

Diálogos sobre o Ceticismo e a Dúvida Cartesiana

Plínio Junqueira Smith¹

1. Oscar : Não esqueceu nada em casa, Eduardo ?²

Eduardo : Quase esqueci de pegar o livro que estou lendo. Quanto às roupas, chequei tudo duas vezes e não está faltando nada. Vamos passar um belo feriado na praia da Baleia !

Felipe : Para falar a verdade, os melhores fins-de-semana na praia são aqueles que vêm antes ou depois de um feriado, pois são sempre os mais tranquilos; as praias ficam vazias e as estradas, seguras; e, se quisermos ir tomar um sorvete ou comer uma lula frita, não há filas. A única vantagem do feriado é a de que teremos a possibilidade de desfrutar quatro dias inteiros de sol, caso a previsão do tempo não falhe...

Marta : Vira essa boca prá lá. A última vez que vim para a Baleia foi em abril do ano passado, quando estava dando um curso sobre filosofia moderna. Estava tão tomada pela leitura de Descartes que nem sequer vi a cor do mar...

Felipe : A mim também me agrada muito a leitura das *Meditações*. Recentemente, andei lendo algumas discussões sobre Descartes e a filosofia moderna e não pude deixar de notar que se tornou um lugar comum filosófico a crítica ao mentalismo cartesiano.

Eduardo : Devo confessar que também tive uma experiência semelhante; tantas foram as minhas leituras nesse sentido, que acabei por me tornar eu mesmo um severo crítico da filosofia de Descartes.

Felipe : A recusa generalizada da idéia de que a mente só tem acesso às próprias afecções faz com que aceitemos, se não os argumentos com que se

1 Departamento de Filosofia UFPa

2 Julguei imprescindível a manutenção acadêmica de pôr referências bibliográficas em notas de rodapé, apesar de essa exigência não se adequar à forma de diálogo.

pretende refutar a posição de Descartes, pelo menos a convicção de que deve haver equívocos em sua argumentação. Não raras foram as críticas que, recusando um mentalismo que se julgou pressuposto na argumentação cartesiana, adotaram um realismo como ponto de partida para a filosofia. Entendendo que o mentalismo era uma opção filosófica primeira injustificável, incorreram no dogmatismo oposto: optaram, de início, pelo corpo e, com isso, pretenderam desembaraçar-se da argumentação cartesiana. Outra linha de ataque a Descartes consiste em apontar a ilegitimidade da dúvida cética. Vários foram os diagnósticos nessa direção, freqüentemente conflitantes entre si, mas em geral identificando algum desvio no uso comum das palavras ou alguma negligência na consideração dos critérios usuais para dirimir nossas dúvidas. Embora tentadoras, essas críticas não obtiveram o meu crédito.

Eduardo: Sempre pensei, Felipe, que você estivesse do meu lado contra Descartes, mas agora me parece que eu me havia equivocado.

Felipe: Minha intenção não é, desde logo, a de defender o cartesianismo dessas críticas, mas, ao contrário, a de encontrar uma outra maneira de recusá-lo.

Eduardo: Mas por que você julga necessário retomar esse caminho tão batido pelo pensamento atual?

Felipe: Em primeiro lugar, porque não me parece uma postura mais defensável do que a cartesiana aquela que valoriza como princípio de toda filosofia o realismo de senso comum (ao transformar as opiniões vagas e imprecisas do senso comum em teses filosóficas), exceto talvez pra quem não se desvinculou inteiramente dos preconceitos do homem comum; e, em segundo lugar, porque não estou seguro de que se possa medir e julgar uma filosofia a partir do uso comum das palavras, como se este constituísse um padrão rígido de normalidade. Em ambos os casos, parece-me, a denúncia de equívocos contidos na argumentação cartesiana só se faz em nome de uma outra certeza prévia e a identificação de « erros » só se dá à luz de algo que se toma previamente como « certo ». E a força do pensamento cartesiano reside precisamente no desarmamento dessas certezas prévias. Em suma, o que pretendo é tentar uma crítica a Descartes que não pressuponha alguma dessas duas formas de dogmatismo, isto é, uma crítica cuja perspectiva não seja aquela de um dogmatismo realista ou da linguagem.

Eduardo: E como você pretende fazer isso?

Felipe: Não é tarefa fácil, mas creio que devemos abordar a questão de pelo menos dois pontos de vista distintos. Num primeiro momento, sustentarei que Descartes reformulou o ceticismo sem ter alterado algum de seus aspectos básicos, apoiando-me em comparações com o ceticismo grego, pirrônico e acadêmico. Procurarei mostrar, por um lado, que Descartes não introduz na argumentação cética nenhum elemento original que permita inferir o *cogito* dessa argumentação como um mágico tira um coelho da cartola e, por outro, que ele não reduz o escopo do questionamento cético, manobra

essa que lhe permitiria resguardar a legitimidade filosófica do domínio mental ou puramente intelectual. Se o ceticismo cartesiano é tão abrangente quanto o pirrônico e se o primeiro encontra necessariamente no *cogito* uma certeza indubitável, parece inegável que também o pirronismo deveria reconhecer essa certeza, embora tenha sido cego para ela. Assim, uma crítica cética a Descartes pareceria impossível.

Será objeto de investigação do segundo momento de minha análise precisamente a premissa de que o ceticismo cartesiano encontra necessariamente no *cogito* uma certeza indubitável, isto é, questionarei a idéia de que os argumentos céticos empregados por Descartes se encadeiam em determinada ordem lógica de abrangência cada vez mais geral e a de que aquele argumento considerado como o mais abrangente é incapaz de pôr em dúvida a minha própria existência. Apoiar-me-ei em comparações com as considerações feitas por outros filósofos sobre esses mesmos argumentos, para mostrar que, ao fim e ao cabo, a articulação cartesiana entre premissas e conclusões, entre domínio e limite dos argumentos, é inteiramente arbitrária e não obedece a nenhuma lógica que se imponha necessariamente a nós. Assim, o *cogito*, entendido como limite da hipótese do Gênio Maligno, menos do que uma certeza arrancada dessa hipótese e do ceticismo, é um dogma que Descartes lhes acrescenta com a finalidade de rejeitá-los, sem que haja nisso alguma necessidade intrínseca aos próprios argumentos céticos.

Oscar : Parece-me que você está confiante demais em sua estratégia, sobretudo se levarmos em conta que esse é um assunto bastante discutido e que recebeu luzes das mais variadas. Em todo o caso, prossiga com a apresentação da linha de raciocínio a ser desenvolvida, para que possamos posteriormente questioná-la.

Felipe : Muito bem, aceito a observação e prossigo. Esse segundo momento visa ressaltar não só o fato de que Descartes instaura uma lógica própria em sua filosofia, mas também que seu procedimento lógico não é — como não poderia ser — o da lógica formal. A análise comparativa com outros filósofos ajuda-nos a perceber que uma decisão filosófica articula determinada premissa a determinada conclusão e que outras decisões seriam igualmente possíveis ou plausíveis. Se, com outras lógicas filosóficas, se seguem conclusões diferentes a partir das mesmas premissas, não há por que assumir a teoria cartesiana da mente, uma vez que, por mais persuasiva que sua argumentação possa parecer, essa força persuasiva se dissolve em meio a outras argumentações igualmente persuasivas, como forças opostas que se anulam. Em outras palavras, o confronto entre diferentes decisões filosóficas, que instauram diferentes lógicas argumentativas, pode servir como uma vacina contra a tentação de aceitar uma tese filosófica particular e, assim, de cair em dogmatismo. Se, por um lado, como historiadores da filosofia, não devemos assumir o papel de crítico, médico ou diretor de consciência e deixamos a iniciativa para o filósofo, nada nos impede, por outro lado, de trocar de papel

e, tomando a iniciativa em nossas mãos, recusar os passos que antes havíamos dado apenas porque nos submetíamos metodologicamente à responsabilidade filosófica do autor³.

Marta : Se estou entendendo a sua estratégia de argumentação, eu diria que a sua pretensão é a de desenvolver uma crítica cética a Descartes. E se esse é o caso, vejo que você não mudou seu pensamento.

Felipe : Não, não mudei. Pelo menos quatro aspectos do pirronismo — veja, Marta, se isso te parece correto — são retomados por mim nessa tentativa de uma crítica cética a Descartes. A maior parte da discussão de Sexto Empírico versa sobre questões particulares das mais variadas artes e ciências. Embora disponha de um arsenal de argumentos gerais, o pirronismo julga necessária a investigação detalhada e por tópicos. É por isso que, para desenvolver um pensamento cético me ative a uma questão precisa, a do mentalismo, uma questão importante e certamente das mais discutidas hoje em dia. Associada a essa idéia está a de que o pirronismo é essencialmente uma terapia e, reconhecendo o mundo da vida comum como uma dimensão a ser explorada pela ciência (que o cético pode tranquilamente praticar), toma para si a tarefa de neutralizar as doutrinas dogmáticas. Do mesmo modo, procuro apenas recusar as doutrinas dogmáticas, sem tentar descrever a nossa concepção comum de homem. A sofisticação e eventual transformação dessa concepção comum deve provir de uma análise de resultados da ciência empírica e não da mera reflexão filosófica. Em terceiro lugar, o argumento por mim empregado é basicamente o da *diaphonia*, pois será na comparação entre diferentes usos dogmáticos dos argumentos céticos da primeira *Meditação* que recusaremos o uso cartesiano. Por fim, a confrontação das filosofias « concretas » é o instrumental, pirrônico e meu, para se alcançar a suspensão do juízo. A história da filosofia é matéria da qual o filosofar se alimenta e é também, parece-me, o destino de toda nova filosofia dogmática.

Marta : Não posso julgar agora se sua crítica se manterá fiel à sua intenção; é o que veremos no decorrer de nossas discussões. No entanto, posso dizer desde já que o espírito é certamente pirrônico e que traços importantes do pirronismo são mencionados por você. Há um certo tempo, tenho em meu espírito a idéia de que um pirrônico *stricto sensu* é aquele que combate as teorias filosóficas e não aquele que, à maneira dos acadêmicos, elabora doutrinas positivas que acabam por não se diferenciar de maneira muito clara das doutrinas dos dogmáticos. É, por isso, agrada-me ver que sua postura é fiel ao pirronismo. Talvez essa seja a razão de você preferir discutir questões particulares, como sempre o ouvi discutir, em vez de considerar argumentos gerais sobre a impossibilidade de decidir o conflito das filosofias e passar logo em seguida a descrições sistemáticas da nossa visão comum do mundo.

3 Para uma breve comparação entre o papel do filósofo e o do historiador da filosofia, ver V. Goldschmidt (1970).

De qualquer maneira, expresso aqui meras opiniões, ou antes, impressões, que me ocorrem no presente momento.

Felipe : Essa crítica a Descartes pode ser dita « cética » também, porque pressupõe apenas o ceticismo cartesiano, isto é, procuro refutar Descartes utilizando-me tão somente dos elementos contidos em sua reflexão « cética ».

Eduardo : Já estamos chegando. Proponho um passeio na praia e o adiamento de nossas discussões para amanhã.

Felipe : Também estou cansado e gostaria de caminhar um pouco antes de me retirar e ir dormir.

2. Oscar : Ora, já desperto a essa hora da manhã, Eduardo !

Eduardo : O barulho que vocês fazem para tomar café da manhã é tão grande que é impossível dormir. Mas, com esse belo dia, não me arrependo de ter levantado tão cedo.

Marta : Ainda tem leite quente. Você quer ?

Eduardo : Se vocês quiserem ir para a praia, eu os acompanho, pois não costumo tomar café.

Felipe : Não há lugar mais agradável para se discutir filosofia do que uma praia ensolarada. A luz do sol naturalmente ilumina nosso intelecto, a maresia inspira-nos com idéias profundas e, quando estivermos com a cabeça fervilhando, podemos dar um mergulho no mar para nos refrescarmos. Há quem diga que condições tão propícias como essas têm ainda a virtude de impedir o dogmatismo, uma vez que o dogmático, interessado apenas na pura contemplação da verdade, esquece-se da vida e de seus prazeres. Dito isso, comecemos por examinar as três características da dúvida cartesiana e suas relações com o questionamento pirrônico, como creio ter ficado acertado entre nós na conversa de ontem. Eu digo que, mesmo supondo que este questionamento não fosse voluntário (na minha opinião, ele é voluntário), o fato de que a dúvida de Descartes é voluntária não tem, evidentemente, maiores conseqüências filosóficas e não desempenha um papel relevante na refutação do ceticismo.

