









O argumento do sonho e o problema da existência do mundo exterior em Descartes, Moore e no segundo Wittgenstein

## 1 Introdução

Numa passagem célebre, no quinto ato da tragédia, Macbeth, percebendo a iminência de sua ruína e o engano que o levava a cometer atos terríveis, sentencia: "A vida é uma sombra que passa, um mau ator que, aborrecido, desfila pretensiosamente no palco e depois se silencia. É uma estória contada por um idiota, cheia de barulho e fúria, que não significa nada".<sup>1</sup> Nesta breve fala, depreendemos como ponto central, a idéia da vida como aparência, nada mais do que um espetáculo que se oferece à visão e à audição: uma sombra, um ator (isto é, uma peça), um conto. Este espetáculo é de má qualidade. Decerto é por isto que desconfiamos de que se trata de uma farsa, de que a vida é apenas uma sucessão de impressões sensoriais. Ela não significa nada, o que percebemos não é manifestação de uma realidade objetiva.

Certamente, a algumas pessoas, sobretudo em momentos críticos, ocorrem pensamentos análogos a este, e a idéia de que tudo é apenas aparência, geralmente é acompanhada de angústia e ansiedade.

Na história da filosofia constatamos que, desde que pensamentos anti-realistas foram explicitados pela primeira vez, eles sempre foram encarados como uma ameaça aos grandes sistemas e às pretensões da filosofia de fornecer bases seguras para ciência e a ética.

Com o objetivo de discutir a questão da existência do mundo exterior, esse problema filosófico central, decidimos analisar textos de três autores que lidam com ela:

---

<sup>1</sup> "life is but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage and then is heard no more; it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing". William Shakespeare, Macbeth, in Shakespeare, W. *The complete works*, edited by Alexander, P. Collins, London and Glasgow, 1978.

inicialmente a primeira das seis *Meditações Metafísicas*, de Descartes, onde é exposto o chamado “argumento do sonho”, além de outros argumentos céticos, que talvez possam ter implicações semelhantes. Consideramos o argumento do sonho uma forma natural de introduzir a questão da existência do mundo. Incluímos também textos de Moore que fazem menção explícita aos argumentos céticos cartesianos, situando-os dentro do contexto da filosofia contemporânea, além de textos de Wittgenstein: *Über Gewissheit* (*Sobre a Certeza*) em que o filósofo, já na sua maturidade, aborda tanto os problemas suscitados pelo argumento do sonho, quanto a tentativa de Moore de responder a eles, bem como as passagens das *Investigações Filosóficas* em que são desenvolvidos os conceitos centrais da segunda fase do pensamento do autor, que serão utilizados em *Sobre a Certeza*.

As oposições eu-mundo, subjetivo-objetivo, caracterizam o início da filosofia moderna e Descartes, nas *Meditationes de Prima Philosophia*, inicia sua reflexão mostrando porque há motivos para desconfiar do conhecimento estabelecido, e até mesmo da possibilidade de conhecimento. Depois da primeira meditação, refuta os argumentos céticos e constrói o seu sistema. Contudo, é provável que hoje nos lembremos mais dos argumentos a favor do ceticismo do que do seu sistema filosófico propriamente dito.

No início da primeira de suas *Meditationes de Prima Philosophia*, Descartes afirma que para estabelecer bases seguras para o pensamento científico, é um passo indispensável abandonar conceitos preexistentes, muitas vezes duvidosos ou falsos, e submetê-los a uma rigorosa revisão pela razão. O filósofo relata que frequentemente no passado, julgou serem corretas idéias que depois se lhe revelaram falsas, e, ilustrando como algo que percebemos com clareza pode não corresponder à realidade, expõe o chamado argumento do sonho: "Quão usual é que o repouso da noite faça com que eu me convença de que estou vestido, sentado junto ao fogo, enquanto, despido, estou deitado entre as cobertas".<sup>2</sup> Decerto esta é uma das passagens mais conhecidas da filosofia ocidental. Embora muitos filósofos contemporâneos de Descartes e posteriores

---

<sup>2</sup> “*quam frequenter vero usitata ista, me hic esse toga vestiri, foco adsidere quiete nocturna persuadet, cum tamen positus vestibulo jaceo inter strata.*” DESCARTES *Meditationes de prima philosophia*, texto latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p.20.

a ele tenham considerado este argumento artificial e pouco convincente, dificilmente se pode negar que há realmente um sentimento de espanto e de admiração associado ao despertar, no momento em que constatamos que aquilo que vivenciávamos, às vezes com grande intensidade, não correspondia à “realidade”. Considera-se habitualmente que o argumento do sonho seria um argumento a favor do ceticismo, ou seja, que ele indicaria que não é possível estabelecer bases seguras para o conhecimento. Ele ilustraria o fato de que objetos que são percebidos com a maior nitidez podem não existir, ou seja, que a nossa percepção não tem qualquer relação necessária com o estado de coisas no mundo, com a realidade. Ao mesmo tempo a discussão cartesiana partiria do pressuposto de que há um "verdadeiro mundo", ao qual talvez não tenhamos acesso. Entretanto, mais do que um argumento cético, freqüentemente se considera que o argumento do sonho é um argumento anti-realista, porque a impossibilidade de distinguir o sonho das experiências sensoriais que temos quando acordados, sugeriria que todas as nossas vivências sejam apenas impressões sensoriais, não havendo nenhuma diferença essencial entre o que vemos ou ouvimos quando acordados ou durante o sonho: a decisão de escolher num dado momento um conjunto de percepções e dizer “estas é que são as imagens do verdadeiro mundo” sempre poderia ser considerada arbitrária. Se o encararmos desta maneira, o texto da primeira meditação corresponderia à descrição de um momento de crise, em que o pensador, partindo de um pressuposto (a existência de um mundo verdadeiro), é forçado a abandonar a sua hipótese inicial. Abordando-o desta forma, dificilmente caberia exigir do texto uma coerência interna tal como a que deve ser observada quando uma doutrina é desenvolvida *more geometrico*.

Portanto, se pretendemos examinar as objeções ao argumento do sonho, temos de verificar antes de mais nada se são objeções à dúvida colocada de forma concreta ("estou sonhando agora ou não?"), ou se pretendem invalidar o argumento como a descoberta de uma espécie de fratura em nosso sistema conceitual.

Na verdade este é apenas um dos argumentos céticos mencionados por Descartes, que também considera o caso dos loucos, cujas convicções mais firmes se afastam em muito do real. Em outro momento, no início da segunda meditação, Descartes utiliza a expressão *mendax memoria*, isto é, memória mentirosa. Embora não chegue a desenvolver a questão, temos aqui, subentendido, um outro importante

argumento cético, a dúvida sobre se as coisas das quais nos lembramos “realmente aconteceram”. A força deste argumento muitas vezes não é devidamente avaliada: se não for possível nos certificarmos de que há esta identidade entre a memória e a realidade, nem caberia pensar na possibilidade da indução, e a experiência estaria invalidada como fonte de conhecimento.

Depois de Descartes, a questão da existência do mundo exterior, foi amplamente discutida pelos principais filósofos da idade moderna, dos empiristas britânicos a Hegel. Contudo, o advento do *linguistic turn* da filosofia contemporânea mudou radicalmente as bases da discussão: com o primeiro Wittgenstein surge a idéia de que o uso indevido da linguagem poderia ser responsável pelo surgimento de problemas filosóficos, e certamente o problema da existência do mundo exterior e a oposição entre o realismo e o solipsismo não seriam exceções.

No *Tractatus Logico-philosophicus*, Wittgenstein faz muitas considerações interessantes sobre a oposição entre realismo e solipsismo, especialmente as contidas em 5.64 e 5.641, mas o texto é bastante obscuro, e a questão da existência do mundo exterior não é abordada explicitamente. Por isto, o primeiro texto contemporâneo que escolhemos para discutir são os escritos de Moore que versam sobre os temas da primeira meditação de Descartes.

Moore tratou diretamente da questão da existência do mundo exterior. Sua objeção ao argumento do sonho de Descartes teve ampla divulgação, e o filósofo é conhecido pela defesa do senso comum. Os seus textos mais importantes sobre o problema da existência do mundo exterior se encontram reunidos na obra *Philosophical papers*, tendo sido inicialmente publicados como artigos isolados.

Em seu artigo “*Proof of an External World*”, Moore inicia sua discussão com uma cuidadosa revisão conceitual, procurando o sentido exato de expressões tais como *things that are to be met with in space*, *material bodies* e *things presented in space* e fazendo distinções entre elas. Embora não seja este o objetivo do autor, que não se vale das noções de mundo externo e mundo interno, pretendemos mostrar como esses conceitos (de mundo externo e interno) podem fundamentar tais distinções.

Quanto à prova do mundo exterior propriamente dita, nos parece que Moore persiste na identificação do “mundo físico” com as percepções “externas” do sujeito. Assim sendo, parece sua prova não inválida, o argumento do sonho, além de outros argumentos céticos encontrados na primeira meditação ou em outros filósofos.

A “prova da existência do mundo no passado” parece se basear no fato de que todos temos uma memória absolutamente nítida e viva de algo que aconteceu há pouco tempo. Moore cria uma situação em que uma lembrança nítida (a recordação de haver movido as mãos desta ou daquela maneira) é tomada por um fato. Ele não considera a diferença entre lembrar-se de um evento, considerar que um evento realmente ocorreu e aquilo que um realista chamaria da ocorrência real do evento.

Em “*Certainty*”, um dos artigos que compõe a obra, encontra-se a crítica à argumentação cartesiana da primeira meditação. Moore inicia a discussão perguntando se realmente poderia haver dúvida sobre se nossas impressões sensoriais atuais correspondem à realidade ou a um sonho. Um filósofo cético, tal como o Descartes da primeira meditação, responderia afirmativamente, já que, como o próprio Moore admite, há uma semelhança entre as experiências sensoriais do momento atual e aquilo que sentimos durante os sonhos. Entretanto haveria aqui um sério problema: como pode o filósofo afirmar que já sonhou?

A idéia de Moore é a de que, se de fato não há nada que distinga as experiências do sonho das da vigília, não poderíamos afirmar que, no passado, sonhamos. Haveria uma inconsistência entre as duas proposições citadas (“no passado sonhei” e “não sei se estou ou não sonhando agora”).

Cabe-nos examinar se estas considerações de Moore podem realmente invalidar o argumento do sonho como um argumento anti-realista. Primeiramente lembrar-nos dos objetivos para os quais se usa este argumento. Nenhum filósofo quer realmente descobrir se está dormindo ou acordado no momento em que pensa. A questão não é tão concreta: trata-se na verdade de determinar se há uma diferença essencial entre estar sonhando ou estar acordado, ou seja se existe uma realidade objetiva à qual temos acesso em alguns momentos (vigília) mas não em outros (sonho) ou se a vida é apenas uma sucessão de impressões sensoriais. Um filósofo anti-realista que se valesse do argumento do sonho, concordaria plenamente com tudo o que Moore diz sobre a

impossibilidade de distinguir o sonho da realidade, e acrescentaria que de fato é assim por não haver nenhuma diferença essencial entre ambos: já que não há uma realidade independente do sujeito, aquilo que chamávamos de realidade (algumas de nossas representações) e o que chamávamos de sonho (também representações nossas) têm de fato a mesma natureza e só se distinguem por algumas características contingentes.

Para diferenciar, no passado, o que era sonho do que realmente ocorreu lançamos mão de vários critérios, um dos quais é o seguinte: aquelas vivências que foram interrompidas bruscamente e substituídas pelas imagens do meu quarto, minha cama, meu corpo deitado, etc., eram sonho. Assim, a dúvida sobre se estou ou não sonhando agora, poderia ter uma tradução bastante concreta, sem se distanciar do senso comum: significaria não saber se as vivências atuais serão ou não bruscamente substituídas pelas impressões que temos quando acordamos. Se o problema é posto desta forma, vemos que a objeção de Moore também perde sua validade: neste caso eu sei que sonhei, mas, como não sei o que acontecerá no futuro, não sei se estou ou não sonhando agora.

Em *Über Gewissheit (Sobre a Certeza)*, Wittgenstein menciona explicitamente os trabalhos de Moore já citados e o argumento do sonho de Descartes. Sua análise parte do conceito de "jogo de linguagem" (*Sprachspiel*) e de "gramática", que o próprio Wittgenstein introduziu nas *Investigações Filosóficas*. Esta obra de importância fundamental marca uma mudança importante na filosofia do autor, que toma consciência do aspecto performativo da linguagem. O conceito de significado como correspondência entre palavras e objetos é substituído pela idéia de que o que define o significado são as regras que determinam o emprego das palavras, a "gramática", e a linguagem passa a ser considerada primariamente um modo de coordenar ações.

Deste modo, cada expressão faria sentido apenas em algumas situações, ou seja, dentro do contexto específico de certos "jogos de linguagem". Nos casos em que as condições de emprego de uma expressão não são observadas, haveria ausência de sentido.

Comentando os textos de Moore, Wittgenstein revê cuidadosamente os jogos de linguagem e as regras gramaticais que definem o emprego de expressões tais como "saber" e "estar certo de que". Segundo Wittgenstein, a forma como estas expressões

são empregadas na obra de Moore não corresponde àquela que determina o sentido destas expressões.

Em relação à própria dúvida cartesiana caberiam colocações análogas: o uso da linguagem, pressupõe uma comunidade de falantes que se valem da linguagem como um instrumento para coordenar as suas ações. A linguagem deve portanto se limitar à esfera pública e não poderia colocar em dúvida a própria existência da comunidade, pré-requisito de sua existência.

No parágrafo 258 das *Investigações*, Wittgenstein introduz o chamado “argumento da linguagem privada”, considerando o caso de um indivíduo que, isoladamente e para o seu próprio uso, nomeia uma sensação. Segundo Wittgenstein, o ato de nomear a sensação e de prestar atenção a ela não serviria nem para nos auxiliar a reconhecê-la no futuro. Isso ocorreria porque utilizar a linguagem implica seguir regras, e só podemos saber se estamos seguindo corretamente as regras se há um parâmetro externo de verificação de correção. Nada em nossa experiência interna nos possibilitaria avaliar de forma satisfatória se isso ocorre ou não.

Nesta dissertação discutimos o problema geral da demarcação interno-externo em Wittgenstein. Em relação à sua concepção de linguagem, importa determinar onde exatamente se desenrolam as ações que o falante pretende coordenar. Em *Über Gewissheit*, Wittgenstein se utiliza da expressão “*Weltbild*” a imagem que fazemos do mundo, que seria nosso parâmetro de correção, de verdade: para nós, ser verdadeiro significa estar presente em nosso “*Weltbild*”. Assim cabe a questão “quando falamos estamos tentando coordenar ações que se desenrolam no mundo real ou em nosso “*Weltbild*”? Por exemplo, se eu verifiquei, através de contatos com outras pessoas, que não compreendia bem o sentido de uma expressão que utilizava, poderia dizer, a princípio, que tal verificação foi efetuada através de um confronto que se deu no mundo externo. Contudo, quando falo a respeito do fato, estou me referindo na verdade a recordações que tenho, e lembranças são, antes de mais nada, cenas imaginadas por mim, representações internas. Discutimos também se essa idéia poderia ser compatível com os esforços de Wittgenstein no sentido de subordinar o privado ao público, o interno ao externo.

Uma das teses centrais de *Sobre a Certeza*, é a de que existem determinadas proposições contingentes que servem de fundamento para nossas convicções e para nossas ações. Elas descreveriam os fundamentos do nosso “*Weltbild*” e seriam como que impressas em nós por nossa própria natureza e/ou pelas experiências que temos no mundo. Tais proposições não seriam justificáveis e não manteriam vínculos lógicos umas com as outras, mas serviriam como parâmetros de correção de outras proposições. Na dissertação descreveremos como Wittgenstein aplica essa idéia à discussão do problema da existência do mundo exterior e à discussão feita por Moore sobre essa questão.

Outro aspecto importante, que discutiremos em várias passagens da dissertação, é a questão do tempo. Analisar o processo de aquisição da linguagem para atacar argumentos de filósofos céticos é um expediente que incorre no seguinte problema: o filósofo encontra-se no presente e, se possui dentro de si algumas imagens que chama de recordações, só considera o passado na medida em que este está presente no momento atual, na medida em que ele é presente. A idéia de que as coisas têm necessariamente uma origem, que elas não existiam e depois surgiram, parte da nossa experiência neste mundo. Se o filósofo cético considerar que "houve realmente" um passado, que não corresponde a nenhuma recordação que ele tenha, ou a outra cogitação do momento presente, já estará admitindo o primeiro tipo de existência "em si", mesmo se esse passado fosse sua própria história pessoal.

O objetivo geral desta dissertação é o de examinar criticamente como é colocada a questão da existência do mundo exterior, a partir das *Meditações* de Descartes, e as respostas dadas a ela em “Certeza” e “Prova de um Mundo Externo” de G. E. Moore, bem como em *Sobre a certeza e Investigações filosóficas* de L. Wittgenstein.

A dissertação encontra-se dividida em três partes principais, a primeira, apresentando e discutindo o argumento cartesiano do sonho, encontra-se subdividida em quatro seções: na primeira delas, analisamos a estrutura geral das *Meditações* e os objetivos da obra, na segunda, consideramos qual o papel da primeira meditação dentro da obra. Estas seções foram introduzidas porque Descartes é um pensador sistemático e o papel dos argumentos da primeira meditação dentro do sistema cartesiano precisa ser

analisado com cuidado. O argumento do sonho e os outros argumentos céticos desenvolvidos por Descartes, respectivamente, são abordados nas duas últimas seções.

Na segunda parte do texto analisamos os textos de Moore sobre o problema da existência do mundo exterior. Na primeira seção, comentamos os conceitos de "coisas que se apresentam no espaço" e "coisas que são encontradas no espaço", em que são estabelecidas as bases para a sua discussão do tema. Na segunda e na terceira seção, discutimos respectivamente a sua "prova da existência do mundo exterior" e as objeções do autor ao argumento do sonho.

As discussões sobre Wittgenstein encontram-se dispostas em duas seções: a primeira trata do aparato conceitual e das idéias gerais sobre linguagem desenvolvidas pelo autor nas *Investigações Filosóficas*. Nela analisamos também, ainda que brevemente, algumas questões relacionadas ao "argumento da linguagem privada".

Após as três partes principais, fechamos a dissertação com nossas considerações conclusivas, onde procuramos sintetizar a colaboração de cada um dos três autores sobre a questão.

Para a realização desta dissertação, procuramos sempre nos utilizar das obras originais dos autores: assim foi feito para os textos de Descartes, Moore e Wittgenstein. Quanto à literatura secundária, em alguns poucos casos, tivemos de nos utilizar de traduções portuguesas, conforme pode ser verificado na bibliografia.

As citações em língua estrangeira (latim, inglês, francês e alemão), sem nenhuma exceção, foram traduzidas para o português por mim mesmo. Conforme as normas seguidas, as traduções se encontram no corpo do texto, enquanto o original aparece em notas de rodapé.

## 2 O argumento do sonho e o problema da existência do mundo exterior nas *Meditações Metafísicas* de Descartes

### 2.1 Objetivos e estrutura do texto das *Meditationes*

Nossas considerações iniciais sobre as *Meditationes* de Descartes não poderiam deixar de abordar a questão da estrutura e dos objetivos da obra. Textos são antes de mais nada instrumentos destinados a produzir em nossa mente idéias: a leitura evoca imagens, sons e outras impressões, e nisto uma obra de ficção não difere significativamente de um tratado científico ou filosófico. Entretanto, se um poema ou um romance produzem conjuntos de idéias que não são postas em relação imediata àquilo que consideramos ser o mundo real, uma obra científica deveria descrever o próprio "verdadeiro mundo", alterando ou completando o conjunto de nossas convicções sobre ele.

A filosofia, assim como a matemática, não tem por objetivo a descrição exata do mundo exterior. Aqueles que são versados nestas disciplinas dominam conceitos e os relacionam uns aos outros por séries de proposições. Essas proposições podem ser hierarquizadas de formas diversas formando compêndios em que os vínculos lógicos entre cada uma delas são explicitados. Em muitos casos, parece que isto pode ser feito de mais de uma maneira. Descartes, na *Responsio ad Secundas Objectiones*, distingue duas maneiras possíveis de se demonstrar, o método analítico e o sintético:

"Há duas maneiras de se demonstrar, ou pela análise, ou pela síntese. A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual a coisa foi metodicamente descoberta, tal como da primeira vez, de modo que, se o leitor se dispuser a segui-la prestando atenção a tudo, a compreende tão bem como quem fez a descoberta, e a torna sua. Mas nada tem que obrigue o leitor menos atento ou resistente a aceitá-la, e se se perde ainda um detalhe do que foi proposto, a necessidade de suas conclusões não se evidencia".<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> "*Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim. Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est, adeo ut, si lector illam sequi velit et ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam se ipsemet illam invenisset. Nihil tamen habet quo lectorem minus attentus aut repugnantem ad credendum impellat; nam si vel minimum quid ex iis quae proponit non advertatur, ejus conclusionum necessitas non apparet...*". DESCARTES, R, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch Adam et P. Tannery, Cerf, 1897-1909, réédition Vrin, 11 volumes, Paris, 1964-1974, v. 7, p. 155. A partir desta citação, adotaremos, para esta edição das obras de Descartes, a seguinte convenção: a edição será designada por AT, número do volume aparecerá em algarismos romanos, e o da página em arábicos.

Ou seja, a análise expõe a via pela qual se deu a descoberta e leva o leitor a dominar perfeitamente o conteúdo - tão bem quanto quem originalmente a fez. Entretanto, não seria um meio eficaz de convencer um leitor pouco atento ou obstinado na negação, porque se se perde algo daquilo que foi proposto, a necessidade das conclusões não é evidente.

Já a síntese,

"pela via oposta, partindo do que vem depois (embora nas provas, mais freqüentemente ainda aqui, se vá do anterior ao posterior), demonstra claramente a conclusão, valendo-se de longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas. Caso alguém negue, mostra imediatamente que cada proposição está contida nas antecedentes, de forma a obter a concordância do leitor mais resistente e obstinado. Entretanto, não satisfaz tanto quanto a outra, nem contenta aqueles que desejam ensinar, pois não mostra o caminho pelo qual se deu a descoberta".<sup>4</sup>

A síntese, portanto, corresponderia ao caminho oposto: partindo do que já foi descoberto, através de uma longa série de definições, postulados, axiomas, etc., demonstra de uma forma inquestionável mas não revela como foi realizada a descoberta.

Descartes comenta também que os matemáticos freqüentemente prefeririam o método sintético. É conhecida a resposta de Gauss àqueles que reclamavam por não poder entrever em suas publicações o caminho que levava às descobertas: "que arquiteto deixa os andaimes depois de concluída a obra?"

De fato, para uma demonstração particular, muitas vezes cabem dois procedimentos, sendo que um deles reproduz a forma como a proposição em questão foi descoberta, enquanto o outro simplesmente comprova a sua correção.

Para citar um exemplo matemático muito elementar, podemos demonstrar a correção da fórmula das raízes de uma equação algébrica do segundo grau partindo da própria equação, completando o quadrado, através da adição de um mesmo termo em cada um dos membros da equação, e extraindo a raiz quadrada. Estas manipulações algébricas nos fazem chegar à própria fórmula: assim, procedemos de uma maneira

---

<sup>4</sup> *"per viam oppositam et tanquam a posteriore quaesita (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidam id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim*

semelhante à que levou à descoberta da solução da equação de segundo grau. Outra maneira de demonstrar a correção da fórmula, entretanto seria substituir na equação, a incógnita “x” pela expressão que dá o valor das raízes: neste caso vemos que a expressão do primeiro membro se reduz a zero. A demonstração é rigorosa mas o leitor fica sem saber como a fórmula que dá o valor das raízes foi encontrada. Aqui poderíamos dizer que no primeiro caso adotamos o método analítico e no segundo o método sintético.

Entretanto, mesmo na primeira demonstração que mencionamos, se se diz simplesmente “somemos o termo ... aos dois membros da equação”, este procedimento pode parecer artificial e arbitrário. O leitor pode se perguntar por que exatamente aquele termo foi escolhido e qual o sentido daquela operação. Se estas explicações não forem dadas, a demonstração continua válida, mas não vai apresentar as vantagens pedagógicas das demonstrações analíticas. Se o professor, ou o autor do livro explica que aquele termo era necessário para completar o quadrado do primeiro termo e explica como foi calculado, não se muda o ponto de partida nem as etapas da demonstração, mas altera-se a sua natureza.

