



## **Platão e a paralaxe cognitiva: um estudo no *elenkhos* socrático**

*Lucio Antônio de Oliveira\**

**Resumo:** A falsidade de uma determinada tese pode ser demonstrada de muitas maneiras. Em alguns casos, uma mesma tese pode ser refutada por ângulos distintos. Noutras, apenas alguns modos específicos, ou mesmo um, pode ser adequado para demonstrar a falsidade do que se alega. Um desses modos de refutação é o da *paralaxe cognitiva*, sobre o qual se dissertou no livro intitulado *Crença sem Corpo* de L. A. Oliveira. O objetivo deste trabalho é vincular este conceito, conforme foi concebido por Oliveira, ao ἔλεγχος (*elenkhos*) da argumentação de Sócrates, sugerindo-a como forma de identificar algumas formas de refutação específicas usadas nos diálogos.

**Palavras-Chave:** Paralaxe Cognitiva; Platão; *Elenkhos*; Sócrates.

### **Plato and cognitive parallax: a study in the Socratic *elenkhos***

**Abstract:** A falsity of a particular thesis can be demonstrated in many ways. In some cases, the same thesis can be refuted from different angles. In others, only a few specific ways, or even one, may be adequate to demonstrate the falsehood of what is claimed. One of these modes of refutation is that of *cognitive parallax*, which was discussed in the book entitled *Crença sem Corpo* de L. A. Oliveira. The aim of this work is to link this concept, as it was conceived by Oliveira, to the ἔλεγχος (*elenkhos*) of Socrates' argumentation, suggesting it as a way of identifying some specific forms of rebuttal used in the dialogues.

**Keywords:** Cognitive Parallax; Plato; *Elenkhos*; Socrates.

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [lucioichtus@gmail.com](mailto:lucioichtus@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4418907796233489>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7617-3870>.

## Introdução: a paralaxe cognitiva

A paralaxe cognitiva<sup>1</sup> pode ser definida como uma *desarmonia* entre uma tese professada e as reais crenças do indivíduo, as quais são manifestadas na forma com que o indivíduo realmente leva sua vida - i. e., pelas suas ações, uma vez que se age de fato conforme o que verdadeiramente se acredita. Isso implica que o indivíduo afirma suas reais crenças pelas suas decisões, reações, ações diárias e afins. Por outro lado, na *paralaxe*, quando tal indivíduo se põe a discursar, acaba por apresentar teses e razões que destoam das crenças implícitas manifestas em suas ações. Ainda que ele consciente e explicitamente expresse adesão às teses de sua fala, suas ações o desmentem. Portanto, não se trata de apontar meramente para um descompasso entre ação e palavras, mas de uma explicação para este fenômeno quando não se trata meramente de um ato consciente de enganação, como quando alguém diz acreditar em algo, mas sabe que não é o caso. Uma situação como essa última descrita pode ser, talvez, caracterizada como ‘hipocrisia’, desde que se tome o hipócrita como alguém ciente da contradição do seu discurso com o seu modo de viver.

É importante observar que a *paralaxe cognitiva* pode muitas vezes ser confundida com o *argumentum ad hominem* falacioso. Que se trata de um argumento *ad hominem* é indubitável. A questão é que não se trata de uma falácia. Oliveira, outra vez, esclarece:

Indicar uma *paralaxe cognitiva*, no entanto, é uma espécie de “*ad hominem* lícito”. Um argumento *ad hominem* lícito é aquele em que o apontamento de algo no indivíduo seja *relevante* para comprometer seu argumento. A *paralaxe cognitiva* aponta especificamente para a *prática* do indivíduo em

---

<sup>1</sup> Para fins de brevidade – no intuito de chegar ao foco do artigo, que é observar o fenômeno em Sócrates –, não nos estenderemos na exposição do conceito, esclarecendo como ele se distingue da falácia *ad hominem* e como ele está associado ao argumento da *reductio ad absurdum* legítimo, bem como ao *ad hominem* correto. Essas e outras considerações podem ser apreciadas em Oliveira (2020).

relação ao seu *discurso*, buscando demonstrá-lo em contradição, e isso pode ser observado para trazer problemas para a sustentação da tese em questão. Se, no final das contas, o indivíduo não pode crer realmente no que discursa, certamente há algo de errado (OLIVEIRA, 2020, p. 30).

Portanto, é certamente uma espécie de argumento que lida com a pessoa do argumentador. Um tipo especial e específico de *ad hominem*. Em outro sentido, a *paralaxe cognitiva* pode ser vista pelo prisma da *reductio ad absurdum* legítima. Esta também possui uma versão ilegítima, a qual Schopenhauer denuncia:

A arte de criar consequências. Da proposição do adversário tiram-se à força, através de falsas consequências e distorções dos conceitos, outras proposições que não estão ali contidas e que de fato não correspondem à sua opinião e que são [...], em contrapartida, [...] absurdas ou perigosas (SCHOPENHAUER, 1997, p. 153).

A redução legítima não levanta falsas consequências e implicações, nem distorce qualquer conceito. Portanto, trata-se de uma argumentação legítima que se baseia no fenômeno que estamos considerando. A *paralaxe cognitiva*, no entanto, não deve ser confundida com a própria redução, pois pode haver reduções de tipos distintos, como bem aponta, outra vez, Oliveira: “Todavia, a redução pode se restringir ao campo puramente teórico, lógico, sem menção à vida. Portanto, [...] pode haver *reductio* no campo puramente lógico sem comprometimento de um indivíduo e suas crenças...” (OLIVEIRA, 2020, p. 35).

O fenômeno da *paralaxe*, embora não com esses termos, parece-nos claramente já ter sido exposto por Descartes:

Além disso, para saber quais eram realmente suas opiniões, devia observar mais aquilo que praticavam do que aquilo que diziam, não somente porque, na corrupção de nossos costumes, existem poucas pessoas que queiram dizer tudo o que pensam, mas

também porque muitos o ignoram, por sua vez, pois sendo a ação do pensamento, pela qual se acredita numa coisa, diferente daquela pela qual se sabe que se acredita nela, muitas vezes uma se apresenta sem a outra (DESCARTES, 2006, p. 24-25).

O filósofo francês pontua com precisão o que estamos tentando elucidar. Como bem nota o Descartes, “muitos o ignoram”, i. e., muitos não estão cientes do que realmente pensam sobre as coisas. Quanto ao porquê disso acontecer, o mesmo filósofo diz que “a ação do pensamento, pela qual se acredita numa coisa, difere daquela pela qual se sabe que se acredita nela”, i. e., o ato mental pelo qual acreditamos em alguma coisa não é o mesmo pelo qual estamos cientes de acreditar. Aqueles primeiros podem se processar por vias que não nos são perfeitamente patentes e, por isso, acabamos não tendo perfeita noção de quais são nossas reais crenças. Oliveira, comentando Descartes, diz:

A explicação do filósofo é que a ação do pensamento com a qual nós acreditamos em algo não é a mesma daquela com a qual temos ciência de acreditar nessa mesma questão. São dois atos distintos do pensamento. Ou seja, essa primeira “ação do pensamento” é aquela discursiva, a qual pertence à especulação teórica. Podemos, a partir dela, entrar num jogo proposicional e até encontrar uma resolução filosófica que nos pareça plausível. Todavia, outra é a de estar ciente do que realmente acreditamos. [...] A ação pensante pela qual algo nos parece plausível e aquela pela qual realmente nos comprometemos com uma resolução proposicional são distintas (OLIVEIRA, 2020, p. 27).