Eduardo : Parece-me que você está indo um pouco depressa demais ao julgar que a caracterização da dúvida como voluntária não tem maior relevância filosófica. Poder-se-ia, talvez, pretender que a idéia de uma dúvida voluntária já pressupõe um sujeito que duvida. Enquanto o pirrônico apenas questionaria os discursos dogmáticos a partir do que esses mesmos discursos lhe oferecem e encontrar-se-ia em *aporia* diante das alternativas oferecidas, o cético cartesiano *duvidaria* de suas opiniões. No primeiro caso, nenhuma concepção de sujeito estaria pressuposta, pois toda a argumentação se desenvolve dialeticamente; no segundo, seria preciso um sujeito para a ação de duvidar, pois é o próprio cético (cartesiano) quem levanta o problema teórico.

Felipe : Em primeiro lugar, não me parece que uma investigação dialética dispense um investigador; de fato, toda a questão é saber a natureza desse sujeito pressuposto pela investigação filosófica, se é um sujeito meramente empírico ou puramente mental. E, em segundo lugar, como consequência disso, a tradução de « encontrar-se em *aporia* » por « duvidar de algo » não trai o ceticismo, uma vez que, pelo menos à primeira vista, no « duvidar de algo » nada parece implicar necessariamente a existência de uma mente separável do corpo.

Marta : Duas observações históricas podem ter interesse aqui, pois vão no mesmo sentido das palavras de Felipe. A primeira é a de que Santo Agostinho já empregava o verbo « *dubitare* » para expôr o pensamento cético, sem instituir a partir daí uma filosofia mentalista.⁴ E a segunda é a de que o termo « *doute* » aparece com frequência nos textos de Montaigne, o que mostra que a dúvida pode ser plenamente compatível com o ceticismo. Dar ao ceticismo a forma da dúvida, portanto, não é uma deformação de suas idéias.⁵

Eduardo : Se ninguém tem mais nada a dizer sobre a voluntariedade da dúvida, eu gostaria de ouvir o que Felipe pensa a respeito de outra de suas características. Já se alegou que a argumentação pirrônica é desorganizada e sem método, enquanto a cartesiana é *sistemática*.⁶

Felipe : Quem disse isso parece não ter atentado para o fato de que Sexto Empírico divide seus argumentos em gerais e particulares e, no que diz respeito a esses últimos, também procede sempre de forma organizada. Assim como Descartes pretende destruir todas as opiniões recebidas por meio de uma crítica dos seus fundamentos, também Sexto Empírico aludia à idéia de um ataque aos pontos centrais que sustentam os dogmas nas diversas ciências. Sexto criticava primeiramente as noções de critério e de prova porque essas noções permeavam todas as divisões da filosofia no discernimento da verdade. A « lógica », que trata do critério e da prova, constituía-se no ponto de partida da filosofia justamente porque a suspensão do juízo sobre essas noções lançava dúvidas sobre as demais.⁷ E mesmo na argumentação detalhada, Sexto reconhecia que era impossível refutar todas as opiniões, uma a uma, e devia por isso proceder de modo metódico e completo; ou, como diz alhures, empregando o mesmo vocabulário que Descartes, deve atacar os princípios, cuja destruição envolverá a destruição das opiniões que sobre ele se apóiam.⁸

Eduardo : Pode-se pretender, ainda assim, como o faz M. Williams, que a proximidade de Sexto é mais significativa do que parece à primeira vista. O

4 Por ex. *in* Agostinho CA, VII, 16 e VIII, 17.

5 Por ex. *in* Montaigne ARS, p. 502 : « De modo que a profissão dos pirrônicos é a de abalar, duvidar e investigar ».

6 Cf. M. Williams (1988), pp. 556-557.

7 Sexto Empírico, HP II, 13; AM VII, 24.

8 Sexto Empírico, HP I, 21; AM III, 18.

pirronismo, sendo antes de tudo uma prática, evita basear seu ceticismo em considerações epistemológicas gerais, obrigando-se sempre a recorrer a argumentações particulares. O ceticismo moderno, porém, teria um compromisso com uma imagem fundamentacionista do conhecimento que o obrigaria a organizar-se em torno de questões particulares, como a da existência do mundo externo, a da existência de outras mentes e o problema da indução. Segundo essa visão, a diferença entre ceticismo grego e ceticismo moderno não seria mais de grau, onde o último seria mais radical do que o primeiro, mas « eles seriam estritamente incomensuráveis. »⁹ Assim, o ceticismo moderno pode permitir-se propor argumentos gerais sobre determinadas questões levantando problemas específicos capazes de serem resolvidos independentemente dos demais. O pirronismo, ao contrário, seria uma reação ao dogmatismo e apenas oporia argumentos positivos e negativos de modo a neutralizá-los; além disso, suas preocupações epistemológicas seriam apenas de caráter formal, como, por exemplo, os Modos da circularidade, regresso ao infinito e hipótese.

Felipe : Ainda que a comparação entre ceticismo pirrônico e moderno proposta por essa visão possa ser essencialmente correta, não me parece que se siga a conclusão de que são duas formas incomensuráveis de ceticismo. Em primeiro lugar, como o próprio M. Williams nota (creio que nesse mesmo artigo ao qual você se referiu), os Modos pirrônicos têm caráter epistemológico e é preciso explicar como eles podem ter um lugar de destaque numa argumentação que privilegia a discussão pormenorizada. Qualquer que seja essa explicação, é um fato que os pirrônicos também se esforçaram por oferecer argumentos cada vez mais gerais : após os dez Modos de Enesidemo, Agripa formulou seus cinco Modos, que foram reformulados posteriormente em apenas dois Modos, por autor desconhecido para nós (e os dez Modos não têm caráter formal, como alega Williams). Por que não poderia a hipótese do Gênio Maligno ser constituída num único Modo ? O pirrônico certamente não julgaria esse argumento como definitivo e continuaria a argumentar nos mínimos detalhes, mas poderia aceitá-lo como um argumento geral a mais que cumpre uma determinada finalidade.

Eduardo : Não se deve esquecer, por outro lado, que a conclusão do argumento cartesiano é uma tese epistemológica negativa e não a suspensão do juízo : Descartes supõe que não tem mãos, olhos *etc.*¹⁰ Esse ponto não é de menor importância, pois sendo o ceticismo cartesiano um pessimismo epistemológico, segue-se que ele é incompatível com o pirronismo e se assemelha ao ceticismo acadêmico tal como interpretado por Sexto, ou seja, é um dogmatismo negativo.

Felipe : Permita-me, mais uma vez, discordar de sua opinião. Com efeito,

9 M. Williams (1988), p. 586.

10 Como parece pretender M. Williams (1988), p. 573-574.

Descartes leva em consideração, na primeira *Meditação*, dois aspectos diferentes e fundamentais para o seu propósito : por um lado, temos as razões filosóficas para duvidar de nossas crenças prévias e, por outro, temos as motivações psicológicas para abandoná-las. No que diz respeito ao aspecto filosófico, Descartes não precisa mostrar a falsidade das opiniões, o que talvez seja impossível, mas apenas que são dubitáveis e, no que diz respeito ao aspecto psicológico, reconhece ser necessária uma séria aplicação para erradicá-las de seu espírito. Não nos diz outra coisa a transformação do argumento do Deus Enganador, razão mais que suficiente para duvidar das matemáticas e das coisas simples, em argumento do Gênio Maligno, transformação essa que permite contrabalançar nossa tendência habitual em crer no que é familiar e provável.¹¹ Do ponto de vista estritamente racional, o primeiro argumento nos conduz à suspensão do juízo, mas como o homem não é só um ser racional, possuindo também hábitos e tendências naturais, é preciso reformulá-lo de modo a efetivamente alcançar, por meio da suposição da falsidade das crenças, a suspensão do juízo.

Oscar : Declaro-me satisfeito com relação a esse ponto e creio que Eduardo também, restando-nos finalmente examinar a *universalidade* da dúvida cartesiana. Você certamente não ignora a interpretação tradicional de que Descartes radicalizou o ceticismo ao formular o argumento do Deus enganador e ao levantar a hipótese do Gênio Maligno, estendendo o questionamento do ceticismo grego. É o que se lê, por exemplo, na conversação de Descartes com Burman : « Aqui o autor torna o homem tão incerto e o joga em dúvidas tão grandes quanto pode; é por isso que ele não objeta só o que os cétricos têm o costume de objetar, mas também tudo o que se pode objetar, para chegar a destruir assim absolutamente todas as dúvidas. É com esse fim que ele introduz aqui o Gênio Maligno ».¹² Segundo essa opinião, ainda que as ilusões dos sentidos e os argumentos do sonho e da loucura tenham sido considerados pelos cétricos gregos, estes não foram capazes de chegar a uma dúvida tão geral e devastadora quanto aquela que se baseia na idéia de uma divindade enganadora. Uma vez que o *cogito* é, por assim dizer, arrancado dessa idéia, poder-se-ia sustentar que essa inovação argumentativa de Descartes é condição de possibilidade do seu mentalismo. E, por isso mesmo, o pirronismo não teria sido capaz de enxergar a existência da coisa pensante.

Marta : A sugestão de que a inovação cartesiana consiste num argumento jamais pensado pelos cétricos cai por terra tão logo lemos os *Acadêmicos* de Cícero, em que a idéia de que os deuses podem nos enganar está presente.¹³ Um dos argumentos dos cétricos acadêmicos contra os estóicos é o de que os deuses nos enviam mensagens pelos oráculos e pelos sonhos e essas mensa-

11 Descartes MM, pp. 271-272

12 Descartes CB, p. 1356.

13 Cícero, Ac II, 47.

gens podem conter equívocos. A idéia nuclear é a de que os deuses podem criar representações falsas tão semelhantes às verdadeiras que não podemos distingui-las e, portanto, não podemos estar seguros de que nossas representações verossímeis sejam verdadeiras, já que podem provir de « objetos não-existentes ». A originalidade de Descartes, portanto, não está nos próprios argumentos.

Oscar : Eu já esperava que Marta, com sua erudição habitual, rejeitasse prontamente aquela sugestão. No entanto, essa consideração não faz senão deslocar o problema para o seu devido lugar. Burnyeat reconhece que os acadêmicos já consideraram a possibilidade de um deus enganador, mas apenas no caso de algumas percepções, e jamais generalizam o argumento a ponto de considerarem que pudéssemos ser enganados em todas as nossas percepções.¹⁴ No seu entender, só a generalização cartesiana permitiria incluir o próprio corpo como objeto de dúvida. Uma segunda sugestão é, pois, a de que a originalidade de Descartes está na extensão dos argumentos, já que a dúvida cartesiana põe em xeque a existência do próprio corpo e nenhum grego, inclusive Sexto Empírico, teria pensado em duvidar dessa existência. É no *alcance* dos argumentos que radicaria a diferença entre a dúvida cartesiana e o questionamento cético : a inclusão do próprio corpo como objeto de dúvida não teria sido considerada pelos pirrônicos, nem pelos acadêmicos, porque, dada a sua intenção de agir e viver no mundo, não faria sentido um tal questionamento. Descartes, tendo em vista um projeto de investigação pura, desligado de toda e qualquer consideração prática, abre a possibilidade de recusar a existência do próprio corpo, resultando daí a possibilidade de conceber um sujeito sem corpo, como puro pensamento incorpóreo. Um argumento adicional seria lembrar que os céticos não questionaram o mundo externo tal como o fez a filosofia moderna, pois « externo » (*ektós*) em Sexto Empírico é sempre externo ao corpo e não externo à mente, de forma que o recorte conceitual feito pelos ceticismos grego e moderno é diferente.¹⁵

Felipe : Essa interpretação, contudo, não resiste a uma análise dos textos de Sexto Empírico. Pois, em primeiro lugar, existe uma passagem de Sexto em que o próprio corpo é mencionado como objeto de dúvida. « Assim, nossa própria cor é vista diferente no ar quente de como o é no ar frio, e nós não seríamos capazes de dizer qual é por natureza nossa cor, mas apenas como se observa em conjunção com cada uma dessas condições.¹⁶ E, em segundo lugar, o questionamento cético a respeito da noção de corpo e das demais noções a ela associadas é tal que não parece possível sustentar que a existência do *meu* corpo constitua ou possa constituir uma exceção. Com efeito,