Por outro lado, para leitores sagazes e com grande capacidade de abstração, mesmo as demonstrações mais secas por vezes demonstram claramente como se deu a descoberta. Assim, parece que muito daquilo que Descartes e outros autores atribuem à ordem da demonstração pode se referir na verdade à presença ou ausência de certos comentários que auxiliam o leitor em sua compreensão da obra, sem mudar propriamente a ordem da demonstração.

Para Descartes, o conceito de demonstração analítica e sintética seria aplicável tanto a demonstrações matemáticas quanto filosóficas. Nas “*Secundae Responsiones*” o filósofo afirma que em suas *Meditationes* se utilizou do método analítico, mais adequado ao ensino, e que o sintético, identificado com o método geométrico, não é facilmente aplicável à metafísica: "Em minhas meditações, utilizei-me apenas da análise, o melhor modo de ensinar. Quanto à síntese, sem dúvida o que pedis de mim,

---

*ostendat, sicque a lectore, quantumvis repugnante ac pertinaci, assensionem extorqueat; sed non ut altera satisfacit, nec discere cupientium animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet*". DESCARTES, R., A.T. VII, 156.

mesmo se na geometria pode ser utilizada de modo muito útil, após a análise, não é de fácil aplicação à metafísica."<sup>5</sup>

O método sintético não seria aplicável facilmente à metafísica, porque, diferentemente da geometria, os princípios gerais desta ciência não seriam aceitos por todos com facilidade:

"A diferença é que as noções primeiras que são pressupostas nas demonstrações geométricas, não contrariando os sentidos, são facilmente admitidas por qualquer um. Não há qualquer dificuldade que não a dedução em seqüência, o que pode entretanto ser feito por qualquer pessoa, desde que se lembrem das proposições precedentes. As proposições devem ser preparadas em todos os detalhes de tal forma que sejam facilmente citadas e evocadas pela memória, até mesmo de forma involuntária. Ao contrário, no que diz respeito à metafísica, nada é mais trabalhoso do que perceber as primeiras noções de forma clara e distinta."<sup>6</sup>

Esse caráter controverso dos fundamentos da metafísica decorreria do fato de que eles, mesmo sendo pela sua natureza bastante perceptíveis, contrariam o senso comum:

"embora por sua natureza não sejam menos evidentes, até pelo contrário, do aquilo do que tratam os geômetras, por causa dos preconceitos associados aos sentidos, aos quais nos habituamos desde a infância, que se opõe a muitos deles, só são conhecidos perfeitamente por aqueles que afastam suas mentes das coisas corpóreas. Se fossem colocados isoladamente, facilmente poderiam ser renegados por quem desejasse fazê-lo".<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *"Ego solam analysin quae vera et optima via est ad docendum in Meditationibus meis sum secutus, sed quantum ad synthesim, quae procul dubio ea est quam hic a me requiritis, etsi in rebus geometricis aptissime post analysim ponatur, non tamen ad has metaphysicas tam commode potest applicari"*. DESCARTES, R. op. cit. p. 156.

<sup>6</sup> *"Haec enim differentia est quod primae notiones, quae ad res geometricas demonstrandas praesupponuntur, cum sensuum usu convenientes, facile a cuiuslibet admittantur. Ideoque nulla est ibi difficultas, nisi in consequentiis rite deducendis; quod a quibuslibet etiam minus attentis fieri potest, modo tantum praecedentium recordentur; et propositionum minuta distinctio ad hoc est parata, ut facile citari atque ita vel nolentibus in memoriam reduci possint. Contra vero in his metaphysicis de nulla re magis laboratur, quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis"*. DESCARTES, R. op. cit. p. 156.

<sup>7</sup> *"Etsi enim ipsae ex natura sua non minus notae vel etiam notiores sint, quam illae quae a geometris considerantur, quia tamen ex iis multa repugnant sensuum praejudicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis et meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur; atque si solae ponerentur, facile a contradicendi cupidis negari possent"*. DESCARTES, R. op. cit. p. 157.

Os principais comentadores do texto cartesiano aceitam a distinção entre estas duas *rationes demonstrandi*, e consideram que Descartes realmente se valeu do método analítico, que seria de fato mais adequado a uma obra da natureza das *Meditationes*.

Harry Frankfurt, em seu livro *Demons, Dreamers, and Madmen*, cita a definição cartesiana já na introdução e reafirma a necessidade de um livro como as *Meditationes* seguir o método analítico: "as exposições analíticas são planejadas não apenas para elicit a aprovação, mas também para facilitar a compreensão. O autor convida seus leitores a reproduzir os processos frutíferos de sua própria mente. Ele os guia, fazendo com que construam ou descubram por eles mesmos os conceitos e as conclusões que, pelo método sintético ser-lhes-iam entregues prontos".<sup>8</sup>

Martial Guerroult adverte que para a compreensão do texto cartesiano "a confusão entre a ordem analítica e a sintética é um perigo permanente".<sup>9</sup> Explica em seguida estes conceitos, avançando um pouco além das definições dadas por Descartes: "com efeito, a demonstração analítica, que se coloca do ponto de vista da *ratio cognoscendi*, e que consiste em descobrir conhecimentos verdadeiros de tal forma que eles nos apareçam como necessários e certos, faz com que sejam colocadas fora de mim, realidades que tendem a se dispor, do ponto de vista de sua dependência em si, segundo a ordem sintética".<sup>10</sup> As duas "ordens" (aqui vemos que Guerroult usa o termo como um equivalente a *ratio* e não a *ordo*) diferem uma da outra, porque "As condições que tornam possível o conhecimento certo da verdade são diferentes das condições que, em si, fazem com que as coisas sejam ou existam"<sup>11</sup>. Entretanto, a diferença entre a ordem

---

<sup>8</sup> "Analytic accounts are designed not merely to evoke agreement but to facilitate insight; the author invites his readers to reproduce the fruitful processes of his own mind. He guides them to construct or to discover for themselves the concepts and conclusions which, by the synthetic method, would be handed to them ready-made". FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*, Garland Publishing Inc. New York and London, 1987, p. 6.

<sup>9</sup> "la confusion de l'ordre analytique et de l'ordre synthétique est un danger permanent". GUERROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris, 1953, p. 27.

<sup>10</sup> "En effet, la démonstration analytique, qui se place au point de vue de la *ratio cognoscendi*, et qui consiste à inventer les connaissances vraies de telle façon qu'elles nous apparaissent comme nécessaires et certaines aboutit à poser hors de moi des réalités qui tendent à se disposer, au point de vue de leur *ratio essendi*, selon l'ordre synthétique de leur dépendance en soi". GUERROULT, op. cit. p 27.

<sup>11</sup> "les conditions qui rendent possibles la connaissance certaine de la vérité sont différentes des conditions qui en soi font que les choses sont ou existent". GUERROULT, op. cit. P.26.

analítica e a sintética e a opção de Descartes pela segunda não comprometeriam em nada o absoluto rigor no encadeamento lógico do sistema.

Em *La Philosophie Première de Descartes*, Jean-Marie Beyssade faz considerações análogas às de Guerroult. No capítulo VI A, "Le Moi et Dieu", discute a relação entre as proposições que afirmam a existência de si mesmo e de Deus: "a primeira ruptura, e a mais manifesta, separa no interior do discurso metafísico duas afirmações de existência: "ego sum, ego existo" e "de Deo, quod existat". Ora, entre a alma, primeira na ordem de meditar, e Deus, primeira verdade da ciência, a prioridade se mostra irreduzivelmente equívoca. Escrevendo sobre eles ou conhecendo-os, é impossível determinar univocamente o mais notável".<sup>12</sup>

Beyssade reconhece portanto a mesma distinção estabelecida por Guerroult entre *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, mas não considera que a ordem analítica corresponda exatamente a "l'ordre de méditer": "Essa ordem se assemelha certamente ao método analítico, que é também de meditação e de invenção, mas não se confunde com ele: o método analítico se desenvolve no interior da ciência, onde progride por prova ou demonstração do certo ao incerto, enquanto a ordem de meditar vai do conhecimento à ciência."<sup>13</sup> A meditação seria portanto um processo prévio ao estabelecimento do conhecimento científico.

Em outra passagem (VI B), Beyssade identifica o método analítico com as provas *a priori*, ou seja, a dedução das causas a partir dos efeitos e, reciprocamente, o método sintético com as provas *a posteriori*. A distinção entre as duas vias é feita nos seguintes termos: "No movimento que conduz pelo conhecimento do eterno ao nascimento da ciência, uma segunda ruptura separa dois tipos de prova: provas *a*

---

<sup>12</sup> "La première rupture, et la plus manifeste, sépare à l'intérieur du discours métaphysique deux affirmations d'existence: ego sum, ego existo et De Deo, quod existat. Or, entre l'âme, première dans 'l'ordre de méditer', et Dieu, première vérité de la science, la priorité se révèle irréductiblement équivoque. Dans la façon d'en écrire, dans la façon de les connaître, il est impossible de déterminer univoquement le plus notoire". Beyssade, J-M. *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979, p. 269.

<sup>13</sup> "Cet ordre ressemble certes à la méthode analytique, qui est aussi de méditation et d'invention, mais il ne se confond pas avec elle: car la méthode analytique se déploie à l'intérieur de la science, ou elle progresse par preuve ou démonstration du certain à l'incertain, alors que l'ordre de méditer va de la connaissance à la science". Beyssade, J-M. op. cit. p 271.

*posteriori* (ou pelos efeitos); *et iterum de Deo quod existat*, prova pela essência ou *a priori*".<sup>14</sup>

Resumindo as reflexões de Guerroult, Beyssade e do próprio Descartes sobre a oposição entre método analítico e método sintético, poderíamos dizer o seguinte: há uma ordem dos seres que vai das causas aos efeitos (para Descartes a causa primeira, que explicaria a gênese e o movimento de todos os outros seres, seria Deus) e uma ordem de apreensão da verdade pela mente humana: como o ser humano tem acesso imediato apenas às coisas que lhe são reveladas através dos sentidos (que seriam efeitos da causa primeira) e só chega à idéia de Deus após uma longa reflexão, esta ordem seria oposta à ordem dos seres (utilizamos aqui a palavra ordem, no sentido próprio do termo, diferente do *ordo demonstrationis* cartesiano). Assim, se um filósofo inicia a exposição da verdade, poderia iniciá-la ou pela verdade primeira (Deus, segundo Descartes) e neste caso mostraria depois como e por que a nossa experiência pessoal tem as características que tem, ou então partiria das suas próprias experiências para chegar a Deus e daí às outras verdades. Escolher um ou outro caminho dependeria do uso que se pretendesse fazer da obra, visto que em ambos os casos as demonstrações seriam perfeitamente rigorosas. Entretanto, antecipando uma discussão que faremos mais tarde, temos de deixar claro que tal equivalência só existe se for mesmo possível chegar pelo raciocínio do dado sensorial ao objeto, do aparente ao verdadeiro.

Antes de examinar esta questão pretendemos explorar um pouco mais a analogia entre o método usado pelos filósofos e o usado pelos matemáticos. Pretendemos discutir aqui, brevemente, se aquilo que se chama de desenvolvimento em ordem geométrica (*ordine geometrico*) corresponde exatamente ao que foi definido como método sintético.

Coloquemo-nos no lugar de Euclides, ou de qualquer outro matemático que, de posse de um conjunto mais ou menos extenso de conhecimentos já bem estabelecidos, decide formalizá-los, organizando-os sob a forma de um compêndio. A estrutura lógica da obra deve ser tal que um leitor minimamente razoável se convença da correção das proposições ali contidas.

---

<sup>14</sup> "Dans le mouvement qui conduit par la connaissance de l'éternel, à la naissance de la science, une seconde rupture disjoint ainsi deux types de preuves: preuves a posteriori d'abord, ou par les effets; et iterum de Deo, quod existat, preuve par l'essence ou a priori". Beyssade, J-M. op. cit. p 276.

Inicialmente, o autor deveria escolher quais os conceitos indefinidos, e elaborar as definições dos outros conceitos com base nos primeiros. Deveria também escolher, do vasto conjunto de proposições que sabe serem verdadeiras, algumas que não seriam demonstradas, mas serviriam de base para a demonstração de todas as outras.

Decerto a escolha dos conceitos indefinidos e das proposições não demonstradas poderia ser feita de mais de uma maneira. Geralmente não é evidente qual o número mínimo de conceitos indefinidos e de postulados básicos que permite a sistematização desejada. Usando a linguagem da matemática atual, diríamos que, mesmo quando se mostra que um certo conjunto de axiomas é suficiente para desenvolver todo o *corpus*, permanece a dúvida sobre se um ou mais deles não seriam na realidade teoremas, demonstráveis a partir dos demais. É evidente que qualquer alteração dos axiomas leva a alterações da ordem dos teoremas. De qualquer maneira, entretanto, observa-se que aqueles que têm se dedicado a desenvolver teorias pelo método geométrico têm tido algumas preocupações básicas comuns, a saber, a de que o número de noções indefinidas e de proposições não demonstradas seja o menor possível, a de que às primeiras correspondam intuições claras do leitor, e a de que todas as proposições não demonstradas sejam intuitivamente óbvias. De fato, se os axiomas puderem ser postos em dúvida, o sistema não se sustenta. Vê-se portanto que o que justifica a ordem geométrica é a própria natureza da racionalidade do leitor: as proposições têm que ser arrançadas de modo que não pese sobre elas qualquer suspeita de incorreção.

Devemos observar que aqui nos referimos à matemática da época de Descartes ou à matemática elementar que aprendemos na escola. Na matemática contemporânea, desenvolvida dentro das concepções rigorosas da axiomática de Hilbert, certamente não há qualquer preocupação com a tradução dos conceitos matemáticos em termos de conceitos intuitivos do leitor. O que interessa são apenas as relações que objetos abstratos da teoria mantêm entre si.

No que diz respeito à matemática de que fala Descartes, entretanto, mesmo nas exposições *more geometrico*, vai-se do simples ao complexo, em níveis crescentes de dificuldade e complexidade, que simulam a ordem histórica das descobertas, e a construção da teoria não perde com isto nada do seu rigor. Em qualquer compêndio de geometria plana, por exemplo, o teorema de Tales será demonstrado antes do teorema

de Pitágoras, por ser um resultado mais simples e mais fundamental: exatamente por estas razões, ele foi, dos dois, o primeiro a ser descoberto.

Conclui-se portanto que, nas exposições *more geometrico*, não há propriamente uma inversão da ordem de descoberta. Em qualquer exposição que vise a uma segurança plena, o mais importante é encontrar as proposições básicas, que não serão postas em dúvida e que serão expostas antes das demais. A escolha destas proposições é ditada por razões intrínsecas à ciência em questão.

Formalmente, o texto das *Meditationes* não segue a ordem geométrica. Entretanto, mesmo sem listar definições, axiomas e teoremas, pretende seguir uma rígida seqüência lógica: na segunda meditação se demonstra a existência do sujeito, na terceira a existência de Deus, e assim sucessivamente. Vai se delineando um conjunto cada vez mais extenso de proposições que seriam verdadeiras, a partir daquela que seria a mais elementar das verdades: a existência do próprio sujeito. Segundo Guerroult a fonte inspiradora da obra, na realidade seria *Os Elementos* de Euclides: "O modelo seguido pelo filósofo não será mais o *Tratado de Filosofia*, dividido em capítulos ou a *Suma*, com suas questões e artigos, mas "*Os Elementos*", de Euclides".<sup>15</sup> Esta afirmação, algo surpreendente, ilustra as dificuldades que encontraríamos, se tomássemos por uma verdade definitiva a distinção entre método analítico e sintético e a opção de Descartes pelo primeiro. É verdade que em outros compêndios de metafísica, tanto de Descartes quanto de outros autores (lembremo-nos da *Ethica* de Spinoza, por exemplo), pode-se pretender desenvolver um sistema filosófico completo a partir do conceito de Deus ou de uma realidade externa objetiva: entretanto estas tentativas de sistematização só seriam válidas se partissem de conceitos claros, que não necessitem de definição. A questão fundamental é portanto a de determinar quais seriam estes conceitos.

Parece que aquilo que para alguns estudiosos e para o próprio Descartes seria uma divergência entre ordens de exposição possíveis, na verdade parece corresponder a

---

<sup>15</sup> "*Le modèle que suivra le philosophe ne sera plus le *Traité de Philosophie divisé en chapitres*, ou la *Somme*, avec ses questions et ses articles, mais les *Eléments d'Euclide*". Guerroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris, 1953, p. 20.*

um dilema filosófico de máxima importância: qual o conceito mais fundamental, aquele que nem precisa ser definido, a partir do qual os outros conceitos serão expressos, a experiência do sujeito ou a realidade externa? Na medida em que opta por iniciar seu sistema pelo *cogito* Descartes opta pela primeira, embora, num outro sentido, acabe concluindo que a existência de Deus é anterior à de si mesmo.

A importância e a originalidade desta escolha, motivada por razões puramente filosóficas, é que justificam a importância da obra de Descartes, considerada habitualmente como o marco inaugural da filosofia moderna.

Se de fato todo o sistema cartesiano está correto e se se pode chegar da experiência subjetiva àquilo que será mais tarde chamado de "coisa em si", cabe então considerar que há uma ordem dos seres distinta da ordem do conhecimento, e neste caso, num certo sentido (segundo a *ratio essendi* de que falam Guerroult e outros autores), a afirmação da própria existência perderia o status de proposição primeira, de modo que se conseguiria conciliar esta idéia moderna com a filosofia clássica.

Entretanto, dificilmente hoje alguém concordaria em atribuir ao sistema cartesiano o sucesso num empreendimento tão difícil ou mesmo impossível, como este a que as *Meditationes* se propõe. Neste caso, o ponto de partida é ainda mais importante, porque provavelmente não se conseguirá ir tão além dele: a posição realista se chocará frontalmente com a idealista, que será a opção definitiva para aqueles que, como Descartes, decidiram partir da experiência subjetiva da própria existência.

Feitas essas considerações gerais sobre as *Meditationes*, devemos agora examinar o papel da primeira meditação no conjunto da obra.

## 2.2 A *Meditatio I* no conjunto das *Meditações*

É evidente que a primeira meditação difere em larga medida das demais. Enquanto cada uma das outras terminaria por alcançar uma verdade indubitável, a primeira parece apenas gerar dúvidas e incertezas. Pode-se assim considerar que o sistema filosófico cartesiano propriamente dito começa a ser construído com o *cogito*,

na segunda meditação, porque só aqui encontramos uma proposição com pretensões de validade.

A *Meditatio Prima* parece antes ter o objetivo de motivar o leitor e justificar a necessidade da construção do sistema. Ela indica também em que nível esta construção deve ser iniciada: na medida em que mostra que até mesmo aquilo que para o senso comum é óbvio pode ser posto em dúvida, vemos que não podemos contar nem mesmo com os conceitos que nos são mais familiares e devemos recuar para um nível anterior ao senso comum, discutindo os fundamentos mais elementares de nossas concepções sobre o mundo e nós mesmos.

De maneira alguma poderíamos considerar óbvia a necessidade deste recuo a um nível tão fundamental. A muitos contemporâneos de Descartes, assim como a muitos filósofos posteriores, estas questões pareceram artificiais ou ultrapassadas. A este respeito, Harry Frankfurt cita a correspondência entre Hobbes e Descartes, nos seguintes termos:

"Quando Hobbes, de modo bastante irônico, caracterizou os argumentos céticos da primeira meditação como 'essas velharias', Descartes reconheceu sem constrangimento que eles estavam realmente um pouco passados. Mas explicou que tinha três importantes razões para empregá-los: primeiramente eram necessários para preparar a mente dos leitores para tratar dos assuntos do intelecto, distinguindo-os dos assuntos corporais. A segunda razão era que ele pretendia tratar dessas mesmas razões nas meditações seguintes, e a terceira seria a de que esses argumentos mostram quão firmes são as verdades que se seguem, que não podem ser abaladas nem mesmo por essas dúvidas metafísicas".<sup>16</sup>

Os dois últimos argumentos parecem ser um pouco redundantes, soando como: "estas considerações são importantes porque o sistema resistirá até mesmo a elas".

Mesmo que estas justificativas não pareçam adequadas, dificilmente se poderia negar o mérito de Descartes, que, tal como os filósofos céticos da antigüidade, foi o de ter levado a sério as conseqüências do emprego mais radical da razão.

---

<sup>16</sup> "When Hobbes rather derisively characterized the skeptical arguments of the first meditation as 'those old things', Descartes acknowledged without dismay that they are indeed a bit stale. He went on to explain however that he had three important reasons for employing them. First, they are necessary in order that 'it might prepare the readers' minds for considering intellectual matters and for distinguishing them from corporeal matters'. Second, he intends to respond to these very [reasons for doubting] in the succeeding meditations'. And third, the arguments 'show how firm the truths are that I put forward afterwards, since they cannot be shaken by those metaphysical doubts.'" FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*, Garland Publishing Inc. New York and London, 1987, p. 14

Se a razão, empregada no contexto do senso comum, é um instrumento valioso para a solução de um número tão grande de problemas práticos, poderia deixar de ter importância o fato de que ela, quando empregada em sua forma mais rigorosa, parece destruir os fundamentos do próprio senso comum?

A posição de Descartes é favorecida pelo fato de que ele não considera os caminhos percorridos na primeira meditação como os caminhos definitivos, aqueles que levam diretamente à verdade. São antes reflexões provisórias, que serão de certa forma ultrapassadas mais tarde. Assim o filósofo evita críticas fáceis baseadas naquilo que hoje se chama contradição performativa: aquele que escreve já não duvida mais da existência do mundo exterior, da sua própria existência, etc. Não cabem então questões como: "É possível que alguém que não sabe se o mundo existe escreva um livro?", etc. Não me parece que considerações desta ordem possam inviabilizar a construção de um sistema filosófico de natureza idealista, mas criam dificuldades e têm indubitavelmente força retórica.

Se de fato o principal objetivo da primeira meditação é demonstrar a insuficiência do senso comum como base de um conhecimento sólido, devemos observar como Descartes tenta alcançá-lo. O filósofo vale-se de uma espécie de *reductio ad absurdum*: reproduz aqueles que seriam os primeiros passos de alguém que se inicia na atividade filosófica, partindo do senso comum mas tendo pleno uso da razão. Este personagem, que, na forma como são redigidas as *Meditações*, aparece como sendo o próprio autor, chega a conclusões que põem em dúvida o próprio senso comum, isto é, o ponto de partida. Se o instrumento utilizado, isto é, a razão, foi aplicado corretamente, como Descartes julga ter sido o caso, percebe-se que os princípios dos quais se partiu (os do próprio senso comum) têm de ser revistos.

Frankfurt faz estas considerações nos seguintes termos:

"Do ponto de vista do senso comum, que Descartes mantém através da primeira meditação, não é possível ver de que maneira os argumentos são equivocados, nem evitar o ceticismo que parece resultar deles. Mas isso não priva a argumentação da primeira meditação de seu valor, porque seu objetivo é provocar uma redução ao absurdo da posição filosoficamente ingênua da qual Descartes parte. Ela é planejada para mostrar que o senso

comum gera dificuldades das quais não pode escapar, e neste sentido, torna o leitor receptivo a uma teoria do conhecimento mais autêntica".<sup>17</sup>

Considerando pois que esta é a estratégia da primeira meditação, é necessária cautela quando se exige coerência da argumentação cartesiana: em se tratando da deste ponto, não há uma identidade entre os princípios dos quais parte o narrador e as posições defendidas pelo filósofo. As contradições com que este se depara são justamente a motivação para o desenvolvimento de toda uma nova linha de pensamento.

O estado mental do autor (ou antes personagem) ao final das cogitações a que nos referimos é muito bem descrito no início da *Meditatio II*: "Fui lançado em tamanhas dúvidas pela meditação de ontem, que não posso mais me esquecer delas, nem percebo de que maneira possam ser resolvidas. Como alguém que caiu subitamente num curso d' água turbulento e profundo, não posso nem firmar o pé no fundo, nem nadar até a superfície".<sup>18</sup> Ou seja, o que há de errado com a forma em que a meditação foi conduzida é que ela leva a dúvidas e não a convicções. Isto colocaria questões que de forma alguma devem ser consideradas triviais: O objetivo do uso da razão deve levar à verdade ou à convicção? Pode-se esperar que haja uma identidade entre aquilo de que somos absolutamente seguros e a verdade? Considerações como estas levam à busca de um conceito ou mesmo uma teoria da verdade na filosofia primeira de Descartes. Entretanto, o texto das *Meditações* não nos fornece nenhum elemento para uma discussão sobre o tema. A este respeito vamos apenas reproduzir uma citação da carta de Descartes para Mersenne retirada de Raul Landim Filho em " Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano": Trata-se de um comentário a respeito do livro "De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la révélation, du Vraisemblable du Possible et du Faux, do Barão de Cherbury:

---

<sup>17</sup> "From the perspective of common sense, which Descartes maintains throughout the First Meditation, it is not possible for him to see in what ways his arguments are faulty or to avoid the skepticism they appear to entail. But this does not deprive the argumentation of the First Meditation of its value, because the point of it is, in effect, to provide a *reductio ad absurdum* of the philosophically naïve position from which Descartes conducts it. It is designed to show that common sense generates difficulties from which it cannot escape, and in this way to make the reader receptive to a more authentic theory of knowledge". FRANKFURT, H., op. cit. p. 15.

