nos governar seja uma confusão entre o que seria razoável da nossa parte admitir e o que seria razoável da parte deles fazer. Seria sem dúvida razoável da nossa parte aceitar a sua governação; mas daqui não se conclui que eles teriam o direito de no-la impor. Há uma grande diferença entre ajuda consentida — que nem sequer implica paternalismo — e a imposição de ajuda. Se formos incapazes de compreender que a governação deles seria melhor, ou se por qualquer outra razão a rejeitamos, eles não poderão ter qualquer boa razão para violar a nossa decisão — mas têm uma boa razão para nos explicar pacientemente como governar melhor.

Sendo nós falíveis, precisamos da experiência da tentativa e do erro para compreender as coisas; a infalibilidade dos extraterrestres é irrelevante. Se errarmos ao rejeitar a sua governação é porque não compreendemos que esta seria melhor para nós, e precisamos desse erro para vir a aceitar que é melhor para nós aceitar a sua governação. E quando chegarmos a esse ponto, já não haverá imposição de ajuda, mas antes ajuda consentida.

O mesmo ocorre quando alguém está inteiramente convencido de deter a verdade — sobre a forma da Terra, por exemplo. Nada poderia dar a essa pessoa razões para impor essa convicção aos outros; mas dá-lhe certamente razões para divulgar, ensinar e defender a sua convicção. E se o Ega continuar a insistir que a Terra é plana, tem esse direito. Tem o direito de estar errado; e ter a experiência do erro poderá ser a única forma de vir a descobrir onde está errado e por que está errado.

Assim, a nossa falibilidade é uma vez mais a razão de ser da tolerância. Todavia, o argumento agora é diferente. Não se trata de dizer que quem quiser impor-nos algo, poderá estar errado. Trata-se de dizer que quem quiser impor-nos algo, por motivos supostamente paternalistas, está fazendo o mal de não nos deixar descobrir a verdade, pelos nossos falíveis processos de tentativa e erro. E isso contradiz a suposta boa intenção original do paternalismo.

O mal que o paternalismo generalizado provoca é violar a nossa preferência pela autonomia. Contudo, o que poderá haver de errado em violar as preferências alheias?

Há quem pense que, sem Deus, tudo seria permitido. Isto não implica, mas sugere que o dever consiste exclusivamente em obedecer à vontade de Deus, sem o qual nenhum valor objetivo haveria. Que há alguma confusão nesta ideia torna-se claro assim que se sai das afirmações pomposas e passamos a falar de um caso particular. O que esta ideia significa, na realidade, é que a razão pela qual não devo agredir o Palma Cavalão, por exemplo, nada tem a ver com ele mas antes com Deus. É difícil conceber uma forma mais radical de incompreensão do pensamento ético. Na realidade, quem for incapaz de compreender que é devido a ele que não devo agredi-lo, pensando, ao invés, que não devo fazê-lo porque isso desagrada a Deus, é incapaz de pensamento ético.

Um pobre substituto do pensamento ético é o medo do castigo e a esperança da recompensa. Exteriormente, em termos das suas consequências práticas, pode não haver diferença em alguns casos: quando precisamos da ajuda de alguém por estarmos morrendo afogados, tanto faz que essa pessoa nos ajude devido a nós ou devido a Deus. Todavia, daí não se conclui que não exista uma diferença profunda. Essa diferença pode não caracterizar a ação em si, mas caracteriza certamente a pessoa que age. Quem se inibe de agredir o Palma Cavalão não devido a ele, mas por ter medo do castigo, divino ou outro, tem um perfil muito diferente de quem não o agride devido ao Palma Cavalão, e não por medo de qualquer castigo, divino ou não.

Se a razão pela qual temos o dever de fazer certas coisas e de nos abster de outras não é Deus, o que será? Qual é o fundamento do dever? Qual é o fundamento do valor?

PREFERÊNCIAS

Quem pensa que, sem Deus, tudo é permitido, não pensa, com certeza, que precisa de Deus para ter uma razão para beber água quando tem sede. Neste caso, a razão para beber água é ter sede. Ter sede é ter uma preferência — beber água — com origem, neste caso, numa necessidade biológica elementar. No entanto, não basta ter uma preferência para ter uma razão para satisfazer essa preferência. Isto porque podemos ter outras preferências incompatíveis com a primeira. Temos razão para satisfazer uma preferência depois de refletir e tomar em consideração outras preferências relevantes. Por exemplo, uma pessoa tem a preferência de dormir até tarde; mas tem também a preferência de começar de manhã cedo uma longa viagem. Se ficar na cama, não poderá satisfazer a segunda preferência.

Uma parte importante da sabedoria consiste em ser proficiente no raciocínio prudencial, que diz respeito precisamente à capacidade para pesar cuidadosamente as nossas diversas preferências, estabelecendo prioridades que se revelam acertadas com o tempo. Entre outras coisas, o raciocínio prudencial faz-nos descontar a força de uma preferência momentânea, mas com previsíveis consequências adversas, contrastando-a com a força de uma preferência futura — que, de fato, não temos agora, mas temos boas razões para crer que teremos. Por exemplo, uma pessoa pode ter agora uma preferência por ir jantar no mais caro restaurante da cidade, mas descontar essa preferência pela preferência futura de jantar ao longo do resto da semana — sendo que, se jantar hoje nesse restaurante, não terá dinheiro para jantar nos outros dias.

Estes casos simplistas são enganadores. Fossem todos assim tão simples e o raciocínio prudencial seria banal. Há dois aspectos pelo menos que tornam o raciocínio prudencial difícil. Primeiro, podemos enganar-nos quanto às preferências que teremos: podemos crer que daqui a dez anos teremos uma forte preferência por algo que agora lutamos para conseguir obter, e depois descobrir com muita consternação, ao obtê-la, que afinal não é assim tão importante para nós. Segundo, podemos enganar-nos quanto às consequências do que escolhemos fazer agora. Em ambos os casos, confrontamo-nos com a nossa falibilidade.

Assim, as preferências não nos oferecem razões simples e automáticas para as satisfazermos; exigem raciocínio cuidadoso. Contudo, estão na sua base. A razão última para satisfazer uma preferência irá sempre incluir o fato de ser uma preferência.

As nossas preferências não são também irrevogáveis. Podemos não preferir algo e ver que era uma boa ideia preferi-lo, depois de raciocinar cuidadosamente, ou preferir algo e ver que era uma boa ideia não o preferir. As nossas preferências não são independentes do nosso raciocínio, nem imunes a ele, porque não somos autômatos. Podemos não ter uma capacidade irrestrita para passar a preferir voluntariamente o que antes não preferíamos, ou para deixar de preferir o que preferíamos, mas temos sem dúvida uma capacidade modesta para avaliar judiciosamente as nossas preferências e para nos aproximarmos gradualmente das preferências que, em função disso, vemos serem razoáveis.

Quem pensa que, sem Deus, tudo seria permitido, considera que as nossas preferências não são suficientes para fundamentar o dever. Apesar disso, considera que as preferências de Deus o são. Interpretada literalmente, a ideia é implausível. Se a minha preferência, depois de passar pelo crivo do pensamento prudencial cuidadoso, não fundamenta o dever, a preferência de Deus ainda menos o poderia fazer. Se a minha preferência por beber água não me dá uma razão para beber água, a preferência de Deus não pode dar-me uma razão para a beber. Isto porque, ou a preferência de Deus pela água é arbitrária, e nesse caso não me dá razão alguma para beber água precisamente porque é arbitrária, ou é razoável, e nesse caso é porque é razoável que me dá uma razão para beber água e não porque é uma preferência de Deus.

Para ser plausível, a ideia de que as preferências de Deus fundamentam o dever tem de ser reinterpretada. A ideia plausível é que um ser sumamente sábio saberá ver quais as preferências que são realmente razoáveis. Esse ser será imune à ilusão humana, que nos faz preferir agora o que mais tarde consideramos desprezível, ou vice-versa. Além disso, sendo sumamente bom, esse Deus não quererá que agridamos alguém injustamente, devido a essa mesma pessoa. E nós teríamos então o dever de não a agredir devido a ela, e não apenas devido a Deus, sendo o desagrado deste apenas um indicador de que algo de errado estaríamos fazendo.

Contudo, nesta versão da ideia não é verdadeiro que sem Deus tudo seria permitido, mas antes que sem Deus não teríamos alguém infalível para

nos ajudar a distinguir o que é realmente preferível do que apenas parece que o é. Mesmo sem Deus, continuaríamos a ter preferências. E se são estas preferências o fundamento do dever, a inexistência hipotética de Deus não significaria que tudo era permitido.

Ter uma preferência é valorizar, e ambas são atividades humanas inevitáveis. E não só humanas: são também inevitáveis para qualquer ser que tenha certo grau de sofisticação cognitiva. Ao valorizar e preferir, podemos fazê-lo melhor ou pior, tendo mais ou menos consciência do que fazemos, e podemos certamente errar muitas vezes, valorizando e preferindo o que depois descobrimos serem ilusões. Todavia, não podemos evitar valorizar e preferir, porque valorizar e preferir são constitutivos da ação e do pensamento.

Conclui-se daqui que quem declara que hoje não há valores, está mergulhado em confusão. Há valores hoje como havia há duzentos anos e como haverá daqui a mil anos, se continuar a haver seres humanos ou outros seres capazes de valorizar coisas — porque quem é capaz de valorizar, é incapaz de não valorizar. Não podemos evitar valorizar umas coisas e não outras. Quem declara que não há valores, quer na verdade dizer que a maior parte das pessoas valoriza o que ele não valoriza e não valoriza o que ele valoriza. Porém, se começar por nem saber exprimir cuidadosamente o que pensa, é porque não valoriza o pensamento rigoroso — algo que seria sensato valorizar.

FATOS

Há quem pense que todo o valor é ilusório porque, ao olhar para alguém agredindo o Palma Cavalão, por exemplo, não se vê um fato ético como quem vê planetas ao olhar por um telescópio. Contudo, isto é um erro.

Imagine-se alguém que está analisando cuidadosamente a biologia da Maria Eduarda. Por mais que a observe minuciosamente, nunca irá descobrir um fato biológico importante acerca dela: o fato de ter um irmão. Não irá descobri-lo olhando apenas para ela porque não é o tipo de coisa que se possa descobrir desse modo. Só podemos saber que tem um irmão olhando para a Maria Eduarda e para o seu irmão, para ver que a história biológica de ambos remonta aos mesmos progenitores; não podemos descobrir isso olhando apenas para um deles, porque o fato de um ser irmão do outro é algo que abrange ambos conjuntamente, e não cada um deles em separado.

Do mesmo modo, se analisarmos cuidadosamente alguém agredindo o Palma Cavalão e olharmos para todas as características físicas desse fato, não vemos qualquer fato ético. Todavia, isso só ocorre porque não estamos vendo metade da história: não estamos vendo as preferências do Palma Cavalão. Se assistirmos à agressão sem preconceitos pseudocientíficos, o fato mais saliente e óbvio é que o Palma Cavalão tem a mais forte preferência por não ser agredido; e esta preferência tem de contar.

Não se trata de tal preferência contar de modo simplista e irrestrito; tal como a nossa preferência por dormir hoje até mais tarde não conta de modo simplista e irrestrito, e pode ser ab-rogada. Porém, tem de ter algum peso, e tem de ter algum peso pelo simples fato de existir. O que torna a vida moral complexa é que temos várias preferências para coordenar, nem todas compatíveis: a preferência do Palma Cavalão por não ser agredido é incompatível com a preferência daquele que o agride. Contudo, pensando bem, isto não é particularmente surpreendente, pois mesmo na nossa intimidade temos de coordenar várias preferências pessoais incompatíveis entre si.

Assim, o que há de crucial na vida moral é o mesmo que há de crucial na vida pessoal: temos de raciocinar cuidadosamente para decidir entre diferentes preferências. E podemos enganar-nos ao raciocinar, estabelecendo prioridades que mais tarde lamentamos.

Comete dois erros, e não apenas um, quem crê que não há valores porque não há em ética fatos análogos aos que há na física. Por um lado, porque *há* fatos relevantes para a ética: as preferências envolvidas. Por outro lado, porque o crucial não é a simplicidade dos fatos, mas o raciocínio que temos de fazer para decidir entre várias preferências incompatíveis. Todavia — e este é o segundo erro — também na física temos de raciocinar arduamente: os fatos não implicam de modo automático as teorias. As teorias da física não resultam de modo simplista de fatos, sem mais, mas antes de raciocínio intenso, que envolve decisões sobre a relevância e interpretação dos fatos observados.