14 Burnyeat (1982), pp. 36-37.

15 Essa é resumidamente a opinião de Burnyeat (1982, pp. 32-40).

16 Sexto Empírico, HP I, 125.

encontramos em Sexto uma discussão sobre a apreensibilidade do corpo, sobre a sua suposta tridimensionalidade ou solidez e sobre seu estatuto sensível ou inteligível.¹⁷ Assim sendo, não resta ao cético senão a possibilidade de suspender o juízo em relação à existência dos elementos corpóreos. E, ao lermos a discussão da física feita por Sexto, não é outra a conclusão que podemos tirar, uma vez que as noções de espaço, de movimento, de tempo, de geração e corrupção, de aumento e diminuição, de mudança física e de repouso são todas elas objetos de investigação e suspensão do juízo por parte do cético.¹⁸ É, portanto, bastante estranho que se possa sustentar a existência do próprio corpo sem que se possa dizer que ele está no espaço ou no tempo, que ele se possa mover, estar em repouso ou crescer, *etc.* Ora, tudo isso leva naturalmente à suposição de que também o próprio corpo é objeto de questionamento por parte do ceticismo. A finalidade prática proposta pelo cético para si mesmo, em oposição ao projeto de investigação pura de Descartes, não faz com que o alcance de seus argumentos seja mais limitado e acabe por excluir da dúvida o próprio corpo. A meu ver, a oposição mesma entre um ceticismo prático (pírrônico) e um teórico (cartesiano) é questionável, pois se pode dizer que a própria divisão pírrônica entre um critério prático (o fenômeno) e um critério teórico (a respeito do qual se suspende o juízo) já aponta para a idéia de uma investigação pura.¹⁹

Marta : Talvez seja de algum interesse para a nossa discussão uma nota histórica. A generalização da dúvida cética pode ter origem na filosofia medieval. Frede sugere que, para entendermos algumas diferenças entre o ceticismo grego e o moderno, é preciso lembrar as doutrinas famosas de Ockham sobre os conhecimentos e sobre a onipotência divina e o uso dela feito por Nicolau de Autrecourt. Para Ockham, nossos conhecimentos são entidades e se distinguem dos objetos reais dos quais provêm e, dada a onipotência divina que permite a destruição de qualquer uma de duas entidades distintas, Deus poderia preservar em nós um conhecimento ao mesmo tempo em que aniquilaria o objeto conhecido. Ockham, contudo, considerou que os conhecimentos intuitivos eram garantias de um julgamento certo. Segundo Frede,²⁰ Nicolau de Autrecourt teria generalizado essa possibilidade para todos os conhecimentos de modo que seria possível termos todos os conhecimentos que temos sem que nenhum objeto existisse e em um trecho de uma carta, bastante significativo para nossos propósitos, ele afirma : « por meio de um conhecimento natural, *toda consciência* que

17 Sexto Empírico, HP III, 38-55 (para a apreensibilidade do corpo), 40-44 (para a suposta tridimensionalidade), 45-46 (para a solidez) e 47-49 (para o estatuto sensível ou inteligível).

18 Sexto Empírico, AM X, 6-36 e HP III, 119-135 (espaço); AM X, 37-168 e HP III, 63-81 (movimento); AM X, 169-247 e HP III, 136-150 (tempo); AM X, 310-351 e HP III, 109-114 (geração e corrupção); HP III, 82-84 (aumento e diminuição); HP III, 102-108 (mudança física) e HP III, 115-118 (repouso).

19 Sexto Empírico, HP I, 21-22; HP II, 14; AM VII, 29-30.

20 Frede (1984), p. 274.

tivermos da existência de objetos *fora de nossa mente* pode ser falsa ».²¹ Marion faz sugestão semelhante ao discutir o argumento do Deus enganador e a dúvida cartesiana sobre o fundamento da ciência. A idéia de um Deus todo-poderoso que pode produzir em nós conhecimentos intuitivos sem que os objetos correspondentes existam é uma idéia que Descartes vai buscar numa « velha opinião », que Marion identifica como sendo a dos nominalistas, em particular a de Ockham. A evidência da existência da coisa seria uma *res absoluta* e se distinguiria de toda outra *res absoluta*, de modo que Deus poderia, em virtude de sua onipotência, que lhe permite produzir imediatamente aquilo que naturalmente se produz de acordo com causas segundas, criar em nós o conhecimento intuitivo de alguma coisa independentemente da existência da coisa.²² Por aproximar o argumento ockhamista da dúvida sobre as naturezas simples e sobre as verdades matemáticas, Marion parece atribuir ao pensamento de Ockham aquela generalidade que Frede só atribuiu ao de Nicolau de Autrecourt. De qualquer maneira, se essas indicações históricas estão corretas, a dúvida universal sobre a existência dos corpos fora da consciência não pode ter patente requerida por Descartes.

Oscar : Creio que nossa investigação pura deve se interromper e ceder o passo para a moral provisória, caso não queiramos dar razão àquele velho argumento estóico e humano. Em suma, estou com fome. Por que não entramos para comer um atum com maionese e tomar uma caipirinha ?

Marta : Eu acho uma boa idéia.

Felipe : Já tomamos muito sol. Vou dar um mergulho e já entro.

3. Oscar : Novamente de pé cedo, Eduardo ! Isso já está se tornando um hábito...

Eduardo : Fui deitar com algumas preocupações e, pela manhã, estive pensando nelas. O resultado de minhas reflexões foi o seguinte. Examinamos, até aqui, as possíveis vantagens ou acréscimos trazidos pela dúvida cartesiana em relação ao questionamento pirrônico e verificamos que, apesar das diferenças existentes, nenhuma delas leva a supor uma doutrina incompatível ou mesmo radicalmente diferente da pirrônica. No entanto, não será a dúvida cartesiana, ao contrário, uma versão enfraquecida do pirronismo ? Não teria ela ficado aquém de uma suspensão universal do juízo ? Devemos investigar também se há deficiências, — e não vantagens, — na dúvida cartesiana, que estariam ausentes no questionamento pirrônico. Pareceu-me que o tema de nossa discussão de hoje deveria ser o possível enfraquecimento da posição pirrônica.

21 Nicolau de Autrecourt (1967), p. 657; grifos meus.

22 Marion (1981), pp. 331-333. Na nota, Marion se refere a E. Hochstetter (*Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham*, pp. 19 e 57), que já teria feito a aproximação entre Ockham e Descartes.

Oscar : Se ninguém se opuser, posso começar expondo uma opinião que sempre me pareceu bastante interessante. Pretendeu-se que por trás do « eu » que duvida ao longo de toda a primeira *Meditação*, o *cogito* já estivesse escondido, como uma carta na manga do casaco. Indício desse pressuposto inconfesso é o de que a argumentação cartesiana põe em dúvida a existência do mundo, mas não investiga o que é o homem. Ora, o pirronismo grego teria questionado tanto a noção de corpo, quanto a de homem, suspendendo o juízo a respeito de ambas as questões. « É o pressuposto da 'mente' que engendra o ceticismo sobre o mundo, assim como é a substancialização da 'mente' que abre caminho para a superação e rejeição do mundo, restabelecendo nossas certezas 'dogmáticas'. É oportuno, porém, lembrar que esse expediente estava ao alcance de Descartes tão somente porque — e malgrado as aparências em contrário — o ceticismo da primeira *Meditação* foi, de fato, muito menos radical que o ceticismo grego. Pois a *epoché* de Sexto Empírico era absolutamente universal : ela incidia sobre todas e quaisquer opiniões e doutrinas, as dos filósofos e as dos homens comuns; em particular, ela dizia também respeito às controvérsias sobre a existência da alma, sobre a existência e a natureza do intelecto, sobre o poder do intelecto de apreender-se a si próprio, sobre sua capacidade de apreensão dos objetos. Descartes efetuou, em verdade, uma discriminação seletiva entre os argumentos céticos, ele em nenhum momento utilizou — nem mesmo examinou ou discutiu — aqueles argumentos céticos que deveriam levá-lo à suspensão de juízo sobre os tópicos fundamentais e as certezas básicas sobre os quais se edificaria a sua filosofia. Somente em aparência, portanto, Descartes exacerbou a dúvida cética até o seu extremo limite ». ²³

Felipe : Embora certamente interessante, devo discordar dessa opinião, pois, na primeira *Meditação*, o « eu » que duvida é ainda um « eu » empírico que, a certa altura de sua vida, resolveu fazer uma revisão de seus conhecimentos. É um « eu » que teve infância, na qual recebeu uma série de opiniões; é um « eu » que está maduro para empreender uma crítica ferrenha daquilo que na infância tomou por verdadeiro; é um « eu » que procurou a solidão e a tranquilidade para se dedicar com maior afincamento a esse empreendimento; é um « eu » que senta ao pé de uma lareira para aquecer-se e dorme nu à noite debaixo de seu cobertor; é um « eu » que ainda disporá de tempo para promover a ciência que pretende fundamentar de maneira definitiva e absoluta. Só após a descoberta do *cogito* e de um mundo interior é que se

23 Cf. Porchat (1987), item V; levemente alterado para se adequar ao presente diálogo. É preciso acrescentar que Porchat não mais atribui ao ceticismo pirrônico uma filosofia da mente, mesmo que em germe. Williams (1988, p. 585) reconhece que não há no pirronismo um mundo interior a partir do qual se possa problematizar um mundo exterior, sustentando que, para Sexto, o homem é sempre um ser vivo e não uma mente desencarnada. Minha intenção é mostrar que também o ceticismo cartesiano pode ser interpretado sem pressupor o mentalismo.

poderá falar propriamente da questão da existência de um mundo *exterior*. Antes do *cogito*, tratava-se ainda da existência do mundo, simplesmente e sem uma determinação ou qualificação.

Oscar : Poder-se-ia dizer que Descartes emprega a expressão « coisas exteriores » na primeira *Meditação*²⁴ e que isso seria um indício de que o recorte entre mente e corpo já está implícito nela.

Felipe : Esse argumento, porém, peca por não atentar ao contexto da expressão, pois por « coisas exteriores » Descartes se refere claramente às coisas externas ao nosso corpo e não à nossa mente. Por « coisas exteriores », ele entende o sol, a terra, as cores, as figuras, os sons, *etc.* que vemos. A seguir, continuando a sua enumeração das coisas de que pretende duvidar, ele inclui o seu próprio corpo, isto é, suas mãos, cabeça e olhos, com os quais vê as « coisas exteriores ».

Oscar : De qualquer modo, a dúvida cética incide sobre os corpos e não se mencionam os espíritos.

Felipe : Ao contrário, Descartes atribui ao ceticismo da primeira *Meditação* uma dúvida sobre a existência de espíritos quando afirma ter se persuadido de que não havia « nada no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, *espíritos alguns, corpos alguns* ». ²⁵ Embora essa passagem não se refira explicitamente ao meu espírito e, pela continuação do raciocínio, o meu espírito esteja excluído dela (pois resistirá à dúvida hiperbólica), torna-se manifesto que, pelo menos indiretamente, os espíritos em geral foram objeto de dúvida.

E é preciso notar que, após a descoberta de que uma única existência, a minha, escapa à dúvida do Gênio Maligno, Descartes investiga que tipo de existência é essa, isto é, o que é o homem. Num primeiro momento, retomando a definição aristotélica, se pergunta se o homem é um animal racional e, depois, se a noção comum do homem, como tendo corpo e alma, é satisfatória. Como todos sabem, ambas as opiniões são recusadas e apenas o puro pensamento é aceito como um atributo que me pertence necessariamente. Seria de se estranhar que a dúvida universal, que atinge até a evidência intrínseca das intuições simples das matemáticas, deixasse de abranger nossa concepção de homem. A dúvida cartesiana, embora não seja mais radical e universal do que o questionamento pirrônico, também não constitui um empobrecimento desse.

Oscar : Se o que você diz é verdade, então o « eu » da primeira *Meditação* é um « eu » que supõe não ter um corpo e, pelo menos de modo confuso, não ter uma alma. Mas que « eu » desencarnado e desalmado pode ser esse ?