Essa distinção permite que ocorra o fenômeno da *paralaxe cognitiva*. Daí ser também pertinente a colocação de James W. Sire: “A partir de um ângulo diagnóstico, podemos avaliar se nós mesmos (ou alguém outro) sustentamos uma cosmovisão em particular ao observarmos como nós, ou os outros, agimos” (SIRE, 2012, p. 144).

Poderíamos expressar o fenômeno de forma lógica pelo *modus tollens*:

- 1) Se o indivíduo X acredita em Y, X age necessariamente de modo Z.
- 2) X não age de modo Z.
- 3) Portanto, X não acredita em Y.

Algo muito próximo a isso pode ser visto no diálogo *Laques*, na fala da própria personagem que intitula o diálogo. Embora, evidentemente, a expressão não seja usada por Platão, queremos observar que o fenômeno em si está presente, e é a nomeação dele que nos permite destacar um aspecto importante da realidade e, possivelmente, da argumentação socrática. Em determinado momento da discussão, Laques assim se pronuncia:

Eu tenho um único pensamento, Nícias, em relação às discussões, ou se você preferir, um duplo ao invés de um único. Pois vocês podem me julgar um amante de discussões, e ainda assim também um odiador de discussões: pois quando eu ouço um homem discutindo a virtude ou qualquer tipo de sabedoria, alguém que é verdadeiramente um homem e é digno de seu argumento, eu fico excessivamente encantado. Eu tomo o falante e sua fala juntos, e observo como eles se organizam e se harmonizam um ao outro. Um tal homem é exatamente o que eu entendo por [alguém] “musical” – ele se sintonizou a si mesmo com a mais justa harmonia [...] (PLATÃO, *Laques*, 188c-d, tradução nossa).

Laques diz que ele se recusa a dar ouvidos àqueles cujo discurso não se harmoniza às obras, às ações. Tal harmonia é justamente o oposto do que encontramos na *paralaxe cognitiva*. Todavia, a fala de Laques, temos de admitir, serve tanto para o mero hipócrita quanto para aquele que está envolto em tal fenômeno que estamos a analisar – por isso, em si, não é suficiente para estabelecermos que tal distinção estava presente de forma consciente na mente de Sócrates ou Platão. Mais adiante, o diálogo é

afunilado para a discussão sobre a coragem. Sócrates emprega seu usual questionamento em busca de definições e, num dado momento, Laques nota que não havia conseguido apresentar uma que passasse sobre o crivo de seu interrogador. Sócrates, então, retoma a questão, aparentemente pronunciando-se favorável ao conceito de Laques sobre o discurso que merecia ser ouvido – i.e., o discurso ‘harmônico’:

Consequentemente, presumo que, em sua apresentação, você e eu, Laques, não estamos sintonizados à harmonia dória: pois nossos atos não estão de acordo com nossas palavras. Por nossos atos, mais provavelmente, o mundo precisa nos julgar por ter nossa cota de coragem, mas não por nossas palavras, imagino, se ouvirem o modo no qual estamos falando agora (Pl., *La.*, 193d-e, tradução nossa).

Seria, certamente, falta de coragem desistir de buscar uma precisa definição do que é a coragem – argumenta Sócrates –, e em seu discurso, claramente pressupõem que a coragem é uma virtude e que deve ser praticada e vivenciada. Se desistissem, pois, dessa busca, demonstrariam não dar tanto valor à coisa como parecia implícito que davam. Mas o que nos importa, aqui, é que Sócrates claramente diz que os atos devem ser levados em conta no juízo feito sobre alguém – um explícito coro ao postulado de Laques<sup>2</sup>. O ponto é que essa atenção aos atos tem uma função vital na análise do próprio discurso do indivíduo.

Reforçamos: isso não é o bastante, contudo, para associarmos Sócrates a tal forma de argumentação que estamos tratando. Para isso, precisamos nos mover para outros diálogos. Assim, nos valeremos do seguinte expediente: apontaremos um caso que se explica melhor por tal técnica argumentativa – a saber, o apontamento de uma *paralaxe cognitiva* – ; apontaremos para algumas considerações a respeito da própria natureza da atividade de Sócrates – tal como ele mesmo descreve e tal como outros

---

<sup>2</sup> Para uma interessante exposição dessa questão da harmonia do discurso e das obras no diálogo *Laques*, cf. MATOS JÚNIOR, 2008, p. 138-172.

o fazem – que parecem reforçar nossa tese de que este método se encontrava na metodologia socrática<sup>3</sup>; apontaremos como a forma com que Sócrates enuncia a gênese da ignorância, em alguns casos, parece coadunar com a perspectiva do fenômeno; e, por fim, observaremos como o fenômeno das crenças ocultas parece ser pressuposto em pelo menos uma ocasião nos diálogos, apontando para a utilidade desta observação para a validação da nossa interpretação. Com tudo isso estabelecido, estaremos mais seguros para sugerir que a identificação do fenômeno pode enriquecer nossa percepção do *elenchos* socrático.

### Sócrates contra os sofistas

Para alcançar nosso objetivo, observaremos particularmente um dos argumentos de Sócrates contra os sofistas no que diz respeito à questão da pedagogia das virtudes. No *Laques* podemos identificar o problema através de uma fala de Sócrates. O diálogo é iniciado com Lisímaco falando a Nícias e a Laques, também em nome de Melesias, sobre a educação dos filhos e especificamente se uma determinada habilidade bélica poderia ser interessante com vistas à formação das crianças. Quando chegamos à vez de Sócrates se pronunciar, ele converte a discussão em uma questão sobre a formação de virtudes nas crianças.<sup>4</sup> Então, com enorme prudência, ao ser consultado sobre o assunto, manifesta-se deste modo:

Nós também, portanto, Laques e Nícias – uma vez que Lisímaco e Melesias nos convidaram para

---

<sup>3</sup> Para evitar confusão, precisamos esclarecer a relação entre o fenômeno e o método. A *paralaxe cognitiva* em si não é um método, mas um fenômeno. O método argumentativo consiste em valer-se do fenômeno a fim de efetuar uma refutação. Como esclarece Oliveira: “A *paralaxe cognitiva* em si não é um argumento, mas um fenômeno. Por ela, se observa que o indivíduo não acredita naquilo que alega, embora não o perceba. Tal apontamento pode ser usado numa argumentação” (OLIVEIRA, 2020, p. 30).