<sup>18</sup> "In tantas dubitationes hesterna meditatione conjectus sum, ut nequeam amplius earum oblivisci nec videam tamen qua ratione solvendae sint; sed, tanquam in profundum gurgitem ex improvise delapsus, ita turbatus sum ut nec possem in imo pedem figere, nec enatare ad summum". DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, p. 24.

" Ele examina o que é a verdade: e quanto a mim, eu jamais duvidei dela, parecendo-me que é uma noção tão transcendentalmente clara, que é impossível ignorá-la. Com efeito, existem meios de examinar uma balança antes de usá-la, mas não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente. Pois que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade?"<sup>19</sup>

Se Descartes logra êxito em conduzir aquele que parte do senso comum ao estado de confusão descrito no início da segunda meditação, devemos agora examinar em que consiste exatamente aquilo que temos chamado de senso comum .

### 2.3 O Senso comum na *Meditatio I*

Conforme a exposição feita na seção anterior, dos principais comentadores da obra cartesiana, praticamente todos consideram que a argumentação da primeira meditação é dirigida contra o senso comum. Os mesmos autores afirmam também, em outras passagens, que o alvo do ataque do filósofo seria a confiança depositada nos sentidos como fonte de conhecimento, e pode ser que uma coisa em larga medida coincida com a outra. Entretanto, observamos que eles não discutem detalhadamente em que consiste aquilo que chamam de senso comum.

Nosso objetivo aqui será o de tentar identificar, partindo do texto cartesiano, de que ponto de vista parte o narrador da primeira meditação. Posteriormente discutiremos se seus argumentos são ou não válidos, mas, por enquanto, nos limitaremos a buscar as evidências implícitas no texto sobre quais seriam as crenças e opiniões deste personagem que deveria ser identificado com qualquer um de nós, no momento em que nos iniciamos em nossas indagações filosóficas.

A primeira afirmação feita pelo narrador é a de que, no passado, muitas vezes tomou o falso por verdadeiro (*falsa pro veris admiserim*). Esta afirmação, por mais genérica que seja, já permite algumas inferências: em primeiro lugar, considera-se que há o verdadeiro e o falso e que, pelo menos em alguns casos, a verdade pode vir a ser conhecida (ainda que seja a verdade de que ele se enganara). Não explica, entretanto, como isto pode ser feito. A natureza das proposições que seriam falsas ou verdadeiras

---

<sup>19</sup> DESCARTES, R. *apud* Landim, R., *Evidência e verdade no Sistema Cartesiano*, Loyola, São Paulo, 1992, p. 23

também não é esclarecida. O desejo expresso de estabelecer algo de sólido e permanente nas ciências também não nos ajuda muito: a palavra ciência pode ser empregada de forma muito geral, podendo incluir tanto a filosofia como a matemática e as ciências naturais.

Um aspecto importante, que fica claro logo no início das *Meditações*, é o fato de que o narrador considera que as verdades a serem descobertas guardam entre si relações lógicas, que permitem que uma vez conhecidas algumas delas, outras possam ser descobertas por meio do raciocínio. Daí a preocupação com os fundamentos: se as proposições básicas não forem verdadeiras, todas as conclusões poderão ser falsas.

A idéia de que o conhecimento possa se expandir a partir de um conjunto limitado de proposições confiáveis é natural para a matemática, mas não para as ciências naturais, a menos que haja um perfeito isomorfismo entre o mundo e entidades abstratas que possamos conceber em nossa mente. Este mundo seria bastante regular e repetitivo; ao contrário, se fosse totalmente irregular, a ciência que o descreve seria bastante estranha: os dados não poderiam ser resumidos por fórmulas, as proposições físicas seriam extensas descrições da realidade. Certamente, se assim fosse, não seria possível apreender a natureza do mundo através do raciocínio.

Mesmo que os objetos do mundo externo se comportassem de maneira idêntica aos nossos conceitos abstratos, seria necessário conferir se o modelo utilizado realmente funciona, ou seja, a experimentação teria um papel importante, a ser delimitado com precisão. A concepção aqui esboçada das ciências como um edifício construído basicamente pelo uso da razão reflete portanto uma visão muito particular e discutível das ciências. Os empiristas e a maioria dos filósofos do século XVII ou mais recentes discordaram frontalmente dessa concepção, que de fato não se mostrou viável como um modelo que permitisse o progresso científico.

Parece por outro lado, que o narrador da primeira meditação, estando interessado em estabelecer bases confiáveis para todas as ciências, inclusive para as ciências naturais, concebe uma unidade entre elas que só pode ser concebida após o nascimento da física da Idade Moderna. Antes disto, a passagem da matemática para as ciências naturais seria impossível.

É interessante observar que estas mesmas intenções e convicções serão mantidas pelo autor em seu sistema filosófico definitivo. Assim, a diferença apontada por Frankfurt e outros comentadores entre o narrador e o filósofo não se aplica a este caso particular.

A primeira afirmação do autor que comprova que ele está abordando também a questão das ciências naturais e do mundo exterior é feita no terceiro parágrafo do texto: "Pois aquilo que até hoje admiti como verdade máxima, recebi dos sentidos ou através dos sentidos".<sup>20</sup>

A frase é de fato obscura, e a distinção entre *a sensibus* e *per sensus* não é clara à primeira vista. Entretanto a preposição *a* é usada com um ablativo em sentido próprio, sugerindo que, em um caso, os sentidos foram a fonte do conhecimento, enquanto em outro, foram o veículo através do qual chegaram verdades já prontas, corroborando a explicação de Harry Frankfurt:

"A frase bastante obscura 'dos sentidos ou através dos sentidos' expressa, como Descartes explica nas *Conversas com Burman*, uma distinção entre crenças derivadas da experiência pessoal e as que se fundamentam no ouvir dizer. Opiniões sobre cores e formas das coisas, por exemplo, são derivadas dos sentidos, se oriundas da visão real de cores e formas. Por outro lado, muitas opiniões são adquiridas dos pais, professores e outras pessoas. Essas recebemos por ouvir dizer: através dos sentidos, isto é, da audição".<sup>21</sup>

Em relação à primeira das duas vias citadas para a aquisição de conhecimento, no quarto parágrafo *da Meditatio I*, lê-se: "Talvez, conquanto os sentidos às vezes nos enganem em relação a coisas pequenas e distantes, há muitas coisas de que não posso duvidar, embora tenhamos acesso a elas através deles. Por exemplo, que estou aqui sentado junto ao fogo, vestido com roupa de inverno, segurando este papel, etc."<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> "nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi". DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 19.

<sup>21</sup> "The rather obscure phrase "from the senses or through the senses" expresses, as Descartes explains in the *Conversation with Burman*, a distinction between beliefs derived from personal experience and those based on hearsay. Opinions concerning the colors or shapes of things, for instance, are derived from the senses" if they derive from actually seeing the relevant colors and shapes. On the other hand, many opinions are acquired from parents, teachers, and other men. These are received by hearsay: "through the senses - that is, through hearing". FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*, Garland Publishing Inc. New York and London, 1987, p. 31.

<sup>22</sup> "Sed forte, quamvis interdum sensus circa minutia quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitare plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut iam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse

Encontra-se aqui explicitado um princípio básico do senso comum que o narrador ainda considera verdadeiro: a idéia de que aquilo que chega até nós por meio dos sentidos é uma representação fiel do mundo externo. O próprio narrador relativiza este princípio ("*quamvis sensus interdum circa minutia quaedam et remotiora nos fallant*") mas, em linhas gerais, para o senso comum, ele é válido. Observa-se que aí está implícita outra idéia básica, a da própria existência do mundo externo. Descartes, contudo, opta por um ponto de vista subjetivo: o narrador se vale da primeira pessoa; cabe então perguntar o que pode ser para o sujeito o mundo exterior, o espaço físico.

Inicialmente devemos considerar que ao sujeito se apresentam dois mundos: o externo, formado pelas percepções que está tendo, e o interno, constituído por aquilo que imagina e por suas emoções.

Não nos interessa aqui determinar se a diferença entre o experimentado e o imaginado é só de intensidade da experiência ou se há diferença qualitativa; o fato é que geralmente somos capazes de fazer prontamente a distinção entre um e outro. Os objetos imaginados e percebidos (poderíamos dizer também as percepções internas e externas) são formados pelos mesmos elementos: cores, sons, etc. Além destes existem ainda as emoções do sujeito.

Uma diferença importante entre o mundo interno e o mundo externo do sujeito é que o primeiro parece ter uma dimensão a mais do que o segundo: só percebemos os dados sensoriais de um momento, que chamamos de presente, mas há uma classe de "percepções internas", as lembranças, que se dispõem de forma ordenada, e são acompanhadas da sensação de serem mais ou menos remotas: aqui há a presença do tempo.

Uma questão de grande importância é a seguinte: para o sujeito o mundo externo seria algo experimentado ou imaginado? O narrador da primeira meditação, como representante do senso comum, diria que aquilo que percebemos é uma parte do mundo

---

*indutum, chartam istam in manibus contrectare, et similia*". DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 19.

externo. É contra esta proposição não explicitada que se dirige a argumentação do filósofo.

Ainda que fosse verdadeira esta afirmação, teríamos que concluir que o sujeito não percebe diretamente o mundo externo (poderia perceber partes dele), logo, o que chama de mundo externo é necessariamente algo que ele imagina, que existe em seu mundo interno.

Considerando que em nossa mente se forma grande quantidade de imagens e cenas imaginadas, temos que nos perguntar por aquilo que distingue aquele subgrupo que chamaríamos de "imagens do mundo externo" ou "imagens do mundo verdadeiro" das outras idéias produzidas por nossa atividade mental. Em primeiro lugar, parece que aquelas imagens que se repetem muito freqüentemente em nossas recordações geralmente são consideradas como percepções de objetos ou seres "reais". Outra característica importante: geralmente tais objetos ou seres "reais" se associam a percepções simultâneas através de sentidos diferentes: para citar um exemplo cartesiano, ainda que utilizado por Descartes para outro fim, vemos a cera, sentimos sua consistência, seu odor, etc.; além disto, demonstram geralmente ter propriedades bastante estáveis, ainda que variáveis, conforme a natureza do objeto. Por fim, os (outros) seres humanos geralmente respondem afirmativamente quando perguntamos se eles também estão percebendo os tais objetos que julgamos existir no mundo externo.

Encontramos com tal freqüência em nossa mente imagens que satisfazem simultaneamente a estes critérios, que o conceito de existência física se torna logo muito familiar a cada um de nós. Entretanto, temos de admitir que se os fenômenos observados no mundo externo fossem muito irregulares, se os dados dos diversos sentidos fossem discordantes e não houvesse pessoas que confirmassem que estão tendo as mesmas impressões sensoriais que nós, se a todo momento objetos aparecessem e desaparecessem para sempre, provavelmente nem formaríamos o conceito de um mundo externo.

Relacionamos os objetos que julgamos existir uns aos outros, do ponto de vista espacial e cronológico e muitas vezes somos capazes de imaginar caminhos que acreditamos que nos levarão até eles. Sempre que planejamos qualquer ação, as imagens

do mundo exterior relacionadas com os objetos com os quais pretendemos interagir surgem com grande nitidez em nossa mente.

É muito importante que consideremos também as operações mentais que executamos quando interpretamos os dados que obtemos através dos sentidos. Por exemplo, um deslocamento de um corpo num plano paralelo à nossa retina é percebido imediatamente como uma mudança das relações espaciais que o objeto guarda com outros objetos. Ao contrário, um movimento em nossa direção é percebido primariamente como um aumento progressivo das dimensões do objeto. Quando dizemos que em ambas as situações está ocorrendo um movimento de um objeto no espaço exterior, representamos cada uma delas em nossa imaginação: no caso do movimento em nossa direção, representamos a nossa posição por um ponto e imaginamos o deslocamento em nossa direção como uma redução progressiva da distância entre o objeto e este ponto: assim, imaginando o que seria um plano perpendicular a minha retina, e considerando que este plano é uma imagem do mundo externo, afirmo que nos dois casos ocorre um evento da mesma natureza, um deslocamento no espaço. É assim que podemos imaginar um espaço tridimensional mesmo tendo retinas que não são órgãos sólidos, mas sim superfícies.

Voltando às propriedades listadas acima das imagens mentais dos "objetos do mundo externo", cabe perguntar se elas são mesmo apenas propriedades ou se são critérios que definem a existência. Colocando a questão de outra forma, o que acontece quando tais propriedades não são verificadas? Concluímos que o objeto (ou uma sua característica) não existem, ou que as propriedades podem, em alguns casos, não ser verificadas? Por exemplo, se eu vejo um objeto ao longe, e ele me parece verde, mas quando me aproximo passo a enxergá-lo azul, a que conclusão chego? Considero que ele mudou de cor na medida em que me aproximava, ou digo que me enganara quanto à sua cor? Provavelmente diria que me enganara, e que o objeto era azul. Isto acontece porque minha experiência mostra que objetos não mudam rapidamente de cor. Também quando vejo uma haste parcialmente imersa em um líquido e ela me parece encurvada, mas o tato me mostra que ela é reta, com certeza vou concluir que na verdade ela é reta, porque sei que dobrar um material sólido requer muita força, consome energia, produz

calor, etc., e nada disto parece estar acontecendo quando ponho e retiro a haste do recipiente.

Nesses casos, opto por considerar que o que via não correspondia à realidade, para não ter que considerar que regras empíricas tão bem estabelecidas podem ser falsas. Isto significa que na prática geralmente consideramos as mencionadas propriedades como critérios que definem a existência, e não como meras propriedades das coisas que existem no mundo externo. Assim, a princípio, é necessário, para cada imagem do mundo exterior, verificar se é ou não necessária uma correção antes de incorporá-la ao conjunto que chamaríamos de imagens do mundo verdadeiro. Pelo menos enquanto mantemos a concepção de tempo do senso comum, parece adequado colocar as coisas dessa maneira.

Quando o narrador da primeira meditação afirma que os sentidos já o enganaram muitas vezes, ficamos sem saber como chegou à conclusão de que isto ocorreu. Mas na verdade, na medida em que o personagem representa alguém que acredita no senso comum, podemos considerar que é provável que tenha tido experiências semelhantes à que descrevemos, e que esteja se referindo a elas.

Estes exemplos mostram que dados sensoriais externos podem ou não ser incluídos no conjunto daquelas imagens que consideramos representar o mundo exterior, e que a operação de efetuar ou não esta inclusão é afetada por fatores diversos, inclusive certas características contingentes da nossa experiência anterior. A prática mostra que quando alguns dados sensoriais são ignorados ou modificados o mundo passa a ser descrito por leis muito mais simples.

Voltando ao texto da primeira meditação, fica claro que a pergunta feita no quarto parágrafo "Por que razão poderia negar que estas são minhas mão e este é todo o meu corpo?"<sup>23</sup> se refere exatamente ao problema que discutíamos há pouco, o problema de determinar em que circunstâncias uma percepção clara pode ser tomada como a constatação da existência.

---

<sup>23</sup> "*Manus veras has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione possem negare?* DESCARTES *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 19.

Antes de expor o argumento do sonho, Descartes esboça brevemente um outro argumento cético, na medida em que considera o caso dos loucos, "cujos cérebros são tão amiúde atacados pelo vapor da bile negra, que afirmam ser reis, quando na verdade são paupérrimos, ou que se vestem com púrpura quando na verdade estão nus"<sup>24</sup>. A importância deste exemplo é que ele ilustra bem o fato de que há seres humanos com percepções nítidas e convicções absolutas que se revelam falsas. Entretanto Descartes se recusa a se comparar a estes: "Mas estes são loucos e, de certo, eu não pareceria menos demente se transferisse para mim alguma coisa desse exemplo"<sup>25</sup>.

É uma pena que Descartes não tenha discutido esta questão com a mesma abertura com que discutirá o argumento do sonho. Os loucos diferem dos outros seres humanos não só por terem percepções diferentes. O pensamento delirante difere do pensamento dos indivíduos ditos normais por modos diferentes de operar a razão ou por alterações do modo de pensar, que deixa de ser regido pela lógica convencional, e uma discussão sobre isto ensejaria uma reflexão sobre um tema de importância capital, o da natureza da razão.

Descartando a comparação e deixando de comentar a questão, Descartes cede ao senso comum, não se dando nem ao trabalho de explicar por que, neste caso, prescinde do rigor e da criatividade demonstrada em outros momentos das *Meditações*, como em sua análise do argumento do sonho, que será discutido a seguir.

#### 2.4 O argumento do sonho

No quinto parágrafo da primeira meditação, logo após citar o exemplo dos loucos, mencionado na seção anterior, Descartes introduz o famoso argumento do sonho: "quantas vezes se dá que o repouso da noite me faz crer que esteja assentado junto ao fogo, quando na verdade, despido, estou deitado entre as cobertas"<sup>26</sup> Ou seja,

---

<sup>24</sup> "quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos cum sunt nudi". DESCARTES, R. op.cit. p 19

<sup>25</sup> "sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer si quod ab iis exemplum ad me transferrem". Descartes, R. Op. cit. p 19.

<sup>26</sup> "quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata!". DESCARTES, R. op. cit. p. 20.

inicialmente dá um exemplo de que às vezes, durante o sono, experimentamos claramente situações que não correspondem à realidade do mundo externo, e o faz de forma contundente, utilizando-se inclusive do ponto de exclamação.

A seguir desenvolve mais um pouco seu raciocínio:

"Mas agora, é certamente com olhos despertos que olho este papel, não está adormecida esta cabeça que movo. Estendo e sinto esta mão, cuidadosa e coincidentemente. Alguém que dormisse não experimentaria isso de forma tão clara. Como se não me lembrasse de já ter sido enganado por tais pensamentos em sonhos! Pensando mais profundamente, vejo que não há indícios certos que permitam distinguir o sonho da vigília. Isso me espanta, e esse espanto é tal, que talvez confirme mesmo que possa estar dormindo".<sup>27</sup>

Aqui, Descartes generaliza o exemplo e conclui que não há como distinguir com clareza a vigília do sono. Se é assim, posso dizer que em qualquer momento cabe a dúvida sobre se estou ou não sonhando, sobre se o que vejo com grande nitidez corresponde ou não à realidade do mundo externo.

O argumento é colocado inicialmente dentro da esfera epistemológica, como um argumento cético, isto é, um argumento que mostraria que o conhecimento não pode ser fundamentado de forma absoluta. Pelo menos um certo tipo de conhecimento não poderia ser derivado dos sentidos, como deseja o narrador da primeira meditação. Harry Frankfurt comenta nos seguintes termos: "O argumento do sonho pretende mostrar que quem baseia sua busca de conhecimento nos sentidos, não pode distinguir, dentre as coisas que percebe, objetos e acontecimentos (reais) de imagens de sonhos. Se ele insiste em confiar nos sentidos, só pode adquirir conhecimentos que independam de tal distinção"<sup>28</sup>. Certamente o conhecimento que não poderia ser derivado dos sentidos a

---

<sup>27</sup> "Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus alias me in somnis essem delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somnis posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet". DESCARTES, R. op. cit. p 20.

<sup>28</sup> "The dream argument purports to show that a person who is committed to relying for knowledge upon the senses lone cannot distinguish, among the things of which he is aware, between physical objects or events and dream images. If he insists upon remaining firm to his commitment to the senses, therefore he can hope to acquire only such knowledge as does not depend upon making this decision" FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*, Garland Publishing Inc. New York and London, 1987, p.40.

que o autor se refere aqui seria o conhecimento sobre o mundo externo, coisa que, conforme já comentamos, o narrador deseja adquirir.

Uma questão importante aqui é a de determinar em que medida o argumento do sonho difere dos argumentos tradicionais contra a confiabilidade dos sentidos, tais como o da montanha que de longe parece azul mas de perto se mostra verde, ou o da haste reta que, parcialmente imersa em líquido, parece estar dobrada.

Provavelmente a principal diferença é que, enquanto os primeiros exemplos versam sobre *minutiae quaedam et remotiora* (isto é, coisas pequenas e mais afastadas), para usar a expressão do próprio Descartes, o argumento do sonho mostra que um conjunto formado por uma série de percepções que nos parecem claras, e, pelo menos no momento que ocorrem, consistentes, não corresponde à realidade do mundo externo. Digo que as percepções dos sonhos parecem ser consistentes porque durante os sonhos sentimos pelo tato o chão que vemos sob os nossos pés e conversamos com outras pessoas sobre objetos que vemos ou situações se desenrolam à nossa volta.

Entretanto, quando acordamos, aparece uma série de inconsistências: todas as situações que vivíamos são substituídas pelas imagens do local onde adormecêramos; mais tarde, se encontrarmos as pessoas que apareciam em nosso sonho e comentarmos com elas as situações que vivenciáramos conjuntamente, elas não se lembrarão delas. Além disto, freqüentemente muitos dos acontecimentos percebidos com a maior clareza e aceitos com naturalidade parecerão absurdos e inverossímeis.

Assim, não parece difícil identificar por que somos capazes de saber que sonhamos: os acontecimentos dos sonhos violam certas leis às quais estamos muito acostumados, e portanto não devem ser guardadas entre as nossas recordações de fatos que realmente aconteceram, posto que nestas não deixam de serem observadas as leis que mencionamos.

Entretanto, quando admitimos que operamos desta forma, temos a sensação de que agimos de forma arbitrária, de que talvez as leis que os sonhos violam não mereçam tanto crédito; afinal por que teriam de ser sempre válidas?

As discontinuidades associadas ao sonhar/despertar fazem com que possamos imaginar um mundo irregular, em que nenhuma das características que enumeramos na seção anterior como características das coisas "existentes no mundo externo" será

verificada. Assim, um raciocínio como o desenvolvido por Descartes na primeira meditação nos convida a imaginar experiências de instabilidade que, se fossem as condições habituais de nossa existência, não nos permitiriam nem mesmo criar o conceito de mundo exterior. Mostra que, no fundo, os parâmetros de que nos valem para dizer que coisas independentes de nós existem são na verdade dependentes de nós, de uma certa consistência da nossa experiência.

Desta forma, o argumento do sonho ultrapassa os limites de um problema epistemológico e adquire conotações metafísicas da maior importância. O princípio básico do senso comum que é contrariado por ele não é o de que os sentidos revelam o mundo exterior, mas sim o de que o conceito básico de que há um mundo exterior independente de nós tenha sentido.

Descartes não comenta até aqui nada sobre as alterações de julgamento que apresentamos durante os sonhos: eles são considerados apenas como pontos de descontinuidade da nossa experiência. Mais tarde tocará, ainda que de forma muito sucinta, neste problema, quando afirma que as verdades matemáticas se mantêm mesmo quando sonhamos.

Em nossa discussão, até o presente momento, temos considerado que a dúvida sobre se estou ou não sonhando equivale à dúvida sobre se as percepções que estou tendo correspondem ou não à realidade do mundo externo. De fato, parece ser este o ângulo sob o qual Descartes aborda a questão. Entretanto, poderíamos também considerar que duvidar sobre se estou ou não sonhando corresponde a uma dúvida mais concreta: as vivências que estou tendo serão bruscamente interrompidas e substituídas por outras?

Se colocarmos a questão nestes termos, parece que conseguimos desvincular a questão dos sonhos do problema da existência do mundo exterior, isto é, a questão continua válida mesmo se abandonarmos o conceito de um mundo exterior independente de nós. Neste caso a pergunta que teria de ser abordada é a da legitimidade da dúvida sobre quais serão as experiências sensoriais que terei no futuro. Este é um dos momentos em que a questão da existência do mundo toca o problema da concepção do tempo. Discutiremos este ponto quando comentarmos os escritos de Wittgenstein sobre o argumento do sonho.

Voltando à primeira meditação observamos que logo após introduzir o argumento do sonho, nos termos em que já o discutimos, Descartes desenvolve um raciocínio em que procura diminuir o seu alcance. No sexto parágrafo lê-se:

"Sonhemos então! Que não sejam verdadeiras nenhuma destas coisas: que temos os olhos abertos, movemos a cabeça, temos esta mão, este corpo inteiro. Na verdade entretanto, devemos dizer que são vistos durante o sonho, imagens que, como as que são pintadas, só puderam ser formadas à semelhança de coisas verdadeiras. Do mesmo modo, pelo menos estas coisas gerais, olhos, mãos, corpos, existem como coisas gerais e não imaginárias. Pois os próprios pintores, quando tratam de pintar sereias e sátiros, com as formas mais inusitadas, não lhes atribuem formas totalmente novas, mas apenas misturam membros de animais diversos. Se porventura conseguissem criar algo de tão novo que não se assemelhasse a nada que já tenha sido visto, pelo menos as cores de que se utilizarão, deverão ser verdadeiras"<sup>29</sup>.