EVOLUÇÃO

A ideia de que a evolução biológica seria o fundamento do valor comete igualmente dois erros. Primeiro, considera erradamente que o simples fato de termos certas preferências, explicáveis em termos da seleção natural, é razão suficiente para as aceitar. Isto é uma incompreensão dupla. Por um

lado, as nossas preferências não são harmoniosas: temos de raciocinar arduamente para decidir entre elas — a evolução não decide por nós, qual Deus benevolente. Por outro, a origem biológica de uma preferência não lhe dá uma prerrogativa especial — a vontade que uma pessoa tem de fazer sexo com outra é obviamente biológica, mas nem por isso a outra está obrigada a aceitar.

Em segundo lugar, quem põe a teoria da evolução no lugar tradicionalmente ocupado pelo Deus judaico-cristão, comete o erro biológico de crer que a evolução tem uma direção ou propósito; nós teríamos então o dever de obedecer a este propósito da evolução, como se fosse um Deus. Porém, a evolução biológica não tem qualquer propósito ou direção. E, mesmo que o tivesse, daí não se concluiria que teríamos o dever de lhe obedecer.

VALOR INTRÍNSECO

Imagine-se que se considera ser a vida o valor fundamental. Deste ponto de vista, um universo destituído de vida, só com planetas e minerais, mas sem células, plantas e animais, não teria qualquer valor. Porém, a partir do momento em que tivesse vida, mesmo que fosse apenas microrganismos, esse universo já teria valor. Note-se que, deste ponto de vista, esse universo teria valor não porque nós valorizamos a vida, mas apenas porque a vida em si teria valor, mais ou menos como a água tem hidrogênio.

Há pelo menos duas razões que tornam este ponto de vista implausível. Por um lado, depois de se estudar cuidadosamente as propriedades das células ou dos organismos, não se encontra lá qualquer propriedade especial, que seria o valor. Encontramos várias propriedades, mas não o valor. O valor não é o tipo de propriedade que se possa detectar como se detecta o ADN de um organismo. O valor é uma propriedade relacional: é o que alguns organismos fazem quando preferem umas coisas a outras.

Por outro lado, mesmo que encontrássemos o valor como encontramos o ADN, este ponto de vista não poderia explicar por que teríamos o dever de promover a vida. Poderíamos admitir como que axiomáticamente que temos o dever de promover o valor, argumentando que isso seria constitutivo do conceito de dever, mas seria difícil explicar como ter o dever de fazer algo nos daria uma razão para fazê-lo. E seria difícil explicar por que promover o valor é constitutivo do dever. Em contraste, quando concebemos o valor como o que é valorizado por alguém, torna-se menos problemática a ligação

entre o valor, o dever e as razões para agir. Temos o dever de promover o valor pela simples razão de que o valor já é o que valorizamos, pelo que seria incoerente valorizar algo e ao mesmo tempo rejeitar o dever de promovê-lo. Além disso, temos uma razão para cumprir o dever porque temos uma razão para fazer o que valorizamos e devemos fazer o que valorizamos.

Contudo, quererá isto dizer que só temos razões para fazer o que nós mesmos preferimos?

EGOÍSMO

Considere-se o seguinte argumento:

O egoísmo é a ideia de que temos uma razão especial para aceitar as nossas preferências, e agir em conformidade com elas, razão que não temos no que respeita às preferências alheias. Ora, o egoísmo é o oposto do pensamento ético: agir eticamente é agir não tendo apenas em conta as nossas preferências, mas também as preferências alheias. Contudo, se o dever e o valor resultassem exclusivamente das nossas preferências, isso tornaria toda a ação egoísta. De modo que o fundamento do valor e do dever não pode ser as nossas preferências. Pelo contrário, as nossas preferências são precisamente o tipo de coisa que temos de contrariar para agir eticamente.

O que dizer do argumento anterior? Se nada tiver de errado, algo está errado em tudo o que pensamos até aqui.

O erro deste argumento é pressupor duas coisas, e ambas são falsas. Primeiro, pressupõe que ao falar de preferências estamos a falar apenas das nossas próprias preferências. Segundo, pressupõe que temos razões especiais para atender às nossas preferências, razões que teriam supremacia sobre quaisquer outras razões.

A primeira ideia é falsa porque não há qualquer razão para crer que só as minhas preferências contam. É óbvio para mim mesmo que não tenho qualquer lugar especial: não sou o centro do universo. Muitas outras pessoas à minha volta têm preferências — algumas parecidas com as minhas, outras muito diferentes. Se as minhas preferências obviamente contam para mim, as dos outros contam obviamente para eles. Além disso, ocorre muitas vezes que as minhas preferências não são independentes das

preferências alheias — a minha preferência por não ser discriminado pela cor da minha pele não é independente da preferência dos outros em discriminar-me precisamente devido à cor da minha pele. Assim, as preferências que contam são as preferências de quem tem preferências, sejam ou não minhas.

A segunda ideia é falsa porque nenhuma preferência conta em absoluto. As preferências são o começo da deliberação, e não o seu término. Em particular, as minhas preferências, pelo fato de serem minhas, não contam em absoluto contra as preferências alheias. Dizer que as minhas preferências contam em absoluto é apenas uma maneira de dizer que prefiro as minhas preferências às preferências alheias. Contudo, isto é apenas mais uma preferência, e como todas as preferências, é um elemento de deliberação, mas não o único. Ora, a partir do momento em que deliberamos, precisamos de razões — e nenhuma razão existe para preferir em absoluto as minhas preferências às preferências alheias, pois se tal razão existisse no que respeita às minhas preferências, também existiria no que respeita a quaisquer preferências de qualquer pessoa.

Claro que tenho uma razão para dar alguma prioridade às minhas preferências sobre as preferências alheias; mas essa razão é apenas uma questão de expediência, e não é uma razão suprema. É uma questão de expediência porque vivo comigo o dia todo, por assim dizer, e sei diretamente quais são as minhas preferências mais simples. Por isso, faz mais sentido que atenda mais frequentemente às minhas preferências do que às dos outros: sou eu que decido quando e o que vou comer, mas seria ridículo ser eu a decidir quando o meu vizinho vai comer e o quê. Contudo, não se conclui daqui que as razões que tenho para atender às minhas preferências tenham supremacia, a ponto de anular as razões que teria para atender às preferências alheias. A razão fundamental para atender às minhas preferências é serem preferências, e não serem minhas. E essa é a mesma razão que tenho para atender às preferências dos outros, sendo irrelevante que não sejam minhas.

Portanto, a subordinação de toda a ação a interesses egoístas não é uma consequência da ideia de que as preferências constituem o fundamento do valor e do dever. A ação ética consiste em considerar os interesses relevantes de todos os envolvidos. Como as pedras não têm interesses, as minhas deliberações éticas não as têm em consideração. Como as outras pessoas têm obviamente interesses, as minhas deliberações, para serem

éticas, têm de ter os seus interesses em consideração; não o fazer é pressupor falsamente que as minhas preferências são especiais por serem minhas. Todavia, não poderia cada um ter apenas em conta não os meus, mas os seus interesses?

EGOÍSMO UNIVERSAL

Imagine-se alguém insistindo na ideia de que, ao agir, cada pessoa não tem de ter em conta senão os seus próprios interesses. Este tipo de egoísmo não está comprometido com a ideia infantil de que os meus interesses são os únicos que contam, ou os mais importantes do universo, pelo que todos têm de lhes dar suprema atenção, apesar de eu não ter de dar atenção aos interesses alheios. Portanto, não depende de uma falsidade infantil. Porém, depende de outra falsidade, que já discutimos: a ideia de que cada um tem uma razão suprema para atender aos seus interesses, razão que não tem para atender aos interesses alheios.

Acresce que cada um de nós tem muitos interesses, vários deles incompatíveis entre si; e em conjunto temos ainda mais interesses incompatíveis. Defender que cada qual tem uma razão suprema para atender apenas aos seus interesses implica aceitar a impossibilidade de um juízo ponderado sobre que interesses de diferentes pessoas satisfazer, quando são incompatíveis. O Palma Cavalão teria o interesse supremo de não ser agredido e o seu agressor teria o interesse supremo de agredi-lo. E agora? A única maneira de resolver isto seria dizer que aqui acabam as considerações éticas: agora, resta o poder da força, dado que o poder do pensamento ficou empatado em zero a zero, por razões técnicas.

Este resultado é pouco promissor. A deliberação ética serve precisamente para raciocinar cuidadosamente em casos como este. Qualquer posição cuja consequência seja que, chegados a este ponto, cessa a deliberação ética, é menos plausível e promissora do que a posição segundo a qual, chegados a este ponto, começa a deliberação ética.

Se procurarmos deliberar cuidadosamente, compreendemos por que a preferência do Palma Cavalão por não ser agredido tem precedência sobre a preferência do agressor. Violar a preferência do agressor apenas provoca a sua frustração com respeito a essa preferência específica; mas violar a preferência do Palma Cavalão provoca dor, ferimentos, meses de recuperação, risco de morte. Mesmo o menos sensato dos agressores terá de concordar que, se tivesse de escolher entre ser agressor ou vítima, preferiria

ser agressor. Isto, só por si, mostra que nesta situação são as preferências da vítima que mais contam. Se o agressor não compreende isso é precisamente porque não está tentando deliberar: está apenas agindo em função da sua preferência, como se fosse absoluta. Num mundo onde tão poucas pessoas estão dispostas a deliberar eticamente, qualquer teoria segundo a qual, quando temos conflitos de preferências, cessa a deliberação, dificilmente é uma sábia contribuição para um mundo melhor.

Contudo, se além das preferências nada mais é o fundamento do valor, que sentido tem a vida?

Há quem pense que, sem Deus, a vida não teria sentido. Isto não implica ser Deus quem dá sentido à nossa vida, mas sugere-o. Porém, como poderia Deus fazê-lo? Eis três hipóteses: Deus poderia estabelecer o que tem ou não valor; poderia atribuir-nos um propósito ou missão a cumprir; poderia dar-nos a vida eterna.

Começando pelo último caso, é difícil defender que uma vida que não tem sentido, se for finita, o ganha sendo infinita. Afinal, quando nos entregamos a uma atividade destituída de sentido, dificilmente lhe daremos sentido prolongando-a. Assim, a ideia não pode ser que a vida finita não tem sentido, mas antes que o tem, sendo, contudo, interrompido com a morte — ou talvez, mais radicalmente, anulado. Neste caso, tudo o que Deus faria seria impedir a interrupção ou anulação do sentido que a vida já tem. Se for esta a ideia, então é literalmente falso que sem Deus a vida não tem sentido; o que seria verdadeiro, neste caso, é que sem Deus o sentido da vida seria interrompido ou anulado.

No segundo caso, em que Deus nos atribuiria um propósito ou missão, é difícil compreender como poderia isso dar sentido à nossa vida. Não poderia ser apenas, certamente, por ser uma missão atribuída por Deus, pois podemos facilmente pensar em missões totalmente destituídas de sentido — como contar os grãos de areia do deserto do Sara, por exemplo, ou tentar insistentemente voar batendo os braços. Claro que Deus não nos atribuiria missões tão tolas, mas isto mostra que não é por Deus nos atribuir uma missão que essa missão pode dar sentido à nossa vida. Se uma missão dá

sentido à nossa vida, é por ser a missão que é, e não por ter sido atribuída por Deus. Na melhor das hipóteses, uma missão que já tenha sentido pode ganhar mais importância se for atribuída por Deus. Daqui se conclui que a inexistência de Deus é compatível com o sentido da vida, desde que o tipo de propósito ou missão que Deus poderia atribuir continue a existir.

O primeiro caso, em que Deus daria sentido à nossa vida estabelecendo o que tem valor, já foi brevemente discutido no capítulo anterior. Já vimos haver razões para crer que Deus não pode estabelecer o que tem e o que não tem valor; na melhor das hipóteses, pode ajudar-nos a descobrir o que tem e o que não tem valor.

Se Deus não é uma fonte promissora do sentido da vida, o que poderá ser? Ou não haverá sentido na vida?