<sup>4</sup> cf. PLATÃO, *Laques*, 185b-d, 190b.

consultar sobre seus filhos, cujas almas eles estão ansiosos para ter tão boa quanto possível – devemos levar ao conhecimento deles que professores tivemos, se dizemos que temos algum para mencionar, os quais sendo eles mesmos bons, para começar, e tendo tratado as almas de muitos jovens, nos ensinou também no devido tempo e são conhecidos por ter feito assim. Ou se qualquer um de nós mesmos diz que não teve professor, mas tem, contudo, algumas obras próprias para falar, e pode nos apontar o que atenienses ou estrangeiros, ou mesmo escravos ou livres, são reconhecidos por dever sua bondade a ele, deixa-o fazer assim. Mas se não há nada desse tipo a ser encontrado entre nós, ofereçamos que procurem em outro lugar, pois não podemos correr o risco com os bons filhos de nossos amigos, quando podemos arruiná-los, e assim trazer sobre nós a mais grave das acusações dos nossos mais próximos e queridos (Pl., *La.*, 186a-b, tradução nossa).

Aqui, Sócrates estabelece a perícia, o conhecimento a respeito de tal ofício, como a condição para um pronunciamento competente enquanto consulta, tal como solicitado por Lisímaco e Melesias. Assim, seria necessário, primeiro, apontar como a virtude foi adquirida. Se foi aprendida, seria preciso apontar para o professor e, na sequência, para quais outras pessoas ele teria realmente ensinado tais coisas. Parece-nos que, por detrás de tal observação estava o fato de que se um único indivíduo fosse considerado como tendo adquirido virtudes por meio dos ensinamentos daquele mestre, ainda não haveria uma certeza quanto às suas habilidades pedagógicas, pois o aluno bem poderia ter desenvolvido tais virtudes por si mesmo de modo que a repetição do ensino acabaria por não produzir os efeitos esperados. Lado outro, se dissesse que adquiriram a maestria sobre o assunto por meio da descoberta pessoal, não pelo ensino, então teriam de apontar quais foram os seus alunos, i. e., quais foram as pessoas que se tornaram boas por ocasião de seus ensinamentos. É logo na sequência que temos o apontamento tácito da querela de Sócrates contra os sofistas:



Agora, Lisímaco, sou o primeiro a confessar que não tive professor algum nesse respeito; e ainda assim tenho ansiado por tais lições desde a minha juventude. Mas não tenho os meios para pagar os honorários aos sofistas, os quais eram as únicas pessoas que professavam ser capazes de me fazer um completo cavalheiro. E para esse momento eu permaneço impotente para descobrir a arte por mim mesmo (Pl., *La.*, 186b-c, tradução nossa).

Sócrates diz não saber como ensinar tais virtudes. Não precisamos entrar nos méritos do que exatamente ele quis dizer com isso<sup>5</sup>, bastando-nos ressaltar que Sócrates mesmo ouvia o discurso dos sofistas a esse respeito. Inclusive, na *Apologia*, uma das primeiras coisas que diz é que não recebia dinheiro para ensinar, mas que ouvia falar que os sofistas o podiam e lhes reputava por felizardos caso realmente pudessem. Digno de menção, a título de ilustração, é a fala que se segue do diálogo supramencionado:

E há também outro homem sábio aqui, de Paros, que descobri que estava na cidade. Pois aconteceu de eu encontrar um homem que gastou mais com os sofistas do que todo o resto. Cálias, o filho de Hipônico. Assim, perguntei-lhe – pois ele tem dois filhos – “Cálias”, eu disse, “se acontecesse que seus dois filhos, dois potros ou dois bezerros, devemos poder tomar e contratar para eles um supervisor que poderia fazê-los [20b] excelentes no tipo de excelência apropriada para eles. E ele seria um treinador de cavalo ou um agricultor. Mas agora, uma vez que eles são dois seres humanos, quem você tem em mente

---

<sup>5</sup> Cornford, por exemplo, entende que o que Sócrates quis dizer é que ele não ensina de uma certa forma, mas não negava que ensinava de outra forma: “Como ocorre com o olho físico, a visão da alma pode ser obscurecida e diminuída, podendo ser enganada pelas falsas aparências. O prazer, por exemplo, é constantemente tomado por bom quando efetivamente não o é. Mas quando o olho da alma vê de maneira direta e clara, não se pode apelar contra sua decisão. No campo da conduta, a educação (depois da necessária tutela da infância) não significa ensinar; ela é o abrir dos olhos da alma, clareando sua visão pelo afastamento das névoas deturpadoras do preconceito...” (CORNFORD, 2001, p. 43).

para tomar como um supervisor? Quem tem o conhecimento desse tipo de excelência, esse de um homem e um cidadão? Pois penso que você tem olhado para a questão, porque você tem filhos. Há alguém”, eu disse, “ou não?”. “Certamente”, ele disse. “Quem”, eu disse, “de onde é, e qual é o preço por seu ensino?”. “Éveno, Sócrates.”, ele disse, “de Paros. Cinco minas.” E eu considerei Éveno abençoado, [20c] se ele realmente tem essa arte e ensina tão razoavelmente. Eu mesmo seria vaidoso e posto nos ares se entendesse essas coisas. Mas eu não as entendo, homens de Atenas (PLATÃO, *Apologia*, 20a-c, tradução nossa).

Curiosamente, outro episódio interessante a esse respeito – para darmos um terceiro e último testemunho – se deu justamente na casa de Cálias, com Protágoras, no diálogo que lhe é homônimo. Em determinado momento, Protágoras assim se manifesta:

Quanto a alguém que eu tomo como sendo eu mesmo, excelindo todos os outros homens na dádiva de assistir às pessoas para se tornarem boas e verdadeiras, e dar o completo valor à taxa que eu cobro – não, tão mais do que completo que o próprio aprendiz o admite. Por essa razão eu estabeleci meu salário sobre um plano particular: quando qualquer um tiver tido lições de mim, se ele quiser ele paga a soma que eu pedi; se não, ele vai ao templo, estabelece sob juramento o valor que ele estabelece sobre o que ele aprendeu e desembolsa aquela quantia (PLATÃO, *Protágoras*, 328b-c, tradução nossa).

Aqui, parece-nos que não existe possibilidade de não pagar menos do que o estipulado. É possível pagar mais, caso o aluno vá ao templo e assim considere dever fazer. Mas o preço é acordado de início. É como que um contrato para que haja, então, tal ensino. Mais adiante, o próprio Sócrates recorda este discurso de Protágoras, referindo-se a ele nos seguintes termos: “... e você tem publicamente proclamado a si mesmo a todos os gregos com o título de sofista, e apontou a si mesmo como

preceptor da cultura e da virtude, e que é o primeiro que já cobrou um preço regular para tal trabalho” (Pl., *Prt.*, 348e-349a, tradução nossa), tornando claro o vínculo de Protágoras à prática comum dos sofistas.