Felipe : Para entender esse ponto é preciso ter em mente duas coisas. A primeira é que a conclusão dos argumentos céticos é a suspensão do juízo e

24 Cf. Descartes, MM, p. 272.

25 Descartes, MM, p. 275; grifo meu.

a segunda é que Descartes distingue cuidadosamente entre a percepção e o juízo.²⁶ O « eu », portanto, não poderia ser aquele que os juízos afirmam, aquele que as teorias filosóficas e a opinião comum postulam; restaria como única possibilidade que esse « eu » fosse apenas objeto da percepção, isto é, um « eu » puramente fenomênico. Mas esse « eu fenomênico » seria uma ilusão cética, visto que a minha alma escapará ao argumento do Gênio Maligno e me permitirá falar de uma coisa pensante.

Oscar : Ainda não consigo entender exatamente o seu propósito. Parece-me que você está atribuindo coisas demais ao ceticismo cartesiano : ao atribuir uma dúvida sobre os espíritos e também uma dúvida confusa sobre o meu espírito, você me parece ser levado a supor um « eu » fenomênico não explicitado no texto cartesiano e que ninguém jamais teria detectado.

Felipe : A dificuldade desse ponto repousa no fato de que o ceticismo cartesiano não é uma posição completamente elaborada. Descartes não está preocupado com uma exposição minuciosa do ceticismo porque é uma etapa a ser superada em sua filosofia. A razão pela qual o ceticismo é superado é a de que ele é inconsistente, isto é, engendra a sua própria superação. Minha interpretação visa dar consistência ao ceticismo cartesiano a partir de seus próprios elementos e não se preocupa com a interpretação oferecida por Descartes na segunda *Meditação*. De acordo com esta interpretação, a minha alma não pode ser objeto de dúvida; mas, de acordo com os elementos oferecidos na primeira *Meditação*, pode-se pensar em um « eu fenomênico ».²⁷

A questão pode ser posta nos seguintes termos : do ponto de vista de Descartes, a minha existência resiste aos argumentos céticos e, então, o « eu » tem que ser concebido como uma mente; do ponto de vista cético, os argumentos céticos atingem plenamente as teorias sobre o « eu », obrigando-nos a concebê-lo como um sujeito fenomênico. Mais adiante, argumentarei que o *cogito* é um dogma imposto aos argumentos céticos e não extraído deles ou a eles imune.

Eduardo : Temos então definido o nosso assunto de amanhã.

Felipe : Se conseguirmos dar conta do assunto em um só dia.

Oscar : Resta explicar, para que sua interpretação fique completa, por que se pôde atribuir à primeira *Meditação* aquilo que de fato pertence à segunda, por que foi possível supor com plausibilidade que o *cogito* já estava embutido nas dúvidas céticas.

Felipe : A maneira pela qual Descartes estabelece a existência e a essência do *cogito* é por meio do « processo de eliminação », como o chama Gueroult.²⁸ Esse processo consiste em eliminar todas as opiniões que já tínhamos

26 Descartes, MM, p. 281.

27 Na medida em que Descartes pretende seguir uma « ordem de razões », não me parece inadequado fazer uma leitura da primeira *Meditação* como esboço de uma posição autônoma, independente das demais *Meditações*.

28 Gueroult (1968), p. 55.

anteriormente e ver se alguma delas resiste à dúvida cética. Nesse sentido, a opinião de que somos uma alma ou uma mente já estava presente na primeira *Meditação*, mas não como uma opinião privilegiada, pressuposta pela própria maneira de Descartes problematizar a existência do mundo, mas como uma opinião entre outras, como uma opinião ensinada pela natureza, mas que ainda carecia de fundamento, de indubitabilidade e mesmo de clareza.²⁹ Uma vez tendo resistido ao ataque do Gênio Maligno, esse « eu » que se revela na segunda *Meditação* pode ser retrospectivamente projetado na primeira; mas isso não implica que o « eu » tenha sido sempre identificado com uma coisa pensante. Descartes não parece ser criticável por cometer uma petição de princípio.

Oscar : Por ora, aceito sua interpretação. Passo a Eduardo a obrigação de apresentar uma outra posição para que você a examine.

Eduardo : De um outro ponto de vista poder-se-ia pretender que a dúvida cartesiana é mais limitada do que a pirrônica. Enquanto o cético pirrônico questiona tanto as crenças baseadas nos sentidos e na razão, o cético cartesiano duvidaria apenas daquelas crenças aprendidas « dos sentidos ou pelos sentidos ».³⁰ Segundo essa interpretação, sustentada por Frankfurt, as matemáticas seriam consideradas da perspectiva do homem comum, isto é, não como abstratas e separadas da matéria e de seus casos particulares, mas de modo confuso e empírico : « nada discutido na primeira *Meditação* é tomado como sendo clara e distintamente percebido. »³¹ Correspondentemente, as coisas mais simples e gerais, que escapam ao argumento do sonho, são interpretadas como « objetos sensíveis materiais e não-imaginários », ³² e não como idéias apreendidas pela razão. A distinção entre simples e complexo, embora possa ser aceita mais adiante por Descartes, é entendida, na primeira *Meditação*, apenas como um esforço de Descartes na defesa do ponto de vista empirista do homem de senso comum.³³ E a apreensão que o homem comum tem « dos objetos da razão é invariavelmente misturada com a percepção sensível. »³⁴

29 Descartes em MM, p. 277 reconhece, com efeito, que jamais tinha pensado claramente sobre o que é a alma e pretende agora dar uma nova e mais precisa definição de razão.

30 Descartes, MM, p. 268. A interpretação de que a dúvida da primeira *Meditação* atinge apenas os sentidos, e não a razão, encontra-se em Frankfurt (1970), parte 1. Na página 61, Frankfurt diz que « [apesar] das aparências em contrário, portanto, é um erro supor que a primeira *Meditação* lida primeiro com crenças sensíveis e, então, após o argumento do sonho, com crenças de razão. A faculdade racional, como algo distinto dos sentidos, não recebe a atenção explícita da investigação de Descartes até consideravelmente depois nas *Meditações* ». Por um lado, essa observação é trivial, pois é só na segunda *Meditação* que Descartes pretende separar nitidamente a mente do corpo, pela primeira vez na história da filosofia, como é dito no começo das segundas respostas. Por outro lado, é questionável a idéia de que as crenças racionais não são objeto de consideração, como sustento logo a seguir.

31 Frankfurt (1970), p. 64.

32 Frankfurt (1970), p. 70.

33 Frankfurt (1970), p. 57.

Felipe : A meu ver, essa interpretação da primeira *Meditação* parece reduzir excessivamente o escopo da dúvida cartesiana. O fato de que Descartes reconhece os sentidos como o princípio em que suas opiniões se baseiam não implica que, ao final de seus argumentos, apenas os sentidos sejam postos em dúvida, pois o aprofundamento sucessivo dos níveis da dúvida pode levar-nos a caminhos antes insuspeitados. O que me parece estar em jogo, em última instância, é o estatuto dos objetos simples na primeira *Meditação* : são eles objetos sensíveis ou entes de razão ? Se são objetos sensíveis, como quer Frankfurt, então a dúvida está confinada à esfera do sensível; se esse não for o caso, então a dúvida atinge também os entes de razão. Ora, a própria caracterização dos objetos simples parece excluir a possibilidade de que sejam percebidos por nós. A primeira limitação do argumento do sonho permanece certamente no nível sensível, pois as imagens do sonho seriam compostas por mãos, olhos, *etc.*; mas a continuação do texto vai além e exemplifica os simples como sendo a natureza corporal *em geral* e sua extensão, figura, quantidade e número, bem como seu lugar e tempo.³⁵ Podem os sentidos apreender a natureza corporal em geral ? Tudo o que os sentidos percebem não é necessariamente particular ? Podem os sentidos medir a duração das coisas corporais ? Não será preciso o entendimento para medir o tempo ? É o número, e não a própria coisa, objeto dos sentidos ? Em suma, será que Descartes, mesmo em nome do homem comum, sustentaria que as coisas mais simples e universais cairiam sob o domínio do sensível ? Lembremo-nos de que, para um empirista, não há coisas universais, mas apenas particulares que, enquanto signos de outras coisas particulares que se lhes assemelham, são supostas gerais. Mas Descartes se refere a coisas que são *elas mesmas* simples e universais, aceitando um grau de abstração incompatível com uma doutrina empirista, mesmo uma doutrina empirista grosseira como a do homem comum. Ainda que os objetos da razão sejam concebidos de modo confuso e obscuro, isto é, misturados com os sentidos, não se pode negar que a dúvida cartesiana se exerce sobre as opiniões racionais.

Marta : Considere, ademais, Eduardo, que, se a dúvida se limitasse aos sentidos e não atingisse as idéias da razão, então não só a existência do *cogito* enquanto puro pensamento seria uma resposta satisfatória aos argumentos céticos, mas também a existência de Deus e das verdades matemáticas se revelariam *imediatamente* indubitáveis e verdadeiras, como é o caso em Malebranche e Agostinho. A falsidade e a possibilidade de duvidar destas estariam além do alcance do arsenal cético. Mas tal não é o caso e não parece possível explicar satisfatoriamente, se todas as idéias claras e distintas são indubitáveis, por que só o *cogito* resiste à argumentação cética da primeira *Meditação*. A verdade das matemáticas e da existência de Deus só podem ser

34 Frankfurt (1970), p. 63.

35 Descartes, MM, p. 270.

provadas depois que o *cogito* fornece um ponto de apoio para raciocínios subsequentes e propicia o critério de verdade das idéias claras e distintas.

Felipe : Assim, ao invés de um refinamento progressivo da posição do homem comum em defesa dos sentidos, pode-se ver nos sucessivos níveis da dúvida cartesiana um ataque às diferentes faculdades do homem. O argumento da ilusão tem por finalidade o exame dos sentidos; o argumento do sonho atinge a imaginação (e memória); e o argumento do Gênio Maligno abala a nossa confiança na razão. Dessa maneira, a dúvida cartesiana passa em revista todas as nossas faculdades, não deixando nenhuma delas, pelo menos em princípio, com o seu funcionamento assegurado. Cai por terra, assim, aquela idéia de que o ceticismo cartesiano é mais limitado do que o pirrônico porque não põe em dúvida a razão e as crenças racionais. Causaria surpresa ao leitor se uma dúvida que se pretende tão universal como a cartesiana deixasse de lado as crenças racionais; uma limitação tão evidente não escaparia aos olhos de ninguém e a refutação do ceticismo seria presa fácil de objeções e de críticas. Ambas as formas de ceticismo acabam por examinar e negar que sentidos e razão possam nos conduzir a alguma verdade absoluta.

Oscar : Não, obrigado, não queremos comprar redes.

Marta : Não, também não quero comprar uma canga.

Oscar : Como esses vendedores são chatos ! Não vêem que queremos ficar tranqüilos, conversando ?

Felipe : Creio que é hora de aproveitarmos essa interrupção, desfrutarmos das vantagens que a praia oferece e darmos um mergulho.

Eduardo : Você está batendo em retirada ?

Felipe : Não, apenas usando a estratégia cartesiana de tratar de um assunto por dia...

4. Oscar : Que azar ! O tempo virou.

Eduardo : Pelo menos a chuva não está forte e dá para ficar deitado na rede.

Marta : Já vou avisando que hoje eu não cozinho.

Eduardo : Então jantaremos pizza pronta...

Oscar : Nada como uma rede ! Se bem me lembro, Felipe, parece que você está em apuros, pois toda a análise dos dias precedentes leva a crer que Descartes efetivamente refutou o ceticismo e que devemos aceitar a existência de uma *res cogitans*. Desde o princípio, quando você expôs a sua estratégia, pareceu-me que o feitiço poderia voltar contra o feiticeiro. De que maneira você pretende sair dessa enrascada ?

Felipe : Talvez não seja tão difícil quanto parece à primeira vista. Podemos indagar se, de fato, investigamos a questão sob todos os seus ângulos; isto é, ao invés de abordarmos a dúvida cartesiana pelas suas características,

devemos abordá-la sob outro prisma. Neste sentido, uma revisão dos três níveis da dúvida e de suas relações impõe-se. Deixe-me retomar, com essa finalidade, alguns pontos bastante conhecidos da primeira *Meditação*.