Aqui Descartes afirma que o conteúdo dos sonhos, bem como o de qualquer outra criação da imaginação, é composto por elementos existentes no mundo exterior. Pelo menos as cores que compõem as formas criadas pela imaginação seriam cores "verdadeiras". Esta expressão parece equivocada ou sem sentido para aqueles acostumados à concepção kantiana de que o sujeito constrói suas próprias percepções, ainda que a partir dos estímulos oriundos da "coisa em si". Mesmo ignorando esta expressão, temos de verificar se o raciocínio desenvolvido pelo autor é válido, e se tal argumento sugere de fato que se possa atribuir às nossas percepções uma origem externa a nós mesmos.

Antes de mais nada, devemos nos perguntar sobre a natureza desta afirmação: a princípio a constatação de que objetos ou cores que surgem nos nossos sonhos ou na nossa imaginação foram vistos antes no mundo exterior parece ser uma proposição de base empírica, o que já limitaria sua importância como um argumento filosófico.

---

<sup>29</sup> "Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec talem totus corpus; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia haec, oculos manus, totumque corpus res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas et Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorium animalium membra permiscunt; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit et falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant". DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 20.

Entretanto, se considerarmos que aquilo que chamamos de "imagens do mundo exterior" são principalmente recordações que temos, e que recordações são antes de mais nada objetos ou situações imaginadas por nós, a afirmação de Descartes torna-se tautológica.

Neste ponto nos limitamos a comentar o texto das *Meditações*, sem entrar na questão das intenções do filósofo. Em relação a isto há divergência entre os principais comentadores e críticos da obra, havendo aqueles que consideram que a teoria de que a imaginação só é capaz de rearranjar elementos apreendidos do mundo externo representa realmente seu pensamento, enquanto Harry Frankfurt, por exemplo, considera que é apenas mais um argumento do narrador, representante do senso comum, e da idéia de que todo o conhecimento se forma através dos sentidos: seria mais um argumento que falhará em prover ao narrador um conhecimento seguro.

Em sua obra já citada, afirma:

"Mesmo alguns dos melhores críticos de Descartes compreenderam mal o status das opiniões apresentadas em sua crítica dos sentidos. Guerroult, de forma equivocada considera a primeira meditação uma exposição autêntica das doutrinas da imaginação, das coisas simples e universais apresentadas lá. Jean Laporte comete erro semelhante, quando afirma que 'na primeira meditação se observa que todas as nossas idéias são formadas, quanto a seus elementos, à semelhança de algumas representações genéricas'<sup>30</sup>.

Depois de fazer estas considerações, o filósofo generaliza a idéia de que as coisas mais simples são mais confiáveis (ou seja, são mais provavelmente verdadeiras), do que as mais complexas, afirmando que as ciências que tratam delas (aritmética, geometria) oferecem conhecimentos mais seguros do que as demais (física, medicina, astronomia). Certamente esta afirmação é bastante questionável: nos parece hoje que a diferença entre as ciências naturais e a matemática não se reduz de modo nenhum a uma questão de simplicidade ou complexidade dos seus objetos. Nas ciências naturais

---

<sup>30</sup> " Even some of Descartes's best critics have misunderstood the status of the views presented during his critique of the senses. Guerroult mistakenly takes the first meditation as an authentic account of Descartes's own philosophic doctrines, and cites it in order to establish that Descartes holds the theories of imagination and of simple and universal things presented there. Jean Laporte makes a similar error when he asserts that "la Première Méditation notait que toutes nos idées sont formées, quant à leurs éléments, à la ressemblance de certaines représentations génériques" FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*, Garland Publishing Inc. New York and London, 1987, p. 58.

buscam-se leis que permitam prever fenômenos no mundo externo, um empreendimento mais ambicioso do que aquele a que os matemáticos se propõe.

Descartes faz em seguida uma afirmação importante: "pois quer esteja dormindo quer acordado, dois e três somados são cinco e o quadrado não deixa de ter quatro lados" <sup>31</sup>, ou seja, afirma que as verdades matemáticas se mantêm mesmo durante os sonhos. Devemos nos perguntar como Descartes chegou a esta conclusão: certamente não se trata aqui de uma constatação empírica. Parece que esta afirmação significa que o autor não consegue imaginar um sonho, isto é, não consegue imaginar uma situação em que dois mais três não sejam cinco, e não consegue imaginar um quadrado que não tenha quatro lados. Entretanto muitas vezes nos sonhos chegamos a conclusões que, depois que acordamos, nos parecem inteiramente absurdas ou sem sentido. Parece que às vezes o funcionamento da razão ou da linguagem está alterado.

Parece-me que, a enunciados como os das proposições da aritmética ou da geometria, correspondem certas imagens mentais. Por exemplo, se ouço que dois mais dois são quatro e decido verificar em minha mente se esta proposição está correta, imagino inicialmente dois pontos coloridos, e depois imagino mais dois pontos surgindo embaixo dos primeiros: vejo então em minha imaginação, com a maior nitidez, quatro pontos, e traduzo esta sucessão de imagens mentais com a frase "dois mais dois são mesmo quatro". A convicção que temos a respeito do enunciado parece se relacionar com a nitidez desta sucessão de imagens que se desenrola em nossa mente.

Nos sonhos, parece que às vezes certas proposições ou idéias se traduzem por imagens diferentes, ou então que as imagens finais do raciocínio são traduzidas para a linguagem de forma diferente da usual, de modo que às vezes chegamos, conforme já dissemos, a conclusões que nos parecem bizarras depois que acordamos.

É possível que alguém negue já ter tido experiências como estas nos sonhos, mas numa discussão filosófica como esta, o princípio geral, ainda que tácito, é o de que qualquer coisa que imaginemos poderia ter acontecido num sonho. Concluindo nossas observações sobre as considerações feitas por Descartes após a apresentação do argumento do sonho, nos parece que elas procuram limitar o alcance do argumento, e

---

<sup>31</sup> "Nam, sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor" DESCARTES *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, p. 20.

talvez preparar o caminho para outro argumento que o autor procura apresentar como um argumento mais forte (o argumento do gênio maligno). Não nos parece que seja assim. É entretanto oportuno que apresentemos este outro argumento e o comparemos com o do sonho.

## 2.5 O argumento do gênio maligno e a dúvida quanto à memória

Após fazer as considerações sobre as ciências que comentamos na seção anterior, Descartes afirma que sempre acreditou na existência de Deus. Este Deus criara todas as coisas, inclusive o próprio narrador. Se de fato assim ocorreu e se Deus é onipotente e bom, como se diz, decerto não iria criá-lo de forma que errasse sempre em seus julgamentos.

Aqui Descartes antecipa o raciocínio que utilizará a partir da terceira meditação, quando, após ter apresentado sua suposta prova da existência de Deus, demonstra a sua veracidade, o que servirá de base para a demonstração do restante do sistema. Nesse ponto, entretanto, Descartes mostra que, por motivos análogos aos citados no início da obra (muitas pessoas estão firmemente convencidas de coisas que se mostram falsas, ele já se enganou no passado, etc.), não pode, a princípio, aceitar passivamente a existência de um tal Deus.

Com estas intenções, Descartes se propõe a examinar a idéia oposta àquela que corresponde à sua crença. No penúltimo parágrafo da primeira meditação propõe:

"Suponha então que não haja um Deus, fonte da verdade, mas um certo gênio maligno extremamente poderoso e esperto que aplicasse todos os seus esforços a fim de me enganar. Eu consideraria o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras os sons e todas as coisas externas como sendo apenas ilusões de sonhos, com as quais montava armadilhas para a minha credulidade. Considerarei que não tenho mãos, olhos carne sangue, qualquer sentido, e que me engano quando penso que tenho tudo isso"<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *"Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et calidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo caelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem"*. DESCARTES, R. op. cit. p. 23.

Este é o argumento do gênio maligno, que poderia ser resumido da seguinte forma: já que não tenho provas de que há um Deus bom e veraz, tenho que admitir a hipótese de que as minhas percepções e crenças podem ser controladas por um espírito maligno, e neste caso, todas elas seriam falsas. Se fui criado por tal ser, poderia apresentar defeitos constitucionais que viessem a me impedir de ter acesso à verdade, em particular a capacidade de raciocinar poderia não funcionar a contento: julgando que pensava de forma correta, poderia cometer graves erros, sem me dar conta disso.

Essa linha de raciocínio tem alguns pontos em comum com aquela que será desenvolvida mais tarde (a partir da Terceira Meditação) pelo filósofo. Em ambos os casos, o mundo percebido pelo narrador seria o produto da vontade de um outro ser muito poderoso, seja Deus ou o gênio maligno (em falando de Deus, para citar um exemplo, Descartes usa os verbos *volo* e *nolo* - respectivamente, querer e não querer).

Devemos portanto, antes de mais nada, para discutir os pressupostos do argumento, examinar o que significa acreditar na existência de um outro ser que tenha vontade. Parece, antes de mais nada, que só têm vontade aqueles seres que possuem uma mente: a vontade de que uma situação qualquer seja alcançada pressupõe a capacidade de imaginar a situação desejada, e imaginar pressupõe uma mente.

Todos nós, no nosso dia-a-dia, acreditamos que os outros seres humanos possuam outras mentes, semelhantes à nossa. Entretanto, do ponto de vista filosófico, isso enseja uma série de problemas. Para os materialistas, por exemplo, a idéia de mente é difícil de ser definida, de modo que se prefere evitar este conceito.

Descartes também não discute o que é ser poderoso (*potens*), isto é, não discute por que e como para alguns seres que têm vontade o objeto do desejo acaba se materializando. De fato, assumir como óbvio o fato de que a vontade, algo interno, pertencente ao mundo do sujeito, determine modificações no mundo externo significa ceder ao senso comum e ignorar os problemas associados ao conceito de ação.

Outro aspecto discutível do argumento é a identificação imediata entre a bondade e a veracidade e a maldade e a falsidade. Nem sempre o conhecimento é o caminho para a felicidade, ou pelo menos isto é discutível. É uma preocupação exagerada com a cognição, em detrimento de outros aspectos da existência humana, que faz com que estes termos sejam empregados quase como sinônimos.

Conforme vimos, há muitos aspectos interessantes e discutíveis no argumento do gênio maligno, vamos entretanto restringir nossa análise ao aspecto que mais nos interessa, ou seja, a questão do mundo exterior. O argumento do gênio maligno parece pressupor a idéia de que há um mundo "real": se considero que há um gênio maligno, estou incluindo-o num conjunto de seres existentes. Este personagem conheceria o mundo, e valendo-se de recursos diversos, impediria que o narrador formasse juízos corretos sobre ele. Assim, o que é colocado em dúvida é a possibilidade de conhecimento; o argumento tem um caráter essencialmente epistemológico.

O argumento do sonho, conforme já discutimos, se estende à ontologia e à metafísica, na medida em que sugere que o conceito de mundo externo "real" é formado por nós mesmos, a partir de certas condições contingentes de nossa experiência. O argumento do gênio maligno, sob este aspecto, não parece acrescentar nada de novo, mas Descartes dá a ele grande importância, certamente porque a idéia do mundo como expressão da vontade de um ser muito poderoso é, conforme já mencionamos, a base do seu sistema filosófico.

Devemos nos lembrar aqui de uma passagem do início da primeira meditação que já citamos e comentamos: a afirmação de Descartes de que "*quidquid hactenus ut maxime verum admisi vel a sensibus vel per sensus accepi*". Se o argumento do sonho mostra que aquilo que percebemos pelos sentidos pode não corresponder à verdade, o do gênio maligno ilustra bem o fato de que aquilo que outros seres inteligentes nos informam sobre o mundo pode não corresponder à verdade.

No início da segunda meditação, Descartes descreve o estado de perplexidade e dúvida a que chegou o narrador, através dos raciocínios apresentados na primeira meditação: "suponho então que tudo que vejo é falso, creio que não existe nada daquilo que a memória mentirosa representa. Não possuo qualquer sentido. O corpo, a extensão, a figura, o movimento e o lugar são quimeras. O que será verdadeiro? Talvez apenas isto, que nada existe de certo"<sup>33</sup>.

Nesta passagem aparece uma idéia que não fora explicitada na primeira meditação: a de que a memória possa me enganar. Isto poderia ocorrer de duas

---

<sup>33</sup> "*Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae. Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi*". DESCARTES, R. op. cit. p. 25.

maneiras: ou as minhas recordações não corresponderiam à realidade externa no passado, ou as minhas recordações não corresponderiam às minhas experiências subjetivas no passado.

Quanto à primeira possibilidade, julgamos que não representaria nenhuma novidade em relação aos argumentos céticos já discutidos. De fato, se o que vejo agora pode não corresponder à realidade, tenho que admitir que o mesmo é válido para as minhas percepções anteriores (e neste caso não é a memória que seria *mendax* mas os sentidos é que seriam *mendaces*). Já a segunda interpretação merece uma análise mais cuidadosa.

Todos nós consideramos que tivemos experiências de que já nos esquecemos. Como chegamos a esta conclusão? Em primeiro lugar, temos a convicção de que a nossa vida forma um *continuum*: julgamos que, desde a data do nosso nascimento até o dia de hoje, vivemos muitos milhares de dias. A quantidade de imagens arquivadas em nossa mente parece muito inferior ao total de experiências que julgamos ter tido. E como sabemos que temos a idade que temos? Isto nos foi dito. Na escola aprendemos muito sobre números e formamos o conceito de continuidade. Entretanto mesmo se não soubéssemos nada sobre números e nem conhecêssemos o calendário, rapidamente formaríamos o conceito de que já vivemos situações de que não nos lembramos e de que às vezes nossas lembranças não reproduzem fielmente nossas vivências. Isto poderia acontecer de várias maneiras: em primeiro lugar, poderíamos confrontar nossas lembranças com as de outras pessoas que participaram das situações vividas por nós. Além disto em muitos casos pode haver provas materiais (fotografias ou filmes, por exemplo) de que participamos de situações de que não nos lembramos, ou de que nossas lembranças não reproduzem fielmente os acontecimentos. Mas o que dá crédito a depoimentos de outras pessoas, fotografias, filmes, etc. é a nossa experiência que nos mostra que as pessoas não mentem muito frequentemente, ou só o fazem quando têm determinados motivos. Também é a minha experiência que mostra que, com o passar do tempo, as fotografias podem ficar desbotadas ou amareladas, mas não surgem nelas pessoas ou objetos que originalmente não estavam presentes.

Em suma, nossa experiência prática neste mundo nos faz crer que os acontecimentos sempre obedecem a certas leis. Baseando-nos na crença de que estas

leis são verdadeiras, freqüentemente corrigimos ou completamos nossas recordações para formar a idéia que temos da história de nossa vida.

Parece então que formamos o conceito de que a nossa memória é falha e limitada do mesmo modo que formamos o conceito de que existe um mundo verdadeiro independente da nossa percepção: em ambos os casos partimos de regularidades contingentes da nossa experiência que nos levam a crer numa série de leis que descreveriam o real, mas acabam sendo usadas para defini-lo.

### 3 O problema da existência do mundo exterior e o argumento do sonho em G. E. Moore

#### 3.1 Moore: "things presented in space" e " things to be met with in space"

Moore inicia sua discussão sobre a existência do mundo exterior, citando uma passagem bem conhecida do prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant declara que a ausência, até aquele momento, de uma prova satisfatória da existência de coisas exteriores a nós, devia ser considerada um escândalo na filosofia. O trecho a que se refere é o seguinte: “assim, permanece um escândalo na filosofia, o fato de que tenhamos de aceitar a existência de coisas fora de nós apenas por fé, e se ocorre a alguém duvidar disso, não se lhe possa apresentar uma prova suficiente”<sup>34</sup>.

Moore chama a atenção para o fato de que Kant considerava necessária uma prova da existência do mundo exterior e de que, na mesma obra, apresentou a sua prova, que ele (Kant) julgava ser a única possível. Moore discorda de que a prova kantiana fosse a única possível e de tenha sido bem sucedida no sentido de “desfazer de uma vez por todas o estado de coisas que ele considerava um escândalo na filosofia”<sup>35</sup>. Entretanto, ele não cita nem examina a prova kantiana: expressa sua insatisfação com ela apenas para justificar sua opinião de que: "a questão sobre se é possível dar alguma prova satisfatória do ponto em questão ainda merece ser discutida."<sup>36</sup>.

A seguir, Moore inicia a discussão sobre a expressão "things outside of us", que corresponde à tradução da expressão kantiana "Dinge ausser uns". Considera que a expressão é estranha e não suficientemente clara. Comenta inclusive que o próprio Kant

---

<sup>34</sup> "So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie..., das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können". KANT, apud MOORE, *Philosophical papers*, Collier Books, New York, 1962 p. 126

<sup>35</sup> "removing once for all the state of affairs which he considered to be a scandal to philosophy" MOORE, G. E., op. cit. p127.

<sup>36</sup> "... the question whether it is possible to give any satisfactory proof of the point in question still deserves discussion". MOORE, G. E. Op cit. 128.

a considerara ambígua: “há uma passagem na qual o próprio Kant diz que a expressão ‘coisas foras de nós’ apresenta uma inevitável ambigüidade. Ele diz que ora significa algo que existe por si, independentemente de nós, e às vezes algo que simplesmente tem uma aparência externa. As ‘coisas fora de nós’, no primeiro sentido, são chamadas por ele ‘objetos externos no sentido transcendental’ e, no segundo sentido, ‘objetos empiricamente externos’. Kant diz finalmente que, para evitar toda a incerteza quanto a esse conceito, ele vai distinguir os objetos empiricamente externos dos objetos que podem ser chamados externos no sentido transcendental ‘chamando esses últimos simplesmente coisas que se encontram no espaço’<sup>37</sup>.

Moore considera esta última expressão ‘things that are to be met with in space’ suficientemente clara, incluindo tudo aquilo que pudesse ser chamado de ‘physical objects’, ‘material objects’ ou ‘bodies’. Entretanto, o sentido da primeira expressão seria ainda mais amplo do que o das outras. As sombras, por exemplo, se encontram no espaço mas não são nem objetos materiais, nem corpos.

Afirma que Kant se vale das expressões “presented in space” e “to be met with in space” como sinônimos, e em seguida procura ilustrar a diferença dando exemplos de coisas que seriam “presented in space” mas não “to be met with in space”. O primeiro destes exemplos é aquilo que chama de “after image”: imagens vistas após se fixar os olhos por um período de tempo relativamente longo sobre desenho escuro, quando se olha para uma superfície branca. Essas imagens têm a forma do desenho e coloração cinzenta, desaparecendo após alguns instantes.

Neste caso, o objeto original seria algo “to be met with in space”, mas não a “after image”. Observemos como a diferença é justificada por Moore: “Quando eu digo que a estrela de papel de quatro pontas para a qual eu olhei fixamente era um ‘objeto

---

<sup>37</sup> *“There is a passage in which Kant himself says that the expression ‘outside of us’ ‘carries with it an unavoidable ambiguity’. He says that sometimes it means ‘something that exists as a thing in itself distinct from us and sometimes as something which merely belongs to external appearance’; he calls things which are ‘outside of us’ in the first of these two senses ‘objects which might be called external in the transcendental sense’ and things which are so in the second ‘empirically external objects’, and he says finally that, in order to remove all uncertainty as to the later conception, he will distinguish empirically external objects from objects which might be called external in the transcendental sense, ‘by calling them outright things that are to be met with in space’.* MOORE, G.E. op. cit. p. 128.

físico' e que 'se encontrava no espaço', está implícito que qualquer pessoa que estivesse na sala, e que tivesse visão e tato normais, a teria visto e sentido"<sup>38</sup>.

Aqui já podemos observar como Moore utiliza, no contexto da filosofia pura e abstrata, conceitos derivados do senso comum. Isto se evidencia, por exemplo, quando afirma que outras pessoas veriam e sentiriam por meio do tato a estrela de papel, ao invés de dizer alguma coisa como "as outras pessoas teriam respondido afirmativamente se perguntássemos se estavam vendo e sentindo a estrela". Esta segunda afirmação teria a vantagem de não pressupor que tenhamos tido um acesso privilegiado ao mundo interno das outras pessoas. A princípio, não sabemos nunca o que ou como as outras pessoas vêem: apenas observamos as suas reações.

Mesmo fazendo esta correção, a sua afirmação não parece aceitável neste contexto, porque pressupõe a validade de leis estabelecidas empiricamente, como a de que geralmente as coisas vistas correspondem sensações táteis e a de que outras pessoas geralmente se comportam como se estivessem vendo as mesmas coisas que nós vemos, e inclusive, respondem afirmativamente se perguntamos se as estão enxergando.

Se o autor se propõe a discutir um assunto tão fundamental quanto a existência do mundo exterior, ou seja, se a rigor não sabe nem mesmo se o mundo exterior existe, não pode dar como verdadeiras leis estabelecidas pela prática: para aceitá-las teria que já ter discutido e resolvido os problemas associados aos conceitos de causalidade, de indução, etc., que parecem ser menos elementares e já pressupor a existência do mundo externo.

Aqui também cabe a questão que colocamos quando examinamos o argumento do sonho em Descartes: o fato de que as outras pessoas dizem que vêem os mesmos objetos que nós é uma propriedade dos objetos "existentes" ou é um critério a ser usado para definir o que é um objeto "existente"? Acredito que a maioria dos realistas diria que é uma propriedade, entretanto, em situações como estas acabam sendo utilizados como critérios de definição da existência.

Voltando às expressões usadas por Moore, poderíamos dizer que a diferença que ele estabelece entre "things presented in space" e "things that are to be met with in

---

<sup>38</sup> " when I say that the white four pointed paper star, at which I looked steadfastly was a 'physical object' and was 'to be met with in space', I am implying that anyone, who had been in the room at the time, and who had normal eyesight and a normal sense of touch, might have seen and felt it." MOORE, G.E., op. cit. p. 131.

space" é a seguinte: às primeiras corresponderiam impressões sensoriais que se caracterizam por uma localização espacial (e isto ocorre especialmente no caso de impressões visuais ou táteis) e às "things that are to be met with in space" objetos reais existentes no espaço externo.

Devemos também observar a forma como Moore lida com coisas como sombras ou reflexos; parece que reluta em atribuir-lhes existência física. Entretanto a elas correspondem ondas eletromagnéticas ou outras entidades físicas não materiais, mas que também se localizam no espaço.

Outro exemplo citado é a ocorrência de visões duplas (o que se chama em medicina diplopia): “É bem sabido que as pessoas às vezes têm visões duplas, ou vêm duas imagens do mesmo objeto para o qual estão olhando, uma ocorrência descrita por psicólogos, que dizem que eles têm 'visão dupla', ou que vêm duas imagens do mesmo objeto. Em tais casos, seria natural dizer que cada uma das duas imagens se apresenta no espaço. Seria muito estranho porém, dizer neste caso, que cada uma das imagens ‘se encontra no espaço’, ao contrário, é certo que elas não se encontram no espaço”<sup>39</sup>.

Esse trecho nos surpreende. A questão que deve ser colocada é a seguinte: no caso da visão normal diríamos então que uma imagem seria encontrada no espaço? O trecho em questão sugere que sim, senão não seria necessário que o autor se desse ao trabalho de descrever um caso especial como este (o da diplopia) para dizer que as imagens não são "to be met with in space". Entretanto parece que esta expressão não deveria se referir a imagens mas sim às coisas que produzem as imagens; isto, naturalmente, dentro deste contexto, que é o do senso comum. De qualquer maneira, fica clara a intenção de Moore que é a de dar mais um exemplo de uma situação em que nossos sentidos têm de ser corrigidos pelo intelecto, que acabaria criando uma imagem interna do mundo verdadeiro.

Em seguida é exposto outro exemplo importante, que ilustraria a diferença entre os dois conceitos de que estamos tratando neste capítulo, a saber, o caso das dores. O autor considera que elas se apresentam no espaço, mas não seriam encontradas no

---

<sup>39</sup> "It is well known that people sometimes see things double, an occurrence which has also been described by psychologists by saying that they have a 'double image' or two 'images' of some object at which they are looking. In such cases it would be quite natural to say that each of the two images is 'presented in space'... but it would be utterly unnatural to say that, when I have a double image each of the two images is 'to be met with' in space. On the contrary it is quite certain that both of them are not to be 'met with in space'. MOORE, op. cit. p. 131.

espaço. Por que Moore nega a possibilidade de que uma dor esteja presente no espaço? Para alguém que defende o senso comum, uma dor é o resultado do estímulo de fibras sensitivas por um processo irritativo, uma inflamação, por exemplo. A inflamação é caracterizada pelo acúmulo de certas células e mediadores no local onde está ocorrendo, e, portanto, ocorre realmente em uma região do espaço. Entretanto Moore distingue radicalmente a dor do processo que a causou.