Assim, pela referência dos três diálogos, fica claro que Platão testemunhava fazer parte do discurso dos sofistas a capacidade de fazer os homens se tornarem virtuosos. A questão é, pois, sabermos se eles realmente *acreditavam* nisso. Uma vez que estamos investigando a questão por meio da *paralaxe cognitiva*, então estamos buscando justamente verificar se algo no seu procedimento acabava por demonstrar que, de fato, não o criam, embora julgassem crer por seu discurso professo e perspicuo. E encontramos justamente isso no *Górgias*, quando, caminhando para o final do diálogo, Sócrates coloca a Cálicles a seguinte questão: “Mas, em nome da amizade, meu bom companheiro, diga-me se você não pensa que é irracional para um homem, enquanto professa ter feito outro bom, culpá-lo por ser vil a despeito de ter sido feito bom por ele e ainda ser assim?” (PLATÃO, *Górgias*, 519e, tradução nossa).

Aqui, parece haver uma simples contradição, mas não acreditamos ser o caso e, se estivermos certos, encarar a coisa dessa maneira pode nos fazer perder uma parte significativa do que se dá no caso. A ‘mera contradição’ seria: alguém diz que fez o outro bom e, em seguida, o acusa de ser mau. Todavia, a questão logo é esclarecida por Sócrates para ganhar os contornos que estamos alegando ter. Colhemos as porções pertinentes e nos parece caber uma citação mais longa para abranger de uma vez uma clara visão do fenômeno:

De fato, da minha parte, sempre considerei os oradores públicos e os sofistas como as únicas pessoas que não têm razão ao reclamar daqueles que eles mesmos educam, por sua maldade para com eles. Do contrário, eles devem, nas mesmas palavras, estar acusando a eles mesmos por ter sido de nenhuma utilidade para aqueles que eles dizem que beneficiaram. Não é assim? [...] E quem quer que remova essa coisa particular, a injustiça, precisa nunca ter medo de ser injustamente tratado. Esse benefício sozinho pode ser livremente concedido sem

risco, garantido que alguém realmente tem o poder de fazer as pessoas boas. Não é assim? [...] Mas sobre esse assunto de encontrar a maneira de ser tão bom quanto possível, e de administrar sua própria casa ou cidade para o melhor, é reconhecido ser uma desgraça para alguém declinar dar conselho exceto por pagamento em dinheiro, não é mesmo? [...] A razão, evidentemente, sendo que este é o único tipo de serviço que faz uma pessoa assim servida desejar fazer algo em retorno e, conseqüentemente, é considerado um bom sinal quando esse serviço que alguém fez é reembolsado a alguém desse tipo. Mas quando isso não é assim, considera-se o contrário. É a coisa assim como digo? (Pl., *Grg.*, 520b-e, tradução nossa).

O que podemos concluir, com isso, é que os sofistas, ao cobrarem para ensinar não acreditam realmente que farão seus ouvintes tão bons quanto anunciam na propaganda. Se cressem mesmo nisso, argumenta Sócrates, nem mesmo se dariam ao trabalho de estipular um preço ou de cobrar para que só então ensinassem. Alguém que é bom é justo e grato. Reconhece o trabalho alheio e seu dever de retribuição. Como alguém feito bom poderia não agir assim? Conquanto pudessem mesmo acreditar, tal como claramente o fazia Protágoras, que poderiam fazê-lo, inconscientemente pareciam guardar a convicção de que não tinham tal poder. Estavam em flagrante *paralaxe cognitiva*. Seu discurso não se harmonizava com suas obras. Mais do que isso. Esse discurso e essa prática são absolutamente incompatíveis. Não é possível abraçar as duas coisas. Enquanto se mantém tal discurso, tal prática é inviável se o discurso é verdadeiramente abraçado.

### **A natureza da vocação socrática**

Se esse tipo de argumentação trata das crenças intimamente abraçadas pelo indivíduo, necessariamente acaba por ser uma questão pessoal. Naturalmente, o exame não diz respeito meramente a um debate

de idéias na qual os interlocutores assumem uma distância confortável e debatem sem se comprometer. Conquanto haja certamente algo relacionado ao orgulho e à reputação nas reações hostis às refutações de Sócrates, gostaríamos de acrescentar como motivo justamente o que está implicado nesse aspecto da refutação por acusação de *paralaxe cognitiva*.

No próprio *Laques*, no qual sugerimos haver uma referência ao fenômeno em questão, podemos ver que se admite ser o procedimento argumentativo de Sócrates bastante incisivo do ponto de vista pessoal. Depois de Sócrates argumentar sobre como deveriam debater a questão, e ter feito a conversão do debate para o campo da investigação sobre a virtude – como mencionamos acima –, Lisímaco, solicitado por Sócrates, toma a palavra para ratificar a proposta daquele que lhe solicitou ratificação. Então, Nícias apresenta a seguinte observação:

Você me parece não estar ciente de que, quem quer que tenha um contato próximo com Sócrates e tenha qualquer conversa com ele face a face, é obrigado a ser atraído por voltas e voltas por ele no curso do argumento, embora isso possa ter começado a princípio em um tema bastante diferente - e não pode parar até que seja levado a prestar contas de si mesmo, da maneira que agora gasta seus dias, e do tipo de vida que ele tem vivido até agora. E uma vez que ele tenha sido levado até isso, Sócrates jamais o deixará ir até que ele tenha completa e apropriadamente testado todo o seu caminho (Pl., *La.*, 187e-188a, tradução nossa).

Segundo o testemunho de Nícias, Sócrates, ao se envolver em uma discussão com alguém, leva a discussão a um âmbito pessoal, e acaba por examinar a vida do indivíduo com quem dialoga. Um exame da vida a partir da argumentação é um terreno muito fértil para a identificação de *paralaxe cognitiva*. Não que necessariamente todo discurso implique em tal tipo de análise, mas certamente ela é possível e viável quando for pertinente – e nos parece estar no escopo argumentativo valer-se do

fenômeno para demonstrar que o indivíduo ignora suas verdadeiras crenças.