Faz parte da estratégia de Descartes que um nível da dúvida seja mais profundo do que o outro. A idéia motriz da primeira *Meditação* é a de que os argumentos céticos encontram limites a partir dos quais certas opiniões são tidas como indubitáveis. Como se pode aprofundar sucessivamente o nível das dúvidas, em virtude da própria natureza dos argumentos céticos, até alcançarmos o argumento cético mais geral e mais devastador, podemos descobrir uma certeza primeira que resiste ao ataque cético como um todo. Descartes reconhece que a introdução do argumento do Gênio Maligno tem em vista precisamente esse fim.³⁶ O alvo da crítica proposta é a idéia de que se pode atribuir limites fixos aos argumentos céticos e de que eles se deixam organizar em função de sua abrangência. Procurarei mostrar que, conforme se formulam diferentemente os argumentos, suas relações mútuas e seus limites adquirirão outros contornos, vale dizer, o aprofundamento progressivo dos argumentos e a evidência do *cogito* serão postos em xeque.

Descartes pretende que o argumento da ilusão dos sentidos tem alcance muito curto, pois podemos facilmente distinguir entre condições favoráveis de percepção e condições desfavoráveis, sendo que as ilusões ocorreriam apenas nessas últimas condições. A existência de um critério para distinguir ilusões de percepções, que não é ele próprio ilusório, limitaria o argumento da ilusão dos sentidos. Ora, é precisamente dessa limitação que se acha livre o argumento do sonho, pois aqui todo critério de verdade também poderia estar sendo sonhado. Assim, o argumento do sonho permitiria lançar uma dúvida geral sobre as percepções, o que o argumento da ilusão não conseguiria. É freqüentemente notado, ademais, que Descartes passa muito rápido pelo argumento da loucura. Uma das explicações mais plausíveis é a de que, por estar discutindo com o homem comum principiante na filosofia, ele não pode (e não precisa) usar um argumento que se baseia em experiências particulares e não gerais, como o sonho. A própria ilusão foi descartada por motivo semelhante: podemos distinguir condições ideais de percepção e, agora, podemos distinguir condições ideais de entendimento. Distinguimos a ilusão da percepção normal, assim como distinguimos o louco do homem são.

Eduardo: Não te parece, porém, que os argumentos da ilusão dos sentidos e da loucura são menos gerais do que o do sonho? De minha parte, jamais vi problemas nessa formulação cartesiana. Como você bem sabe, minha objeção é a de que uma dúvida universal é carente de sentido.

Felipe: Para examinar cuidadosamente essa sua objeção, precisaríamos, creio, de um outro feriado na praia; por ora, eu me limitaria a dizer que,

36 Ver, mais acima, citação da conversa de Descartes com Burman, p. 6.

menos do que uma objeção a Descartes, você apenas confirma o que ele diz, pois toda a argumentação de Descartes procura mostrar que uma dúvida universal é impossível; mas, com relação à sua pergunta, posso dar uma resposta imediata : depende da maneira como os construímos. Se entendermos que o argumento da ilusão dos sentidos tem por finalidade estabelecer que temos percepções conflitantes e que, para escolher entre elas, não dispomos de um critério *neutro*, então não há por que recusar-lhe a generalidade do argumento do sonho. O que a ilusão mostraria é que as relações entre o homem e o objeto interferem no modo pelo qual este último aparece. Entre essas relações, estão as posições, as distâncias e as localizações e, entre os exemplos de Sexto, está a da torre que, de longe, aparece redonda e, de perto, quadrada,³⁷ citado por Descartes em sua sexta *Meditação*.³⁸ Como todos os objetos são percebidos em algumas dessas condições que produzem uma alteração perceptual, segue-se que toda escolha será parcial, porque aquele que escolhe será parte do conflito e, portanto, deve suspender o juízo sobre qual percepção corresponde ao objeto real. Para mostrar a impossibilidade dessa escolha, Sexto usa o argumento de que ninguém será digno de crédito em sua escolha se não oferecer provas e, se fornecer provas em apoio de sua escolha, cairá numa regressão ao infinito, pois se pedirão novas provas para as premissas usadas em suas provas e assim por diante. Ora, se o argumento da ilusão dos sentidos nos leva à suspensão do juízo sobre todas as qualidades sensíveis e se nossa apreensão do mundo exterior se faz basicamente por meio delas, então se segue que nada podemos dizer a respeito desse mundo exterior. E, portanto, o argumento da ilusão adquire um alcance tão grande quanto o do sonho.

Eduardo. E quanto ao argumento da loucura ?

Felipe : Exatamente o mesmo pode ser dito para o argumento da loucura, uma vez que loucura e sanidade são estados do sujeito na sua apreensão do mundo. Ora, não se pode julgar e desqualificar as percepções de um estado a partir do outro e vice-versa, pois não seríamos um juiz imparcial. As percepções da loucura são reais para o louco e irrealis para o homem sadio, assim como as percepções do homem sadio são irrealis para o louco.³⁹ Se assim é, o argumento da loucura pode questionar toda a nossa apreensão da realidade exterior, pois toda apreensão sempre se dá ou na loucura ou na sanidade mental. Curiosamente, é nesse ponto preciso que Sexto introduz o argumento do sonho, formulando-o de modo igual ao da loucura.⁴⁰ Como não podemos julgar as percepções do sonho a partir da vigília, nem as da vigília a partir do sonho, pois estaríamos julgando parcialmente, e como *toda* apreensão dos objetos se dá nesse ou naquele estado, segue-se que podemos

37 Sexto Empírico, HP I, 118.

38 Descartes, MM, p. 322.

39 Cf. Sexto Empírico, HP I, 101.

40 Sexto Empírico, HP I, 104.

questionar nossa apreensão global do mundo exterior. Assim, vemos que o argumento do sonho não é mais abrangente que o da loucura.⁴¹

Marta : Vocês já devem estar cansados de minhas observações históricas, sempre em apoio do que disse Felipe. Mas o que fazer ? Após anos de estudos conjuntos, concordamos em muitos pontos. Ainda assim, não é despropositado lembrar aqui as reflexões de Agostinho a respeito das dúvidas dos acadêmicos. Ao argumento da ilusão dos sentidos, ele responde que chama de « mundo a tudo o que, seja o que for, nos sustenta e nos contém; a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é percebido por mim com sua terra e seu céu, ou o que parece terra e céu. »⁴² Segundo Agostinho, mesmo que, para os sentidos, o falso possa assemelhar-se ao verdadeiro, o fato mesmo de que algo aparece não pode ser negado e, portanto, não se pode duvidar da existência do mundo que aparece. E que responde ele ao argumento do sonho ? Exatamente a mesma coisa : « Mas dirás : logo, quando dormes, também existe esse mundo que vês ? Já o disse : chamo de mundo o que se me oferece, seja o que for. Pois se te agrada chamar de mundo só o que vêm os despertados e os são, afirma, se te atreves, que os que dormem e os alucinados não alucinam e não dormem nesse mundo. »⁴³ O alcance e o limite dos argumentos da ilusão e do sonho, bem como da loucura, para Agostinho, são exatamente os mesmos, ao contrário do que se dá em Descartes.

Uma outra passagem atesta essa equivalência entre os argumentos. Após citar exemplos de ilusões dos sentidos, como o remo imerso na água e a torre vista de longe e de perto, Agostinho diz que não vê como « um acadêmico possa refutar quem diz : sei que isso me parece branco; sei que isso deleita meus ouvidos; sei que esse odor me agrada; sei que isso tem sabor doce para mim; sei que isso é frio para mim. »⁴⁴ Logo a seguir, considera uma objeção do acadêmico, a de que no sonho, por exemplo, não se saboreia nada, ao que responde da seguinte maneira : « acaso me oponho a ele ? Contudo, aquilo ainda em sonhos me produziria deleite. Logo, nenhuma imagem falsa pode confundir minha certeza sobre esse fato. »⁴⁵ A certeza do aparecer escapa aos argumentos do sonho e da ilusão.

Notemos que, para Agostinho, essa certeza subjetiva, embora tenha semelhanças com a doutrina cartesiana, não é a de uma afecção da mente, mas a de um aparecer que se dá para mim, estando assim mais próxima da perspectiva pirrônica. Agostinho afirma a certeza daquilo que percebe, sem fazer dessa percepção uma representação mental e sem comentar o « para

41 Também Protágoras, segundo a exposição de Sexto Empírico (AM VII, 60-64), abolindo o critério de verdade, põe lado a lado os argumentos da loucura e do sonho, com argumentação bastante semelhante à de Sexto.

42 Agostinho, CA III, 11, 24.

43 Agostinho, CA III, 11, 25.

44 Agostinho, CA III, 11, 26.

45 Agostinho, CA III, 11, 26.

mim » como um « para uma mente ». Ao contrário, na passagem que acabei de ler, Agostinho refere-se ao mundo do aparecer como algo que « *nos sustenta e nos contém* », o que aponta para a direção oposta de um mundo centrado em torno da mente. Além disso, o vocabulário de Agostinho é o de que « algo aparece », não empregando a expressão « parece-me que... », enquanto esta última expressão valoriza o sujeito a quem algo aparece, no linguajar do aparecer, ressalta-se um mundo que aparece. Kirwan parece confirmar essa interpretação quando diz que « o particípio passado '*visum*' (diferentemente do nome abstrato grego '*phantasia*') naturalmente se refere a traços ou estados do mundo, não da mente; e sua derivação (como a de '*phantasia*') do verbo comum para 'parecer' dá pouco encorajamento positivo para a idéia de um meio representativo ou correlato mental de coisas externas. »⁴⁶ A certeza subjetiva, que chega a ser caracterizada por Agostinho como uma « *scientia* »,⁴⁷ não conduz, como em Descartes, a um mundo subjetivo e interno a ser explorado. Lembremo-nos ainda de que no mundo que aparece a Agostinho estão incluídos sonhos e delírios de outras pessoas. Para além desse domínio do que percebo (e Agostinho usa '*perceptio*' também como sinônimo de '*comprehensio*'),⁴⁸ Agostinho parece conceder ao acadêmico que nada podemos saber, pois estabelecer o que é real seria exigir demais.⁴⁹

Não só as verdades subjetivas servem de resposta aos argumentos da ilusão, do sonho e da loucura, mas também as verdades necessárias são invocadas por Agostinho contra os acadêmicos. Entre essas verdades estão as disjuntivas, como por exemplo « o mundo é uno ou não é uno » e « se há muitos mundos, são em número finito ou infinito »,⁵⁰ e as matemáticas, como por exemplo « se há um mundo mais seis mundos, há sete mundos ». ⁵¹ Após lembrar esses dois tipos de verdade, Agostinho lança um desafio ao acadêmico. « Demonstra-me, pois, que essa conexão ou as disjunções podem ser falsas no sonho, na loucura ou na ilusão dos sentidos e, então, se ao despertar eu as conservar na memória, dar-me-ei por vencido. »⁵² Peço perdão por ter feito uma exposição um pouco longa demais, mas a clareza assim o exigia.

Oscar : Não é preciso se justificar, pois a pertinência do que disse é justificação mais do que suficiente.

Eduardo : Devo confessar que, para mim, ainda não está completamente claro que relações podem ter as reflexões de Agostinho e mesmo a dos céticos antigos com a primeira *Meditação* de Descartes. Afinal, o que nos mostram essas lembranças de outros usos históricos dos argumentos céticos ?

46 Kirwan (1983), p. 215.

47 Agostinho, CA III, 11, 26.

48 Cf. Kirwan (1983), p. 213.

49 Agostinho, CA III, 11, 26.

50 Agostinho, CA III, 10, 23.

51 Agostinho, CA III, 10, 26.

52 Agostinho, CA III, 11, 26. Essas passagens de Agostinho sugerem que Descartes utilizou o *Contra os Acadêmicos* na elaboração da primeira *Meditação*.