A rigor, poderíamos dizer que a dor seria uma maneira de perceber a inflamação, do mesmo modo como a mancha colorida que chamamos de "a imagem do objeto" é uma maneira de ver o objeto. Entretanto, as imagens visuais possuem realmente uma variabilidade e uma riqueza de detalhes bastante superior às impressões sensoriais associadas aos outros sentidos. É, portanto, muito mais fácil para nós considerar que uma cadeira "é" uma mancha colorida com determinadas características do que considerar que uma inflamação é uma dor.

Moore dá grande importância ao fato de que outras pessoas não são capazes de sentir a dor experimentada pelo sujeito. Neste caso, de novo, considera que a objetividade tem como característica básica esta capacidade de produzir impressões em vários indivíduos.

O outro exemplo discutido logo após estes dois é o das "after images" positivas, que são vistas depois de olharmos por alguns instantes para um objeto luminoso. Estas "pós-imagens", diferentemente do caso da estrela de papel, são vistas quando fechamos os olhos. Em relação a elas, Moore afirma que não seriam vistas "in space" mas "in a space", isto é, não seriam vistas no espaço, mas em um espaço. Aqui fica claro que para ele o espaço real é o espaço que vemos quando estamos de olhos abertos.

Em todos esses exemplos, percebemos que Moore considera que, exceto em alguns casos particulares, explicitados por ele, e provavelmente em outros casos pontuais, aquilo que percebemos no espaço externo são, de fato, corpos existentes no espaço físico. Em momento algum ele considera as diferenças entre a percepção e os objetos percebidos, e não comenta, apesar de citar Kant várias vezes, a doutrina kantiana de que as nossas percepções são distintas da "coisa em si" que existe, mas não pode ser caracterizada.

Até este ponto, todos os exemplos citados não diferem em nenhum aspecto importante dos clássicos exemplos de falhas dos sentidos como fonte de conhecimento. Moore não extrai destas situações a conclusão de que, se é necessário usar a razão (um instrumento que opera, a princípio, no interior da mente) para modificar os fenômenos observados e descrever corretamente o mundo verdadeiro, então, o que estamos chamando de mundo verdadeiro é algo imaginado, que existe no mundo interior do sujeito.

Depois de se referir a estes aspectos das questões relacionadas ao espaço externo, Moore observa que a utilização deste termo implica a crença na existência de uma mente e de elementos internos a ela: “Me parece importante chamar expressamente a atenção para um fato em relação ao qual, até aqui, só fiz alusões passageiras, o fato de que aqueles que dizem que certas coisas são externas a nossas mentes, em geral, como seria de se esperar, falam de outras coisas, com as quais procuram contrastá-las, como coisas ‘em nossa mente’<sup>40</sup>. Moore observa que o uso da preposição "em", quando se utiliza uma expressão como "na mente", é metafórico.

Analisa em seguida duas séries de proposições, a primeira formada por frases como "I smelt a strong smell of onions" - em que o sujeito declara ter tido uma percepção e uma segunda série em que relata ter tido outro tipo de experiência mental, tal como "I remembered having seen him". Em outras palavras, na primeira série, o sujeito fala do mundo externo e na segunda do mundo interno. O autor mostra que há semelhança entre elas, porque, em ambos os casos, supõe-se que aquele que fala tem experiências subjetivas.

Estas proposições são confrontadas com outras como "I was less than four feet high". De fato, em proposições como esta o sujeito pode ser encarado simplesmente como um objeto, um corpo no espaço físico. Moore mostra que, para que tais afirmações tenham sentido e possam ser verdadeiras, não é necessário atribuir ao

---

<sup>40</sup> "I think it is important expressly to call attention to a fact which hitherto I have only referred to incidentally: namely the fact that those who talk of certain things as external to our minds do, in general, as we should naturally expect, talk of other things with which they wish to contrast the first, as in our minds". MOORE, op. cit. p. 138.

interlocutor uma vida mental. A diferença básica entre esses tipos de proposição é expressa em termos de fazer ou não menção a uma experiência subjetiva do indivíduo.

Essa distinção realmente parece ser válida e muito importante. No nosso dia-a-dia consideramos que as outras pessoas têm de fato experiências subjetivas. Concebemos o mundo como sendo formado por seres animados e inanimados, sendo que alguns seres animados têm atividade mental.

Isso equivale a dizer que a nossa concepção de mundo verdadeiro inclui não só um conjunto de imagens correspondente ao que consideramos ser o mundo material, mas também vários outros conjuntos de elementos sensoriais e sentimentos imaginados, que julgamos formar o mundo interno dos indivíduos aos quais atribuímos uma vida mental. Assim, ficamos em dúvida sobre se alguém sentiu mesmo dor ou apenas fingiu: isto é, não sabemos se acrescentamos às seqüências de imagens que formam o verdadeiro mundo as experiências subjetivas do dissimulador ou do sofredor. Resumindo, o senso comum concebe o mundo verdadeiro como a justaposição de um extenso mundo material com a série dos mundos internos dos seres.

A ciência e o materialismo, por outro lado, procuram descrever o todo como sendo formado por um único conjunto de seres materiais. Assim, uma psicologia desenvolvida dentro dos paradigmas das ciências naturais se limitaria a descrever regras que descrevem o comportamento dos seres humanos sem tentar descrever seus estados internos.

Neste sentido, podemos dizer que o mundo dos materialistas é mais simples do que o do senso comum. Aqui também, temos de reconhecer que cada um destes mundos internos alheios imaginados por nós, bem como o mundo externo, são representações do sujeito, formados por cores, sons, etc.

É essa concepção de Moore, também ela alinhada com o senso comum, que se faz com que considere que outros indivíduos possam ou não, a cada momento, estar "tendo experiências". Aqui sua posição não é a de um materialista radical. Entretanto, ele não comenta os problemas decorrentes desta posição, não se refere ao fato de não termos acesso ao mundo interno de outros indivíduos, o que a rigor nos impediria até mesmo de saber se de fato eles "têm experiências".

Considerando que os indivíduos têm experiências e que a elas nem sempre correspondem objetos exteriores, Moore concebe sua definição de coisas que só existem na mente. Ele a explica por meio de exemplos:

“Muitas vezes à noite, quando estou dormindo, não estou nem consciente, nem sonhando, nem tendo visões, ou nada do gênero: ou seja, eu não estou tendo experiências. Se esta explicação do uso filosófico de ‘não ter experiências’ foi suficientemente clara, me parece que o que quero dizer quando afirmo que qualquer dor que sinta ou ‘after image’ que veja com meus olhos fechados está ‘em minha mente’, pode ser explicado dizendo que o sentido da expressão é tal que seria uma contradição supor que a dor ou a ‘after image’ existiriam num momento em que eu não estivesse tendo qualquer experiência”<sup>41</sup>.

A passagem é bastante clara, só não conseguimos imaginar como Moore descobriu que existem tais períodos durante o sono. Mas quanto ao conceito que pretende ilustrar, conclui-se que aquilo que o sujeito considera que só existe na sua mente é aquilo que ele percebe, mas que, por razões diversas, considera que não pertence ao mundo físico.

### 3.2 A "prova da existência do mundo exterior" de Moore

Só no final do artigo "Proof of an External World", após uma extensa discussão dos conceitos que revisamos na seção anterior, Moore expõe a sua "prova da existência do mundo exterior". Inicialmente comenta que o reconhecimento de um objeto como tal implicaria a idéia de que ele é externo à mente do sujeito e externo às outras mentes: “Quando digo que alguma coisa que eu percebo é uma bolha de sabão, estou supondo que ela é externa a minha mente, e também, me parece, que ela é externa a todas as outras mentes”<sup>42</sup> e, continuando: “me parece portanto, que de qualquer proposição da

---

<sup>41</sup> " Often at night, when I am asleep, I am neither conscious nor dreaming nor having a vision nor anything else of the sort - That is to say I am having no experiences. If this explanation of this philosophical usage of 'having no experience' is clear enough, then I think that what has been meant by saying that any pain which I feel or any after-image which I see with my eyes closed is 'in my mind' can be explained by saying that what is meant is neither more nor less than that would be a contradiction in supposing that very same pain or that very same after-image to have existed at a time at which I was having no experience". MOORE, G.E. op. cit. p. 141.

<sup>42</sup> "when I say that anything which I perceive is a soap-bubble, I am implying that it is external to my mind, I am, I think, certainly implying that it is also external to all other minds". MOORE, G.E. op. cit. p. 143.

forma 'há uma bolha de sabão', realmente se segue a proposição 'há um objeto externo a todas as mentes'<sup>43</sup>.

Em relação a essa afirmação, podemos reconhecer que ela, de fato, parece aceitável. Na nossa vida cotidiana, quando dizemos que alguma coisa existe, não estamos considerando a possibilidade de que a sua imagem seja uma miragem ou uma alucinação. A dificuldade que antecipamos seria, portanto, a de provar que a imagem não é uma miragem ou uma alucinação.

Moore afirma, também, que bastaria demonstrar a existência de um objeto exterior, para que a existência de objetos exteriores, em geral, fosse demonstrada. Em relação a isso, não faremos qualquer objeção.

Após estas considerações preliminares Moore apresenta o que considera ser uma prova da existência do mundo exterior: "Posso agora dar várias provas, cada uma delas perfeitamente rigorosa, e a qualquer momento posso dar várias outras. Posso provar agora, por exemplo que existem duas mãos humanas. Como? Mantendo minhas mãos elevadas e dizendo, enquanto faço um certo gesto com minha mão direita, 'eis aqui uma mão', e acrescentando, enquanto faço um certo gesto com a esquerda: 'e aqui está outra'<sup>44</sup>.

A seguir, o autor examina se sua prova poderia de fato ser considerada uma prova rigorosa. Afirma que, não o seria a menos que três prerequisites básicos fossem satisfeitos: "(1) a menos que a premissa fosse diferente da conclusão; (2) a menos que a premissa fosse realmente algo que eu soubesse ser verdadeiro, e não apenas algo que eu acreditasse ser verdadeiro, mas que não fosse certo, ou que fosse certo, mas sem que eu o soubesse; (3) a menos que a conclusão na realidade não se seguisse das premissas"<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> "I think therefore that from any proposition of the form 'there is a soap-bubble' there does really follow the proposition 'there is an external object!' "there is an object external to all our minds". MOORE, G.E. op. cit. p. 143.

<sup>44</sup> "I can now give a number a large number of different proofs, each of which is a perfectly rigorous proof; and that at many other times I have been at a position of giving many others. I can prove now, for instance, that two human hands exist. How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand, 'here is one hand,' and adding, as I make a certain gesture with the left, 'and here is another". MOORE, G. E. Op. cit. p. 144.

<sup>45</sup> "(1) unless the premiss which I adduced as proof of the conclusion was different from the conclusion I adduced it to prove; (2) unless the premiss which I adduced was something which I knew to be the case, and not merely something which I believed but was by no means certain, or something which, though in fact true, I did not know to be so; and (3) unless the conclusion did really follow from the premiss". MOORE, G. E. Op. cit. p. 144.

Moore examina então se cada uma dessas três condições foi realmente satisfeita. Quanto à primeira, diz que a premissa é de fato diferente da conclusão, tanto assim, que a primeira poderia ser falsa e a Segunda, verdadeira. Em relação à segunda, simplesmente reafirma que ela era verdadeira e comenta: “Quão absurdo seria sugerir que eu não sei, mas apenas acredito, e talvez não fosse o caso”<sup>46</sup>. A terceira também seria verdadeira, porque “Se agora há uma mão aqui e outra aqui, então existem agora duas mãos”<sup>47</sup>.

Das três condições apontadas por Moore como necessárias para que a demonstração tenha sido aceitável, naturalmente a segunda é a que merece ser comentada mais detalhadamente, porque é exatamente neste ponto que o autor parece não ter tido sucesso.

A assertiva de Moore de que sabia ser verdadeira a proposição que afirmava haver uma mão no local indicado, é sem dúvida o ponto mais frágil de sua pretensa demonstração. Neste ponto, certamente poderia ter dito que estava vendo uma mão no local indicado. O problema é como passar disto para a afirmação de que há uma mão. Falando em termos gerais, se o problema de passar de proposições do tipo "vejo algo" para "há algo" for ignorado, então foi ignorado o problema filosófico que esperávamos que fosse abordado. É justamente este o problema colocado por Descartes através do argumento do sonho, de modo que podemos considerar que acaba por não haver um confronto verdadeiro entre a posição cética e a de Moore.

O comentário de Moore a respeito desta premissa de sua demonstração ("Quão absurdo seria sugerir que eu não sei, mas apenas acredito, e talvez não fosse o caso") mostra apenas que sua convicção a este respeito parece ser absoluta, entretanto ele não a justifica.

Logo a seguir, Moore, tentando justificar a sua tentativa de demonstração, dá um exemplo interessante: “Suponha por exemplo que importasse saber se há três erros de impressão em certa página de certo livro. A diz que sim, B está inclinado a duvidar.

---

<sup>46</sup> "How absurd it would be to suggest that I did not know it, but only believed it, and that perhaps it was not the case" MOORE G. E. op. cit. p. 144.

<sup>47</sup> "if there is one hand here and another here now, then there are two hands in existence now". MOORE, G. E. Op. cit. p 144.

Como A poderia provar que está correto? Decerto tomando o livro, indo até a página, e, apontando para três pontos diferentes, dizer: aqui está um erro, há um outro aqui e outro aqui”<sup>48</sup>.

De fato isto nos parece natural, mas só é assim, porque certas contingências da nossa experiência cotidiana nos fazem crer que em situações como esta, todas as pessoas que examinam a página concordarão sobre o número de erros e sobre quais são eles. Se isto não ocorrer, ficaremos em dificuldades para definir o que é um erro, e para distinguir a nossa percepção da verdade. Além disso, se eu estiver sonhando, não existem nem a página, nem os erros.

Quanto à prova da existência do mundo externo no passado, podemos considerar que ela segue exatamente o mesmo procedimento da prova da existência do mundo no presente. Simplesmente Moore substitui sua afirmação de que sabe que há duas mãos aqui e agora, pela afirmação de que sabe que existiam duas mãos em tal lugar e tempo. Da mesma forma, esta sua assertiva não é justificada.

Desde Wittgenstein, por razões variadas, às vezes análogas às que expusemos aqui, a maioria dos comentadores do texto de Moore tem demonstrado um certo desdém pela argumentação do autor. Há entretanto os que procuram reabilitá-lo, sugerindo novas leituras da sua "prova".

Avrum Stroll, em seu livro *Moore and Wittgenstein on*, considera que a argumentação de Moore é uma estratégia inteligente que visa neutralizar a argumentação dos cétricos: após citar um de seus críticos, Stroll comenta:

“Essas caracterizações apresentam Moore como um ingênuo, apenas outro Dr Johnson tentando refutar Berkley por meio de um chute numa pedra. Na verdade ele se recusa a jogar o jogo do cétrico, e desta forma previne a vitória desse. O resultado seria, na linguagem do box, um empate. Nenhum lado teria derrotado o outro. Mas sob um certo ângulo, a vitória poderia ser dada a Moore: por pontos, pois o cétrico é uma espécie de parasita que vive das convicções dos outros. Negar-lhe sustento é diminuí-lo, e isto é o que Moore faz. Do ponto de vista de Moore (alguém que considerava que algumas proposições com certeza eram corretas), o fato de não ser derrotado

---

<sup>48</sup> "Suppose, for instance, it were a question whether there were as many as three misprints on a certain page in a certain book. A says there are, B is inclined to doubt it. How could A prove that he is right? Surely he could prove it by taking the book, turning to the page and pointing to three separate places on it, saying "There is one misprint here, another here and another here"; surely that is a method by which it might be proved". MOORE G. E. op. cit. p. 145.

pelo cético lhe permitia tocar as coisas como de costume: numa guerra de desgaste, não deixaria de ser uma vitória"<sup>49</sup>.

Ainda que Stroll tenha razão em identificar no expediente adotado por Moore, no fato de se recusar a justificar sua afirmação de que sabe que existe uma mão, uma originalidade desconcertante, que impossibilitava o emprego das estratégias habitualmente utilizadas pelos céticos, o problema da sua prova da existência do mundo exterior parece ser anterior a isto: justamente a negação da existência do problema da existência do mundo exterior e a escolha dos céticos como adversários é que precisam de uma justificação e de uma discussão que ele não realiza. Parece que Moore tem posições preconcebidas sobre a questão, e, embora se proponha a discutir o problema, na verdade não o faz. Se é assim, se os céticos já são de antemão encarados apenas como uma espécie de sabotadores, por que se dirigir a eles?

### 3.3 Crítica de Moore ao argumento do sonho de Descartes

Em "Certainty", um dos artigos reunidos em seus *Philosophical Papers*, G. E. Moore menciona explicitamente e comenta o argumento cartesiano do sonho. Entretanto esta discussão não é apresentada de imediato. Na verdade, só aparece no final do capítulo, após uma exposição bastante extensa, em que Moore apresenta convicções análogas às explicitadas na seção anterior. Devido justamente a esta sobreposição dos temas, apresentaremos de maneira bastante sucinta suas considerações iniciais.

O capítulo mencionado é aberto com uma série de afirmações sobre a situação em que Moore se encontrava quando apresentava suas idéias em sala de aula: “agora estou, como podem ver numa sala e não ao ar livre, em pé, e não sentado ou deitado, falo em voz bem alta, não canto, não murmuro e nem me mantenho em silêncio. Tenho

---

<sup>49</sup> "These characterizations represent Moore as naïve, as just another Dr Johnson who intends to refute Berkeley by kicking a stone. But such assessments miss the power and the point of what Moore was doing. In effect, he refused to play the sceptics' game and by this sort of obduracy prevented the sceptic from winning. The outcome of this sort of resistance was in boxing parlance a draw: Neither side could be said to have defeated the other. But from a certain standpoint one might give the verdict to Moore - on points, as it were. For the sceptic is a kind of parasite who lives off the views of others. To deny him sustenance is to diminish him, and that is what Moore did. From Moore's perspective, that is from the perspective of one who believed that he knew certain sorts of propositions to be true with certainty, his non-defeat by the sceptic allowed him to carry on business as usual. And that is a kind of victory in a war of attrition". STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on certainty*, Oxford University Press, New York, 1994, p.50.

em minhas mãos algumas folhas de papel com anotações; há várias outras pessoas na mesma sala e há janelas naquela parede e uma porta nesta”<sup>50</sup>.

Conforme se vê, todas estas afirmações seriam meras constatações sobre a presença e a posição de alguns objetos na sala em que se encontrava. Aqui, quando fala de si mesmo, Moore se refere a seu corpo.

Moore afirma que tais proposições são certamente verdadeiras: em relação a isto, nada há de surpreendente, o princípio que faz com que considere óbvias estas afirmações é o mesmo em que baseou sua "demonstração" da existência do mundo exterior: uma suposta identidade entre a percepção clara do sujeito e a realidade que só não ocorreria em situações especiais.

As considerações que faz a seguir são mais interessantes: afirma que todas as proposições listadas acima, embora sejam verdadeiras, poderiam ser falsas. "Poderiam ser falsas", segundo o autor, significaria que suas negações não são "self-contradictory", ou seja, as proposições em questão são contingentes.

Moore faz então uma série de observações sobre as proposições contingentes, tentando demonstrar que é possível que proposições contingentes sejam sabidamente falsas ou verdadeiras, o que certamente é compatível ou mesmo equivalente a muito do que escreveu em sua prova da existência do mundo exterior. Essas considerações de Moore são muito importantes porque idéia básica que está por trás delas parece se relacionar ao conceito de *hinge proposition*, introduzido por Wittgenstein em *Sobre a Certeza*.

Nas páginas seguintes, Moore discute detalhadamente o significado das expressões "I feel certain that...", "I am certain that...", "I know for certain that..." e "it is certain that...", mostrando que há uma diferença no grau de certeza expresso por cada uma delas. As duas últimas correspondem ao mais alto grau de convicção, de modo que não seria possível que a proposição "It is certain that p" ("é certo que p") seja verdadeira se p não for verdadeira; o mesmo vale para "I know that p" ("sei que p"), mas não para "I feel certain that p" ("estou certo de que p" ou "sinto-me seguro de que p") etc.

---

<sup>50</sup> "I am at present as you all can see, in a room and not in the open air; I am standing up and not either sitting or lying down, I am speaking in a fairly loud voice, and not either singing, or whispering or keeping quite silent; I have in my hand some sheets of paper with writing on them; there are a good many other people in the same room in which I am; and there are windows in that wall and a door in this one." MOORE, G. E. *Philosophical papers*, Collier Books New York, 1962, p. 223.

O vínculo entre esta discussão e o argumento do sonho é explicitado quando Moore afirma que não poderia de fato fazer as afirmações com que abre o capítulo se não soubesse se está ou não sonhando: “Concordo portanto com aquela parte do argumento que afirma que, se eu não sei agora se estou sonhando, segue-se que eu não sei se estou em pé, mesmo se eu estiver, e pensar que estou”<sup>51</sup>.

As objeções desenvolvidas por Moore ao argumento do sonho só são expostas no final do capítulo. O autor se propõe a examinar as premissas do raciocínio de alguém que, tal como Descartes na primeira meditação, considera que não pode saber com certeza se está ou não dormindo no momento em que pensa estar falando.

A justificativa principal para a dúvida seria a de que o filósofo já teria em sonho, muitas vezes, experimentado sensações em tudo semelhantes às que apresenta no momento em que escreve. Moore observa que esta afirmação implica o reconhecimento, por parte do filósofo, de que no passado ele já sonhou.

Haveria entretanto uma incompatibilidade entre esta justificativa, tratada por Moore como uma premissa, e a dúvida sobre se está ou não sonhando no momento: “É possível que alguém saiba que sonhos ocorreram se, ao mesmo tempo não sabe se no momento está ou não sonhando? Se estiver sonhando, pode ser que esteja apenas sonhando que sonhos ocorreram”<sup>52</sup>.

A objeção mais óbvia que poderíamos fazer é mostrar que a afirmação "dreams have occurred" é uma justificativa e não uma premissa da dúvida sobre se estou ou não sonhando. Se considero que estar sonhando significa que todas as minhas experiências sensoriais deste momento serão bruscamente substituídas por outras, não preciso pressupor que isto já tenha acontecido para considerar que possa vir a acontecer.

---

<sup>51</sup> "I agree therefore with that part of this argument which asserts that if I don't know now that I'm not dreaming, it follows that I don't know that I am standing up, even if I both actually am and think that I am". MOORE, G. E. op. cit. p. 242.

<sup>52</sup> "Can anybody possibly know that dreams have occurred if at the same time he does not know that he is not dreaming? If he is dreaming it may be that he is only dreaming that dreams have occurred". MOORE, G. E. Op. cit. p. 244.

Ainda assim, poderíamos considerar que as duas proposições são mesmo incompatíveis, mesmo sem que uma seja premissa da outra: de fato se não sou capaz de distinguir o sonho da realidade, como posso afirmar que sonhei? Mas quem acredita que estas proposições sejam simultaneamente verdadeiras? Dentro do contexto da primeira meditação, é o personagem que narra suas experiências. Como todos nós, ele acreditava que experimentava alternadamente sonhos e vigília, e agora percebe que não tem como diferenciar um estado do outro: justamente por isto é que revisa sua posição de que haja alguma diferença essencial entre eles: não cabe mais considerar que há um mundo externo ao qual temos acesso só durante a vigília: podemos considerar que a vida é apenas uma sucessão de impressões sensoriais. É justamente essa a contradição que Descartes busca, para demonstrar a inconsistência do senso comum e chegar à consequência mais radical do argumento do sonho: a dúvida quanto à existência do mundo exterior.

Deste modo, parece que Moore se engana quanto ao alvo de seu ataque. Vê-se que o argumento está sendo abordado de forma bastante concreta, dentro dos limites do senso comum: considera-se *a priori* que haja o sonho e a vigília, e isso não se põe em questão: o problema seria simplesmente o de determinar se é possível que eu esteja sonhando neste momento. Sua abordagem do problema se assemelha à de outros autores contemporâneos, como Malcolm, que considerava que o termo estar sonhando só teria sentido quando usado no passado: "ter sonhado" teria sentido, mas "estar sonhando" não: dessa forma nem se toca no problema da existência do mundo exterior.