Mesmo quando Sócrates parece mirar exclusivamente o argumento, a despeito do argumentador, podemos ver uma certa preocupação de cunho pessoal, de algo relacionado à própria vida. Por exemplo, no *Górgias*, em franco diálogo com o sofista de quem o diálogo tem o nome, Sócrates pode ser mal interpretado ao dizer: “Agora, temo refutá-lo, para que você não imagine que eu esteja contenciosamente negligenciando o ponto e sua elucidação, e meramente atacando você.” (*Górgias*, 457e, tradução nossa). O argumento que visa levantar questões sobre o indivíduo não acaba por ser um ataque ao indivíduo? Não de forma contenciosa. Não se trata nem de negligenciar o ponto a ser discutido e nem de um mero ataque pessoal (a famigerada falácia do *argumento ad hominem*). O ponto é discutido, mas em conexão íntima com o indivíduo, pois trata de suas crenças pessoais, que têm que ver com sua vida. E ao ser atingido pelo argumento, pelo *elenkhos*, não se trata de um ataque, mas de um benefício. Afinal, ele pode estar guardando crenças falsas e quanto mais importante forem os temas das crenças, pior para o indivíduo guardá-las em seu coração. E é exatamente isso que podemos ver na sequência desses últimos dizeres mencionados:

Portanto, se você é uma pessoa do mesmo tipo que eu mesmo, devo ficar feliz de continuar te questionando. Se não, eu posso deixar isso pra lá. De que tipo eu sou? Um daqueles que ficaria feliz em ser refutado (*ἐλεγχθέντων* – *elenchthenton*<sup>6</sup>) se eu disser alguma coisa não verdadeira, e feliz em refutar qualquer um que possa falar de forma inverídica. Mas tão contente, veja, em ser refutado como em refutar, uma vez que considero o primeiro o maior benefício, na proporção em que é um maior benefício para si mesmo ser libertado de um grande mal do que libertar algum outro. Pois considera que um homem não pode sofrer qualquer mal tão grande como uma falsa opinião nos

---

<sup>6</sup> Esta é a forma participípio plural aoristo masculino ou neutro do verbo *ἐλέγχω* (*elencho*).

assuntos de nossa atual discussão (Pl., *Grg.*, 458a, tradução nossa).

Ser refutado é particularmente interessante por se tratar de uma libertação, de um livramento de um grande mal. O mal em questão era sustentar uma falsa opinião nos assuntos com os quais estavam lidando. Portanto, não se tratava de um ataque pessoal, mas acaba por envolver o indivíduo com quem se dialoga. É exatamente isso que Anito não entendeu. Quando Sócrates argumentava que tudo o levado a entender que a virtude não poderia ser ensinada, a despeito dos esforços de muitos homens virtuosos de conferi-la aos seus filhos, Anito logo se manifestou de forma ameaçadora, dizendo:

Sócrates, considero que você seja muito inclinado a falar mal das pessoas. Eu, por exemplo, se você deseja tomar meu conselho, alertá-lo-ia para tomar cuidado. Na maioria das cidades é provavelmente mais fácil fazer mal do que bem às pessoas, e particularmente nesta. Acho que você mesmo sabe isso (PLATÃO, *Mênon*, 94e-95a, tradução nossa).

Ao que Sócrates prontamente responde:

Mênon, penso que Anito está bravo, e não estou de todo surpreso, pois ele imagina, em primeiro lugar, que eu esteja falando mal desses cavalheiros, e em segundo lugar, ele considera que ele mesmo seja um deles. Ainda assim, deverá chegar o dia quando aquele que souber o que “falar mal” significa, sua ira cessará. No presente ele não sabe (Pl., *Menex.*, 95a, tradução nossa).

Mesmo numa discussão que se volta para um tema intelectual acaba por dizer respeito à vida. A discussão sobre a retórica que encabeça o diálogo é considerada por Sócrates pelo prisma da vida que se deve

levar<sup>7</sup>. Assim, o exame da questão acaba se voltando para o exame pessoal, tal como apontado por Nícias.

Mesmo na discussão com Crítias, no *Cármides*, onde Sócrates recomenda a Crítias tais palavras: “Dê ao próprio argumento sua atenção, e observe o que acontecerá com ele sob o teste da refutação” (*Cármides*, 166e, tradução nossa), podemos ver que, conquanto o argumento em si possa ser considerado por si mesmo, ele diz respeito a algo em relação ao indivíduo, pois, pouco antes, o filósofo, após ser acusado de buscar meramente prevalecer no debate – “... pois você está tentando me refutar, sem se preocupar em seguir o assunto de nossa discussão.” (*Cármides*, 166c, tradução nossa) – assim se pronuncia:

“Como você pode pensar”, eu disse, “se meu principal esforço é refutar você, que eu faço isso com qualquer outro motivo que não aquele que me impeliu a investigar o sentido de minhas próprias palavras – por medo de supor cuidadosamente, em qualquer momento, que eu sabia alguma coisa enquanto eu não a sabia? E assim o é agora: isso é o que estou fazendo, te digo. Estou examinando o argumento principalmente para o meu próprio bem, mas também, talvez, para aquele dos meus outros íntimos. Ou você não pensa que isso seja para o bem comum, quase, de todos os homens, que a verdade sobre todas as coisas que há deve ser descoberta?” (PLATÃO, *Cármides*, 166c-d, tradução nossa).

A verdade e o bem estão conectadas em Sócrates. Tal como ele disse no *Górgias*, essas são coisas importantes demais para nutrir uma opinião errada a seu respeito. Fazê-lo é prejudicar-se. Acertar nessas coisas é beneficiar-se. E aqui, no *Cármides*, Sócrates vincula claramente o próprio bem dos indivíduos à correta investigação. Portanto, a dimensão pessoal está inclusa na dimensão filosófica.

---

<sup>7</sup> cf. PLATÃO, *Górgias*, 500c.



Um último exemplo pode nos parecer útil. Talvez seja o mais pertinente a esta seção. Embora haja muitos lugares na *Apologia de Sócrates* que poderiam ser invocados para testemunhar a favor do nosso ponto, parece-nos que apenas duas referências serão o suficiente. Primeiramente, lembremo-nos que Sócrates se via como que imbuído com uma missão celestial<sup>8</sup>, a saber, a de viver a exortar seus compatriotas na busca da virtude, o que implica em voltar-se para si para examinar-se, para uma auto-análise – ainda que assistida pelo diálogo com o outro, i.e., o próprio filósofo. Esta porção nos parece inequivocamente apontar tais aspectos:

... eu diria a vocês: “Homens de Atenas, eu respeito e amo vocês, mas eu devo obedecer a Deus antes do que a vocês, e enquanto eu viver e estiver apto para continuar, eu devo nunca desistir da filosofia ou parar de exortá-los e apontar a verdade a qualquer um de vocês que eu possa encontrar, dizendo do meu jeito costumeiro: ‘Oh mais excelente homem, você é um cidadão de Atenas, a maior das cidades e a mais famosa por sabedoria e poder, não se envergonha de se preocupar com a aquisição de riqueza e de reputação e honra, quando você não se importa nem se preocupa com a sabedoria, verdade e perfeição da sua alma?’. E se qualquer um de vocês discutir o ponto, e disser que não se importa, eu não o deixarei ir de uma vez, nem partir, mas eu o questionarei, examinarei e interrogarei, e se eu descobrir que ele não possui virtude, mas diz que o faz, refutá-lo-ei por desprezar as coisas que são as mais importante e se importar com o que é de menor valor” (Pl., *Ap.*, 29d-30a, tradução nossa).