BIOLOGIA

Podemos tentar pôr a biologia no lugar de Deus, declarando que o que dá sentido à vida é cumprir os propósitos evolutivos da espécie. Contudo, esta ideia não é promissora. Em primeiro lugar, porque comete o erro duplo de supor que a espécie tem propósitos. O erro é duplo porque as espécies biológicas não são seres capazes de ter propósitos; os seres humanos e outros animais sofisticados têm propósitos, mas as espécies não. Crer que uma espécie biológica tem propósitos porque os seus membros têm propósitos é como crer que um conjunto de pessoas de olhos azuis tem olhos azuis; os conjuntos não têm olhos, nem azuis nem de qualquer outra cor.

A segunda parte do erro é a ideia falsa de que há uma direção evolutiva na história das espécies. Não só a teoria da evolução não está comprometida com tal coisa, como está comprometida com a sua negação. A ideia central da teoria da evolução é que pequenas mudanças biológicas aleatórias têm por vezes vantagem competitiva, o que permite a esse organismo deixar mais descendentes. Isto não implica que as mudanças biológicas têm um propósito; e implica que não o têm nem poderiam ter porque são fruto do acaso — e a maior parte delas não são sequer vantajosas. Crer que as mudanças biológicas têm um propósito — propagar as espécies, por exemplo — é como crer que a chuva ocorre para que as couves medrem.

Em segundo lugar, pôr a biologia no lugar de Deus não é promissor porque, mesmo que fosse verdadeiro que a biologia nos dá um propósito, esse propósito não poderá dar sentido à nossa vida só por nos ter sido dado

pela biologia. Imagine-se que o propósito emanado da biologia era ter o máximo número possível de filhos; ou imagine-se que era preparar o terreno para a próxima espécie biológica com origem em nós, extinguindo-se o *Homo sapiens* tão depressa quanto possível. Mesmo que a biologia nos desse propósitos destes, cumpri-los não daria qualquer sentido à nossa vida. Não é pelo simples fato de a biologia nos dar propósitos que esses propósitos têm as características necessárias para conferir sentido à nossa vida.

Se nem Deus nem a biologia são fontes promissoras do sentido da vida, o que poderá então dar sentido à nossa vida? Ou não haverá sentido na vida?

DISTINÇÕES

Numa das acepções, a palavra “sentido” significa direção ou propósito; noutra, significa inteligibilidade. As duas estão relacionadas.

Uma caminhada pode ter sentido na acepção de ter um propósito: caminhamos para ir ao cinema, por exemplo. Na outra acepção, uma caminhada *faz* sentido quando é adequada para o propósito que se tem em vista: a caminhada anterior faz sentido se o cinema ficar na direção em que caminhamos, mas não faz sentido se o cinema não ficar na direção em que caminhamos.

As duas acepções estão relacionadas porque duas condições cruciais para algo fazer sentido é ter um propósito e o meio escolhido ser adequado para alcançar esse propósito. Uma caminhada que não tem qualquer propósito — não queremos ir ao cinema, nem a qualquer outro lugar, não gostamos sequer de caminhar, não estamos caminhando para apreciar a paisagem — não tem sentido, na acepção de direção. E também não *faz* sentido se essa caminhada for um meio inadequado para o propósito que temos em vista: imagine-se alguém que declara estar caminhando para chegar a Marte.

Quando nos perguntamos pelo sentido da vida, estas duas acepções são importantes. Por um lado, parece que a vida precisa de um propósito para fazer sentido. Por outro, é preciso que seja possível desenvolver atividades que permitam alcançar esse propósito — caso contrário, as diversas atividades da nossa vida não *fazem* sentido, precisamente porque não são meios adequados para se alcançar o propósito almejado. Imagine-se que o propósito da nossa vida era, por alguma razão, visitar a Grécia da

Antiguidade. Neste caso, a vida da maior parte das pessoas não faria qualquer sentido, pois não inclui atividades que nos permitam aproximarmos desse propósito; só as atividades que permitissem desenvolver máquinas do tempo, por exemplo, fariam sentido.

Falamos de *um* propósito. Porém, por que crer que a nossa vida só tem um propósito, em vez de vários? Se quisermos pensar com cuidado, não podemos aceitar pressupostos sem justificação. Portanto, a pergunta correta é: terá a nossa vida pelo menos um propósito ou mais?

Contudo, também esta pergunta oculta um pressuposto. Se pensarmos no tipo de coisas que têm propósitos, vemos que são atividades ou objetos. O propósito da minha caminhada é o prazer de caminhar; o propósito da vassoura é varrer o chão. Todavia, a vida, em si, não é uma atividade nem um objeto; a vida é, entre outras coisas, um conjunto de atividades. Perguntar pelo sentido da vida é diferente de perguntar se as diversas atividades que desenvolvemos no seio da nossa vida têm ou fazem sentido. E é defensável que o que realmente interessa é saber se as diversas atividades que desenvolvemos no seio da nossa vida têm ou fazem sentido — e não saber se a nossa vida, como um todo, tem sentido.

Imagine-se que o Ega veio ao mundo porque a mãe queria ter um filho que fosse pintor. Assim, a vida do Ega, como um todo, tem um propósito: tornar-se pintor para agradar à mãe. Cumprir este propósito, contudo, não parece tornar a vida do Ega mais significativa. Na verdade, instrumentaliza o Ega, de certo modo, tornando-o um instrumento da satisfação da mãe. O mesmo acontece com quaisquer propósitos atribuídos à nossa vida como um todo, tornando-a um instrumento para qualquer outra coisa.

Assim, parece que o mais importante não é a nossa vida, como um todo, ter um propósito ou vários, mas antes haver propósito ou propósitos no seio da nossa vida. O importante é olharmos para a nossa vida e vermos propósito ou propósitos nas diversas atividades que a constituem. Será, pois, que há propósito ou propósitos na nossa vida?

DIVERSIDADE

No seio da nossa vida encontramos os mais diversos propósitos: lavamos os dentes para não ter cáries nem mau hálito, bebemos água para não morrermos desidratados, vamos ao cinema para nos divertirmos. Porém, para que esses propósitos possam dar sentido à nossa vida, têm de ter valor. Se for apenas o raio de um propósito a seguir a outro, nenhum tendo

particular valor, a nossa vida será destituída de sentido. É nesta acepção que por vezes se sente que a nossa vida é apenas uma cega corrida de ratos.

Assim, a característica mais saliente que os propósitos têm de ter para dar sentido à nossa vida é ter valor. Contudo, se o fundamento do valor é o que preferimos, o problema do sentido da vida não é faltar-nos propósitos de valor, mas antes termos tantos — precisamente porque há tantas coisas que valorizamos. Claro que podemos errar muitas vezes e valorizar hoje o que depois descobrimos ser desprezível. Todavia, mesmo descontando os casos em que podemos estar enganados, valorizamos muitas coisas que parecem solidamente ter valor: a amizade e o amor, a honestidade e a simpatia, a beleza e as artes, a saúde e a inteligência, a limpeza e a harmonia, o bem-estar e a paz... a lista poderia continuar.

Seria com certeza menos trabalhoso que algo ou alguém nos dissesse, de entre as tantas coisas que valorizamos, quais têm mais valor ou um valor fundamental. Depois, seria só uma questão de cultivar esses valores fundamentais na nossa vida. Seria menos trabalhoso, mas também seria incompatível com a nossa autonomia. Na verdade, uma parte importante de uma vida com sentido é a reflexão cuidadosa sobre as coisas que valorizamos, procurando distinguir as que têm mais valor, para orientarmos a nossa vida por elas.

A nossa falibilidade faz-nos dar bastante atenção ao que é valorizado pelas pessoas que nos rodeiam. A ideia é que eu sozinho posso estar enganado quanto ao que tem mais ou menos valor, mas é menos provável que estejamos todos enganados quanto a isso. No entanto, só há menor probabilidade de estarmos todos enganados quanto ao valor se todos tivermos pensado seriamente sobre isso; caso contrário, é irrelevante que milhões de pessoas valorizem mais a Lady Gaga do que Bach, pois isso pode ser apenas o resultado de todas se copiarem entre si.

No que respeita ao sentido da vida, como no que respeita à maior parte do que é importante, não há receitas simples. Contudo, podemos ganhar em compreensão distinguindo dois tipos de valores. Esta distinção poderá ajudar-nos a organizar e compreender melhor os diversos valores no seio da nossa vida.

Por um lado, há valores que são meramente instrumentais: coisas ou atividades que não têm valor intrínseco, valendo apenas pelo que nos permitem alcançar. Por exemplo, as vacinas não têm valor intrínseco: são apenas meios adequados para ficarmos imunes a doenças. O valor das

vacinas é exclusivamente instrumental: depende do valor que atribuímos à saúde, e ao fato de não termos outro modo de eliminar doenças que põem em causa a nossa saúde. Caso tivéssemos outros meios mais simples ou mais práticos ou mais baratos, deixaríamos de dar valor às vacinas.

Há valores que são instrumentais, mas não são meramente instrumentais, pois têm também valor intrínseco. É o caso do valor que damos à água. Damos valor à água porque precisamos dela para diversos fins, o mais importante dos quais é não morrer de sede. Porém, também podemos valorizar a água em si, se gostarmos de beber água, ou de nadar, ou de paisagens úmidas.

Finalmente, há valores últimos. Um valor é último quando é valorizado também por si mesmo, e não apenas por ser um meio para outra coisa qualquer. É o caso da felicidade; valorizamos a felicidade em si e não apenas por ser instrumental para qualquer outra coisa que valorizamos.

Note-se que os valores últimos podem ser relacionais. Na verdade, não há valores não-relacionais, tal como uma pessoa sozinha não pode ser irmã — para ser irmã, tem de haver ou ter havido outra pessoa que seja irmã dela. Um valor é último quando alguém valoriza algo também por si mesmo, e não apenas por ser instrumental para outra coisa que essa pessoa valoriza.

FELICIDADES

Valorizamos a felicidade por si mesma, e não apenas por ser instrumental. Porém, o próprio conceito de felicidade esconde algumas armadilhas. Uma concepção subjetivista da felicidade considera que na felicidade só conta o que uma pessoa sente, interiormente, sendo irrelevante a origem do que a faz sentir-se feliz. Isto é implausível porque, a ser assim, seria para nós irrelevante se a fonte da nossa felicidade é a realidade ou uma fantasia. Contudo, isto não é irrelevante para nós: se uma fonte importante da minha felicidade é a amizade dos meus amigos, é para mim muitíssimo relevante se a amizade deles é genuína ou fingida.

Outra concepção implausível da felicidade é crer que se trata de algo que podemos fazer. Pelo contrário, a felicidade é algo que resulta de muitas atividades a que nos dedicamos, mas não é em si algo que possamos fazer. Porque não é algo que possamos fazer, é também implausível uma terceira ideia comum sobre a felicidade: que é algo que se pode obter fazendo algo momentoso e especial, findo o qual ficamos felizes — mais ou menos como

alguém que, depois de muito esforço, ganha uma medalha. É desta terceira ideia que resulta a ilusão comum de que há um segredo simples a descobrir no que respeita à felicidade: resta-nos então subir a uma montanha e perguntar a um guru qual é o segredo (daí a piada do executivo que sobe à montanha e pergunta ao guru qual é o segredo da felicidade, acrescentando, a olhar para o relógio: “Mas despacha-te porque daqui a uma hora tenho uma reunião importante”).

A felicidade é um valor fundamental para todos nós, mas não se pode ser feliz visando a felicidade. É-se feliz cultivando atividades de valor e alargando a compreensão dos nossos talentos e limites. É-se feliz acrescentando valor ao mundo e apreciando o valor que encontramos no mundo. Ora, isto não se faz senão fazendo coisas muito diversas — essas coisas banais que todos fazemos todos os dias, e que incluem ser médico e curar pessoas, ou ser escritor e contar histórias, ou ser pai, mãe, filho ou amante carinhoso, ou cozinheiro de talento, ou professor paciente. Entregarmo-nos a atividades de valor é uma condição necessária para a nossa felicidade, e há muitas atividades de valor. A verdadeira dificuldade é evitar atribuir valor ao que o não tem e insistir em dar o valor adequado ao que o tem. Ora, isso é algo que só aprendemos com a experiência, a reflexão e o estudo. Não há receitas mágicas.