Felipe : Não é minha intenção, certamente, discutir a validade dos argumentos da ilusão dos sentidos, da loucura e do sonho, mas apenas mostrar como a hierarquização cartesiana dos argumentos e os limites, que, por isso mesmo, ele lhes impõe, são opções arbitrárias que não se tem por que aceitar. Em verdade, Descartes define um itinerário lógico particular que, à luz da comparação histórica, se poderia dizer que mutila as potencialidades lógicas dos argumentos céticos por ele utilizados. E é justamente por isso que se pode ter a impressão, sob outros prismas ilusória, de aprofundamento e radicalização nos níveis sucessivos da dúvida cética. A dramatização de níveis sucessivos e cada vez mais abrangentes é um artifício empregado por Descartes para sustentar a idéia de que uma única certeza resistirá a toda e qualquer dúvida cética. Mas estamos percebendo que essa hierarquização das dúvidas céticas é uma construção particular de Descartes. A consideração dessas outras exposições dos argumentos céticos é útil na medida em que permite ressaltar o grau de liberdade com que Descartes manipula conceitos e argumentos, prescrevendo-lhes tais ou quais escopos, atribuindo-lhes essas ou aquelas conclusões.

Eduardo : Creio que começo a entender que tipo de crítica você está formulando contra Descartes.

Felipe : Passo agora para as relações entre os argumentos céticos tradicionais e o argumento cético acrescentado por Descartes, o do Gênio Maligno. Qual a diferença, para Descartes, entre o argumento do sonho e o do Gênio Maligno ?

Eduardo : Enquanto o primeiro atingia apenas a evidência de coisas compostas, deixando intocadas as ciências a respeito dos simples, o segundo colocava em dúvida até a racionalidade intrínseca das intuições dos simples.⁵³ Desse modo, também as matemáticas, ciências que lidam com as coisas simples, acabavam por ter as suas opiniões abaladas pela dúvida cética.

Felipe : Como você bem sabe, Malebranche também fazia uso, em sua filosofia, do argumento do Gênio Maligno. E o que diz ele a respeito desse argumento ?

Eduardo : Por coincidência, é justamente Malebranche que estou lendo. Posso até citar a passagem para você : « Se eu supusesse, por exemplo, um Deus que se divertisse em me seduzir, estou muito persuadido de que ele não poderia me persuadir em meus conhecimentos de visão simples, como naquele pelo qual conheço que sou, a partir de que penso, ou que 2 vezes 2 são 4 ».⁵⁴

Felipe : Ao contrário de Descartes, portanto, Malebranche exclui as matemáticas do alcance do Gênio Maligno, não atribuindo a esse argumento nenhum poderio maior do que o do argumento do sonho. A razão dessa

53 Ver Gueroult (1968), pp. 44-46.

54 Malebranche, RV, VI, parte 2, cap. 6, p. 239.

limitação do argumento do Gênio Maligno é a de que a percepção das coisas de visão simples se faz sem o uso da memória e, mesmo que o queiramos, não podemos duvidar das idéias racionais. A percepção das idéias claras e distintas é uma visão em Deus e, conseqüentemente, nossa visão não difere da visão que Deus tem delas. Assim, nenhum Deus poderia enganar-nos a seu respeito. No entanto, tão logo precisemos da memória para raciocinar nas matemáticas (ou em qualquer outro raciocínio complexo), torna-se possível para o Gênio Maligno a introdução de princípios falsos, produzindo em nós raciocínios equivocados. Assim, para assegurar-nos da grande maioria das conclusões matemáticas, será preciso afastar essa dúvida radical. O argumento do Gênio Maligno encontra ainda um terceiro limite no conhecimento da existência de Deus, além dos que encontra no da minha existência e no das matemáticas. Ao contrário de Descartes, que apoiará sua primeira prova na causalidade de uma idéia infinita, Malebranche recorrerá ao argumento ontológico. Malebranche introduz essa modificação, porque nenhum raciocínio é indubitável enquanto a hipótese do Gênio Maligno não estiver afastada. A prova ontológica, ao contrário, apóia-se numa visão simples: vê-se que há um Deus tão logo se veja o infinito, porque a existência necessária está encerrada na idéia de infinito.⁵⁵ O que a posição de Malebranche nos mostra é que a ligação entre a suposição de um Gênio Maligno e a desconfiança de intuições simples racionais resulta de uma decisão arbitrária de Descartes.

Oscar : Parece haver uma dificuldade na argumentação até agora desenvolvida, pois você mostrou apenas que os argumentos da ilusão dos sentidos, da loucura e do sonho podem ter o mesmo alcance e que o argumento do Gênio Maligno pode ter seu escopo reduzido, isto é, todos serviriam para duvidar da existência dos corpos, enquanto a existência da mente permaneceria intocada. Por isso mesmo, poder-se-ia sustentar que a dúvida cética, na sua versão mais radical ou na versão mais radical que podemos conceber, e que foi formulada por Descartes, nos conduz diretamente ao *cogito* ou não nos permite duvidar de sua existência.

Felipe : O escopo do argumento do Gênio Maligno pode ser não só diminuído, mas também aumentado, se quisermos pensá-lo ainda com mais radicalidade do que o pensou Descartes. Suponhamos, pois, que um Deus nos engane sistematicamente e que todas as nossas representações possam ser falsas. Nesse caso, a impressão que tenho agora de que o meu discurso é articulado, de que aquilo que pensei há pouco se coaduna com o que penso e escrevo agora e de que há uma lógica progressiva entre os meus argumentos (ilusão dos sentidos, sonho e Gênio Maligno) é também uma representação falsa enviada por esse Deus que se diverte ao me enganar. Esse Deus tão poderoso pode me fazer crer que meu discurso tem sentido e que nele, ao fim e ao cabo, estabeleço alguma certeza, quando de fato todas estas palavras não

55 Malebranche RV, VI, parte 2, cap. 6, p. 240.

passariam de sons inarticulados e sem sentido, desprovidos de qualquer conteúdo, filosófico ou não. Uma vez que a loucura é a supressão do sentido, o argumento do Gênio Maligno, se levado às últimas conseqüências, terminaria por suprimir a minha sanidade mental, uma possibilidade anteriormente rejeitada nas *Meditações*.⁵⁶ Não é difícil perceber que Descartes não poderia aceitar essa formulação do argumento do Gênio Maligno, pois nenhuma certeza, nem mesmo a da minha própria existência, poderia resultar desse « discurso delirante ». Também o argumento do Gênio Maligno, tão radical em relação à existência dos corpos, sob outro prisma, aparece com suas possibilidades lógicas represadas.⁵⁷

Oscar : Supondo que essa sua formulação do argumento do Gênio Maligno seja a mais radical possível (e, no presente momento, não vejo o que objetar a ela), ainda assim resta uma última insatisfação e essa discussão sobre o Gênio Maligno leva-nos diretamente para a questão decisiva : de que modo se estabelece a existência e a essência do *cogito* na filosofia cartesiana ? Podem os argumentos céticos, vistos ou não sob o prisma cartesiano, abalar a pretensão de Descartes ? O argumento cartesiano é o de que a minha existência não depende do meu corpo e, portanto, escapa à dúvida cética mais geral : se há um Gênio Maligno que se diverte em me enganar, existe alguém que é enganado e que sou eu. Assim, enquanto o meu pensamento apreende a si mesmo e se pensa, independentemente de qualquer atividade ligada ao corpo (como andar, sentir fome ou imaginar), uma certeza intuitiva e indubitável está estabelecida. E, por isso mesmo, essa existência, assegurada apenas pelo pensamento, não pode consistir senão em um puro pensar, pois todos os meus demais atributos (por dependerem do corpo) estão sob o alcance da dúvida cética. O que pensar agora desse pensamento que se pensa a si mesmo ?

Felipe : Vou insistir no meu estilo histórico de pensar. Uma vez que Marta

56 Cf. Frankfurt (1970), pp. 81 e 83, onde também se aproxima o argumento do Gênio Maligno com o da loucura.

57 A idéia de uma radicalização do argumento do Gênio Maligno ao ponto de suprimir o sentido do discurso cartesiano me foi sugerida por Porchat. Essa idéia se aproxima de uma possível extensão da consideração malebranchiana, que acima resumi. Se o Gênio Maligno pode induzir-me ao erro quando a memória participa de um raciocínio e se o significado das palavras depende em grande medida da regularidade com que são usadas (portanto, do seu uso no tempo), nada me garante que o uso atual das palavras que emprego é significativo (pois cada vez que a emprego ela pode ter um « significado » diferente). Esse argumento vale para o discurso como um todo, uma vez que é preciso lembrar o que foi dito antes e saber se há um encadeamento lógico entre as partes do discurso; ora, é evidente que aqui o Gênio Maligno pode nos ludibriar, enviando uma falsa impressão de concordância entre o discurso presente e o discurso passado. Ou ainda : se só as verdades de visão simples escapam ao argumento do Gênio Maligno e se o significado das palavras não é objeto de uma visão simples, então esse argumento compromete todo o sentido do meu discurso. E, conseqüentemente, também aboliria o discurso que instaura as verdades de visão simples como verdades indubitáveis.

lembrou Agostinho, talvez valha a pena retomar a sua refutação do ceticismo. As reflexões de Agostinho a esse respeito tanto confirmam alguns aspectos do pensamento cartesiano, quanto deixam de confirmar outros. Agostinho retira a própria existência dos argumentos céticos, isto é, do fato de que me engano : *si fallor, sum*, e, como Descartes, deduz dessa certeza imediata do pensamento a sua pura espiritualidade.⁵⁸ Aliás, o próprio Descartes, em outros textos,⁵⁹ repete Agostinho e não menciona o Deus enganador ou o Gênio Maligno para refutar os céticos e constatar a existência do *cogito*. No entanto, Agostinho não encerra o *cogito* em si mesmo, mas faz com que ele remeta de imediato para Deus, do qual é imagem. Enquanto *res cogitans*, temos autonomia e, em algum sentido, nossa própria existência se basta (enquanto o pensamento se pensa a si mesmo); mas, no pensamento de Agostinho, o *cogito* revela sua carência e sua dependência de Deus no preciso momento em que se afirma frente às dúvidas céticas. Se Agostinho, ao criticar os céticos, deduz a espiritualidade da alma, é apenas para ressaltar a sua semelhança com Deus. O *cogito* agostiniano não tem nenhuma espessura, não pode ser uma substância.⁶⁰

Oscar : Não se pode negar as diferenças entre Agostinho e Descartes; mas as semelhanças talvez sejam mais significativas.

Felipe : Você tem razão. Para afastar a sua insatisfação, serão necessários argumentos mais fortes. Das considerações precedentes sobre o argumento do Gênio Maligno, porém, duas linhas de críticas podem ser vislumbradas. A primeira é a de que a evidência de que dispomos para a existência de nossa consciência é apenas empírica e não permite inferir a essência do que somos. O *cogito*, em vez de ser transparente para si mesmo, é inteiramente opaco e tudo o que percebemos são apenas pensamentos empíricos. Não posso estar seguro de uma coisa (*res*), mas apenas de pensamentos (*cogitationes*) desconexos. A segunda, mais radical, impede a inferência mesma do *cogito* em qualquer de suas concepções, pois põe em xeque a idéia de que dispomos de evidências para o *cogito*.

Oscar : Sou todo ouvidos. Não o interromperei enquanto estiver expondo os seus argumentos.

Felipe : A primeira sugestão vem de Malebranche. A reformulação do pensamento cartesiano não se confina à validade do argumento do Gênio Maligno e às certezas que lhe escapam, mas também atinge a própria maneira de conceber a consciência. Como é sabido, Malebranche aceitará apenas o conhecimento de minha existência, mas não o de minha essência. Com efeito, todos os nossos pensamentos demonstram suficientemente a sua existência, embora sua natureza permaneça desconhecida para nós. A experiência que

58 Gilson (1930), pp. 195-196.

59 Cf., por ex., Descartes DM, p. 147.

60 Cf. Marion (1986), pp. 138-142.

tenho de mim mesmo é apenas uma experiência psicológica e não metafísica. Conheço de mim apenas o que o sentimento interior me revela, a saber, meus pensamentos empíricos, pois não vejo em Deus a idéia de mim e, tão logo começo a raciocinar sobre o que sou, o Gênio Maligno pode induzir-me ao erro. « Não sabemos da alma senão aquilo que sentimos se passar em nós. »⁶¹ O argumento do Gênio Maligno, para Malebranche, encontra o seu limite apenas na determinação da existência do *cogito* e não na determinação de sua essência.⁶²

O que Malebranche faz é romper com o paralelismo estabelecido por Descartes entre a prova da própria existência e a prova da minha essência. Também Gassendi havia concedido a Descartes a prova da existência, mas não da minha essência, ao que Descartes respondeu, dizendo que « espantome por confessardes que todas as coisas que considero na cera provam que conheço distintamente que eu sou, mas não de que modo sou ou qual é minha natureza, visto que um não se demonstra sem outro. »⁶³ Para Descartes, a minha existência não é outra coisa senão a existência do meu puro pensamento e quem concede apenas a existência sem conceder, ao mesmo tempo, a essência, de fato não concede nada, pois por « existência » entenderá algo bem diverso do que entendia Descartes (isso é mostrado pelo próprio fato de filósofos tão diferentes quanto Gassendi e Malebranche estarem de acordo sobre a concessão apenas da minha existência). A evidência empírica do meu pensamento, para Malebranche, não permite a inferência da existência de uma coisa que pensa, mas apenas assegura a certeza de que há pensamentos, uma conclusão bem mais modesta do que a cartesiana. Malebranche, parece-me, já antecipa Hume nesse ponto e concebe a mente como um « feixe de representações » (embora, por outros caminhos, restaure a dignidade da mente como substância).