Sua missão divina era, pois, levar seus concidadãos atenienses a voltarem seus olhos para o que há de mais importante, i.e., para o cuidado com a própria alma, o que implica na busca pela virtude. De forma muito

---

<sup>8</sup> Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 31c-d para o testemunho de Sócrates sobre a voz que ouvia e lhe parecia apontar os caminhos.

semelhante, quando considera a questão do exílio acrescido do silêncio a respeito das coisas que vivia a discutir – a fim de que lá, também, não fosse condenado –, o sábio de Atenas responde:

Talvez alguém possa dizer: “Sócrates, você não pode ir para longe de nós e viver calmamente, sem falar?”. Agora, esta é a coisa mais difícil de fazê-los acreditar. Pois se eu digo que tal conduta seria desobediência a Deus e que, portanto, não consigo ficar quieto, vocês pensarão que estou gracejando e não acreditarão em mim. E se, novamente, eu digo que falar todo dia sobre virtude e outras coisas sobre as quais vocês me ouviram falar e examinar a mim mesmo e aos outros é o maior bem para o homem, e que a vida não examinada não vale a pena ser vivida, vocês acreditarão ainda menos (Pl., *Ap.*, 37e-38a, tradução nossa).

Notemos que Sócrates entende sua missão como substancialmente examinar a si e aos outros. Não há maior bem do que discutir criticamente essas questões em termos de aplicação pessoal. Com efeito, o filósofo chega a desvalorizar a própria vida que assim não age. Parece-nos que a corrupção dos costumes dos seus ouvintes era tal que não acreditariam ser esse o motivo pelo qual Sócrates se recusava a renunciar à filosofia - bem como não acreditariam numa motivação piedosa. Seja como for, o texto aponta para esse aspecto ético-existencial como sendo basicamente os temas da atividade argumentativa do filósofo ateniense<sup>9</sup>.

A partir desses exemplos, podemos considerar como plausível a tese de F. M. Cornford a respeito da atividade filosófica de Sócrates ser essencialmente ético-existencial, e por isso mesmo ter causado tanto desconforto:

---

<sup>9</sup> Aqui, claro, há quem discorde. Entretanto, discutir o assunto em si demandaria no mínimo outro artigo. Por isso, cabe-nos, aqui, apenas apontar que partimos do pressuposto de que a tese está certa. Apresentamos, no texto, um mínimo de fundamentação, mas uma apologia mais rigorosa deve ser efetuada em outra ocasião.

Esta questão – qual é a finalidade da vida? – era , nessa época e agora, raramente formulada. Quando um homem se torna médico, ele estabelece que sua função é curar os doentes. A partir daí, vive principalmente numa rotina. Quando tem que parar e pensar no que fazer em seguida, pensa nos meios, e não no valor dos fins. Ele não se pergunta: “Este paciente deveria ser curado ou seria melhor que morresse? Qual é o valor da saúde, ou da própria vida, em comparação com outras coisas valiosas?” O negociante tampouco se detém para perguntar: “Será que devo ganhar mais dinheiro? Qual é o valor da riqueza?” Assim vamos vivendo dia após dia, arquitetando meios a atingir fins estabelecidos, sem nos perguntarmos se vale a pena viver para atingir esses fins. Essa é, exatamente, a questão que Sócrates levantou, forçando seus contemporâneos a considerá-la e assim provocando muito desconforto. Considerando a vida como um todo, ele perguntava quais dos fins que buscamos são real e intrinsecamente valiosos, e não apenas meios de obter algo que acreditamos valioso. Existirá em nossa vida um objetivo que seja único em termos do valor de nosso desejo? (CORNFORD, 2001, p. 33).

Com tal perspectiva há a bem conhecida interpretação de Gregory Vlastos, o qual entendia ser o Sócrates histórico um filósofo moral.<sup>10</sup> Comentando a partir tanto da *Apologia* 29e-30a quanto do *Laques* 187e-188a, assim se pronuncia o filósofo: “Mas aqueles que o conhecem melhor [a Sócrates] entendem que o *élenkhos* tem essa dimensão existencial e que o que ele examina não são apenas proposições, mas vidas” (VLASTOS; DIXSAUT, 2012, p. 28).

---

<sup>10</sup> Se nos ativermos a esta tese, bastaríamos suprimir os exemplos no *Mênon* e no *Fédon* e estaríamos analisando a figura histórica segundo os cânones tanto de Vlastos (o qual propõe *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutídemo*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*, *Menexeno*, *Protágoras*, *República* I. cf. VLASTOS; DIXSAUT, 2012, p. 17, nota 2.) quanto de Cornford (o qual aponta como as obras mais importantes do período como sendo as seguintes: *Apologia*, *Críton*, *Eutífron*, *Laques*, *Cármides*, *Lísias*, *Protágoras*, *Górgias*. cf. CORNFORD, 2001, p. 53, nota 2.).

Resta-nos, nesta seção, apontar a correlação entre tal aspecto destacado e o tema do presente artigo. Na verdade, o que pretendemos com tais apontamentos é fundamentar a base da argumentação que enseja uma investigação que considera a *paralaxe cognitiva*. Em outras palavras, se Sócrates vincula a argumentação dos diálogos a uma análise da vida, parece natural observar a questão da harmonia dos discursos com os atos, bem como a explicitação das crenças reais não-professadas pelos lábios mas guardadas no coração. Outra vez, insistimos, não estamos dizendo que este é todo o seu método, e sim que nos parece plausível identificá-lo e catalogá-lo como parte de seu arcabouço metodológico. Se o filósofo investiga a vida, não seria anti-natural que uma análise em termos da *paralaxe* estivesse presente no seu arsenal. O método de refutação, portanto, envolveria, quando pertinente, a identificação do fenômeno na vida dos indivíduos.

### **As causas da *paralaxe cognitiva***

A partir de Platão, podemos identificar a gênese deste fenômeno na própria prática sofística, de um modo geral, na medida em que não se dá a devida atenção à análise de si mesmo. Vimos, na *Apologia de Sócrates*, o filósofo observar a importância de examinar-se. Só tal exame poderia revelar, mesmo para nós mesmos, quais crenças realmente abraçamos e quais nos enganamos para crer que abraçamos. Mas aqui reservamos um espaço especialmente dedicado a destacar a outra causa também identificada por Sócrates, segundo relato da *Apologia de Sócrates* e que também foi identificado pelo autor do livro referência para o tema da *paralaxe cognitiva*.<sup>11</sup> Sócrates, intrigado com o anúncio do oráculo de Delfos de que ele era o homem mais sábio de Atenas, buscou os homens mais sábios que ele para tentar alcançar alguma luz sobre o enigma – afinal, quando encontrasse um homem de tal estirpe, diria ao oráculo: “eis

---

<sup>11</sup> Cf. Capítulo 6 de OLIVEIRA, 2020, p. 67-76.

um homem mais sábio do que eu”<sup>12</sup>. Depois de buscar os políticos e achá-los inaptos, buscou os poetas. Nessa busca, em particular, há algo que nos é pertinente citar:

Pois depois dos homens públicos fui aos poetas, aqueles das tragédias, e aqueles dos ditirambos, e ao resto, pensando que aí eu poderia provar pelo teste atual que eu era menos instruído do que eles. Assim, tomando os seus poemas que a mim pareciam ter sido mais cuidadosamente elaborados por eles, perguntei-lhes o que eles significavam, para que eu pudesse, ao mesmo tempo, aprender alguma coisa a partir deles. Agora, envergonho-me de dizer-lhes a verdade, cavalheiros, mas ela ainda precisa ser dita. Pois dificilmente haveria um homem presente, alguém poderia dizer, que não falaria melhor do que eles sobre os poemas que eles mesmos compuseram. Então, novamente no caso dos poetas eu também presentemente reconheci isso, que o que eles compuseram eles compuseram não por sabedoria, mas naturalmente e porque foram inspirados, como os profetas e doadores dos oráculos, pois esses também dizem muitas coisas boas, mas não sabem nada das coisas que dizem... (Pl., *Ap.*, 22a-c, tradução nossa).