Outra ilusão a evitar quando refletimos sobre a felicidade é esquecermos de quem realmente somos: mamíferos com certas peculiaridades, e ao mesmo tempo seres cognitivamente sofisticados. Nem deuses, nem bestas — mas um pouco de ambos, em certo sentido. Portanto, vidas que privilegiem apenas as nossas preferências de mamíferos — a alimentação e o sexo, por exemplo — ou que privilegiem apenas as nossas preferências cognitivas — o estudo e o conhecimento — terão poucas probabilidades de ser realmente compensadoras. Os seres humanos são tão incapazes de uma vida realizada vivendo como porcos como o são vivendo como deuses. Daqui se conclui que a ânsia de imortalidade, que está provavelmente no cerne do impulso religioso de algumas pessoas, pode ser uma tremenda ilusão: sendo nós o que somos — e somos seres intrinsecamente temporais — uma existência sem fim ou atemporal poderá parecer uma promessa paradisíaca, mas é bem mais razoável crer que será, na verdade, infernal.

Precisamos ser judiciosos na descoberta do valor, e isto implica dar uma grande atenção à realidade do que somos. Porém, como sabemos o que é a realidade? Não será tudo mera aparência?

Pode parecer ocioso perguntar o que é a realidade. Afinal, a realidade é tudo o que existe; qual é a dificuldade? Uma dificuldade é que o conceito de realidade parece implicar o conceito de mera aparência — e esta distinção provoca confusões. Além disso, será a realidade o que cremos que é, ou outra coisa muito diferente?

APARÊNCIAS

Dizemos muitas vezes algo como “Parecia-me que era o Vilaça que estava passando, mas afinal era o Eusebiozinho”. O que queremos dizer com isto não é apenas que nos enganamos ao crer que estávamos vendo o Vilaça. Queremos dizer também que, do nosso ponto de vista, e àquela distância, o Eusebiozinho tinha a aparência do Vilaça. Certamente não queremos dizer que, apesar de *não* parecer que era o Vilaça, era o Eusebiozinho.

Imagine-se que alguém afirma que está uma noite fria, ao sair do restaurante. E o seu amigo responde, meio a brincar: “Não está nada fria; apenas parece que está fria”. Neste caso, pressupõe-se uma distinção entre estar frio e apenas parecer que está frio, tal como parece legítimo considerar que há uma diferença entre parecer que era o Vilaça e ser realmente o Vilaça. Só que no caso do frio a distinção não existe: estar frio é o mesmo que parecer a alguém que está frio. Estar frio é apenas a reação de alguém a uma dada temperatura. É irrelevante que outra pessoa à mesma temperatura não sinta frio, ou que a mesma pessoa, noutra circunstância, não sinta frio à

mesma temperatura. E, claro, o que se disse de pessoas diz-se de qualquer organismo capaz de reagir à temperatura.

O caso da temperatura é muito diferente do caso do Vilaça; daí a resposta brincalhona à saída do restaurante. No caso do Vilaça, parecer que o vemos passando não é de modo algum o mesmo do que ele estar realmente passando. Pode ser o Eusebiozinho quem está passando. Todavia, no caso do frio, sentir frio — parecer que está frio — é o mesmo que estar frio.

A MEDIDA DE TODAS AS COISAS?

Imagine-se que o Ega declarava que o Homem (e a Mulher, presume-se!) é a medida de todas as coisas, querendo com isso dizer que tudo é relativo a nós, seres humanos. A ideia é que a realidade se reduz, no fundo, à aparência: o que parece que é, é; o que parece que não é, não é. Caso alguém insista que isto tem de estar errado porque no caso do Vilaça parecia que era ele mas não era, o Ega tem uma saída fácil: “Nem pensar!”, dirá. “Se lhe parecia que era o Vilaça, então havia uma realidade que era o parecer-lhe que era o Vilaça; se isso não fosse uma realidade, como diabos poderia parecer-lhe que era o Vilaça?”

O Ega está confundindo duas coisas. Por um lado, é realmente incoerente afirmar “Parece-me que estou vendo o Vilaça, mas na realidade não me parece que estou vendo o Vilaça”. Porém, daqui não se conclui que nada há a não ser o que nos parece que há, pois do fato de parecer que é o Vilaça não se conclui validamente que é realmente o Vilaça.

É preciso distinguir cuidadosamente de que estamos literalmente falando com as nossas palavras, e o que estamos inferindo delas, ou sugerindo com base nelas. Quando dizemos “Está uma noite fria”, queremos dizer apenas, na maior parte das vezes, que estamos sentindo frio. Neste caso, estamos usando as palavras para falar apenas do nosso sentir, e não de qualquer realidade exterior ao nosso sentir.

Outras vezes, contudo, podemos querer dizer uma coisa diferente: “Estava muito frio, mas cheguei tão esbaforido da corrida que nem o sentia”. Neste caso, queremos dizer que estava o tipo de temperatura que, caso eu não estivesse esbaforido, me faria sentir frio; o tipo de temperatura que faz os seres humanos, na sua maior parte e num certo tipo de condição física, sentir frio. Este segundo caso aproxima-se mais do que queremos dizer com “Parecia-me o Vilaça, mas afinal não era”. Neste caso, não

estamos falando apenas do que nos parece; estamos também falando de uma realidade independente do que nos parece.

Se não tivermos estes dois usos firmemente em vista, parecerá que a afirmação filosófica do Ega, que se propõe eliminar a distinção entre aparência e realidade, é particularmente brilhante. E o seu argumento parecerá bom. No entanto, baseia-se em pura confusão. Do fato de, perante qualquer realidade, essa realidade nos parecer uma coisa ou outra, não se conclui que essa realidade é apenas o que nos parece que é. Para concluir que a realidade é apenas o que parece que é, seria preciso outro argumento.

Não só o argumento do Ega não permite concluir o que ele quer, como há razões para crer que a sua conclusão é falsa. Caso não houvesse diferença entre a realidade e a aparência, como poderíamos explicar o surgimento da humanidade? Se a realidade nada é senão aparência, não poderia existir antes de nós existirmos. Ao invés, se supusermos que a realidade é, na sua maior parte, largamente independente de nós, conseguimos explicar como surgimos nesta realidade, e também conseguimos explicar o que é isso de as realidades nos parecerem de determinadas maneiras, por vezes enganadoramente.

Uma representação da realidade é em si parte da realidade; o pensamento e a linguagem, assim como as convicções e as dúvidas, fazem parte da realidade, exatamente como as pedras e os rios. Mesmo que sejamos almas do outro mundo, e que a nossa linguagem e pensamento também o sejam, continuamos a ser parte da realidade. O que há de peculiar na linguagem e no pensamento não é não pertencerem à realidade, o que é obviamente falso, mas antes a capacidade que têm para representar a realidade — e tanto representam as partes extralinguísticas da realidade como as partes linguísticas. É importante sublinhar esta banalidade porque é muito comum pressupor que as nossas representações da realidade não fazem parte da realidade.

RACIOCÍNIO

Como sabemos nós da realidade? Pensemos no caso visual: sei que estou perante uma árvore porque olho e vejo. Só que muitas vezes me engano, porque sou falível: parecia uma árvore, e afinal era um poste. Isto significa que inferimos, da nossa impressão visual, que estamos perante uma árvore. E é esta inferência que pode estar errada. Pior: não há maneiras de *garantir*

que não nos enganamos. Não somos deuses infalíveis: somos animais falíveis.

Do fato de sermos irremediavelmente falíveis não se conclui que não possamos tomar medidas apropriadas para diminuir o risco de erro. Na verdade, fazemo-lo cotidianamente: olhamos com mais atenção, aproximamo-nos, perguntamos aos outros o que lhes parece, confrontamos a visão com o tato, etc. Os cientistas tomam cuidados extremos para diminuir drasticamente o erro observacional. Pode parecer-me que os baianos gostam mais de arroz do que os mineiros, porque todos os meus amigos baianos gostam de arroz e os mineiros que conheço não gostam muito de arroz; mas depois um sociólogo observa cuidadosamente e descobre que os baianos gostam menos de arroz do que os mineiros, por exemplo. Usamos as impressões visuais, táteis e auditivas não como a última palavra no que respeita à representação da realidade, mas como uma primeira palavra. Isto significa que as confrontamos entre si, e raciocinamos com base nelas.

A Terra parece imóvel. Não lhe sentimos qualquer movimento. No entanto, os cientistas dizem-nos que isto é uma ilusão: a Terra não está imóvel. Como podem eles saber isso? Não é por observação direta, nem por experimentação. É por uma cadeia de observações e raciocínios. Neste caso, é óbvio que tem de haver uma cadeia, mais ou menos complexa, de raciocínios. Todavia, na verdade, raciocinamos o tempo todo, sem nos apercebermos disso. No caso em que alguém diz que lhe parecia ter visto o Vilaça, mas afinal era o Eusebiozinho, a pessoa *inferiu*, a partir da impressão visual recebida, que estava vendo o Vilaça. E uma inferência é um raciocínio.

Assim, as nossas impressões, visuais ou outras, podem representar a realidade, mas raramente essa representação é automática; geralmente, raciocinamos e concluimos que a realidade é de certa maneira. Enganamo-nos porque nos enganamos raciocinando; ou porque as impressões em si são enganadoras. Contudo, de nada disto se conclui que toda a realidade é apenas a nossa representação dela, nem que a realidade toda se submete às nossas representações.

REPRESENTAÇÃO

É uma tentação crer que uma representação do Vilaça é fidedigna quando é *parecida* com o próprio Vilaça, e não é fidedigna no caso contrário. Que

isto é uma confusão vê-se assim que se pensa na audição: o som de um avião passando não é parecido com o avião passando, mas representa igualmente essa ocorrência. Para que um pedaço da realidade represente outro, não precisa ter qualquer parença; as letras que constituem a palavra “baleia” não são parecidas com as baleias; no entanto, a palavra representa perfeitamente bem as baleias. Um mapa com linhas azuis e pretas não tem terra nem água nem asfalto nem aço; no entanto, pode representar perfeitamente bem um país, com as suas rodovias e rios e ferrovias. Por outro lado, duas realidades muitíssimo parecidas podem não se representar mutuamente: compramos dois lápis iguais na loja, mas eles não se representam um ao outro.

Em conclusão, uma representação não é mais ou menos correta consoante for mais ou menos parecida com a realidade, mas antes consoante nos permite inferir melhor ou pior a natureza da realidade. A distinção entre a realidade e a aparência é uma distinção entre duas realidades: uma realidade que representa e uma realidade representada. É para nós muito importante distinguir a realidade da aparência — e por isso muitas religiões o fazem à sua maneira — porque quando representamos mal a realidade isso geralmente sai caro: pensávamos que havia ali água e afinal não havia, e morremos de sede, por exemplo.

Contudo, porque em muitos casos parece haver um automatismo da representação simples, caímos em dois extremos. Ora declaramos que toda a realidade se reduz à nossa representação dela, pois assim não podemos errar; ora declaramos que as coisas mais banais da vida são de fato ilusórias, sendo necessário outro tipo de automatismo, místico, para ver a genuína realidade. A filosofia e as ciências, assim como a sensatez judiciosa, ficam entre os dois extremos: nem nos declaramos infalíveis, abolindo a realidade para lá da nossa representação dela, nem abolimos tudo o que nos parece real, para declarar sumamente real o que nos aquece a alma. Ao invés, contrastamos cuidadosamente diversas representações da realidade, nossas e alheias, e procuramos as representações mais fidedignas que nos for possível, estando sempre prontos a revê-las caso tenhamos razões para isso. E fazemo-lo raciocinando e observando cuidadosamente, num processo feito de modéstia e cuidado epistêmico, como cabe a seres falíveis, mas inteligentes.

SONHO

Todos sonhamos e, ao acordar, não damos crédito ao que sonhamos: no sonho estávamos na África a conversar com um amigo, quando na realidade estávamos na cama, sozinhos, dormindo. No sonho, porém, tudo parecia muito real. Por isso, como sabemos que quando cremos que estamos acordados não estamos de fato sonhando outro sonho? Como sabemos que a realidade afinal não passa de sonho?