4 O argumento do sonho e o problema da existência do mundo exterior no segundo Wittgenstein

#### 4.1 O Segundo Wittgenstein: "gramática" e "jogos de linguagem"

É bem conhecido o fato de que, no período entre a concepção e a redação do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas*, houve importantes mudanças no pensamento de Wittgenstein, a ponto de que se tenha tornado um hábito corrente entre os estudiosos de sua obra falar em "primeiro" e "segundo" Wittgenstein. A principal mudança ocorrida teria sido a constatação da importância do aspecto "instrumentalista" ou "performático" da linguagem.

Muito resumidamente, podemos dizer que, no *Tractatus*, Wittgenstein considerava a linguagem um meio de descrever o mundo: a frase significativa descreveria um estado possível (imaginável) de coisas no mundo, e esta correspondência constituía o sentido da frase. As questões e proposições metafísicas seriam carentes de sentido, porque a elas não poderia corresponder qualquer conteúdo objetivo.

Nas *Investigações Filosóficas* (PU), mantém-se a idéia de que muitas frases formadas de forma correta dentro das línguas naturais, ou em outras palavras, muitas das frases que obedecem as regras da "gramática superficial" não têm sentido. Entretanto, o que passa a definir se isto ocorre ou não, não é mais a correspondência com o mundo externo: a linguagem passa a ser vista como um modo de coordenar ações humanas, uma atividade que se insere em contextos específicos, com objetivos específicos, ligada estreitamente às outras ações humanas..

Neste sentido, têm uma importância fundamental os conceitos de "gramática" e "jogos de linguagem" que são introduzidos no início das *Investigações*. Embora nosso interesse mais imediato se concentre nos textos de Wittgenstein sobre o argumento do sonho e sobre a abordagem de Moore a este problema, considerando que o instrumental de que Wittgenstein lança mão para sua discussão destes temas é, em grande parte, desenvolvido nas *Investigações*, iniciamos nossa exposição com uma sucinta revisão de algumas das concepções mais importantes desenvolvidas nas seções iniciais desse livro.

A obra se inicia com uma citação de Santo Agostinho, em que o filósofo descreve como, na infância, teria começado o processo de aquisição da linguagem:

“Quando eles, os adultos, mencionavam pelo nome alguma coisa, e , em pronunciando a palavra, moviam seus corpos em direção à coisa, percebia e compreendia que se referiam a ela, pelo que diziam, quando queriam mostrá-la. Pois que queriam mostrá-la, ficava claro pelo movimento do corpo, que corresponde à linguagem natural de todas as gentes, constituída pela expressão e movimentos dos olhos e dos membros, e pela intonação da voz, que indica a disposição da alma em buscar, possuir, rejeitar ou evitar a coisa. Assim, as mesmas palavras, colocadas em diferentes posições, em várias sentenças, e muitas vezes ouvidas, foram sendo associadas por mim aos objetos a que se referiam, de modo que, treinada a boca no uso destas palavras, exprimia por meio delas minhas vontades”<sup>53</sup>.

Segundo Wittgenstein, Agostinho dá um exemplo de uma situação bastante específica, que não corresponde aos usos mais gerais da linguagem humana. De fato, no trecho citado só se aborda a questão do uso de substantivos, que são associados a objetos vistos no mundo externo. Se Agostinho estivesse pretendendo descrever o fenômeno da linguagem como um todo, estaria dando uma ênfase à correspondência entre palavras e objetos, o que o aproximaria do Wittgenstein do *Tractatus*.

Logo a seguir, cita exemplos de situações que ilustrariam como na realidade nos utilizamos da linguagem: o de alguém que vai a uma loja levando um bilhete onde se lê "cinco maçãs vermelhas": o vendedor abre a gaveta onde está escrito "maçãs", toma uma amostra da cor vermelha e contando de um até cinco, para cada número pronunciado, coloca uma maçã da cor da amostra na cesta. Wittgenstein pergunta: “mas qual é o significado da palavra ‘cinco?’”<sup>54</sup> sua resposta: “Não é disso que se fala aqui, apenas de como a palavra ‘cinco’ é empregada”<sup>55</sup>. Ou seja, a palavra cinco é definida a partir de um modo de agir e não propriamente com um conceito”.

---

<sup>53</sup> "*cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquem movebant, videbam et tenebant hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabam, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corpus aperiebatur: tanquam verbis naturalium omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu, oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicanti affectionem vocis in petendis, habendis, reiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.*" AUGUSTINUS apud WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd. I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 237.

<sup>54</sup> "Was ist aber die Bedeutung des Wortes fünf?" WITTGENSTEIN, L. Op. cit. p.238.

<sup>55</sup> "*Von einer solchen war hier garnicht die Rede, nur davon, wie das Wort "fünf" gebraucht wird.*" WITTGENSTEIN, L. Op. cit. p. 238.

Na seção seguinte analisa outra situação, desta vez muito próximo da descrita por Santo Agostinho: o da linguagem dos construtores, que, mencionando a forma de uma pedra, recebem a peça com a forma desejada. Wittgenstein comenta que é possível que a menção da forma faça surgir na mente daquele que ouve a imagem da peça, mas o essencial para quem pede é a expectativa de receber aquilo que deseja.

As situações em que os interlocutores já têm uma expectativa quanto ao resultado dos usos das expressões empregadas, e agem de acordo com elas, constituem o que Wittgenstein chama de "jogos de linguagem". Depois de citar o exemplo de alguém que ensina uma língua apontando para vários objetos e nomeando-os, aquilo que chama de *hinweisendes Lehren der Wörter*, Wittgenstein expõe este conceito.

A expressão é empregada pela primeira vez nas *Investigações* em PU 7<sup>56</sup>: “Podemos pensar que todo o fenômeno do uso das palavras no parágrafo 2 se encontra num daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna: chamarei estes jogos de jogos de linguagem, e falarei de uma língua primitiva como um jogo de linguagem”<sup>57</sup>. Aqui o termo "primitivo" é usado para indicar a limitação dos usos da linguagem a uma situação específica.

Esta identificação da linguagem com atividades concretas, em contextos específicos, e em situações em que os interlocutores têm expectativas acerca dos resultados de suas expressões verbais, se opõe à visão expressa no *Tractatus* da linguagem como modo de representação da realidade, mas, por outro lado, já indica que Wittgenstein não considerará legítimo o uso que a filosofia geralmente tenta fazer dela. Por outro lado, a analogia com um jogo se justifica, porque este possui regras que determinariam quais os lances possíveis e quais aqueles que não são permitidos (na verdade Wittgenstein considera que, em muitos casos, a regra não determina completamente o seu emprego, e isso cria uma série de dificuldades que são tema de extensa literatura secundária, mas que não abordaremos aqui).

---

<sup>56</sup> A partir desse ponto, indicaremos os parágrafos das *Investigações Filosóficas* e de *Sobre a Certeza* por um algarismo arábico que se segue a PU ou ÜG, respectivamente.

<sup>57</sup> "Wir können uns auch denken, dass der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2) eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele Sprachspiele nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden". WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 241.

Da mesma forma, para a utilização da linguagem em contextos específicos há um número grande mas limitado de possibilidades de utilização das palavras. Estas possibilidades são determinadas por aquilo que Wittgenstein chama de "regras gramaticais", que na verdade nada mais são do que regras de uso dos termos.

A analogia entre as palavras e os instrumentos é explicitada em PU 11: “pense nas ferramentas de uma caixa de ferramentas: um martelo, alicate, serra, chave de fenda, régua, pote de cola, pregos e parafusos: as funções das palavras são igualmente variadas, e há várias semelhanças”<sup>58</sup>. Nessa passagem enfatiza-se não só o fato de que as palavras têm usos diferentes, mas também que o seu emprego serve a determinados fins, o que reforça a idéia da inserção da linguagem num contexto mais amplo de atividades humanas.

Embora Wittgenstein faça outros usos do termo "gramática", usando-o em algumas ocasiões inclusive para se referir simplesmente a formas possíveis da utilização dentro do idioma (gramática normativa no sentido tradicional, que corresponde à gramática "superficial"), na acepção que estamos discutindo aqui, parece adequada a definição de Hans-Johann Glock no *Dicionário Wittgenstein*: "regras gramaticais são padrões para o uso correto de uma expressão, que determinam seu significado; dar o significado de uma palavra é especificar a sua gramática"<sup>59</sup>. Para exemplificar as relações que segundo Wittgenstein existem entre o significado e o uso, podemos citar uma passagem esclarecedora, em PU 19, em que o filósofo se refere à já citada linguagem dos construtores:

"Mas como é? Seria a exclamação ‘placa!’ no exemplo 2 uma frase ou uma palavra? Se for uma palavra, não tem o mesmo significado que teria em nossa língua comum, pois em (2) é uma exclamação. Se for uma frase, também não é a nossa frase elíptica ‘placa!’. No que diz respeito à primeira pergunta, pode-se considerá-la tanto uma palavra como uma frase, talvez melhor, uma frase degenerada (assim com se fala de uma hipérbole degenerada), e entretanto é também a nossa frase elíptica. Mas também não deixa de ser uma forma abreviada da frase ‘traga-me uma placa!’. Entretanto, essa frase não aparece no exemplo (2)”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> "Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein schraubenzieher, ein Massstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel, und Schrauben. So verschieden sind die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort)". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 243.

<sup>59</sup> GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*, Joge Zahar, Rio de Janeiro, 1997, p. 193.

Discutir as semelhanças e as diferenças entre as duas frases citadas "placa!" ou "traga-me uma placa" faz com que tenhamos uma idéia clara de que a diferença está no contexto em que são utilizadas. Na "linguagem dos construtores" as atividades dos interlocutores são tais que o sentido da palavra pronunciada é imediatamente compreendido. Já em contextos mais gerais, isto é, entre indivíduos com uma gama de atividades mais ampla, torna-se necessário a frase de quatro palavras, para caracterizar melhor o comando. Assim, duas frases diferentes em situações diversas produzirão provavelmente as mesmas conseqüências e a tradução de uma para outra equivale à determinação das mudanças que deveriam ser feitas na sua estrutura, para especificar qual o jogo de linguagem em questão.

A multiplicidade dos tipos de frase (segundo Wittgenstein, em PU 23, elas não se resumem em afirmações, perguntas e ordens) se relaciona à multiplicidade das situações em que são empregadas, à multiplicidade dos jogos de linguagem. Também em PU 23, Wittgenstein faz a seguinte observação: "A expressão 'jogo de linguagem' enfatiza aqui que o ato de falar a língua é parte de uma atividade ou de um modo de vida"<sup>61</sup>. Aqui o autor procura mostrar que os atos de comunicação se inserem num contexto mais amplo: aquele que fala está interagindo com outros seres humanos e, indiretamente, com o meio.

Nas seções seguintes são discutidas as definições ditas "ostensivas", isto é, definições em que se aponta para algo e se diz "isto é ...". Segundo o autor, a aparente simplicidade da situação oculta grandes dificuldades, porque podemos estar nos referindo a vários aspectos do objeto mostrado, e por outras razões. Glock, reunindo várias passagens do filósofo sobre a questão, sintetiza:

"uma definição ostensiva pode ser interpretada de várias maneiras em cada caso. Isso por uma série de razões: (a) O gesto dêitico pode ser

---

<sup>60</sup> "Wie ist es aber: ist der Ruf 'Platte!' im Beispiel (2) ein Satz oder ein Wort? Wenn ein Wort, so hat es nicht dieselbe Bedeutung wie das gleichlautende unserer gewöhnliche Sprache, denn in (2) ist es ja ein Ruf. Wenn aber ein Satz, so ist es doch nicht der elliptische Satz 'Platte!' unserer Sprache. Was die erste Frage anbelangt, so kannst du 'Platte!' ein Wort und auch einen Satz nennen; vielleicht treffend einen degenerierten Satz (wie man von einem degenerierten Hyperbel spricht), und zwar ist es eben unser elliptischer Satz. Aber der ist doch nur eine verkürzte Form des Satzes 'bring mir eine Platte!' und diesen Satz gibt es doch im Beispiel (2) nicht". WITGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 246.

<sup>61</sup> "Das Wort Sprachspiel soll hier hervorheben dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform". WITGENSTEIN, op. cit. p. 250.

completamente mal interpretado. Assim, um aprendiz poderia, reagindo à maneira dos gatos, olhar para a mão que aponta ao invés de para a direção apontada. (b) Uma definição ostensiva supõe uma preparação de um cenário, o conhecimento prévio do posto ou categoria lógico-gramatical do elemento definido, isto é, deve necessariamente ficar claro se estamos apontando para uma cor, um comprimento, uma forma, um número, etc. (c) Precisamos de um método de aplicação: de nada adianta estar familiarizado com o elemento designado pela palavra, a não ser que se domine seu uso geral, uma vez que o uso de uma palavra não dimana do objeto apontado"<sup>62</sup>

Nesta passagem, Glock, enumerando as falhas possíveis do processo de apreensão de conteúdos por definição ostensiva, mostra que estamos diante de uma situação muito mais complexa do que parece à primeira vista. A capacidade de aprender através deste tipo de definição requer da parte do indivíduo habilidades e conhecimentos prévios, ainda que alguns deles pareçam estar ligados à nossa própria natureza, e portanto não se faz a partir do nada, como sugeriria o exemplo de Agostinho.

As dificuldades com a definição ostensiva e o conceito de jogo de linguagem mostram que Wittgenstein tem uma concepção de linguagem diferente daquela esboçada por Santo Agostinho no trecho citado por Wittgenstein. Contudo, falar em "concepção agostiniana da linguagem", em se tratando da passagem citada, e opô-la à das "investigações" parece uma impropriedade. Mesmo sabendo que o objetivo de Wittgenstein não é o de comentar, como num compêndio de história da filosofia, essa passagem (seria antes o de levantar um problema bastante geral), de modo nenhum parece que Agostinho tenta nesta passagem teorizar o fenômeno da linguagem como um todo. Menciona apenas a questão da apreensão pela criança da relação existente entre substantivos concretos e objetos, sem afirmar que tal relação é o aspecto mais importante, e muito menos o único da linguagem.

Aquilo que Wittgenstein chamaria de jogos de linguagem parece estar implícito em cada um dos verbos utilizados no trecho citado (*peto, habeo, reicio, fugio*). Talvez pudéssemos dizer que o que se descreve é como a criança aprende que em diferentes jogos de linguagem pode utilizar as mesmas palavras.

Sem dúvida, um aspecto mais interessante da comparação entre o texto de Agostinho e a filosofia de Wittgenstein diz respeito à forma como cada um dos filósofos

---

<sup>62</sup> GLOCK, *Dicionário Wittgenstein*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1994. p. 124-125.

desenvolve sua argumentação: Agostinho, tal como Descartes nas *Meditações*, se vale da primeira pessoa, enquanto Wittgenstein geralmente utiliza em seus exemplos a terceira pessoa do singular. Se a definição e a análise dos jogos de linguagem for realizada a partir de situações concretas e objetivas, que se desenrolam no "mundo real", devemos considerar que a existência deste mundo é um pré-requisito do raciocínio que se seguirá, e assim, podemos esperar que haverá contradições entre as conclusões a que chegaremos e as conclusões de filósofos que partem da experiência subjetiva. Trata-se na verdade da escolha dos conceitos elementares, indefinidos, que serão usados nas definições dos conceitos mais complexos, conforme já discutimos nas seções referentes a Descartes.

#### 4.2 O público e o privado no segundo Wittgenstein

Após a discussão da passagem das *Confissões* e dos exemplos iniciais, Wittgenstein aprofunda sua discussão dos jogos de linguagem e de "gramática", revisa à luz destes conceitos as posições que defendera no *Tractatus*, examina questões referentes à experiência privada, confrontando-as com os aspectos objetivos das ações humanas, desenvolve o famoso "argumento da linguagem privada", além de discutir muitos outros problemas filosóficos da maior relevância. Entretanto, a exposição de todo o conteúdo das *Investigações* claramente ultrapassa nossos objetivos.

Mesmo em relação ao argumento da linguagem privada, há tantas dificuldades de interpretação do texto, que uma discussão mais aprofundada implicaria considerar vários aspectos do argumento, segundo as principais hipóteses levantadas pela literatura secundária. Uma discussão tão extensa está fora dos nossos objetivos, mas não podemos deixar de abordar um aspecto do argumento que tem grande importância para a discussão que será retomada em *Sobre a Certeza*, o da delimitação entre o mundo externo e o mundo interno.

O argumento da linguagem privada é introduzido em PU 243 quando Wittgenstein nos convida a considerar a possibilidade de que alguém invente uma linguagem, a fim de, para seu próprio uso, descrever suas vivências internas ("seine inneren Erlebnisse").

Em PU 258, considera o caso de uma sensação nomeada pela letra "E". O sujeito estabelece uma ligação entre a sensação e o nome, fixando sua atenção na sensação, enquanto diz ou escreve o nome. Ele crê que esse ritual assegurará que, no futuro, vá haver sempre uma ligação correta entre o sinal e a sensação. Entretanto, segundo Wittgenstein, isto não funciona: “Nesse caso não tenho critério de correção. Poder-se-ia dizer: ‘certo é o que me parece certo’: isso significa apenas que nesse caso não se pode falar de ‘certo’”<sup>63</sup>.

A idéia básica desta passagem é a de que seguir regras implica a existência de um controle, um padrão necessariamente externo de verificação de correção. Quando o julgamento é puramente subjetivo ele não pode representar qualquer garantia de correção. Como coloca Glock, “uma regra não existe a não ser que haja a prática de dizer que certas coisas são ‘obedecê-la’ e certas coisas são ‘transgredi-la’”.<sup>64</sup>

Haveria uma diferença fundamental entre reconhecer a sensação "E" e reconhecer um objeto no mundo exterior. Mas como se daria o reconhecimento de um objeto no mundo exterior? Em outra passagem, Wittgenstein já havia proposto uma reflexão sobre o que significa a identidade no mundo externo: “reflita sobre o que torna possível que, no caso de objetos físicos, se fale em ‘dois exatamente iguais’. Dizer por exemplo: ‘esta não é a poltrona que você viu aqui ontem, mas uma outra exatamente igual’”<sup>65</sup>.

O que diferencia a identificação de um objeto no mundo interno da identificação no mundo externo? Inicialmente examinemos o que significa dizer "esta não é a poltrona que você viu aqui ontem, mas uma outra absolutamente igual".

No uso cotidiano da linguagem, nenhum de nós duvidaria que essa frase possui sentido; se a considerarmos verdadeira, poderemos fazer uma série de inferências sobre acontecimentos que teriam ocorrido e que poderiam ser constatados por observação por

---

<sup>63</sup> "... in unserem Falle habe ich kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was mir als richtig erscheinen wird. Und das heisst nur, dass hier von 'richtig' nicht geredet werden kann. WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 362.

<sup>64</sup> GLOCK, *Dicionário Wittgenstein*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1994, p. 316.

<sup>65</sup> "Überlege was es möglich macht, im Falle physikalische Gegenstände von 'zwei genau gleichen' zu sprechen. Z. B. zu sagen 'dieser Sessel ist nicht derselbe den du hier gestern gesehen hast, aber es ist ein genau gleicher". WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 253.

exemplo, a de que em outra parte do mundo poderia ser encontrada uma outra poltrona igual à que estou vendo, ou pelo menos partes dela, a de que alguém trocou as poltronas de lugar, a de que uma câmera que estivesse filmando o recinto teria registrado a troca, etc. Entretanto, cada uma destas suposições se baseia em pretensos conhecimentos cuja única justificativa é a nossa experiência no mundo e o princípio da indução.

Assim, estamos certos de que poltronas não desaparecem completamente de um momento para o outro, de que elas não se deslocam sozinhas pelo espaço, e de que as imagens que vemos nos filmes não se formam por si, registrariam antes acontecimentos "reais". Mas estas leis de conservação e de estabilidade não podem ser pressupostos de uma discussão filosófica, segundo o próprio conceito de filosofia de Wittgenstein. Num mundo em que observássemos a cada instante objetos aparecerem e desaparecerem, provavelmente não nos perguntaríamos se o objeto que vemos hoje é o mesmo que víamos ontem: esta idéia tem por fundamento uma crença na conservação da matéria.

Parece portanto que Wittgenstein ancora a sua concepção de linguagem em características contingentes daquilo que ele chama de mundo externo. Devemos neste ponto mencionar uma seção de *Sobre a Certeza* (ÜG 513), em que o filósofo parece reconhecer que, de fato, o que possibilita o uso da linguagem, tal como ocorre na nossa vida cotidiana, é essa estabilidade contingente:

“O que aconteceria se alguma coisa de verdadeiramente inaudito ocorresse? Se visse algo como casas uma após a outra, sem causa evidente se transformarem em vapor; se o gado no pasto ficasse de ponta cabeça, sorrisse e murmurasse palavras compreensíveis? Se árvores, uma após a outra se transformassem em pessoas e pessoas em árvores? Teria eu o direito, depois de tais acontecimentos, de dizer ‘eu sei que isto é uma casa’ etc. ou simplesmente, ‘isto é uma casa, etc.’?”<sup>66</sup>.

Cumpramos aqui recordar que o conceito de filosofia na obra de Wittgenstein parece excluir do campo da investigação filosófica fenômenos contingentes. Nas *Investigações*,

---

<sup>66</sup> “wie, wenn etwas wirklich Unerhörtes geschähe? Wenn ich etwas sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten. Hätte ich nun Recht, als ich vor allen diesen Geschehnissen sagte ‘ich weiß dass das ein Haus ist’, etc., oder einfach ‘Das ist ein Haus’ etc.?” WITTGENSTEIN, L. *Werkeausgabe Bd VIII*, p.222.

em PU 90, por exemplo, explicita que “Nossa investigação entretanto não diz respeito aos fenômenos, mas sim às possibilidades dos fenômenos”<sup>67</sup>.

Entretanto, nesse caso, mesmo que a possibilidade do uso da linguagem fosse de fato decorrente de uma estabilidade contingente do mundo, ao tentarmos negar esta estabilidade através do uso da linguagem, estaríamos incorrendo numa contradição.

Em cada exemplo que dá, Wittgenstein considera acontecimentos no mundo externo que se associam ao uso da linguagem. Lembremo-nos do exemplo do bilhete levado à quitanda, ou da linguagem dos construtores: em cada um dos dois casos há acontecimentos no "mundo externo" que ocorrem aos pares: ouvem-se certas palavras e algo se modifica: há uma “resposta” à expressão verbal. Situações como estas são parte da nossa vida cotidiana: se, num restaurante ou em muitos outros lugares, pedirmos um copo de água, rapidamente o copo será trazido à nossa mesa; se contamos uma piada, algumas pessoas vão rir (dependendo da piada e dos nossos interlocutores, podemos até prever se vão rir muito ou pouco); se corrigimos um procedimento técnico executado por um aluno, ele provavelmente vai refazê-lo de modo diferente. Estabelecemos, assim, associações entre o ato de proferir palavras e o comportamento de outras pessoas e as modificações do ambiente decorrentes de suas ações.

Há também associações entre palavras que ouço ou leio e alterações do meu mundo interno: se leio um romance ou um poema épico, imagino o rosto dos personagens e suas ações. Nos dias em que estou mais sensível a estas obras, a nitidez das imagens é máxima e a emoção associada a elas é particularmente intensa.

Se ouço ou leio uma frase escrita numa língua que não compreendo, não há qualquer modificação importante no meu mundo interno: não se dá o aparecimento de qualquer imagem nítida que possa associar ao texto. Neste caso, digo que não compreendi o que li.

Ao contrário, se digo que compreendi muito bem o que lia, segundo Wittgenstein, pode ser que eu esteja enganado: de fato, todos nós já tivemos a experiência de julgar ter tido uma compreensão adequada de um livro ou um filme, por exemplo, e, depois de ouvir algum comentário de outra pessoa, ou após um novo

---

<sup>67</sup> "Unsere Untersuchung aber richtet sich nicht auf die Erscheinungen, sondern, wie man sagen könnte 'auf die Möglichkeiten der Erscheinungen". WITTGENSTEIN, *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p.292.

contato com a obra, termos de reformular nossa impressão inicial. A possibilidade de falar sobre o que lemos ou ouvimos, de forma adequada, é que daria subsídios para que eu afirmasse que de fato compreendi o que julguei ter compreendido.