Ainda que no caso dos poetas haja mesmo tal inspiração, o fato é que havia um descuido para com as próprias afirmações, alegações e asseverações. Fala-se sem se atentar para os reais significados e implicações das palavras. O que queremos apontar, com isso, é que não se dá a devida atenção ao discurso filosófico, às pretensões de sabedoria. Na medida em que os aspectos meramente retóricos se sobrepõem aos aspectos lógicos, e não se leva a sério as implicações reais do que se diz, corremos o sério risco de ser pegos em *paralaxe cognitiva*. Em certo sentido, a atitude dos sofistas ao cobrarem para então (supostamente) tornarem o indivíduo bom, tal como analisamos, revela justamente essa falta de cuidado para com o que se professa crer. Dito de outro modo, é

---

<sup>12</sup> cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21b-c.

possível associar o exame da *paralaxe cognitiva* pelo prisma do legítimo *argumentum reductio ad absurdum*.<sup>13</sup>

Outro exemplo semelhante pode ser encontrado no *Críton*. Críton busca dissuadir Sócrates de aguardar sua execução, e busca persuadi-lo a fugir da prisão por meio de um plano que estava arquitetado. Contudo, este amigo de Sócrates levanta argumentos que contradiziam o que haviam acordado em outras épocas. Com isso, questiona o filósofo de Atenas:

Asseveramos que não se deve cometer injustiça voluntária em caso nenhum, ou que em alguns casos se deve, e noutros não? Ou que de modo algum é bom nem honroso cometê-la, como tantas vezes no passado conviemos? E é o que acabamos de repetir. Porventura, todas aquelas nossas convenções de antes se entornaram nestes poucos dias e, durante tanto tempo, Críton, velhos como somos, em nossos graves entretenimentos não nos demos conta de que nada diferíamos das crianças? (Pl., *Cri.*, 49a-b).

Eis a questão. Se as resoluções filosóficas se alteravam conforme a conveniência, há um sugestivo exemplo de *paralaxe cognitiva*. Aquilo que se professava crer não estava sendo sustentado mediante o teste da realidade, i. e., quando a situação colocava à prova a adesão proferida à ideia, mostrava-se não haver um compromisso real ao discurso. Todavia, Sócrates diz que levou a sério as conclusões tiradas outrora. Do contrário, tudo o que estavam fazendo não passaria de brincadeira. Os discursos eram meros entretenimentos, meros passatempos. Como crianças, gracejavam e fingiam, sem que considerassem verdadeiramente o que falavam. Pouco antes do trecho mencionado, Sócrates faz exatamente essa repreensão a Críton: “Que falávamos por falar, mas não passava de brincadeira, futilidade?” (Pl., *Cri.*, 46d). Evidentemente, não foi assim para Sócrates, que, a partir desses princípios, de fato recusou-se a fugir e enfrentou seu martírio, como bem sabemos.

---

<sup>13</sup> Cf. Capítulo 2 de Oliveira (2020, p. 32-34).

Considerando tudo isso, as palavras de Chesterton parecem ecoar a preocupação socrática em relação à seriedade com que devemos considerar nossos discursos. Revelam a loucura que envolve tal desconsideração e como nos desnuda manifestando em inequívoca *paralaxe*:

Quase não precisamos de exemplos para mostrar que, seja o que for que pensemos sobre os assuntos práticos, não pensamos que importa se um homem é pessimista ou otimista, cartesiano ou hegeliano, materialista ou espiritualista. Permitam-me, contudo, que eu tome um exemplo aleatório. Em qualquer inocente mesa de chá, podemos facilmente ouvir um homem dizer que “A vida não vale a pena ser vivida”. Damos crédito a isso como damos crédito à afirmação de que o dia está belo hoje. Ninguém pensa que isso possa ter qualquer efeito sério sobre o homem ou sobre o mundo. No entanto, se tal discurso fosse levado realmente a sério, o mundo estaria de cabeça para baixo. Assassinos receberiam medalhas por livrarem os homens da vida; bombeiros seriam denunciados por evitarem a morte dos homens; venenos seriam usados como remédios; médicos seriam chamados quando as pessoas estivessem saudáveis; a Real Sociedade Humanitária seria erradicada como uma horda de assassinos (CHESTERTON, 2014, p. 39).

A denúncia de Chesterton não poderia ser mais socrática, e seu teor certamente se harmoniza com a preocupação de se harmonizar o *logos* e o *ergon*, ou seja, de se evitar a *paralaxe cognitiva*.

## As crenças ocultas

Outro elemento importante para a *paralaxe* é o de que o indivíduo pode guardar crenças das quais não está plenamente ciente. Com efeito, crer que se crê em algo que não se acredita realmente é um tipo de

*amathía* (ignorar que se ignora). O indivíduo em tal situação não está de todo cômico de que aquilo que realmente acredita contradiz aquilo que afirma acreditar, pois aquilo que realmente acredita são crenças ocultas que ele detém em sua alma.

Seguindo a Gregory Vlastos, parece-nos haver pelo menos um caso nos diálogos de Platão em que Sócrates presume tal fenômeno de ocultamento das crenças, i. e., no *Górgias*: “Pois eu penso, de fato, que você, eu e o resto do mundo acreditamos que cometer injustiça é pior [para o agente] do que sofrê-la...” (Pl., *Grg.*, 474b, tradução nossa). Como bem nota Vlastos (VLASTOS; DIXSAUT, 2012, p. 45), Sócrates está dizendo que Polo acreditava naquilo que era contrário ao que estava alegando acreditar. A única explicação para isso, postula o comentarista, é que Polo nutria crenças ocultas que implicavam na tese que contradizia verbalmente. Para Vlastos, tratavam-se de crenças adjacentes explícitas de Polo que implicavam na tese que ele negava. Assim explica o comentarista:

Para mim, há apenas um modo de essa observação fazer sentido: devemos compreender que Sócrates usa “acreditam” naquele sentido periférico do termo, em que todos nós “acreditamos” em inúmeras coisas que nunca entraram em nossas cabeças, mas que são, contudo, *acarretadas* pelo que acreditamos, no uso corrente do termo. Chamarei essa última crença de “aberta” e a primeira de “oculta” (VLASTOS, DIXSAUT, 2012, p. 45).