Ao contrário do que possa parecer, mesmo que toda a nossa vida seja um sonho, não significa que é menos real por isso; significa apenas que a realidade é diferente do que cremos. Um sonho é uma realidade; apenas é uma realidade diferente do que cremos. Se acordarmos desse sonho, descobrindo que não vivemos no século vinte e um, no planeta Terra, mas antes que estamos num laboratório de uns estranhos seres extraterrestres, sendo nós um organismo artificial, a maior parte das coisas que cremos serem verdadeiras serão falsas: não há árvores, não há *Homo sapiens*, o planeta Terra não existe, o universo é completamente diferente do que cremos e — pior — não há, de fato, pastéis de Belém. A realidade é, pois, muito diferente do que cremos; mas existe.

A ideia de que a realidade é muito diferente do que parece é central no nosso pensamento. Está presente nas religiões, mas também nas ciências. E mesmo no pensamento à toa do cotidiano: o Ega pode parecer um grande intelectual, mas afinal é apenas um vácuo diletante. Esta ideia é central porque queremos saber como as coisas realmente são, e não apenas como nos parece que são. A realidade é para nós muitíssimo importante.

Que a realidade existe é incontestável. A questão é saber se as nossas crenças sobre a realidade serão, em grande parte, falsas. A hipótese do sonho não é a possibilidade inquietante de não existir realidade, mas antes de esta ser muito diferente do que cremos. E a questão é saber o que fazer com essa hipótese.

ILUSÃO

Declarar que todas as nossas convicções são ilusórias, precisamente porque não podemos excluir a hipótese do sonho, é fazer duas confusões.

Primeiro, não pode ser verdadeiro que todas as nossas convicções são ilusórias porque, nesse caso, também a convicção de que todas as convicções são ilusórias seria ilusória; e se *esta* convicção for ilusória, então as outras convicções não serão ilusórias. Por outro lado, se insistirmos que só esta convicção não é ilusória, teríamos de explicar o que justificaria

o seu caráter de exceção. Se estamos convictos de que todas as nossas convicções são ilusórias, não é coerente estar convicto de que essa convicção em particular não é ilusória.

Segundo, do fato de não podermos excluir a possibilidade de uma dada convicção ser falsa, não se conclui que é realmente falsa; pode muito bem ser verdadeira. Acontece apenas que, porque somos falíveis, não temos maneira de garantir que o que pensamos ser verdadeiro é realmente verdadeiro. Porém, daqui não se conclui que é falso o que pensamos que é verdadeiro. Afinal, do fato de não podermos garantir que não é ilusória a nossa convicção de que o Vilaça está na praia não se conclui que ele não está realmente na praia; e se ele estiver na praia quando pensamos que está na praia, a nossa convicção é verdadeira, ainda que não possamos garantir que o é. As convicções verdadeiras não deixam de sê-lo só porque não podemos garantir que o são.

Assim, é uma ilusão pensar que todas as nossas convicções são ilusões só porque não podemos garantir que não o são. Além disso, é incoerente ter a convicção de que todas as nossas convicções são ilusões. De modo que, da estranha hipótese do sonho, não se conclui que todas as nossas convicções são ilusórias.

A hipótese do sonho nada de especial permite concluir; apenas sublinha que somos falíveis. O que fazer, então, perante a falibilidade? Pensar cuidadosamente, considerar alternativas, perguntar a cada passo se não estaremos cometendo um erro que possamos corrigir, confrontar as nossas convicções com as convicções dos que nos rodeiam — eis o que devemos fazer se levarmos a hipótese do sonho a sério.

Não há maneiras automáticas de garantir que a nossa representação da realidade não contém erros. A seres falíveis como nós, cabe-nos ser judiciosos nos processos que usamos para tentar descobrir a realidade.

Em conclusão, não temos — nem podemos ter — boas razões para pensar que toda a realidade é uma ilusão. Algumas partes da realidade, as nossas representações da realidade, poderão ser ilusórias, e não temos maneira de garantir que não o são, nem temos maneiras automáticas de distinguir as representações verdadeiras das falsas. A realidade, porém, seja ela de um ou de outro modo, existe. Contudo, é plausível pensar que a realidade poderia não existir. Nesse caso, por que há algo em vez de nada? Por que há realidade, em vez de nada?

CONTINGÊNCIA

Uma afirmação verdadeira é contingente quando poderia ser falsa. Admitindo que é verdadeiro que Sócrates era ateniense, por exemplo, esta é uma verdade contingente se ele poderia ter nascido noutra cidade. A contingência opõe-se à necessidade. Uma afirmação verdadeira é necessária quando não poderia ter sido falsa. Por exemplo, se não poderia ser falso que dois mais dois é quatro, esta é uma verdade necessária.

A contingência nada tem a ver com as nossas convicções. Podemos, por exemplo, ter a convicção de que Sócrates era ateniense, mas isso ser falso; mesmo assim, pode ser contingente que Sócrates seja ateniense. Além disso, podemos estar convencidos de que Sócrates era contingentemente ateniense quando, na verdade, era necessariamente ateniense, por uma razão qualquer. A necessidade e a contingência não são conceitos relativos às nossas convicções.

A contingência não é também a mudança ao longo do tempo. Se for verdadeiro que o Ega está agora no Grêmio, esta verdade não é contingente só porque amanhã ele não está lá. Quando dizemos “O Ega está agora no Grêmio”, o tempo verbal e o advérbio indicam que estamos falando de certo momento. Portanto, amanhã, quando o Ega não estiver no Grêmio, será igualmente verdadeiro que hoje estava no Grêmio, num certo momento. Contingência não é o mesmo que variação temporal.

Claro que a mudança ao longo do tempo pode dar-nos um indício de que certa verdade é contingente. Se o Ega está agora no Grêmio e depois deixa de estar, isso sugere que, apesar de estar agora lá, poderia não estar.

Contudo, se for uma verdade necessária que ele está agora no Grêmio, isso quer apenas dizer que em qualquer circunstância ele estaria *agora* no Grêmio, sendo irrelevante que depois não esteja lá.

A distinção entre a necessidade e a contingência não se aplica apenas a verdades e falsidades; aplica-se também a acontecimentos, realidades ou existentes. Aristóteles será um existente contingente, por exemplo, caso possa não ter existido.

REALIDADE NECESSÁRIA

A pergunta “Por que há algo em vez de nada?” parece pressupor que a realidade poderia não existir, ou seja, que a realidade é contingente. Porém, que razões temos para crê-lo? Quando consideramos coisas como o planeta Terra, ou a humanidade, é fácil ver a contingência dessas realidades: a dada altura da formação do sistema solar, teria ocorrido algo que dispersou, por exemplo, os materiais que de fato vieram a constituir a Terra; ou o cometa que há 65 milhões de anos terá provocado a extinção dos dinossauros não chocou com a Terra porque sofreu um desvio na sua trajetória, e em consequência a humanidade nunca surgiu.

Assim, é fácil explicar que razões temos para crer que certas realidades, como a Terra ou a humanidade, são contingentes. Porém, daqui não se conclui validamente que *toda* a realidade é contingente, do mesmo modo que não se conclui validamente do fato de algumas pessoas serem loiras que todas o são. Ora, ao perguntar por que há algo em vez de nada, talvez estejamos pressupondo que seria possível não haver coisa alguma. Contudo, seria realmente possível?

Quando pensamos em coisas como o planeta Terra ou os seres humanos, inclinamo-nos para a ideia de que se trata de existentes contingentes. Quando pensamos na aritmética ou na lógica, contudo, isto já não é assim tão óbvio. Não só não parece muito plausível dizer que dois mais dois são quatro, mas poderia não o ser, como também não parece muito plausível dizer que apesar de o número quatro existir, poderia não existir. No primeiro caso, trata-se de uma verdade da aritmética, e as verdades da aritmética não parecem contingentes, mas antes necessárias. No segundo caso, trata-se dos próprios números — entidades algo estranhas, confessemos, apesar de lidarmos com elas todos os dias. Porém, seja o número quatro o que for, não parece o tipo de coisa que existe mas poderia não existir.

Se os números não são contingentes, se existem necessariamente, então a resposta à nossa pergunta “Por que há algo em vez de nada?” é simplesmente que seria impossível não haver coisa alguma. E seria impossível porque os números são existentes necessários e os números fazem parte da realidade.

NÚMEROS

Contudo, serão os números realmente existentes necessários? Afinal, o que é um número? Podemos imaginar uma espécie de número quatro muito grande, muito perfeito e muito bonito, numa espécie de paraíso, número esse que seria o verdadeiro quatro, o paradigma e referência dos numerais “4” e “IV”. Contudo, esta ideia de um Quatro paradigmático é ociosa. Mesmo que existisse tal extravagância, como poderia isso ter qualquer relevância para que quatro mais dois seja seis?

Eis uma ideia mais promissora: o número quatro nada é senão o conjunto de todos os conjuntos com quatro coisas. O que é um conjunto com quatro coisas? É qualquer conjunto, *qualquer*, que tenha quatro coisas: um conjunto de quatro mulheres lindas, mas também um conjunto de duas pedras, um automóvel e um queijo. Agora podemos explicar por que quatro mais dois faz seis. E não precisamos de um Quatro místico, que parece sorrir eternamente, mas nada de relevante fazer.

Se aceitarmos algo como isto, o número quatro é contingente ou não consoante as outras coisas forem ou não contingentes. Se todas as outras coisas forem contingentes, o conjunto de todos os conjuntos com quatro coisas também é contingente; nomeadamente, nos casos em que não há coisa alguma, também não há o número quatro, porque não há um conjunto de todos os conjuntos que têm quatro coisas.

Ora, seria estranho insistir que nos casos em que não há números por não haver coisa alguma, continuaria mesmo assim a ser verdadeiro que dois mais dois são quatro. Não porque tal afirmação fosse falsa nesse caso, mas apenas porque não seria verdadeira. Se aceitarmos algo como isto, então as verdades da aritmética poderão não ser necessárias — não no sentido de poderem ser falsas, mas apenas no sentido mais fraco de poderem não ser verdadeiras (repare-se que não estamos fazendo uma confusão muito comum: crer que dois mais dois poderia ser cinco porque a palavra “cinco” poderia significar quatro. Isso seria como crer que apesar de o Ega ser um

homem, poderia ser uma pantufa, se “pantufa” quisesse dizer homem — uma mera confusão entre palavras e coisas.)

HIPÓTESES

Voltamos assim à pergunta inicial: “Por que há algo em vez de nada?”. Se tudo o que há é contingente, tudo isso poderia não ter existido. Se tudo isso poderia não ter existido, o que explica que exista?

A pergunta levanta perplexidades quando a aplicamos à totalidade da realidade, porque geralmente só a aplicamos a pedaços da realidade. Explicamos por que existem automóveis, dizendo que foram as pessoas que os fizeram; se as pessoas não os tivessem feito, não existiriam. Explicamos a existência do planeta Terra falando da formação do sistema solar e de como várias partículas e forças deram origem ao nosso planeta. Em ambos os casos, explicamos a razão da existência de algo recorrendo a outra coisa, previamente existente, que lhe deu origem.

Quando falamos de toda a realidade, porém, é evidente que não podemos fazer o mesmo: não temos outra *coisa*, previamente existente, que possa ter dado origem à realidade. Porque se for uma coisa, já é parte da realidade.

Quando perguntamos pela razão de ser de algo, temos quatro respostas possíveis: ou vem do nada; ou se criou a si mesmo; ou sempre existiu; ou veio de outra coisa. A última resposta é a que comumente procuramos para a razão de ser das diversas partes da realidade: ficamos esclarecidos quando compreendemos que vieram de outras partes mais elementares ou fundamentais. Isso é elucidativo. No caso da realidade em si, porém, é óbvio que esta resposta não está disponível. Portanto, ou a realidade veio do nada, ou se criou a si mesma ou sempre existiu.

Começamos por ver que a pergunta “Por que há algo em vez de nada?” talvez pressuponha que a realidade é contingente. Caso a existência da realidade fosse necessária, a resposta à pergunta seria “Porque é impossível não haver coisa alguma”. A ideia de que a realidade sempre existiu é uma forma menos precisa de dizer que a realidade não poderia não existir. Exploremos então esta hipótese.

Poderá parecer que a resposta “A realidade existe porque não poderia não existir” é em si satisfatória, mas não é. Pois quando queremos explicar por que algo é como é, não o fazemos apenas porque sabemos que isso poderia ter sido diferente. Se não poderia ter sido diferente, queremos

também saber por que não poderia ter sido diferente. Explicar as coisas é compreender por que são as coisas como são, e se as coisas forem necessariamente como são, queremos saber por que são necessariamente como são. Conseqüentemente, se respondermos que há algo em vez de nada porque seria impossível não haver coisa alguma, teremos de explicar muito bem por que seria impossível não haver coisa alguma. Se não o fizermos, a resposta dada é puro psitacismo.