Também da perspectiva wittgensteiniana pode-se inferir a existência de uma consciência a partir dos argumentos céticos, sem que, no entanto, essa consciência se constitua num puro pensar. Com efeito, Wittgenstein aponta para a necessidade de uma consciência a partir da consideração do argumento do sonho. Se posso estar sonhando, então meu discurso também pode estar sendo parte de um sonho e, nesse caso, também o sentido de minhas palavras pode ser mero sonho. Nas palavras de Wittgenstein : « O argumento 'eu posso estar sonhando' é sem sentido porque precisamente nesse caso essa expressão também é sonhada, e também porque essas palavras têm um significado. »⁶⁴ Ora, entre um discurso ter sentido e o sonhar que um discurso tem sentido vai uma longa distância. O argumento do sonho, portanto, se válido, acaba por destruir o sentido do próprio discurso cético, isto é, a

61 Malebranche, RV, III, parte 2, cap. 7, p. 257.

62 Malebranche, RV, III, parte 2, cap. 7, pp. 257-259; RV, XI Ecl.

63 Descartes, MM, p. 484; trad. Bento Prado Jr.

64 Wittgenstein, UG, 383.

própria colocação da dúvida cética já pressupõe a aceitação de uma consciência. À primeira vista, esse argumento é semelhante ao de Descartes : se duvido, penso; mas uma observação um pouco mais atenta aponta para outra direção (e não poderia ser de outro modo, pois o aforisma de Wittgenstein é formulado num contexto anticartesiano).

Essa nova maneira de pensar o argumento do sonho conduz a uma nova maneira de entender a consciência, bastante diferente daquela pretendida por Descartes. Para que uma proposição tenha sentido é preciso haver uma consciência; constituiria, porém, essa consciência um « mundo interior » ou uma « interioridade » ? Vejamos a passagem em que Wittgenstein afirma a necessidade de uma consciência. « Mas também em tais casos se eu não posso errar, — não é possível que eu esteja narcotizado » ? Se estou assim e *se a narcose roubou de mim a consciência*, então agora eu não falo e penso realmente. Não posso supor seriamente que eu sonho agora. Quem, sonhando, diz 'eu sonho', ainda que fale de modo audível, tem tão pouca *razão* quanto se ele, no sonho, dissesse 'chove', enquanto de fato chovesse. Mesmo que seu sonho estivesse efetivamente associado ao barulho da chuva. »⁶⁵ Não se poderia alegar uma razão para dizer « eu sonho » porque não há consciência : o jogo das razões pressupõe a consciência das razões que nos permitem afirmar algo. A associação a que se refere Wittgenstein é uma associação « causal » e, portanto, pode ser inconsciente; mas uma associação racional é aquela em que a razão pode ser conscientemente invocada por quem afirma algo e, no sonho, falta precisamente essa consciência. Esse argumento não põe uma coisa pensante ou reflexiva, pois se trata apenas de nos lembrar em que casos empregamos a palavra « razão » (quando há consciência) e de nossa capacidade para justificar algumas afirmações. O argumento do sonho teria o seu limite, por assim dizer, no sentido das palavras, isto é, na consciência empírica ou fenomênica que deve ser pressuposta para que o discurso tenha sentido. Não há por que inferir, da indubitabilidade do meu pensar, a existência de uma coisa pensante.⁶⁶

O que essa primeira linha de crítica nos mostra é que a evidência empírica de nossos pensamentos, imaginações, *etc.*, não parece ser suficiente para atestar a existência de uma coisa pensante, nem mesmo a idéia de que as dúvidas céticas pressupõem uma consciência parece nos assegurar da tese de que essa consciência constitui um « mundo interior ». Ao julgar que o mesmo argumento que estabelece necessariamente a minha existência é aquele que

65 Wittgenstein UG, 676; grifos meus.

66 Foi Bento Prado Jr. quem chamou minha atenção para esse aforisma sobre a necessidade de uma consciência em Wittgenstein. Em seu artigo « A Imaginação : Fenomenologia e Filosofia Analítica » (*in Alguns Ensaios*, Max Limonad, São Paulo, 1985, item V, pp. 68-73), Bento discute brevemente a impossibilidade de se dizer « eu sonho », isto é, de se usar significativamente o verbo « sonhar » na primeira pessoa do singular no presente do indicativo.

estabelece a minha essência enquanto puro pensamento, Descartes estabeleceu um vínculo que não é evidente para outros pensadores e atribuiu a esse argumento (ou à evidência de nossos pensamentos), com liberdade talvez excessiva, uma validade que outros lhe recusam e que não me parece que devamos aceitar. E como já observado, quem não concede a essência do *cogito*, não concede nada, pois a existência permaneceria inteiramente indeterminada. Nada exige a postulação de um « eu » mental ou substancial para além do « eu » fenomênico.

Vejam agora a segunda linha de crítica à filosofia cartesiana, aquela que recusa que, dos argumentos céticos, se possa extrair qualquer certeza. Essa linha está associada a duas observações que fiz anteriormente. A primeira é a de que a dúvida cartesiana não é menos geral do que a dúvida pirrônica, abarcando não só os corpos físicos, como também a existência dos espíritos (entretanto, Descartes certamente atribuiria a uma confusão ou inconseqüência a assimilação do meu espírito aos outros espíritos). Mas, a meu ver, o argumento do Gênio Maligno fornece-nos subsídios suficientes para questionar a nossa própria existência. Com efeito, se parece impor-se a mim que os pensamentos indubitáveis ou irrecusáveis são meus, essa imposição pode dever-se apenas à malícia e à esperteza do Gênio Maligno. Por que a evidência de que esse pensamento que se pensa estaria imune a um Deus tão poderoso? Por que a evidência de um pensamento seria *evidência* de alguma coisa? Ora, só a crença no discurso, que distingue entre sujeito e predicado e faz com que atribuamos ao sujeito um predicado, torna os pensamentos evidências que nos permitem inferir algo, isto é, só a crença na estrutura predicativa autoriza a passagem da constatação de pensamentos para a suposição de que há um « eu » por trás deles. No dizer de Nietzsche: « Que, quando é pensado, deve haver alguma coisa que pensa, isso é simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que a um agir faz corresponder um agente. »⁶⁷ Esse « hábito gramatical », segundo Nietzsche, esconde uma série de pressupostos inconfessos: « deveríamos, afinal, desvencilhar-nos da sedução das palavras! O povo que acredite que conhecer é um conhecer final; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se eu decompouho o processo que está expresso na proposição 'eu penso', obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível, — por exemplo, que sou *eu* quem pensa, que em geral tem que haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito da parte de uma essência que é pensada como causa, que há um 'eu', e, enfim, que já está estabelecido firmemente o que se deve designar como pensar — que eu *sei* o que é pensar. »⁶⁸ Todas essas « premissas » do argumento cartesiano, parece-me, poderiam ter sido postas em

67 Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig, 1911, parágrafo 484; citado por Bouveresse (1987), p. 155.

68 Nietzsche, *BM*, 16; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

dúvida por Descartes com base nos argumentos do Gênio Maligno e, assim, a postulação do *cogito* teria sido evitada. Não apenas os outros espíritos cairiam sob o escopo desse argumento, mas também a *minha* existência seria posta em xeque.⁶⁹

A segunda observação é a de que podemos conceber o argumento do Gênio Maligno de modo mais radical do que Descartes, destruindo assim o sentido do próprio discurso em que se formula a dúvida cética e a certeza do *cogito*. Se o argumento do Gênio Maligno abole o sentido do discurso, fica imediatamente impugnada toda tentativa de estabelecer por meio de um discurso racional qualquer tese filosófica. Quando enuncio « penso, existo », « penso, sou » ou « eu sou, eu existo », que sentido podem ter essas palavras? Sejam essas proposições resultado de inferências ou intuições, é o próprio estatuto de proposições que está em jogo; ao invés de proposições articuladas, elas não passariam de sons inarticulados que apenas uma impressão falsa enviada pelo Gênio Maligno me faria julgar que têm algum significado. Poder-se-ia objetar que, de qualquer forma, o Gênio Maligno envia uma impressão *para mim*, que ele *me* engana, que sou *eu* que julgo falsamente a respeito do sentido do discurso. Mas essa objeção peca por privilegiar indevidamente aspectos do discurso; em primeiro lugar, como acabamos de ver na primeira observação acima, sou constrangido a me expressar usando pronomes pessoais de primeira pessoa do singular e nada me garante que as necessidades que a linguagem me impõe correspondam a uma suposta estrutura do real; mas, em segundo lugar e no que diz respeito à segunda observação, essas proposições mesmas em que a objeção se formula podem ser desprovidas de sentido. Dizer « se o Gênio Maligno envia uma impressão falsa, então há alguém que recebe essa impressão », ou « há alguém que é enganado se há um enganar », *etc.*, não passaria de um puro delírio, delírio esse que sou obrigado a pensar (talvez falsamente) como meu. Em suma, parece-me que se pode, a partir do prisma cartesiano ou de outras perspectivas, estender os argumentos céticos a ponto de questionar-se a legitimidade da conclusão de Descartes acerca da existência do *cogito*.

Oscar : Não destruiria igualmente o pirronismo essa radicalização proposta do argumento do Gênio Maligno? E se esse for o caso, também não estará comprometido o « eu » fenomênico que o cético admite junto com o resto da humanidade?

Felipe : Parece-me que não. Enquanto o pirronismo pode aceitar a idéia de um discurso que se destrói a si mesmo ou que pode ter sua inteligibilidade

69 Ricoeur (1991, p. 27) comenta da seguinte maneira a crítica que Nietzsche, em alguns fragmentos póstumos, dirige a Descartes : « Já não insisto nesses argumentos em que não é preciso ver nada de diferente, na minha opinião, a não ser um exercício de dúvida hiperbólica lançado mais longe que o de Descartes, voltado contra a própria certeza que este pensava subtrair à dúvida. Nietzsche não diz, pelo menos nesses fragmentos, senão isto : *eu duvido melhor que Descartes. O Cogito também é duvidoso.* »

questionada, uma vez que concebe seus argumentos como um purgante que se expele a si mesmo ou como uma escada que se joga fora após ser usada,⁷⁰ a filosofia cartesiana, na medida em que pretende provar algo, não o pode. Assim, a argumentação aqui desenvolvida atinge apenas a pretensão cartesiana de estabelecer uma tese, mas não o uso dialético dos argumentos. Enquanto nos situamos no âmbito da filosofia dogmática, é possível forjar um discurso com o mesmo rigor racional presente nesse âmbito. O cético não assume como verdadeiras as conclusões de sua argumentação negativa precisamente porque ela é um instrumento de combate que perde o seu efeito tão logo destrua o inimigo; e só tem sentido enquanto se supõe que o discurso dogmático tem sentido.⁷¹ E o « eu » fenomênico, por estar aquém dessa controvérsia, escapa ileso do fogo de destruição da artilharia cética, por mais forte que essa possa ser.

Oscar : Dou-me por vencido, sobretudo porque hoje sou eu que cozinho. Amanhã retomaremos a sua opinião e veremos que conclusões você tira.

5. Eduardo : Infelizmente, hoje é o último dia e parece que temos chuva de novo.

Felipe : Aqui, quando começa, essa chuvinha não para mais. Pelo menos, o trânsito de volta fica melhor, já que muitos voltam mais cedo para casa.