Desta maneira, Wittgenstein procura desvincular o conceito de compreensão de qualquer vivência interna do sujeito: ele não poderia nunca, por causa de alguma característica intrínseca à sua experiência interna, concluir que a sua compreensão estava correta. A compreensão seria testada nas nossas interações com as outras pessoas. Entretanto, em momento algum Wittgenstein nega que haja fenômenos internos, e que eles se associem aos estímulos verbais que recebemos. O que Wittgenstein procura mostrar é que as experiências internas são organizadas e categorizadas a partir das experiências externas. Por exemplo, o nome das sensações não é aprendido por uma definição ostensiva interna: o que acontece parece ser que a expressão verbal de uma sensação, aprendida através do convívio social, substitui formas mais espontâneas e primitivas de manifestação da sensação: por exemplo, a afirmação “estou sentindo dor”, de certa forma substitui o grito de dor, e é, em determinadas circunstâncias, parte do comportamento de quem sente dor. Wittgenstein considera que expressões tais como “só eu sei se tenho ou não dor” falsas ou sem sentido: usando o termo de forma correta, muitas vezes os outros sabem se tenho ou não dor, e de mim mesmo, não posso dizer que sei que tenho dor: simplesmente tenho dor (PU249).

Dentro do senso comum, quer me refira a fenômenos internos ou externos, habitualmente digo que houve (ou deixou de haver) uma relação entre as palavras proferidas e as modificações que ocorreram (ou deixaram de ocorrer). Nossa tendência natural é a de estabelecer um vínculo causal entre uma coisa e outra, mas não devemos nos esquecer de que estas associações podem ser vistas como simples "regularidades" deste mundo, estando sujeitas às críticas desenvolvidas pelos empiristas ao conceito de causalidade, e de que têm um caráter contingente.

Voltando aos critérios “externos” de verificação de correção, podemos nos perguntar por que Wittgenstein os considera fundamentais. Na verdade, a sua idéia não nos parece de modo algum estranha, para a grande maioria das pessoas parecerá até muito familiar: de fato, todos nós nos lembramos de situações em que pensamos ter

compreendido regras que na verdade não havíamos compreendido. O que importa saber é se esse fato enseja alguma mudança significativa de nossos conceitos. Não seria possível que ele fosse descrito adequadamente dentro de uma linguagem semelhante à empregada por Descartes na primeira meditação? Será que filósofos de tendência idealista seriam forçados por causa disso a rever suas posições? Não nos parece ser o caso. O que os filósofos anti-realistas diriam em relação à experiência de termos errado no emprego de regras, ou em relação à possibilidade de que venhamos a cometer erros no futuro, provavelmente, é que quando constatamos que no passado nos enganamos, estamos comparando lembranças que temos: a do nosso conceito anterior, do nosso ato de fala, que acarretou conseqüências inesperadas, e a do novo conceito, que explicaria porque não obtivemos a resposta esperada. Quando consideramos a possibilidade de que venhamos a errar no futuro, estamos imaginando situações em que isso venha a ocorrer: o fenômeno também seria interno. Tudo isso poderia então ser expresso em termos de comparações de representações internas do sujeito: o exame desses fatos não parece nos levar a uma superação da linguagem usada por pensadores idealistas: a impossibilidade de saber, por características próprias da experiência interna, se as regras estão ou não sendo seguidas de forma correta equivaleria à impossibilidade de prever o que vai acontecer no futuro.

Aquilo que Wittgenstein chama de mundo externo, corresponderia ao seu *Weltbild*, e seria parte de seu mundo interno. Aquilo que se apresenta ao sujeito como o mundo verdadeiramente externo, conforme já discutimos nas seções referentes a Descartes, só existe no presente e portanto não pode nem ser classificado como estável ou instável, regular ou irregular. Deste modo, quando digo "esta aqui não é a poltrona que você viu ontem", não estou comparando e distinguindo dois objetos do mundo exterior, pois a poltrona vista ontem não é um objeto no mundo exterior.

Para o sujeito, um som imaginado é um som imaginado, e um som ouvido é um som ouvido: assim se define o limite, geralmente muito claro, entre o mundo externo e o interno. Se, depois de ter estudado as *Investigações*, concluí que, de fato, tem de existir algo externo, intersubjetivo, então esse "algo externo, intersubjetivo" é uma idéia surgida em minha mente através da mediação da razão: a razão produz idéias: opera no mundo interno.

Também me parece que do fato de que compreendo uma língua, dentro do rigor adequado a uma discussão filosófica, não posso inferir que no passado vivenciei muitas situações em que determinadas palavras se associaram a determinados acontecimentos. Conforme já discutimos nas seções referentes a Descartes, se a indução ou algum raciocínio nos faz concluir que já devemos ter experimentado algo de que não nos lembramos, o fato supostamente esquecido é algo que no momento atual estamos imaginando e incluindo no conjunto das imagens que (por razões diversas) consideramos que descrevem acontecimentos reais do passado: neste sentido ele só existe enquanto uma cogitação do presente. É por isso que as formas mais rigorosas de solipsismo consideram que o sujeito está fixo no presente.

Por fim, um ponto da máxima importância. Parece estranho que Wittgenstein, desejando enfatizar o fato de que a expressão verbal é uma ação humana, ou uma forma de existência (PU 23), não discuta de uma forma mais geral o que é uma ação humana. Talvez alguém que começasse a filosofar como Descartes, partindo apenas de sua experiência pessoal, e portanto de um modo diferente do adotado por Wittgenstein, distinguísse dois tipos de ação: as praticadas por outros seres humanos e as praticadas por ele mesmo. As ações praticadas por outras pessoas poderiam ser consideradas por esse filósofo, a princípio, semelhantes aos outros acontecimentos do mundo externo, ainda que apresentem padrões de regularidade diferentes. No caso das ações do próprio sujeito, parece haver uma diferença, a de que elas se associam a seus próprios sentimentos e sensações. A associação é tão clara, no caso do sujeito, que logo aprendemos a imaginar sentimentos que explicariam as atitudes dos outros seres humanos. Quando dizemos que alguém agiu de determinada forma porque sentiu isto ou aquilo, imaginamos o sentimento que, no nosso caso, estaria provavelmente associado à ação observada, se a tivéssemos realizado nós mesmos. Entretanto, observando as nossas próprias ações de forma mais rigorosa, poderíamos concluir que também elas são acontecimentos no mundo exterior (pelo menos as que estão ocorrendo agora), e que a relação entre a nossa vontade e os movimentos do nosso corpo é também contingente.

O nosso corpo parece um local especial do espaço não apenas por ter-se movido sempre na direção e na forma em que desejávamos, mas também porque os estímulos que o atingem provocam sensações agradáveis ou desagradáveis. Também aqui, as

relações entre os estímulos observados por outros sentidos e as sensações táteis podem ser consideradas contingentes. Assim, conhecemos todos muitas situações em que ocorrem movimentos involuntários e há também alterações da sensibilidade que nos fazem sentir estímulos que não existem ou deixar de sentir estímulos que percebemos através de outros sentidos.

Concluimos, portanto, que as nossas próprias ações são antes de mais nada fenômenos que observamos. Assim, não podemos concordar que a ação seja um elemento primário e essencial da nossa experiência subjetiva: o que chamamos de ação é uma coincidência de determinadas impressões sensoriais internas e externas: estas sim são os elementos constituintes do nosso mundo, e outros conceitos, inclusive o de ação, se exprimem a partir delas. Dizer que o sujeito sente e age é ser pouco rigoroso: o sujeito sente.

Quando Wittgenstein cita Goethe, afirmando, em ÜG 402, que “no início era o ato” (“am Anfang war die Tat”), e em outros momentos em que o conceito de ação aparece como um conceito central de sua teoria dos jogos de linguagem, podemos nos perguntar se o autor não está tomando por algo necessário uma peculiaridade contingente de nossa existência, isto é, o fato de que determinadas impressões internas (vontades), e externas (movimentos do corpo), costumam ocorrer em estreita associação temporal. Neste caso a filosofia, como busca de uma ampliação da nossa imaginação para além dos limites da nossa experiência, resultaria empobrecida.

#### 4.3 O argumento do sonho e a existência do mundo exterior em "Sobre a Certeza"

Em *Sobre a Certeza (Über Gewissheit)*, Wittgenstein aborda diretamente o argumento do sonho e as tentativas de Moore de superá-lo e de demonstrar a existência do mundo exterior. Para tanto vale-se sobretudo do conceito de jogo de linguagem e de "gramática", que desenvolvera nas *Investigações*. Sua idéia central, conforme veremos com mais detalhes, é a de que tanto a formulação original do problema quanto a tentativa de Moore de resolvê-lo não são aceitáveis porque implicariam a não

observância das regras "gramaticais" que definem o emprego dos termos usados na discussão.

Embora a referência a Moore e aos argumentos cartesianos sejam explícitas, *Über Gewissheit* é uma obra filosófica original, não se limitando a comentar as idéias dos outros filósofos. As obras a que faz referência não são citadas e analisadas de forma sistemática.

Em particular, Wittgenstein não aborda em seções separadas o argumento do sonho e os escritos de Moore sobre o tema. Antes, alterna comentários sobre um e outro, de modo que a análise do texto torna-se mais difícil.

A obra se inicia com uma tentativa de identificar as situações em que podem ser utilizadas com propriedade as expressões "saber" e "estar certo de". Segundo Wittgenstein estes dois termos geralmente são equivalentes: "a diferença entre os conceitos 'saber' e 'estar certo de' não tem grande importância, exceto quando 'eu sei' significa 'não posso errar'"<sup>68</sup>. Em outro momento define de modo muito feliz: "poder-se-ia dizer que 'eu sei' exprime a certeza calma, e não aquela em que ainda há conflito".<sup>69</sup>

O uso de "eu sei", segundo Wittgenstein, é bastante restrito e específico: a forma como Moore utiliza a expressão em sua suposta prova da existência do mundo exterior, não lhe parece ser adequada, muito menos a inferência feita por Moore (passar de "eu sei que há" para "há"): "Do fato de que assim me parece não posso concluir que é assim"<sup>70</sup>, ou ainda, "É preciso que primeiro seja provado que ele o sabe"<sup>71</sup>.

Juntamente com estas afirmações que não nos parecem muito diferentes das críticas habituais ao texto de Moore, Wittgenstein faz, já no início da obra, outras considerações importantes sobre a dúvida e a certeza. Uma delas é a de que deve haver motivos para uma dúvida: (ÜG4). "Mas e quanto a uma frase como 'sei que tenho um cérebro'? Posso duvidar dela? Para tanto faltam-me motivos. Entretanto, pode-se

---

<sup>68</sup> "Der Unterschied des Begriffs 'wissen' vom Begriff 'sicher sein' ist gar nicht von grosser Wichtigkeit ausser da wo 'Ich weiss' heissen soll 'ich kann mich nicht irren". WITTGENSTEIN *Werkausgabe Bd.VIII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 120.

<sup>69</sup> "Man könnte sagen 'Ich weiss' drückt die beruhigte Sicherheit aus, nicht die noch kämpfende". WITTGENSTEIN, L. op.cit. p. 190.

<sup>70</sup> "Dass es mir oder allen so scheint, daraus folgt nicht dass es so ist". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p.119.

<sup>71</sup> "es muss erst erwiesen werden dass er es weiss". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 122.

imaginar que numa operação se constatasse que o meu crânio estivesse vazio”<sup>72</sup> e, mais adiante, em ÜG458 diz textualmente: “Duvida-se por motivos determinados”<sup>73</sup>.

A idéia de que dúvidas e convicções precisam de justificativas deve ser examinada cuidadosamente. Em primeiro lugar é preciso descrever com precisão o que significa estar em dúvida. A princípio, diríamos que aquele que está em dúvida pressupõe que existe uma verdade e não sabe se a idéia que lhe ocorre coincide ou não com ela. Colocando a questão de forma um pouco mais rigorosa, diríamos que o estado de dúvida é caracterizado por uma composição instável e pouco nítida do conjunto de representações do sujeito que ele chama de " mundo real". Por exemplo, se estou em dúvida sobre se uma loja se localiza na rua A ou na rua B, eu a imagino ora na rua A , ora na rua B, e a imagem nunca é muito nítida. Neste sentido ter uma dúvida é algo de tão objetivo como ter dor de cabeça ou sentir sede. A idéia de que a sede e as cefaléias têm causas, tão natural para o senso comum, talvez pudesse ser estendida às dúvidas. Entretanto temos de considerar que a própria idéia de causa é filosoficamente questionável (aqui teríamos de fazer referência à crítica feita por Hume ao conceito de causalidade).

Temos de discutir em que medida a idéia de justificativa se aproxima da idéia de causa, que costuma ser usada para fenômenos externos. Geralmente a palavra justificativa é utilizada para as ações humanas, ou então para as operações da razão. Pode-se pedir a justificativa de uma conclusão: isto equivale a pedir para que a seqüência de raciocínios que levou até a ela seja exposta. Entretanto uma dúvida não é a conclusão de um raciocínio: decididamente o estado de dúvida não se caracteriza pela nitidez e clareza que são as características principais das imagens produzidas em nossa mente pela razão. Se não conseguimos resolver um problema através do uso da razão, há uma dúvida, talvez esta seja a única justificativa possível para uma dúvida. Neste caso só nos restaria perguntar ao nosso interlocutor: “por que esta questão ocorreu a você?” Neste caso o que se busca parece ser uma causa.

---

<sup>72</sup>"Aber wie ist es mit einem Satze wie 'ich weiss dass ich ein Gehirn habe?' Kann ich ihn bezweifeln? Zum zweifeln fehlen mir die Gründe! Es spricht alles dafür und nichts dagegen. Dennoch lässt sich vorstellen dass bei einer Operation mein Schädel sich als leer erwiese" WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 120.

<sup>73</sup> "Man zweifelt aus bestimmten Gründen". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 211.

Quando se pede a justificativa de uma ação, parece que se parte do pressuposto de que a vontade “resultante”, que é o resultado da soma das vontades (uma espécie de soma vetorial, que leva em consideração em que sentido cada uma delas atua), se transforma em ação (movimento do corpo): pedir a justificativa seria o mesmo que pedir que se expusessem as vontades e a intermediação da razão.

É estranho pressupor que os fenômenos do mundo externo possam ocorrer de forma totalmente anárquica, mas os pensamentos (antes de mais nada, fenômenos do mundo interno) tenham que seguir cursos predeterminados, que levem sempre aos mesmos pontos. Estas considerações se relacionam diretamente com o problema da natureza da razão, que não pretendemos abordar aqui.

Entretanto, podemos fazer uma analogia entre esta questão e a discussão sobre as diferenças entre o reconhecimento de sensações internas e o reconhecimento de objetos: a dificuldade, apontada por Wittgenstein para o reconhecimento das sensações, se relacionaria com o fato de que o mundo interno é por demais instável. Se é assim, já que a idéia de causa parece se associar à estabilidade e à repetição de padrões, poderíamos simplesmente admitir que determinados pensamentos ou idéias surgem em nossas mentes sem tentar dar explicações sobre porque isto ocorre.

Wittgenstein não aborda o que é uma dúvida enquanto estado interno do sujeito: ele aborda o que é por em dúvida, no sentido de recusar ou não aceitar uma proposição como verdadeira ou ainda o que é manifestar uma dúvida. Nesses casos, por corresponder a posturas e atividades reais dos seres humanos, pode-se falar em duvidar. Em nossa vida diária, quando expomos uma dúvida, estamos geralmente tentando encontrar evidências que possam completar as lacunas do nosso conhecimento. Nesse sentido, expõe-se a dúvida com a expectativa de que ela seja ultrapassada, e isso ocorre necessariamente dentro do contexto de um jogo de linguagem. Por isso Wittgenstein coloca que o jogo da dúvida pressupõe o da certeza (ÜG 115). Nesse sentido, a justificativa da dúvida claramente é parte do jogo: devem ser expressos os motivos pelos quais estamos em dúvida, porque eles se relacionam com as respostas que pretendemos obter dos nossos interlocutores. Além disso, o jogo deve ter um fim previsto.

Nesse sentido, Wittgenstein diferencia claramente a dúvida comum da dúvida filosófica. Tudo que dissemos no parágrafo anterior se refere à primeira. A dúvida filosófica seria impossível por ultrapassar os limites dos jogos de linguagem, dentro dos quais faz sentido duvidar. Superficialmente, ela se assemelha a uma dúvida comum, mas não é na verdade uma dúvida, pois a ela não corresponde qualquer situação concreta em que possa ocorrer o jogo da dúvida.

Apesar de todo o seu empenho em discutir o fenômeno da linguagem sem fazer menção aos estados internos do sujeito, na obra que estamos analisando, parece claro que Wittgenstein acaba por não se desfazer da idéia de um mundo interno. Em *ÜG* 94 afirma: “mas a minha imagem do mundo, eu a tenho não porque tenha me convencido de sua correção, tão pouco porque esteja convencido de sua correção: é na verdade o pano de fundo, transmitido a mim, sobre o qual distingo o verdadeiro do falso”<sup>74</sup>.

O *Weltbild* corresponde ao conjunto das idéias que descrevem o que para nós é o mundo real, não parece ser possível deixar de considerá-lo um conjunto de imagens mentais. Wittgenstein não descreve as características básicas dessas imagens, entretanto parece evidente que nem todas elas possuem clareza e nitidez absolutas. Sendo assim, afastando-nos do que Wittgenstein comenta sobre a dúvida, mas utilizando um conceito do próprio Wittgenstein, poderíamos concluir que, se muitas convicções simplesmente existem sem ser justificáveis, por razões ainda mais fortes (visto que algumas das convicções poderiam mais facilmente ser consideradas produto do uso da razão), o mesmo deveria acontecer em relação às dúvidas.

Se considerarmos que as dúvidas correspondem a esses pontos mais obscuros do nosso *Weltbild*, teríamos de admitir que estar em dúvida é um estado de legitimidade incontestável, que não precisa ser justificado. Sendo assim, haveria também uma contradição entre esta posição e aquele que pode ser considerado um dos pontos centrais da filosofia do "primeiro" e do "segundo" Wittgenstein: a idéia de que muitos problemas filosóficos não têm sentido (pelo menos enquanto admitirmos que a cada problema corresponde uma dúvida).

---

<sup>74</sup> "Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sonder es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide". WITTGENSTEIN, L. op. cit., p.139.

Segundo Wittgenstein, muitas dúvidas não teriam sentido. Em ÜG 391 dá um exemplo esclarecedor: “pense no jogo de linguagem ‘se eu te chamar, venha até a porta’, em todos os casos usuais, não cabe a dúvida sobre se há de fato uma porta”<sup>75</sup>.

Esta citação contém uma espécie de síntese da tese central do filósofo em *Sobre a Certeza*: a idéia de que existem certas proposições fundamentais que não podem ser colocadas em dúvida. Estas proposições corresponderiam a convicções profundas do sujeito, que formariam um arcabouço conceitual que geralmente não é expresso verbalmente, mas que serve de base para a própria definição de verdade e de falsidade. As afirmativas de Moore nos dois capítulos que analisamos seriam exemplos deste tipo de proposição: “Moore não sabe o que afirma saber, entretanto essas coisas são sólidas para ele, como também para mim. Considerá-las sólidas faz parte do método do nosso duvidar e investigar”<sup>76</sup>.

Estas proposições basilares são comparadas por Wittgenstein a dobradiças de portas, que, permanecendo imóveis, possibilitam o movimento da porta. Em ÜG 341 lê-se: “as questões que colocamos e as dúvidas que temos se fundamentam no fato de que algumas proposições estão livres de dúvida: como dobradiças, em torno das quais as outras giram”<sup>77</sup>. Por causa desta metáfora famosa, há autores de língua inglesa que se referem a estas proposições como *hinge propositions*.

A existência das *hinge propositions*, que se relacionariam à estrutura mais elementar do nosso *Weltbild*, é a base daquilo que muitos autores chamam de “fundacionalismo” de Wittgenstein. Referindo-se a *Sobre a Certeza*, Stroll em seu livro *Moore and Wittgenstein on Certainty*, afirma: “Descobri mais de sessenta passagens em que Wittgenstein utiliza uma linguagem ‘fundacionalista’ explícita, e onde faz o contraste entre o jogo de linguagem e o fundamento, ou os fundamentos que os

---

<sup>75</sup> "Denk dir ein Sprachspiel 'wenn ich dich rufe, komm zur Tür herein'. In allen gewöhnlichen Fällen wird ein Zweifel ob wirklich ein Tür da ist, unmöglich sein". WITTGENSTEIN, L. op. cit., p. 197.

<sup>76</sup> "Moore weiss nicht was er zu wissen behauptet, aber es steht für ihn fest, so wie auch für mich; es als feststehendes zu betrachten, gehört als Methode unseres Zweifeln und Untersuchens". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 151.

<sup>77</sup> "Die Fragen die wir stellen und unsere Zweifel beruhen darauf dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen". WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 186.

sustentam (ele usa ora o singular ora o plural e eu farei o mesmo no que se segue)”<sup>78</sup>. O autor está se referindo a passagens como ÜG 613, onde Wittgenstein afirma que dúvidas quanto a estas proposições arrastariam tudo consigo para o caos, ou ÜG 359, quando considera que há convicções impressas na nossa natureza, como algo instintivo (em suas palavras, "*als etwas animalisches*").

Stroll discute se o fato de que há evidências claras de que Wittgenstein defende uma forma de fundacionalismo pode ser considerado uma contradição na obra de alguém que pretendeu superar os sistemas filosóficos tradicionais. Em relação a este ponto, sua conclusão é a de que isto não ocorre, porque para Wittgenstein, diferentemente de Descartes, por exemplo, o sistema se baseia em proposições que não são justificáveis: Wittgenstein não tem a ambição de encadear suas "hinge propositions" umas com as outras do ponto de vista lógico e nem mesmo as enumera: sua preocupação é a de descrever uma estrutura subjacente ao nosso pensamento, e não a de explicá-la. Outra característica importante dessas proposições é que elas são contingentes: geralmente podemos facilmente imaginar situações em que elas não seriam observadas. Tudo isso mostra quão diferente é o “fundacionalismo” de Wittgenstein.

Em seu artigo "Notes on Wittgenstein's 'On Certainty'", J.W. Cook critica a idéia das "hinge propositions" de Wittgenstein. Esse autor percebe uma falta de detalhes nos exemplos de Wittgenstein que permite que as proposições sejam negadas sem que se tire disto qualquer consequência importante. Por exemplo, quando Wittgenstein afirma nunca ter estado na Ásia Menor, e diz que, caso estivesse errado quanto a este ponto, todos os seus julgamentos estariam comprometidos, Cook comenta: “suponhamos que ele fique sabendo que seus pais viajaram com ele, quando criança, pela Ásia Menor, e que nunca falaram disso por causa de um incidente altamente embaraçoso ocorrido durante a viagem. Isto atrapalhará todos os seus outros julgamentos?”<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> "I have discovered more than sixty places in which Wittgenstein uses explicitly foundational language and where the contrast he is drawing is between the language game and the foundation or foundations (he uses both the singular and the plural, and I will follow his usage in what follows) that underlies and/or support it". STROLL, A. Moore and Wittgenstein on certainty, Oxford University Press, New York, 1994, p.142.

<sup>79</sup> "Suppose he learns that his parents had travelled with him as a child in Asia Minor and they have never spoken of the trip afterward because of some highly embarrassing incident that had occurred during the trip...will this 'topple' all

Depois são examinados outros exemplos de *Sobre a Certeza*, e, com hipóteses complementares ora mais ora menos verossímeis, consegue-se acomodar a possibilidade de que o filósofo tivesse se enganado em cada uma delas com manutenção dos princípios básicos do senso comum.

O que o autor conclui é que no fundo Wittgenstein sempre considera a possibilidade de que ocorram instabilidades ainda maiores, acontecimentos ainda mais extraordinários do que os encontrados na maior parte dos exemplos que dá. Em ÜG 513, numa passagem já citada na seção anterior, Wittgenstein considera a possibilidade de que houvesse uma súbita e radical mudança nos fenômenos observados no mundo, de modo que as *hinge propositions* deixassem de ser verdadeiras. A sua conclusão, explicitada em ÜG 514, é a de que, neste caso, não poderia mais falar valor de verdade de qualquer proposição: "*wenn das falsch ist, was ist noch wahr und falsch*" (se isso é falso, o que é o verdadeiro e o falso?). Segundo Cook, a disposição de Wittgenstein de considerar casos como esse mostra que o filósofo se mantém preso a uma tradição ligada ao próprio argumento do sonho. Cook "sabe" que tais acontecimentos fantásticos só seriam possíveis em sonhos ou após o uso de alucinógenos, que a possibilidade de que tais coisas ocorram no mundo real não pode ser levada a sério, etc. Parafrazeando Wittgenstein em ÜG 1, poderíamos dizer: "*wenn du 's weisst, so geben wir dir alles übrige zu*" (se tu o sabes mesmo, admitimos todo o resto).