Quanto às alternativas da existência a partir do nada e da autocriação, parecem bem menos atraentes. Para ser plausível que a realidade teve origem no nada, ou em si mesma, isso teria de ser muito cuidadosamente explicado. Não temos qualquer experiência, no nosso contato com a realidade, de coisas que surjam do nada, nem de coisas que surjam de si mesmas. É natural, por isso, que tenhamos alguma dificuldade em levar a sério estas hipóteses. Contudo, a razão principal pela qual estas hipóteses não são atraentes não é essa; afinal, quando tentamos explicar toda a realidade, não é surpreendente que nos afastemos do tipo de explicações que usamos para partes da realidade. Estas hipóteses não são atraentes porque não se consegue imaginar sequer como seriam os pormenores de qualquer uma dessas explicações.

Assim, das quatro hipóteses, a mais promissora é que a realidade existe porque não poderia não existir. A dificuldade é explicar por que a realidade não poderia não existir.

PARTES E TODOS

Imagine-se que alguém nos pede para explicar por que existe o Ega, o Eusebiozinho e o Vilaça. Explicamos a existência de cada um dizendo que os seus progenitores se conheceram em tais e tais circunstâncias e depois os conceberam em tais e tais circunstâncias. Imagine-se que a pessoa aceita que a nossa explicação é completa no que respeita a cada um deles, mas insiste que precisamos ainda de explicar a existência do conjunto Ega, Eusebiozinho e Vilaça.

Algo está profundamente errado com a insistência do nosso interlocutor. Depois de explicada a existência de cada um dos três, nada mais há a explicar; não falta explicar por que existem os três porque explicar por que existem os três é explicar por que existe cada um deles. A existência de um conjunto deve-se exclusivamente à existência dos seus próprios elementos. Uma vez explicada a existência dos elementos de um conjunto, está

explicada a existência do próprio conjunto. Isto se torna mais claro se considerarmos que não é possível que o Ega, o Eusebiozinho e o Vilaça existam sem que exista o conjunto formado pelos três; e para que exista esse conjunto, nada mais é preciso haver no mundo a não ser o Ega, o Eusebiozinho e o Vilaça.

Conclui-se daqui validamente que é um erro exigir uma explicação para a totalidade da realidade depois de termos explicado cada uma das suas partes.

Imagine-se que as ciências explicavam completamente cada uma das partes da realidade de um modo satisfatório. Seria um erro argumentar que estas explicações eram incompletas porque explicam cada uma das partes da realidade, mas não a realidade como um todo. Explicar cada uma das partes da realidade é explicar a realidade como um todo — nomeadamente porque explicar cada uma das partes envolve explicar as relações que cada uma das partes têm entre si.

A física, que nos fala hoje do *Big Bang* e da mecânica quântica, não explica todos os aspectos da realidade. Se explicasse, contudo, nada mais haveria para explicar. Portanto, se queremos realmente saber por que há algo em vez de nada, o estudo das partes da realidade, empreendido nomeadamente pelas ciências, é uma via promissora.

Imaginemos que é realmente verdadeiro que a realidade é necessária: algo existe porque seria impossível que não existisse coisa alguma. Como vimos, isto só é o princípio de uma boa explicação se depois conseguirmos explicar por que seria impossível nada existir. Ora, imagine-se que também aqui já temos vias promissoras de investigação. Ainda assim, precisaríamos explicar por que existem as inúmeras coisas contingentes da realidade, como as pessoas e os planetas e as moléculas. Ora, explicar a existência destes contingentes é o que a ciência tem feito, com imenso sucesso, nos últimos séculos. Por isso, se estamos genuinamente interessados na questão de saber por que há algo em vez de nada, é sensato acompanhar a ciência.

DEUS

Invocar Deus é outra maneira de explorar a hipótese de que a realidade não poderia não existir. A diferença é que, agora, a parte da realidade que não poderia não existir é Deus, entendido como um existente necessário responsável por criar tudo, exceto ele mesmo. Sob esta hipótese, a restante

realidade não pode ter existência necessária — caso contrário, Deus não poderia criá-la.

Para que esta explicação seja razoável, terá de explicar por que Deus não é um existente contingente. Inicialmente, não parece peculiarmente difícil imaginar a hipótese de Deus não existir. Claro, se Deus criou tudo, exceto a si mesmo, e se tudo isso não poderia existir sem Deus, então, caso Deus não exista, nada mais existe. Todavia, isto não é razão suficiente para pensar que Deus é um existente necessário; para o mostrar, é preciso explicar por que seria impossível a inexistência de Deus.

Imagine-se que há boas razões para pensar que Deus é um existente necessário. Para explicar agora por que há algo em vez de nada não basta dizer que foi Deus quem criou tudo o que criou. Se nos limitarmos a dizer isto, não teremos explicado coisa alguma. Temos de explicar por que Deus criou o que criou. Só assim teremos explicado por que há algo em vez de nada.

O problema de saber por que há algo em vez de nada é enigmático. É uma tentação dizer que nem vale a pena investigar tal coisa, pois nunca poderemos saber por que há algo em vez de nada. Todavia, se não podemos saber por que há algo em vez de nada, como sabemos que não podemos saber? Afinal de contas, como sabemos seja o que for? E como sabemos que sabemos?

Todos consideramos que sabemos várias coisas: sabemos que estamos vivos, o que almoçamos ontem, o aspecto do céu intensamente azul sobre um mar calmo num dia de verão glorioso. Todavia, também muitas vezes descobrimos não saber, afinal, o que pensávamos saber. Assim, como sabemos que sabemos? E o que é saber algo?

SORTE

Mencionamos que nenhuma pessoa sabe fazer um computador; este é o resultado dos conhecimentos de várias pessoas diferentes. Esta especialização permite-nos, em conjunto, saber fazer o que nenhum de nós saberia fazer sozinho. Isto não acontece apenas no que respeita ao saber fazer coisas; acontece também no que respeita a outros tipos de conhecimento: ninguém sabe isoladamente o que em conjunto sabemos de história, física ou matemática. Na verdade, mesmo numa dada área, como a física, nenhum cientista conhece todos os conteúdos dessa área.

Contudo, o conhecimento não está distribuído apenas neste sentido. A acepção mais fundamental em que o conhecimento está distribuído diz respeito à justificação — um aspecto fundamental do conhecimento que muitas vezes passa despercebido. No entanto, basta uma pequena reflexão para compreender a importância superlativa da justificação no conhecimento. Imaginemos que o Ega diz ao Pedro que o Vilaça está no Grêmio Literário. Quando o Pedro lhe pergunta como sabe ele tal coisa, o Ega responde que o viu entrar. Agora, imagine-se que o Ega se enganou, e

não foi o Vilaça que ele viu entrar, mas outra pessoa que ao longe é parecida com o Vilaça. É razoável pensar que o Ega afinal não sabia que o Vilaça estava no Grêmio; enganou-se.

Complicuemos as coisas: imagine-se que, na realidade, o Vilaça *está* no Grêmio — não porque tenha entrado quando o Ega pensa que o viu, mas porque já estava lá. Mesmo neste caso é razoável insistir que o Ega não sabia que o Vilaça estava no Grêmio, apenas acertou na verdade por sorte; não sabia porque a razão invocada era inadequada — afinal, ele não viu realmente o Vilaça entrar no Grêmio, mas antes outra pessoa. Assim, para saber algo não basta acertar por sorte.

Por outro lado, o Ega não pode saber que o Vilaça está no Rio de Janeiro se ele estiver em São Paulo: não podemos saber algo se isso for falso. Quando confusamente se fala de “conhecimento falso”, o que está em causa é falar de algo que parece conhecimento, mas não é; e do mesmo modo que o dinheiro falso não é dinheiro, também o conhecimento falso não é conhecimento. Consequentemente, se a Terra não está imóvel, por exemplo, nunca se pôde saber que estava imóvel — apesar de muita gente ter tido a convicção de que sabia tal coisa.

JUSTIFICAÇÃO FALÍVEL

Saber algo não é apenas acertar por acaso na verdade; é ter também justificações adequadas, ou razões, para pensar que é verdadeiro o que é verdadeiro. Este é o aspecto que obriga à distribuição do conhecimento numa acepção muito mais profunda do que a mera distribuição de quantidades de informação porque não podemos todos dominar toda a informação que, conjuntamente, detemos.

Somos falíveis. Por isso, por mais cuidados que tenhamos, podemos estar enganados. E de nada adianta ter certezas. A certeza é apenas a convicção profunda de que não estamos enganados; mas se podemos estar enganados quando cremos que sabemos, também podemos estar enganados quando damos à nossa convicção a força da certeza. A certeza não é um botão mágico que elimina a possibilidade do erro e da ilusão.

Somos falíveis. Todavia, não estamos sozinhos. Podemos recorrer a várias outras pessoas. Elas são todas igualmente falíveis, mas se todos discutirmos abertamente e procurarmos a verdade, podemos corrigir melhor os nossos erros. Um erro que o Ega não vê, é visto pelo Afonso, e vice-

versa; e o erro que nenhum dos dois vê, é visto pelo Pedro. Desse modo, temos mais probabilidades de corrigir os erros.

Assim, o único tipo de justificação adequada que seres falíveis como nós podem ter para uma dada ideia é manter continuamente essa ideia aberta à refutação alheia e ninguém ter conseguido refutá-la. Se alguém vier a refutá-la, livramo-nos de um erro; e enquanto ninguém conseguir refutá-la, é mais provável, mas não é certo, que a ideia seja verdadeira. Quando alguém considerar que a refutou, a própria tentativa de refutação poderá ser um erro — e tem, como teve a ideia original, de se sujeitar à mesma discussão pública.

Quem defende a importância da discussão pública de ideias e da abertura à refutação, várias vezes esquece que a própria tentativa de refutação também emerge de seres falíveis, pelo que pode estar errada — e por isso tem, também ela, de se sujeitar à tentativa de refutação. Uma parte importante do discurso anticientífico, por exemplo, aplica um saudável sentido crítico à ciência mais sólida, e não só se esquece depois de aplicá-lo às suas próprias afirmações, como vê com maus olhos que as suas tentativas de refutação sejam analisadas com a mesma crítica saudável que aplicou à ciência. Todos os meses, pessoas sem tino tentam ficar famosas refutando Einstein, aplicando um forte e saudável sentido crítico às ideias daquele cientista, mas esquecendo-se de continuar a aplicá-lo às suas próprias ideias e tentativas de refutação.

CONTROLES E AJUSTES

Seres falíveis como nós têm de aceitar sempre a possibilidade de estarem errados. Contudo, não têm de aceitar que estão sempre errados, nem devem fazê-lo. Em muitos casos, acertamos na verdade, e muitas vezes por sorte; noutros casos, não acertamos. A verdade ou falsidade das nossas convicções não depende de nós, mas antes da realidade que é objeto das nossas convicções. O que depende de nós é a justificação cuidadosa das nossas convicções. E é bastante menos provável que sejam verdadeiras por pura sorte convicções que não procuramos justificar cuidadosamente do que as que são continuamente objeto desse cuidado.

Podemos pôr todas as nossas convicções à prova, mas não ao mesmo tempo — pois não é possível pôr convicções à prova sem partir de outras convicções. Além disso, não pode também cada um de nós pôr todas as suas convicções à prova, mesmo que não ao mesmo tempo: alguns põem em

causa convicções filosóficas, outras científicas, outras ainda históricas e outras políticas. É uma vez mais o trabalho cognitivo distribuído por várias pessoas.

Somos falíveis. O nosso caminho em direção à verdade é inevitavelmente feito de controles e ajustes. Comparamos o que vemos com o que sentimos ou ouvimos, e se houver discrepância, introduzimos mais controles e ajustes. Introduzimo-los também quando comparamos as nossas convicções com as convicções alheias e aí descobrimos discordâncias. E se as convicções de várias autoridades — cientistas, religiosos, filósofos — forem incompatíveis, introduzimos mais controles e ajustes. O mesmo fazemos quando as nossas diversas preferências, e também as preferências alheias, são incompatíveis.