Marta : Nós mesmos poderíamos voltar antes. O que vocês acham ?

Oscar : Não sem antes terminarmos nossas discussões. Felipe, se não me engano, ainda nos deve uma explicação. Após a revisão comparativa dos argumentos céticos, é preciso voltar à questão inicial, que era a de identificar a razão pela qual o pirronismo não deveria aceitar o *cogito* como uma certeza indubitável, tal como o ceticismo cartesiano a aceitou. Ora, a argumentação precedente procurou mostrar que o ceticismo cartesiano não precisava se dobrar diante da « evidência » do *cogito*, de forma que a questão inicial se transforma na seguinte questão final : por que o ceticismo cartesiano não pôs em dúvida a minha própria existência do eu (bem como a minha essência) ? Ou melhor : por que Descartes julgou ser a certeza do *cogito* uma certeza indubitável ?

Felipe : Se o ceticismo cartesiano se resignou diante da certeza do *cogito*, não foi, parece-me, porque a sua dúvida era mais sistemática ou universal do que a pirrônica, já que esta também era organizada e também incluía o

70 Sexto Empírico, AM VIII, 480-481.

71 À objeção de que o discurso dogmático é carente de sentido e, por conseqüência, o discurso cético também o é, pode-se dar a seguinte resposta : 1) o que se rejeita aqui como carente de sentido não é a postura cética, mas apenas os argumentos negativos que o cético inventa na ausência de um discurso dogmático já existente; o cético seria o primeiro a recusar a validade plena desse dogmatismo negativo; 2) pode-se aproximar a objeção da perspectiva pirrônica porque também sugere a não-adoção de teses filosóficas.

próprio corpo; nem porque a dúvida sobre o mundo pressupunha necessariamente um sujeito mental, pois vimos como também a noção de homem e de alma passaram pelo crivo da dúvida; nem, por fim, porque a razão foi excluída do escopo da dúvida, uma vez que sentidos, memória, imaginação e razão foram sucessivamente questionados.

Oscar : Você fez um belo resumo do que discutimos nos dois primeiros dias, mas a sua resposta ainda permanece meramente negativa. Então, recoloco a pergunta final : por que Descartes julgou ser a certeza do *cogito* uma certeza indubitável ?

Felipe : Para dar uma resposta positiva à sua pergunta, é necessário lembrar o que discutimos ontem. Vimos como se pode questionar a idéia de que os argumentos céticos admitem níveis uns mais radicais do que os outros : para os pirrônicos e para Agostinho, os argumentos das ilusões dos sentidos, da loucura e do sonho tinham a mesma extensão; para Malebranche, o argumento do Gênio Maligno tinha o mesmo alcance que o do sonho. Além disso, pôde-se questionar a idéia de que o *cogito* cartesiano era o resultado necessário das dúvidas céticas ou a essas resistia, visto que os limites atribuídos aos argumentos eram os mais variados e que a própria noção de consciência diferia de filósofo para filósofo : para Agostinho, verdades necessárias (matemáticas e disjuntivas) e subjetivas escapavam aos argumentos céticos e o puro pensamento remetia para Deus como a cópia remete para o original; para Malebranche, estavam para além da crítica cética a minha existência (enquanto consciência empírica de meus pensamentos), a existência de Deus e as verdades simples das matemáticas; para Wittgenstein, uma consciência empírica, não necessariamente separável do corpo, tem que ser pressuposta para que as dúvidas céticas tenham sentido; e vimos como a radicalização do argumento do Gênio Maligno impedia que o *cogito* ou qualquer outra certeza pudesse emergir, ao final da argumentação, como uma certeza indubitável.

Oscar : De que maneira essas considerações nos ajudariam a entender por que Descartes não se dobrou diante do ceticismo ?

Felipe : O aparente rigor da dúvida cartesiana, tão evidente quando se atenta para o seu texto, é perdido quando o comparamos com textos de outros filósofos do nível de Descartes. O rigor e a precisão da ordem das razões parecem desvanecer-se assim que constatamos a possibilidade de que os argumentos céticos se encaixem em outros raciocínios de lógica igualmente impecável. Portanto, o que é particular a Descartes é sobretudo a hierarquia estabelecida entre os vários argumentos céticos e é aqui que ele pretende refutar de uma só vez o ceticismo : a lógica cartesiana, que vê nas condições favoráveis e desfavoráveis de percepção, na teoria da imaginação como composição de idéias simples e no *cogito* que se apreende a si mesmo como uma intuição racional os limites dos diversos níveis da dúvida cética, é, portanto, uma invenção arbitrária de Descartes. Em outras palavras, Descar-

tes cria um limite fictício para cada argumento cético, de modo a produzir um efeito de radicalização da dúvida até que se chegue, por fim, a uma certeza aparentemente indubitável. Em suma, o *cogito* não é uma necessidade a que os argumentos céticos conduzem ou que a esses escapa, mas constitui-se em um dogma limitador desses mesmos argumentos por meio de uma lógica elaborada com a maior acuidade filosófica. A resignação do ceticismo cartesiano perante o *cogito* se mostra indissociável dessas lógicas particular interna que define uma racionalidade própria ao sistema cartesiano.

A minha sugestão é a de que Descartes represou artificialmente as dúvidas céticas em níveis estanques, de profundidades variáveis, para dar a impressão de uma radicalização crescente até que uma certeza primeira fosse encontrada. Mais precisamente, Descartes elaborou a idéia de limites naturais para os argumentos céticos como se esses limites constituíssem coisas indubitáveis para aquele determinado nível. Ora, se os argumentos céticos admitem diferentes lógicas, isto é, se eles podem ser dispostos segundo outras cadeias de razões, com conclusões bastante diferentes, então não há por que aceitar a ordem cartesiana das razões céticas, ou melhor, é a própria ordem das razões que se dissolve, uma vez que não se pode propriamente falar de razões, mas apenas de decisões filosóficas que instauram uma lógica particular. Portanto, se Descartes a aceitou, é porque já antecipava a conclusão, antes mesmo de elaborar os seus argumentos : toda a construção lógica foi preparada para mostrar a existência do *cogito*. O *cogito* precedeu a dúvida, a crença orientou a formulação dos argumentos em seu apoio. Nesse sentido, pode-se aplicar a Descartes a observação geral que Bergson faz sobre a aceitação de certas opiniões. « Que nos baste dizer que o ardor irrefletido com o qual tomamos partido em certas questões prova suficientemente que nossa inteligência tem seus instintos (...) As opiniões a que mais nos apegamos são aquelas de que mais dificilmente poderíamos dar conta, e as razões mesmas pelas quais as justificamos são raramente aquelas que nos determinaram a adotá-las. Em um certo sentido, nós as adotamos sem razão, pois o que lhes confere valor a nossos olhos é que a sua nuance responde à coloração comum de todas as nossas outras idéias, é que vimos nelas, desde o princípio, alguma coisa de nós. »⁷² A genialidade cartesiana, parece-me, consistiu em dar aparência de rigor lógico irrecusável a uma construção retórica para cujos artifícios devemos estar atentos.

Oscar : Após ouvir e considerar atentamente tudo o que você disse, tenho a firme impressão de que se trata de uma argumentação bastante amarrada e articulada. No entanto, curiosamente, ainda há algo que não me satisfaz nela e que é fácil identificar : ela não produz em mim convicção. Em primeiro lugar, porque você mesmo confessa que Descartes concebeu primeiro o *cogito* para depois dar sentido às suas dúvidas, o que não é uma posição muito

72 Bergson, EDIC, p. 89-100.

diferente daquela que você refutou no segundo dia da discussão, segundo a qual Descartes não teria duvidado da existência da alma, mas apenas do corpo, e apenas o pressuposto da mente permitiria a dúvida sobre o mundo.

Felipe : Concordo que a diferença entre aquela interpretação e a minha talvez seja menor do que fiz parecer, pois ambas acabam reconhecendo que Descartes não passou pela dúvida para chegar ao *cogito*. Mas isso não implica que sejam iguais, pois enquanto aquela diz que o *cogito* é condição de sentido das dúvidas, isto é, sem o *cogito* as dúvidas não fariam sentido; eu sustento que elas fazem sentido sem o *cogito*, mas é a intenção de prová-lo que conduz Descartes a dar uma determinada *forma* às dúvidas céticas.

Oscar : Isso conduz ao segundo e principal motivo de minha insatisfação. Não me parece muito verossímil que uma explicação formal, o represamento das dúvidas céticas em diferentes níveis, possa ser a explicação de uma revolução tão grande na filosofia quanto aquela levada a cabo por Descartes.

Eduardo : Se a filosofia é um diálogo edificante, então eu diria que, mesmo sem uma conclusão definitiva, algo foi ganho nesse feriado.

Oscar : A filosofia tem sempre por objetivo a Verdade; ou a sua descoberta. E se não chegamos a uma conclusão, isso talvez se deva à novidade da proposta de Felipe para mim.

Felipe : Ou talvez não. Todo cético verdadeiro desconfia do seu ceticismo e sempre evita afirmações precipitadas, de modo que, se minha argumentação não logrou seu intento, deve ser reexaminada para que se produza o resultado mais racional ao nosso alcance. A última coisa que posso dizer a favor de minha opinião é que a filosofia não me parece muito distante da retórica e, portanto, de certa maneira, também da literatura. Por que, então, a forma que Descartes dá ao seu pensamento seria, do ponto de vista da persuasão, irrelevante ?

Marta : É hora de fazermos as malas e voltarmos para São Paulo.

Bibliografia :

- Bouveresse, J., (1987) *Le Mythe de l'Intériorité*, les éditions de Minuit, Paris.
- Burnyeat, M., (1982) « Idealism and Greedk Philosophy : What Descartes saw and Berkeley missed » in *The Philosphical Review*, XCI, n. 1, january.
- Cícero, (Ac) *Academica*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, William Heinemann Ltd., 1979.
- Descartes, (MM) *Méditations*; in *Oeuvres et Lettres*, Pléiade, Gallimard, Belgique, 1953.
- (DM) *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres et Lettres*, Pléiade, Gallimard, Belgique, 1953.
- (CB) *Conversations avec Burman*, in *Oeuvres et Lettres*, Pléiade, Gallimard, Belgique, 1953.

- Frankfurt, H., (1970) *Demons, dreamers and madmen*, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York.
- Frede, M., (1984) « The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge » in Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gilson, É., (1930) *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du Système Cartésien*, 4eme. ed., Vrin, Paris.
- Goldschmidt, V., (1970) « Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos » in *A Religião de Platão*, Difel, São Paulo.
- Gueroult, M., (1968) *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. 1, Aubier, Paris.
- Kirwan, C., (1983) « Augustine against the Sceptics » in Burnyeat, M. (ed.) *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Malebranche, (RV) *Recherche de la Vérité*, Vrin, Paris, 3 vols., 1965, 1967, 1976.
- Marion, J.L., (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes*, Quadrige, PUF, Paris, 1991.
(1986) *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*, Épipiméthée, PUF, Paris.
- Montaigne, M. (ARS) *Les Essais de Montaigne*, tome 1, ed. Villey, 3^e ed., PUF, Paris, 1978.
- Nicolau de Autrecourt, (1967) « Letters to Bernard of Arezzo » in *Philosophy in the Middle Ages*, Hyman e Walsh eds., Harper and Row Publishers, New York.
- Nietzsche, (BM) *Jenseits von Gut und Bose*, in *Samthiche Werke*, Band 5, dtv/de Gruyter, Munchen/Berlin/New York, 1980.
- Porchat, O., (1987) « Ceticismo e Mundo Exterior » in *Discurso*, n° 16, ed. Polis, São Paulo.
- Ricoeur, P., (1991) *O Si-mesmo como um Outro*, Papirus, São Paulo.
- Santo Agostinho, (CA) *Contra los Académicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1971.
- Sexto Empírico, (HP) *Outlines of Pyrrhonism*, William Heinemann, London, 1976.
- Sexto Empírico, (AM) *Adversus Mathematicos*, Williams Heinemann, London, 1949, 1957.
- Williams, M., (1988) « Scepticism without theory » in *The Review of Metaphysics*, vol. XLI, n.3, march.
- Wittgenstein, (UG) *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.