É evidente que no argumento de Vlastos, essa observação serve a outros propósitos que não os nossos. No entanto, nos é útil apenas observar a evidência textual pela inferência que o comentarista faz, não a vinculando ao seu arranjo argumentativo, mas sim ao nosso. Aqui podemos sugerir mais um aspecto importante da argumentação que se vale da *paralaxe cognitiva*, a qual se volta não apenas para os aspectos subjetivos do cognoscente, mas os vislumbra em face da realidade. A realidade é um filtro de crenças que muitas vezes leva o indivíduo a assumir aquelas que são verdadeiras, ainda que não o faça às claras, conscientemente. Em outras palavras, a própria experiência com o real



impõe sobre os indivíduos crenças que muitas vezes não são trazidas à tona na atividade consciente do pensamento. Em sua atividade intelectual consciente, o indivíduo pode raciocinar de modo a negar aquelas coisas que realmente acredita quando se aparta do empreendimento teórico. Um filósofo pode, em sua atividade teórica, negar a existência do mundo externo, ou a causalidade, ou mesmo a moralidade, mas quando cessa seu exercício de raciocínios, vive de um tal modo que revela que ele acredita de fato na existência do mundo externo, ou na causalidade ou na moralidade ou no que quer que ele, de repente, negue enquanto se põe a desenvolver raciocínios e pensamentos. Em alguns casos é mais fácil perceber essa contradição, e o indivíduo pode admitir que o que desenvolveu pelo pensamento, por alguma razão, não o convence. Noutros, porém, o indivíduo pode estar tão encantado pelo raciocínio que o professa aberta e claramente, sem notar que vive de um tal modo que revela haver nele convicções distintas das proferidas no discurso. São, pois, para ele, crenças ocultas.

Com tal perspectiva, podemos entender que as crenças realmente nutridas pelo indivíduo são esperadas com convicção por parte de Sócrates por ele entender que a realidade as inculca nos indivíduos. Assim, Sócrates estaria certo de que aquela crença era admitida pelo seu interlocutor por ser a crença naturalmente formada nos homens. Ademais, pode-se pensar até mesmo que a forma com que o indivíduo vivia revelava as crenças adjacentes que Vlastos identificou na argumentação socrática, e se encaixa no método que estamos defendendo.

Todavia, mesmo se seguirmos o modelo de Vlastos de que Platão - e não Sócrates - viria a desenvolver sua teoria inatista justamente para justificar tal arcabouço de saberes, não encontramos problemas em argumentar a partir da *paralaxe cognitiva*, pois tudo o que ela demanda é

que o indivíduo, de alguma forma, creia realmente em algumas coisas que se recusa a admitir ou das quais não está perfeita e plenamente cômico.<sup>14</sup>

Seja como for, o que nos parece inquestionável e ponto pacífico em todas essas interpretações é que Sócrates parece estar sugerindo a realidade de crenças ocultas no indivíduo, e crenças que estão em desarmonia com o que eles professam. Com isso, nos parece plausível a sugestão de que o fenômeno da *paralaxe cognitiva* nos indivíduos pudesse ser o que ele tinha em mente, pois ele se configura justamente pela contradição entre *crenças ocultas* e *crenças abertas* - usando os termos de Vlastos -, visto que, se bem nos lembrarmos, o indivíduo em *paralaxe* ignora algumas de suas verdadeiras crenças (e, por isso, são *crenças ocultas*), inclusive as que contradizem as coisas que ele professa abertamente e alega acreditar.

## Conclusão

Se considerarmos o itinerário que seguimos, parece-nos haver boas razões para acreditar que a leitura dos diálogos à luz do fenômeno da *paralaxe cognitiva* pode ser proveitosa em muitas ocasiões. Primeiro, mostramos que há um claro exemplo de tal tipo de raciocínio na denúncia de Sócrates aos sofistas, os quais professavam um ensino (de que podiam fazer seus alunos se tornarem bons) que seus atos contestavam (o fato de estipularem um preço a ser pago para que ministrassem suas aulas). Em seguida, buscamos reforçar tal interpretação ao mostrar que Sócrates anuncia sua vocação, com testemunho de Nícias, como uma atividade de exame da vida, não meramente das idéias do indivíduo, e essa abordagem

---

<sup>14</sup> Preferimos não recorrer à argumentação mais óbvia da *maiêutica* do Teeteto (cf. *Teeteto* 150d) ou da *reminiscência* do Mênon (Pl., *Menex.*, 82b-86c) ou do Fédon (Fédon 73c-d), para não comprometer nossa análise tanto à validade do inatismo platônico quanto à concepção holística dos diálogos, em oposição à concepção das três fases dos escritos de Platão, segundo a qual há uma primeira fase, de diálogos da juventude, em que Platão tem um maior compromisso com a figura histórica de Sócrates. cf. Nota 8 acima.

é o que se espera se o filósofo de Atenas se valesse do apontamento da *paralaxe cognitiva* na argumentação. Também observamos que a lida irresponsável e leviana com os discursos provocam a profissão de crenças com as quais o indivíduo pode não ter real e radical adesão. Por fim, observamos que Sócrates parecia acreditar que os indivíduos podem guardar crenças ocultas das quais não estão cientes. Os três últimos tópicos de nossa argumentação reforçam e fundamentam a evidência apresentada no primeiro, tornando difícil, ao nosso entender, negar a utilidade deste conceito para a apreciação do *elenkhos* socrático.

## Referências

- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Hereges*. Tradução e notas de Antônio Emílio Angueth de Araújo e Márcia Xavier de Brito. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- CORNFORD, Francis McDonald. *Antes e Depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES, René. *O Discurso do Método*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- MATOS JÚNIOR, Fábio Amorim de. *A Contextualização Dramática do Laques e sua Relação com a Apologia de Platão*. 2008. 215 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- OLIVEIRA, Lucio A. *Crença sem Corpo*: levando Olavo ao L’Abri. Belo Horizonte: Aletheia, 2020.
- PLATÃO. *Crítón*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. vol. 1. Trad. Harold N. Flower; introdução de W. R. M Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. vol. 3. Trad. W. R. M Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. vol. 8. Trad. W. R. M Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. vol. 12. Trad. W. R. M Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão: em 38 estratégias*. Introdução, notas e comentários de Olavo de Carvalho; Trad. Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SIRE, James W. *Dando Nome ao Elefante: cosmovisão como um conceito*. Trad. Paulo Zacharias e Marcelo Herberts. Brasília: Monergismo, 2012.

VLASTOS, Gregory; DIXSAUT, Monique. *Refutação*. Trad. Janaína S. Mafra. São Paulo: Paulus, 2012.

Data de registro: 05/09/2021

Data de aceite: 18/03/2022