Em todos estes processos, os controles e ajustes não são outra coisa senão raciocínio: precisamos raciocinar para concluir com base na observação ou na experimentação, ou com base no estudo de autoridades, ou com base no que os outros nos dizem, ou com base nas preferências.

O raciocínio está no centro da estrutura epistêmica de seres falíveis. No entanto, a tentação ao longo dos séculos tem sido fingir que podemos abandonar o raciocínio paciente envolvido nos controles e ajustes permanentes, substituindo-o por Deus, pela Autoridade ou pela Observação ou Experimentação. Contudo, não há fuga do raciocínio porque, mesmo que Deus ou alguma autoridade nos fale, temos de raciocinar para concluir com base no que nos dizem, tal como temos de raciocinar para concluir com base na observação ou na experimentação. E no raciocínio, como em tudo, podemos cometer erros, porque somos falíveis.

LÓGICA

Podemos cometer erros ao raciocinar. Todavia, podemos diminuir drasticamente a probabilidade de errar se aprendermos explicitamente a raciocinar. Contudo, pensar que aprender a raciocinar permitiria um automatismo infalível seria um erro; seria substituir Deus ou a Observação ou a Experimentação pela Lógica. O que a lógica permite fazer é apenas mais controles e ajustes.

Um dos primeiros controles que a lógica nos permite fazer é compreender melhor o que é um raciocínio, que partes o constituem e o que faz um raciocínio ser bom e outro mau. Dominar estes aspectos não permite

determinar automaticamente se um dado raciocínio tem ou não erros, mas permite diminuir muitíssimo a probabilidade de tê-los.

Raciocinar é concluir algo a partir de algo. Concluimos que o Ega está no Grêmio, por exemplo, porque o vimos entrar. Podemos também concluir algo a partir de mais de uma coisa. As “coisas” com base nas quais concluimos outras são afirmações, a que se chama *premissas*, sendo o que se conclui também uma afirmação. Podemos enganar-nos ao raciocinar, concluindo de um certo número de afirmações o que essas afirmações não permitem concluir validamente.

Erramos ao raciocinar sobretudo quando nos afastamos do óbvio e do simples. Quem não sabe raciocinar proficientemente, não vê o que há de errado com o raciocínio “Há uma causa de todas as coisas porque todas as coisas têm uma causa”, mas facilmente vê o erro do raciocínio “Há uma mãe de todas as pessoas porque todas as pessoas têm uma mãe”. Aqui vemos o erro porque já sabemos que a conclusão é falsa, apesar de partirmos de uma verdade. No outro caso não o vemos precisamente porque não sabemos previamente se a conclusão é verdadeira ou não.

Falhamos assim nos casos em que mais precisamos raciocinar bem: quando não sabemos previamente se a conclusão é verdadeira e é isso precisamente que estamos tentando descobrir, raciocinando. E acertamos nos casos em que menos precisamos raciocinar bem, porque já sabemos previamente que a conclusão é falsa. Não é particularmente judicioso considerar que não precisamos da lógica só porque em alguns casos conseguimos ver que os raciocínios estão errados. Pelo contrário: é precisamente porque noutros casos não conseguimos ver que os raciocínios estão errados que precisamos dela.

ARGUMENTAÇÃO

Quando o raciocínio visa persuadir outra pessoa chama-se *argumento*. E quando se argumenta podemos fazê-lo com probidade epistêmica ou não. Com probidade epistêmica, a argumentação é uma atividade conjunta de procura da verdade. Sem ela, é uma mera disputa verbal para ver quem ganha.

Porque somos seres falíveis, a liberdade de debate público é um instrumento crucial para a procura da verdade e a correção dos erros. Contudo, pensar que de qualquer debate emerge automaticamente a verdade é outra vez a ilusão do automatismo. A discussão, pública ou privada, é um

instrumento de procura da verdade exclusivamente quando as pessoas envolvidas estão de boa-fé. Quando as pessoas envolvidas se entregam à retórica da disputa verbal, para ver quem ganha, o instrumento original foi distorcido a ponto de se tornar não um meio adequado para descobrir verdades, mas um dos seus mais sérios obstáculos — porque dá às pessoas a ideia errada de que o debate e o raciocínio, a racionalidade e a argumentação, não passam de jogos de forças. Quem faz do debate um mero jogo de forças, é natural que pense que é disso que se trata; o problema é outras pessoas pensarem que essa é a única maneira de encarar o debate.

Um argumento visa persuadir o nosso interlocutor a aceitar uma conclusão que ele originalmente não aceita. Se não partirmos de premissas que ele aceita, o argumento é inútil. Tal como seria inútil cada um de nós tentar descobrir conclusões partindo do que não aceitamos. Para aceitarmos uma conclusão com base em premissas, temos de começar por aceitar as premissas. É por esta razão que é ilusório pensar que podemos pôr tudo em causa com base em nada. Pôr algo em causa é avançar um argumento contra uma certa ideia, mas não se pode apresentar argumentos sem premissas: não podemos ter razões para pôr uma ideia em causa se não aceitarmos outras ideias com base nas quais pomos a primeira em causa.

Argumentar corretamente implica começar por procurar as ideias que partilhamos com o nosso interlocutor (ao passo que nas disputas retóricas se rejeita tudo o que o interlocutor afirma). Só partindo do que partilhamos com o nosso interlocutor podemos chegar a argumentos que ele possa aceitar. Argumentar corretamente é mostrar ao nosso interlocutor que as suas ideias implicam outras ideias que ele quer rejeitar. E isso não é fácil de fazer. Vejamos um exemplo.

Num debate sobre o aborto uma pessoa pode defender que o aborto não é moralmente permissível porque a vida é sagrada. Quem usa este argumento, pressupõe que o interlocutor aceita a ideia de que a vida é sagrada, ou nem se dá ao trabalho de pensar nisso. Mesmo aceitando que da ideia da sacralidade da vida se conclui a impermissibilidade do aborto, o argumento não é relevante para quem é ateu ou agnóstico. Um ateu ou agnóstico certamente não considera que a vida é, literalmente, sagrada — ainda que considere que é intocável ou de importância superlativa e revele algumas dificuldades vocabulares.

Compare-se com um argumento contrário à ideia de que a vida é sagrada: “Se a vida fosse sagrada, seria imoral comer alfaces. Porém, não é imoral comer alfaces. Logo, a vida não é sagrada”. Agora o argumento não pressupõe ideias rejeitadas por quem defende que a vida é sagrada. A pessoa certamente aceita que não é imoral comer alfaces. E tem de aceitar que se a vida é sagrada, literalmente falando, é imoral comer alfaces. O que este argumento lhe permite descobrir é que afinal não pensava, originalmente, que a vida é sagrada. Apenas pensava que a vida *humana* é sagrada. Ganhamos algo na discussão precisamente porque demos atenção às convicções que o nosso interlocutor já tem.

O interlocutor pode agora reformular o argumento original, e defender que o aborto não é permissível porque a vida *humana* é sagrada. Só que continua com o mesmo problema: quem não é religioso, não aceita que a vida humana seja literalmente sagrada. O interlocutor ainda não deu suficiente atenção às convicções de quem está tentando persuadir: mostra-se ainda incapaz de dialogar com as diferenças. Para apresentar um argumento contra a permissibilidade do aborto, terá de descobrir primeiro que valores e convicções partilha com o seu interlocutor. Terá de partir primeiro à descoberta da outra pessoa. E se não estiver disposto a fazer isso, não vale a pena fingir que está tentando argumentar corretamente: está apenas tentando o equivalente verbal da violência física.

Haverá sempre casos em que não conseguimos persuadir os nossos interlocutores. Em casos de discussão e análise de algumas ideias, não temos de decidir com base nelas, pelo que a inconclusão não tem outra consequência relevante exceto manter a discussão viva. Noutros casos, porém, temos de tomar decisões, fazer leis, agir. O que fazer então?

Quem não tem uma mentalidade democrática nem probidade epistêmica, tenta manipular a discussão — ou impedir que esta chegue a ocorrer. O que se deve fazer, todavia, é acolher a discussão e aceitar tranquilamente a decisão da maioria. Talvez noutra oportunidade a maioria descubra que estava errada. Ou talvez nós descubramos que estávamos errados. Ou talvez nenhuma dessas coisas aconteça. Em qualquer caso, não temos outra maneira honesta de proceder senão conceder um período generoso de discussão honesta da matéria em causa, e depois deixar que cada um dos nossos interlocutores vote segundo a sua consciência. A discordância irresolvida é normal em seres epistemicamente falíveis: significa que pelo menos alguns de nós estamos errando em algum ponto, e

não conseguimos ver onde. Porém, é apesar de tudo mais provável que seja certa a opinião da maioria, se esta em nenhum momento abdicou da probidade epistêmica, ainda que possa não o ser.

Como sabemos então que sabemos seja o que for? Se estamos perguntando como podemos garantir que sabemos quando cremos que sabemos, a resposta simples é *nunca*. Contudo, se raciocinarmos de maneira cuidadosa, podemos — cooperando cognitivamente com os nossos semelhantes — tomar medidas que diminuam o erro e aumentem o acerto. Teremos então boas justificações para considerar que as nossas ideias são provavelmente verdadeiras — até alguém mostrar a sua falsidade. Contudo, o que é afinal a verdade?

Ser verdadeiro que o Ega está no Grêmio é muito diferente de alguém crer que ele está lá. Ser verdadeiro que o Ega está no Grêmio é também muito diferente de se poder confirmar ou não que ele está lá. Ser verdadeiro que o Ega está no Grêmio é haver alguém que crê que ele está no Grêmio quando ele está no Grêmio.

Conseqüentemente, quando não havia pessoas ou outros organismos capazes de formar crenças, não havia verdades. Tal como não havia valores, como vimos. Contudo, já havia muitas das coisas que tornariam umas convicções verdadeiras e outras falsas. O que torna verdadeira a nossa convicção de que os dinossauros se extinguiram há 65 milhões de anos é a extinção dos dinossauros há 65 milhões de anos. Caso esta não tenha ocorrido, a nossa convicção é falsa — por mais que tenhamos justificações para a considerar verdadeira, por mais que tenhamos fortes convicções e certezas e provas. E caso não existamos nós, nem outros organismos capazes de ter convicções, nenhuma verdade haverá sobre os dinossauros — mas isto não significa que eles não tenham existido.

VERIFICAÇÃO

Este duplo estatuto da verdade, dependente de nós e das outras realidades, provoca confusões. Porque a verdade depende de nós para existir, pensa-se então que é verdadeiro seja o que for que consideremos verdadeiro; ou o que podemos verificar que é verdadeiro. Ambas as ideias são falsas e nenhuma é particularmente perspicaz. No primeiro caso, porque nos

tornaria infalíveis; no segundo, porque confunde a confirmação ou verificação da verdade com a verdade.

Curiosamente, é esta segunda confusão que dá origem à primeira. Se considerarmos que a verdade é o que se pode confirmar ou verificar que é verdadeiro e, ao mesmo tempo, que afinal de contas nunca podemos realmente confirmar ou verificar definitivamente coisa alguma, concluímos que não há verdades. No entanto, pelo menos isto deveria ser claro: se realmente não houvesse verdades, nenhum raciocínio o poderia estabelecer, porque um raciocínio, para ser relevante, tem de ter premissas verdadeiras. Em qualquer caso, a ideia de que a verdade é o mesmo que a confirmação ou verificação da verdade é pura confusão.

A verdade ocorre quando há uma relação, que ainda não especificámos, entre as nossas representações da realidade e a realidade. Essa relação não é a cópia, ou parecença. Uma representação da realidade, para ser verdadeira, não tem de ser parecida com a realidade. E uma realidade pode ser parecida com outra, como vimos, sem que a represente — e, portanto, sem que seja verdadeira.

A ideia de que uma representação da realidade, para ser verdadeira, teria de ser parecida com a realidade representada resulta uma vez mais do erro de pensar que a verdade é o que podemos verificar que é verdadeiro. Segundo essa ideia, só poderíamos verificar que uma representação da realidade é verdadeira comparando-a com a realidade, mais ou menos como quem junta duas folhas de papel para ver se têm exatamente a mesma dimensão.

Este automatismo não existe. Tudo o que podemos fazer é raciocinar e discutir, fazer controles e ajustes nas nossas convicções. Nenhum ser falível tem ao seu dispor métodos automáticos para estabelecer verdades; se tivesse, não seria falível. Porém, precisamente para que possa ser falível, o que faz uma convicção ser verdadeira tem de ser independente da vontade de quem a tem.