O argumento do sonho é abordado explicitamente em ÜG 383: "O argumento 'talvez eu esteja sonhando' é sem sentido porque também esta declaração seria parte de um sonho, bem como o fato dessas palavras terem sentido"<sup>80</sup>. Para a primeira parte desse argumento ('essas palavras seriam parte de um sonho') cabem as considerações que fizemos sobre a objeção de Moore ao argumento do sonho. Em *Sobre a Certeza* Wittgenstein cita várias vezes o mesmo argumento sobre a possibilidade de que estejamos enganados quanto ao fato de que nossas palavras tenham sentido: a idéia do autor é a de que se colocamos em dúvida a estrutura básica do nosso mundo, a

---

of his other judgements?" Cook, J W, "Comments on Wittgenstein's *On Certainty*", in Shanker, S (ed.), "Ludwig Wittgenstein, Critical Assesments". Routledge, London and New York. P.

<sup>80</sup> "*Das Argument 'vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äusserung geträumt ist, ja auch dass diese Worte eine Bedeutung haben*". WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe Bd.VIII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 195.

linguagem não poderia deixar de ser alvo das mesmas dúvidas. Por exemplo, em ÜG 369: “ Se eu fosse duvidar de que esta é a minha mão, como poderia deixar de duvidar de que a palavra mão tem algum significado”<sup>81</sup>. Na última seção do livro, quando considera a possibilidade de estar sob o efeito de drogas narcóticas, diz que, neste caso não estaria nem pensando nem falando corretamente.

Aqui nos parece que o ponto mais importante a ser discutido é o seguinte: o que significa se enganar quanto ao fato de que as palavras têm um significado?

A respeito da possibilidade de que eu pudesse me enganar quanto a isto, considerando a concepção da linguagem como instrumento de ação sobre outras pessoas, e conseqüentemente sobre o mundo externo, poderíamos julgar que este seria o caso se o ato de proferi-las não se associasse aos acontecimentos esperados, posto que a anuência ou, em geral, o comportamento das outras pessoas, parecem ser as únicas evidências de que poderia dispor de que estou seguindo corretamente as regras da linguagem.

Se as condições contingentes de estabilidade do mundo externo não forem observadas, concludo simultaneamente, e pelos mesmos motivos, que a separação entre o sonho e a vigília não tem sentido e que o mesmo se aplica ao critério de verificação externa de regras sugerido por Wittgenstein: neste caso, a hipótese "pode ser que eu não esteja falando ou pensando corretamente" perde também seu sentido.

Se existe a expectativa de que por algum tempo, ou eventualmente para sempre, nunca venha a obter respostas adequadas às minhas expressões verbais, essa já seria uma evidência contundente de que o meu *Weltbild* não serve mais como uma base segura, de que o caos se instalou. Nada na filosofia pode me dar qualquer segurança de que esta idéia é absurda. Pode ser este o caso agora? Pode alguém alegar que tem de fato estas expectativas, ou que teve tais experiências? Wittgenstein provavelmente diria que ninguém que se valha da linguagem pode consistentemente fazê-lo: isso envolveria uma espécie de contradição performativa.

Parece entretanto que as peculiaridades do sistema proposto por Wittgenstein fazem com que não se possa aplicar o princípio da contradição performativa com tanta

---

<sup>81</sup> "wenn ich zweifeln wollte dass dies meine Hand ist, wie könnte ich da umhin zu zweifeln dass das Wort 'Hand' irgend eine Bedeutung hat?" WITTGENSTEIN, L. op. cit. p. 192.

facilidade. De fato, se não há vínculos lógicos entre as proposições basilares, deve ser perfeitamente possível que algumas delas percam a validade, enquanto outras continuem válidas. Neste sentido, nos parece que a perda total dos parâmetros de verdade e falsidade, expressa em ÜG 514, só ocorreria se cada uma das “hinge propositions” fosse falsificada pelos acontecimentos; senão, seria possível que só uma parte dos fundamentos fosse destruída e o restante se mantivesse. Poderíamos, por exemplo, imaginar que as expectativas que temos quanto aos resultados da nossa expressão verbal se mantivessem, mesmo se a nossa visão de mundo, em muitos aspectos, se alterasse completamente.

Essa é uma consequência importante da tese de Wittgenstein de que as nossas convicções de certa forma independem da razão, sendo antes impressas em nós pela nossa própria natureza e por experiências repetidas. Por razões análogas parece razoável supor que poderia deixar de haver uma coerência entre as nossas ações e a estrutura de nossas convicções elementares. Seria possível que as ações, incluindo os atos de fala, fossem também “etwas animalisches”, que dispensassem justificativas.

Em *Sobre a Certeza*, obra deixada incompleta pelo falecimento do autor, infelizmente não se faz uma discussão suficientemente extensa e detalhada do conceito de *hinge propositions* (Wittgenstein não chega nem a nomeá-las). Há portanto aspectos importantes que não chegaram a ser abordados: por exemplo, parece claro que, para indivíduos diferentes, as “hinge propositions” não são as mesmas. Assim, as proposições que fundamentam muitas das convicções e atitudes de um cientista e as de um sacerdote provavelmente são diferentes. Isso para não falar de indivíduos pertencentes a povos muito distantes do ponto de vista cultural. Entretanto, freqüentemente observamos casos de indivíduos que experimentam profundas alterações de suas convicções: cientistas que se tornam fanáticos religiosos, burocratas que se tornam ativistas de causas ecológicas, selvagens que são catequizados, etc. Em todos esses casos, parece que ocorre uma substituição de algumas proposições basilares por outras, sem que isso cause um colapso total do conjunto de convicções do indivíduo: mesmo quem viveu tais experiências continua considerando que há o verdadeiro e o falso e geralmente continua a se utilizar normalmente da linguagem. Por exemplo, São João após suas visões em Patmos, registrou suas experiências por escrito.

Por fim, temos de comentar uma afirmação importante de Wittgenstein, a de que assim como não se poderia negar a existência do mundo exterior (ou de objetos físicos), também não se pode afirmar que ele existe: "entretanto 'há objetos físicos' é sem sentido"<sup>82</sup>.

Para que a proposição tivesse sentido, deveríamos ser capazes de imaginar em que consiste o seu conteúdo e o da sua negação. Se alguém dissesse, tal como Moore: "quando dizemos que os objetos exteriores existem, estamos considerando que o mundo seria caracterizado por uma série de fenômenos tais como, por exemplo, a concordância da maior parte dos seres humanos quanto à presença de tais objetos neste ou naquele ponto do espaço", poderíamos responder que esta afirmação descreve uma propriedade dos objetos existentes, mas que existir não é isto. Seria possível imaginar, por exemplo, que houvesse objetos que fossem visíveis apenas para poucas, ou eventualmente para uma só pessoa; além disso, julgamos também que muitos corpos não visíveis existem. Se não os vemos mas consideramos que eles existem, temos de, de alguma maneira, observar suas interações com outros corpos: tudo que eu creio que exista, de alguma forma poderia produzir em mim alguma impressão sensorial, ainda que muitas vezes indireta: por exemplo, ouvir o depoimento de alguém que teria visto, ou ver uma fotografia, etc. Sempre que tentamos justificar nossa convicção de que algo que não vemos existe, imaginamos o objeto e o associamos a fenômenos direta ou indiretamente verificados por nós. Quando tentamos definir um conceito, estamos tentando reduzi-lo a um conjunto de impressões sensoriais. Mas se conseguirmos fazer isto com o conceito de existência "em si", o objeto existente deixa de estar existindo "em si" (a existência "em si" seria redutível a certos tipos de representações do sujeito). A impossibilidade de imaginar um sucesso nesta operação (que se deve à própria natureza do que estamos tentando definir) implica a falta de sentido de proposições como "existem objetos exteriores a nós".

De maneira análoga, podemos nos perguntar sobre que sentido tem falar do "sujeito". Se estamos falando sobre ele, provavelmente a ele corresponde uma imagem mental, se aprendemos o que significa o termo "sujeito", temos de ter associado esta palavra a alguma representação. Quando se nomeia o sujeito, ele se transforma em

---

<sup>82</sup> "*und doch ist 'es gibt physikalische Gegenstände' Unsinn*". WITTGENSTEIN, L. op. cit., p. 35.

objeto. Não é possível falar do sujeito, ou pensar no sujeito sem efetuar essa transformação. Se pensamos no sujeito como sendo a tela onde se projetam os “filmes” da vida, percebemos que, para conseguirmos imaginar a tela, temos que suprimir o filme: aí ela se torna um objeto como outro qualquer.

As mesmas objeções valeriam para o uso do pronome possessivo em expressões como “minhas experiências”, “minhas sensações”, etc. Estes pronomes deveriam ser utilizados para fazer distinções entre seres humanos, não para distinções entre “o sujeito” e (outros) seres humanos. Esses raciocínios completam e de certa forma ultrapassam raciocínios semelhantes ao desenvolvido por Descartes na Primeira Meditação, mas se iniciam exatamente no ponto em que aqueles foram concluídos.

Parece que toda a resistência ao argumento do sonho e ao solipsismo é uma resistência às conseqüências epistemológicas e éticas que se supõe que a impossibilidade de fundamentação do conceito de existência independente de um sujeito poderiam ter. Se concluímos que a tal conceito na verdade não corresponde nada, não há porque esperar que sua supressão venha a ter qualquer conseqüência. Observamos porém, que muitas vezes a argumentação desenvolvida por Wittgenstein é utilizada como se fosse anti-solipsista, mas não anti-realista, como um instrumento a favor do senso comum: por exemplo, no artigo de J. W. Cook citado no início desta seção, o autor concorda com Wittgenstein quando este nega a possibilidade de que esteja sonhando no momento em que fala, mas não deixa de criticá-lo quando ele parece reconhecer que em um mundo mais instável, conceitos fundamentais perderiam o seu sentido. Esse, ao contrário, parece ser um grande mérito de Wittgenstein, o de perceber que é preciso que a nossa imaginação supere o “provincianismo” da nossa experiência cotidiana: em filosofia, talvez o mais sábio seja aquele que é capaz de imaginar o mundo sob mais formas, e isso é bem ilustrado pela forma como Wittgenstein escreve: a cada momento nos convida a imaginar situações novas, geralmente nada habituais, que dilatam os limites da nossa imaginação para além do que já foi experimentado por nós.

## 5 Considerações Conclusivas

Nesta dissertação, procuramos discutir o argumento do sonho e a questão da existência do mundo exterior, baseando-nos em textos de três autores que apresentam características muito diferentes: Descartes, Moore e Wittgenstein.

Em relação a Descartes, discutimos a apresentação do argumento, nas *Meditações Metafísicas*, momento que marca o nascimento da filosofia moderna. Antes porém analisamos brevemente a estrutura geral da obra. Observamos que Descartes constrói seu texto na primeira pessoa do singular, procurando reproduzir os passos de alguém que, partindo do senso comum, tenta alcançar o saber filosófico. Sendo assim, a primeira verdade descoberta pelo filósofo seria a sua própria existência. Entretanto, a verdade primeira, segundo a ordem da dependência dos seres, que viria a ser descoberta mais tarde, seria a existência de Deus. Descartes julga ser possível, partindo do conhecimento da própria existência, chegar às verdades maiores ou então percorrer o caminho oposto (partindo da idéia de Deus, explicar como ocorre a experiência subjetiva): para o filósofo, escolher um ou outro caminho seria uma questão de adequação didática. Entretanto, hoje temos motivos para crer que não se vai com tanta facilidade da experiência subjetiva à existência “em si” ou vice-versa. Neste sentido, a opção de iniciar a reflexão pela experiência subjetiva reveste-se de uma importância muito maior, podendo ser uma opção filosófica definitiva. Trata-se na verdade da escolha de quais os termos básicos do discurso filosófico, aqueles que não precisam e não podem ser definidos, mas que servirão para definir todos os outros.

Na primeira meditação, Descartes trata de demolir as crenças básicas do senso comum, mostrando que mesmo as nossas convicções mais arraigadas podem não corresponder à verdade. Nessa meditação Descartes se utiliza de uma espécie de *reductio ad absurdum*: o narrador, um personagem que estaria se iniciando na prática filosófica, percebe que os princípios dos quais ele parte, os pilares do senso comum, não se sustentam.

O argumento do sonho surge nesse contexto: todos nós consideramos que alternamos o sono (e os sonhos) com momentos de vigília. Durante a vigília, aquilo que vemos, ouvimos ou percebemos por outros sentidos "existe no mundo real", durante os

sonhos, ao contrário, as impressões que temos são criações da nossa própria mente. Contudo, como podemos saber se em um dado momento estamos ou não sonhando? Se isso é impossível que sentido teria escolher arbitrariamente algumas das nossas vivências e dizer: "estas correspondem à realidade"?

Comentamos que esse argumento, além de ser um argumento cético importante, ilustra bem um princípio básico da nossa vida mental do qual geralmente não nos damos conta: se aquilo que vejo pode ou não ser parte do "mundo externo" o "mundo externo" não é o que eu percebo como exterior, seria antes um conjunto de idéias que tenho, um conjunto de imagens mentais ao qual posso ou não adicionar os dados sensoriais externos (que, no caso de serem incorporados podem ou não serem modificados, "corrigidos"). Examinando essa questão, concluímos que a regularidade com que observamos certas associações faz com que julguemos que elas devam ser sempre observadas. Portanto, quando isto não ocorre, julgamos que não apreendemos corretamente a realidade: modificamos alguns dados sensoriais brutos e os incorporamos assim, modificados, de modo que não violem as leis estabelecidas, ao conjunto das imagens que descreveriam o verdadeiro mundo. Outros dados, os dos sonhos por exemplo, são simplesmente excluídos. Então esse processo que cria dentro de nós a imagem de um "verdadeiro mundo" depende da observância dos mencionados padrões de regularidade. Devemos entretanto considerar que quando fazemos observações como essas, estamos nos utilizando de um conceito de tempo que é, em linhas gerais, o do senso comum: se nos considerarmos fixos no presente, cabe apenas constatar que temos esta ou aquela concepção, sem nos preocuparmos com a sua gênese.

A passagem do sonho para a vigília representa um ponto de descontinuidade da nossa experiência e nos convida assim a imaginar experiências de instabilidade: como o conceito de existência se liga a uma estabilidade das propriedades daquilo que chamamos de objetos do mundo exterior, e a certos padrões de repetição de acontecimentos, se as coisas se mostrassem mais instáveis seria inútil e sem sentido classificá-las em existentes ou não existentes. Diríamos simplesmente que temos impressões sensoriais.

Descartes é o primeiro a tentar ultrapassar o argumento do sonho, bem como outros argumentos céticos, nas *Meditações Metafísicas* que se seguem à primeira (segunda a sexta). Contudo, não examinamos o sistema cartesiano, assim como não examinamos as tentativas de resposta à dúvida quanto à existência do mundo exterior em outros filósofos importantes dos séculos XVII, XVIII e XIX. Como as bases da discussão sobre este problema foram profundamente alteradas no século XX, com o “linguistic turn”, preferimos abordar a contribuição de dois pensadores do século XX que se dedicaram à questão: Moore e Wittgenstein.

Moore inicia o exame da questão da existência do mundo exterior por uma minuciosa discussão dos termos “coisas encontradas no espaço” e “coisas que se apresentam no espaço”. As “coisas encontradas no espaço” seriam os objetos físicos, que seriam vistos por todas as pessoas com visão normal que se encontrassem diante deles. Moore não faz distinção entre os objetos e as imagens que fazemos deles, e não cita outras propriedades dos objetos físicos além desta, a de causar impressões sensoriais em várias pessoas ao mesmo tempo: na verdade em algumas passagens utiliza esta propriedade como sendo a definição de objeto físico. Já as ilusões, como as provocadas pela fixação prolongada do olhar sobre certos objetos, “se apresentariam no espaço”, mas não “seriam encontradas no espaço”. Não é feita qualquer distinção entre a imagem do objeto e o próprio objeto. A equivalência presumida entre ver alguma coisa com nitidez, e constatar a existência desta coisa é a base de sua “demonstração da existência do mundo externo”, que consiste no seguinte: Moore ergue sua mão e movendo-a, afirma “aqui está uma mão”: estaria então demonstrada a existência de pelo menos um objeto no mundo exterior, e conseqüentemente, a existência de objetos físicos. O problema desta suposta demonstração é que não se discute como se passa da proposição “vejo e sinto uma mão” para “há uma mão”. Se não se discute esse ponto, o problema da existência do mundo exterior está sendo ignorado, e não há um confronto verdadeiro com ele.

Moore aborda diretamente o argumento do sonho em “Certainty”. Neste artigo considera que há uma contradição entre as proposições “sei que sonhos ocorreram” e “não sei dizer se agora estou ou não sonhando”. Considerando a primeira meditação, podemos dizer que esta contradição seria uma contradição não de Descartes, mas sim do

narrador e personagem, de alguém que parte do senso comum e se inicia na filosofia: exatamente por isso é que ele se vê forçado a abandonar a idéia de que existe uma diferença essencial entre o sono e a vigília, o que leva à dúvida sobre a existência do mundo exterior.

Em relação ao segundo Wittgenstein, iniciamos nossa exposição pelo conceito de gramática e jogo de linguagem, mostrando de maneira muito sucinta, algumas das principais diferenças entre a primeira e a segunda fase da pensamento do filósofo. Enquanto no *Tractatus* Wittgenstein considerava que o que definiria o sentido da frase seria uma correspondência com um estado possível de coisas no mundo, nas *Investigações*, a linguagem passa a ser considerada um modo de coordenar ações. Participar de jogos de linguagem implicaria seguir regras, e para seguir regras, deve haver um padrão de correção, que seria necessariamente externo. Nessa obra, Wittgenstein procura dissociar a compreensão da linguagem de qualquer fenômeno interno ao sujeito: não haveria nada de interno que possibilitasse a alguém verificar se está ou não se exprimindo de forma adequada: apenas o uso e a prática mostraria se isso acontece.

Parece entretanto que a delimitação feita por Wittgenstein entre o externo e o interno é bastante discutível: poderíamos considerar que todas as experiências que demonstram se houve erro ou acerto no uso da linguagem são na verdade internas. Se constatamos que não fomos compreendidos quando nos expressamos, essa é uma recordação que temos, se concluímos que tem de ter havido situações concretas que nos ensinaram os usos dos termos, esta é uma idéia produzida em nossa mente pelo uso da razão.

Em *Sobre a Certeza*, Wittgenstein, buscando refletir sobre as nossas convicções, descreve um conjunto de proposições que formam uma estrutura que utilizamos para definir o verdadeiro e o falso. Nossa convicção quanto ao valor de verdade de tais proposições não é consequente ao uso da razão: elas estão como que impressas em nós. Tais proposições são contingentes e não têm necessariamente vínculos lógicos umas com as outras. A maioria das afirmações feitas por Moore em seus artigos sobre a existência do mundo exterior seria incluída neste grupo.

As dúvidas hiperbólicas, tais como a dúvida sobre a existência do mundo exterior, não seriam possíveis, porque significariam negar condições que são as próprias condições de possibilidade da linguagem, o meio utilizado para produzir as dúvidas.

Em relação a este ponto, comentamos que, se as proposições básicas, que constituem as nossas convicções mais elementares, não mantêm vínculos lógicos umas com as outras, é perfeitamente possível que algumas delas sejam falsificadas sem que isso altere as demais. É possível, por exemplo, que as crenças relacionadas aos resultados dos atos de comunicação se mantenham, enquanto as que descrevem a estrutura do mundo físico sejam modificadas completamente. Isso sugeriria que, ao contrário do que Wittgenstein coloca em *Sobre a Certeza*, é possível que alguém que se valha da linguagem tenha tido experiências de grande instabilidade, ou que tenha expectativas de tê-las.

Além disso, o conceito de *hinge proposition* se associa a uma série de problemas que Wittgenstein não chega a abordar, por exemplo, parece claro que as *hinge propositions* variam de pessoa para pessoa, mormente quando há entre elas grandes diferenças culturais, e que em alguns casos, por exemplo, quando ocorrem grandes mudanças nas crenças de uma pessoa, algumas delas podem ser substituídas por outras.

Considerando em geral os textos dos três autores, poderíamos julgar que o verdadeiro confronto se daria entre o Descartes da *Primeira Meditação* e Wittgenstein. No primeiro é sugerida uma delimitação entre o externo e o interno muito clara, que entretanto não chega a ser explicitada pelo autor, e o elementar são as vivências do sujeito. Wittgenstein pensa no externo como determinante, mas às vezes, como na sua discussão sobre o que é seguir regras, parece chamar de externo o que, na linguagem de pensadores como o Descartes da *Primeira Meditação*, seria considerado interno. Por outro lado, poderíamos ver a *Primeira Meditação* como passo inicial em uma direção que acaba por levar a uma posição semelhante à de Wittgenstein.

Se eu acreditava que o mundo exterior existia independentemente de mim, e agora concluo que não é assim, a próxima pergunta deveria ser: “O que significa acreditar que o mundo exista independentemente do sujeito?”. Se respondermos “acreditar na existência do mundo exterior significa limitar minha imaginação a certas situações de estabilidade, e negar a sua existência significa imaginar um mundo mais

instável”, vemos que o que muda são só características contingentes do nosso mundo interno. O mundo “verdadeiramente externo” nunca fora imaginado, porque não é imaginável: ao suprimi-lo, portanto, não estamos suprimindo nada.

Cabe aqui rememorar a passagem do *Götzendämmerung*, em que Nietzsche pondera: “Suprimimos o verdadeiro mundo: que mundo sobrou então? O aparente talvez? De modo algum! Junto com o verdadeiro mundo, suprimimos também o aparente!”<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> : “Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!” Nietzsche, F. *Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte*. 7 Aufl. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978. p.100.

## Referências Bibliográficas

- Ayer, A J, *Ludwig Wittgenstein*, Penguin Books, 1993.
- Baker, M J, "Sleeping and Waking". In Moyal, G. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, Routledge, London and New York,, 1991.
- Beyssade, J M, *La philosophie Première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979
- Cook, J W, "Comments on Wittgenstein's *On Certainty*", in Shanker, S (ed.), "Ludwig Wittgenstein, Critical Assesments" 328-350. Routledge, London and New York.pp. 328-350.
- Descartes,R, *Meditationes de Prima Philosophia* Texte latin et traduction du Duc de Luynes". Librairie Philosophique J Vrin, Paris, 1978.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, publiés par C. Adam et P. Tannery. Librairie Philosophique J Vrin, Paris, 1964-1974.
- Faustino, S, *Wittgenstein, o Eu e sua Gramática*, Editora Ática, São Paulo, 1995.
- Forlin, E. "O Argumento Cartesiano do Sonho", *Discurso* 2002, 32: 235-248.
- Frankfurt, H G. *Demons, Dreamers and Madmen*. Garland Publishing Inc. New York & London,1987.
- Glock, H-J. *Dicionário Wittgenstein*, Jorge Zahar. Rio de janeiro, 1997.
- Guérout, M, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953.

- Kenny, A. *The Wittgenstein Reader*. Blackwell Publishers, London, 1994.
- Kober, M. "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*". In Sluga, H, Stern, (ed.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*], Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Landin Filho, R, *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. Edições Loyola, São Paulo, 1992.
- MacDonald, M "Sleeping and Waking". In Moyal, G. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, Routledge, London and New York, 1991, pp
- MacGinn, M. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations* Routledge, London and New York, 1997
- Markie, P J "Dreams and Deceivers in Meditation I". In Moyal, G. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments* Routledge, London and New York,, 1991.
- Moreno, A, *Wittgenstein através das Imagens*. 2<sup>a</sup> ed. Editora da Unicamp, Campinas SP, 1995.
- Moore, G E, *Philosophical Papers*. Collier Books, New York, 1962.
- Nietzsche, F. *Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte*. 7 Aufl. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978
- Oliveira, M A, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Edições Loyola, São Paulo 1996.

- Pinto, P. R. M, "Aspectos Duvidosos da Dúvida Cartesiana" in Marques, E. R., Rocha, E. M., Levy, L. et al. *Verdade Conhecimento e Ação*. Edições Loyola, São Paulo, 1999. pp. 309-322.
- Rhees, R, "Can There Be a Private Language?" in Shanker, S, (ed.) *Ludwig Wittgenstein, Critical Assesments*", pp. 249-260. Routledge, London and New York.
- Sá Pereira, R H *Aussenwelt-Skeptizismus: Eine sprachanalytische Behandlung*. Hartung Gore Verlag, Konstanz, 1993.
- Stroll, A, *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford University Press, New york and Oxford, 1994
- Ward, D E, "Did I dream that or did it really happen?" *Manuscrito*, 34:85-101, 2001.
- Wittgenstein, L, *Werkausgabe Band 1 - Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Wittgenstein, L, *Werkausgabe Band 8 - Bemerkungen über die Farben, Über Gewissheit, Zettel, Vermischte Bemerkunge*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.