OBJETIVIDADE

Se o que faz uma representação da realidade ser verdadeira não é a parecença com a realidade representada, então a objetividade não pode ser uma questão de espelhar a realidade. E se a objetividade não pode ser uma questão de espelhar a realidade, a subjetividade não pode ser uma questão

de não espelhar a realidade. Sendo assim, o que é a objetividade? O que é a subjetividade? Qual é a diferença entre ambas?

A ideia comum é que áreas científicas como a física ou a engenharia são objetivas, ao passo que áreas como as artes ou a política são subjetivas. Supostamente, no primeiro caso haveria uma representação da realidade tal como ela é — espelhar-se-ia a realidade —, ao passo que, no segundo caso, seria apenas uma questão de opinião pessoal, precisamente por ser impossível espelhar qualquer realidade.

O primeiro aspecto a sublinhar é que a ideia de que algumas das nossas convicções são subjetivas tem de pressupor a objetividade para não ser incoerente. Pois a ideia é que as opiniões estéticas do Ega, por exemplo, são subjetivas — mas, sob pena de incoerência, não pode ser subjetiva a nossa opinião de que ele tem as opiniões que tem. Que o Ega tem as opiniões que tem sobre estética é uma verdade tão objetiva quanto as verdades da física sobre os átomos. Todavia, como é óbvio, do fato de ser perfeitamente objetivo que o Ega tem as opiniões que tem não se conclui validamente que o conteúdo dessas opiniões é objetivo — e a ideia original é que não o é.

O segundo aspecto a sublinhar, e este é crucial, é que uma verdade pode ser relacional sem ser subjetiva em qualquer acepção suficientemente densa para a distinguir de verdades objetivas. Imagine-se que o Ega está numa ponta da Rua do Carmo e o Pedro na outra. Do ponto de vista do Ega, a rua é uma descida; do ponto de vista do Pedro, a rua é uma subida. Porém, é uma mesma realidade que está na origem dos dois juízos, e os dois juízos são perfeitamente compatíveis. Apenas temos de compreender que quando o Ega diz que a rua é uma descida quer dizer que, do seu ponto de vista, é uma descida; do ponto de vista do Pedro, é uma subida. E se trocassem de posição, a rua seria uma subida para o Ega e uma descida para o Pedro.

Nada disto tem a ver com a relatividade da rua em si; a sua inclinação não é relativa: é perfeitamente objetivo que quando se está numa ponta, a rua é uma descida desse ponto de vista, e, quando se está na outra, é uma subida. Caso o Ega, colocando-se do ponto de vista do Pedro, afirmasse que a rua é uma descida, diria objetivamente uma falsidade.

COMPLEXIDADE E FALIBILIDADE

No que respeita a questões simples como a inclinação das ruas, ninguém considera que o Ega e o Pedro discordam. É óbvio que a discordância é meramente aparente. Contudo, quando o Ega afirma que Bach é melhor do

que Pérotin e o Pedro o nega veementemente, o que dizer? É nestes casos que é tentador afirmar ser meramente uma questão de gosto pessoal, e que os gostos não se discutem. Porém, se virmos bem, passamos a vida discutindo precisamente os gostos — nas críticas literárias, nas histórias da arte e mesmo entre amigos. Se levássemos a sério a ideia de que os gostos não se discutem, não o faríamos.

Pense-se como seria estranho o Eusebiozinho afirmar que os traços que acabou de fazer numa parede eram bem melhores, como arte, do que as melhores obras de Amedeo Modigliani. Quando o Ega começasse a pôr isso em causa, o Eusebiozinho acabaria a discussão dizendo que os gostos não se discutem. O que diríamos disto? Diríamos que o Eusebiozinho quer apenas manter a ilusão de que é um artista superlativo, quando não o é de fato. Contudo, se os gostos são apenas uma questão subjetiva, ele tem razão: é um artista superlativo para ele, mesmo que o não seja para outros. E acabou a conversa.

Geralmente, não consideramos que acabou a conversa porque consideramos que podemos errar ao fazer juízos estéticos, políticos e outros. Porém, se levássemos a sério a ideia de que tais juízos são subjetivos, não poderíamos errar. Pense-se na tolice que seria alguém dizer “Ele gosta muito de salada de alface, mas está enganado”. Nos casos em que realmente estamos perante gostos subjetivos, não podemos estar enganados. Nos casos em que podemos estar enganados, não pode tratar-se de simples gostos subjetivos. Tem de ser algo mais.

Consideramos que uma obra de arte é boa quando cremos que tem propriedades que fazem um ser humano com aproximadamente as mesmas capacidades cognitivas e sensoriais que nós temos valorizá-la. Inversamente, quando vários seres humanos, nomeadamente os mais bem informados, consideram uma obra de arte boa, é estranho que alguém discorde disso; se isso acontecer, consideramos que essa pessoa não viu bem, ou não compreendeu corretamente aspectos importantes da obra. Não dizemos apenas que é uma questão de gosto. O consenso dos mais bem informados seres humanos da área é indício de que essa pessoa isolada está enganada.

A aparência de subjetividade ocorre quando o que está em causa é de tal modo complexo que as opiniões se dividem muito, e os consensos são difíceis — mesmo entre os mais bem informados. A ausência de consenso confronta-nos com a nossa falibilidade. É muito mais fácil chegar a

consenso quanto à inclinação de uma rua do que no que respeita a algumas questões políticas, estéticas ou outras. Como não queremos admitir que somos falíveis, dizemos que todos temos razão apesar de os nossos juízos serem incompatíveis.

Contudo, da dificuldade de consenso não se conclui validamente que todos têm razão. Tal como o consenso não implica a verdade, também a ausência de consenso não implica que o que está em causa é meramente subjetivo. Quando dizemos que algo é subjetivo, estamos na maior parte das vezes apenas assinalando a dificuldade em saber quem tem razão. Se formos judiciosos, veremos tal dificuldade como o início da investigação e da discussão aberta, e não como o seu término. Efetivamente, numa das suas acepções, a palavra “sabedoria” — que está na origem da palavra “filosofia”, que significa amigo da sabedoria — significa precisamente o talento para ajuizar com proficiência quando todo o juízo é difícil e o consenso não existe. Rejeitar a investigação apelando à subjetividade poderá ser, conseqüentemente, indício de falta de sabedoria ou desprezo pela mesma.

Em suma, a verdade não é o mesmo que verificação ou confirmação. E também não é uma adequação entre o pensamento e a realidade, se por *adequação* tivermos em mente uma cópia. A verdade é o que ocorre quando as nossas convicções representam corretamente a realidade. Nunca temos maneira de garantir a correção da representação, mas nada se conclui daí exceto a nossa falibilidade. E o que torna as nossas representações verdadeiras ou falsas é a realidade.

A distinção entre a objetividade e a subjetividade esconde geralmente uma confusão: pensar que da dificuldade de chegar ao consenso se conclui validamente que nenhuma convicção é genuinamente verdadeira, no mesmo sentido em que as verdades objetivas o são. Contudo, da diversidade de juízos incompatíveis também nada se conclui. Exceto, uma vez mais, a nossa falibilidade.

CONCLUSÃO

Quase não há conclusões em filosofia, na acepção de teorias consensuais semelhantes às que temos em física ou noutras ciências. Muitos tomam isso como uma limitação da filosofia. Eu o tomo como uma das mais importantes contribuições para o esclarecimento da humanidade: fazer-nos continuar a pensar quando a tentação óbvia é desistir.

A filosofia não é uma mera expressão de irreduzíveis interioridades subjetivas. A filosofia tem valor precisamente quando não a encaramos como um domínio de indiscutíveis subjetividades, mas como a procura discutível de verdades sobre assuntos em que toda a verdade parece escapar-nos por entre os dedos. Mas tentamos e voltamos a tentar e voltamos a tentar. Porque não o fazer é garantir que nunca descobriremos verdades. Se houver alguma hipótese, ainda que muito remota, de descobri-las, só tentando o conseguiremos.

Reconhecer a falibilidade humana não implica o abandono de toda convicção, o que seria incoerente, nem obriga ao abandono da procura da verdade. O reconhecimento da nossa falibilidade obriga, contudo, a aceitar a possibilidade de estarmos errados e — o que é mais importante — a rever continuamente os nossos raciocínios e convicções, confrontando-os com as melhores posições contrárias, quer conhecidas, quer as que sejamos capazes de imaginar. O sinal mais evidente de que estamos dispostos a fazê-lo é a explicitação dos nossos raciocínios, para que os outros possam avaliá-los, em vez de recorrermos à retórica sedutora, que procura impedir os outros de avaliar cuidadosamente as nossas ideias, seduzindo-os com jogos de

palavras melífluos. Reconhecer a falibilidade humana implica o abandono dos discursos sedutores e do dogmatismo.

Quis neste livro dar uma ideia de como se raciocina em filosofia. Escolhi algumas áreas em que, creio, muitas ideias comuns estão erradas. Porém, posso estar enganado. Este livro não é, então, o término da discussão filosófica. É apenas uma das maneiras de começá-la.

SUGESTÕES DE LEITURA

Apresentei a filosofia diretamente, levando o leitor a percorrer os labirintos do raciocínio filosófico intenso. Não apresentei quaisquer referências históricas ou bibliográficas. Ao leitor que desejar conhecer essas referências, e compreender melhor a filosofia, recomendo os livros seguintes — todos perfeitamente adequados para quem nada sabe de filosofia. Na revista [*Crítica*](#), encontram-se mais de mil artigos de filosofia, muitos dos quais para o grande público.

Blackburn, S. (1999) *Pense*. Trad. A. Infante *et al.* Lisboa: Gradiva, 2001.

Conee, E. & Sider, T. (2005) *Enigmas da existência*. Trad. V. Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010.

Descartes, R. (1641) *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. F. Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.

George, A. (2007) *Que diria Sócrates?* Trad. C. Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2008.

Grayling, A. C. (2001) *O significado das coisas*. Trad. M. F. St Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2003.

Kenny, A. (2004) *Uma nova história da filosofia ocidental*, 4 vols. Trad. C. A. Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2008.

Kolak, D. & Martin, R. (1991) *Sabedoria sem respostas*. Trad. C. Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2004.

Lourenço, M. S. (1995) *A cultura da subtileza*. Lisboa: Gradiva.

- McGinn, C. (2002) *A construção de um filósofo*. Trad. L. P. Guanabara. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- Mill, J. S. (1859) *Sobre a liberdade*. Trad. e intro. P. Madeira. São Paulo: Saraiva de Bolso, 2011.
- Murcho, D. (2006) *Pensar outra vez: filosofia, valor e verdade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quasi.
- _____. (2011) *Sete ideias filosóficas que toda a gente deveria conhecer*. Lisboa: Bizâncio.
- Murcho, D. (org.) (2009) *Viver para quê? Ensaio sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro.
- Murcho, D. (org.) 2010 *A ética da crença*. Trad. V. Guerreiro. Lisboa: Bizâncio.
- Nagel, T. (1987) *Uma breve introdução à filosofia*. Trad. S. Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Rachels, J. (2004) *Problemas da filosofia*. Trad. P. Galvão. Lisboa: Gradiva, 2009.
- _____. (2003) *Os elementos da filosofia moral*. Trad. R. Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.
- Russell, B. (1912) *Os problemas da filosofia*. Trad. D. Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.
- Warburton, N. (2004) *O básico da filosofia*. Trad. E. F. Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- Weston, A. (1992) *A construção do argumento*. Trad. A. F. Rosas. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- Wolff, J. (1996) *Introdução à Filosofia política*. Trad. M. F. St Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2004.

SOBRE O AUTOR

Desidério Murcho é professor de filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto. É autor de vários livros, destacando-se *Essencialismo Naturalizado* (2002), *O Lugar da Lógica na Filosofia* (2003), *Filosofia em Directo* (2011) e *Sete Ideias Filosóficas que Toda a Gente Deveria Conhecer* (2011). Traduziu vários livros, incluindo obras de George Orwell, Thomas Nagel, Bertrand Russell, Alvin Plantinga, Susan Wolf, W. O. Quine, Nelson Goodman e Simon Blackburn. Fundou a revista [Crítica](#) e escreveu para o jornal *Público*.

dmurcho.com
dmurcho@icloud.com