

SOBRE A ORIGINALIDADE DO ARGUMENTO DO SONHO CARTESIANO

Maíra de Souza Borba¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é tentar compreender a inovação cartesiana presente no argumento do sonho, esclarecendo seu escopo, seu objetivo e suas possíveis origens cétricas. Para tanto, faz-se necessária a comparação entre o argumento cartesiano e aqueles apresentados por filósofos anteriores a ele, na tentativa de esclarecer suas semelhanças e diferenças, e compreender em que medida Descartes se apropria de elementos provenientes do ceticismo. Concluímos que a mais provável inspiração cartesiana seja Montaigne, e que essa influência é mais evidente no *Discurso* que nas *Meditações*.

Palavras-chave: Descartes; Ceticismo; Argumento do sonho; Originalidade.

ABSTRACT: The aim of this article is to try to understand the Cartesian innovation present in the dream argument, clarifying his scope, his purpose and his skeptical origins. Therefore, it is necessary to compare the Cartesian argument and those presented by philosophers before him, in an attempt to clarify the similarities and differences, and understand how Descartes reappropriates elements from the skepticism. We conclude that the most likely Cartesian inspiration is Montaigne, and that this influence is most evident in the *Discourse* than in the *Meditations*.

Keywords: Descartes; Skepticism; Dream argument; Originality.

René Descartes (1596-1650) é sem dúvida um dos mais importantes filósofos da modernidade. Forte influência na história da filosofia, Descartes é reconhecido como o pai do racionalismo. Contudo, ainda que o racionalismo seja de fato um traço marcante da filosofia cartesiana, em sua busca por estabelecer os princípios inabaláveis da filosofia, Descartes recorre a elementos cétricos. Obviamente, chamar Descartes de cético seria um exagero, mas de acordo com seu método, como não se pode apenas reformar a filosofia,

¹ Recém Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais em co-tutela com a Université Paris I - Panthéon Sorbonne. Professora adjunta da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. email: maira.borba@ufms.br.

deve-se reconstruí-la em bases sólidas, a destruição de tudo que se conhecia em termos filosóficos e de todos os preconceitos do senso comum se mostra necessária. Tal objetivo só pode ser cumprido por intermédio de uma dúvida cética, a mais radical e abrangente possível.

A dúvida apresentada por Descartes busca elementos nos céticos e alguns de seus argumentos são encontrados tanto nos antigos quanto nos renascentistas. Todavia, há argumentos que lhes parecem originais, e que, ainda que possam ter se inspirado nos céticos, não são integralmente encontrados neles. Muito se discute a esse respeito, pois é difícil determinar quais foram de fato as influências de Descartes e se, o seu objetivo, ao fim dogmático, modificaria até mesmo o sentido da dúvida. A possível originalidade da dúvida cartesiana não é consenso entre os historiadores da filosofia, há, por exemplo, quem acredite na presença até mesmo do Deus enganador, argumento cartesiano mais radical, nos antigos². Contudo, é importante salientar que a empreitada cartesiana, ainda que muito influenciada pelo ceticismo, possui traços de originalidade que ultrapassam os argumentos céticos em si mesmos, não sendo apenas na formulação desses argumentos que reside a sua novidade, mas todo o seu contexto que difere radicalmente daquele dos céticos anteriores a Descartes.

Dentre os argumentos expressos pelo filósofo em sua dúvida, um especial chama nossa atenção: o argumento do sonho. Fundamental no processo da dúvida cartesiana, ele é um clássico da história da filosofia que já foi apresentado de diferentes formas por diversos filósofos. A princípio, é um argumento cético que coloca em dúvida as percepções dos sentidos ou o conhecimento que podemos ter das coisas. Um argumento epistemológico já apresentado por Platão, Sexto Empírico, Montaigne, entre outros. Entretanto, ao ser apresentado por Descartes o argumento ganha uma nova dimensão, uma face até então desconhecida, ou inexplorada é revelada pelo filósofo: a sua capacidade de questionar a existência do mundo exterior. Descartes expõe o argumento do sonho nas *Meditações* da seguinte maneira:

Em verdade com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentando junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo

² GOUHIER (1999); GROARKE (1984); PORCHAT (1994).

este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo. Sonhemos, portando, e que aquelas coisas particulares – que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão e coisas semelhantes – não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo.³

A partir desse argumento, Descartes alcança outro patamar com sua dúvida, ela deixa de lado um ceticismo de propriedade e dá lugar a um ceticismo existencial. Nesse ponto, fica expressa, pela primeira vez, a radicalidade da dúvida que Descartes pretendia empreender.

A princípio, defendemos que o argumento do sonho de Descartes é diferente daqueles apresentados por seus predecessores, pois somente em Descartes ele ganha o poder de questionar a existência do mundo exterior. Todavia, é necessário analisar as versões que lhe são anteriores para chegarmos a uma conclusão definitiva sobre o assunto. Para tanto, tomaremos como exemplo os argumentos expostos por Platão (*Teeteto*), Sexto Empírico (*Esboços do Pirronismo*), Cícero (*Academica*) e Montaigne (*Apologia*), que são os que nos parecem mais relevantes.

I

Começaremos, portanto, por Platão que, embora não seja propriamente um cético, apresenta em seus diálogos elementos que serão caros ao ceticismo. Em seu *Teeteto*, Platão expõe, por meio das palavras de Sócrates, um exemplar do argumento do sonho que se insere no contexto de uma discussão sobre a doutrina de Protágoras, segundo a qual toda percepção seria verdadeira⁴. Ele seria, a princípio, um exemplo de possível questionamento feito à tese defendida por Protágoras, pois provaria a existência de

³ DESCARTES. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 25 (AT, VII, 19).

⁴ Em linhas gerais, podemos dizer que Protágoras defendia um relativismo segundo o qual o homem seria a medida de todas as coisas.

percepções falsas. Entretanto, Sócrates pretende demonstrar ali justamente o contrário, revelando que nas duas situações é possível que tenhamos percepções verdadeiras. Assim, se válida, momentaneamente, a teoria de Protágoras, pois sonho e vigília teriam seus objetos próprios de percepção, determinados pela condição do sujeito cognoscente.

Sócrates: [...] Ainda não falamos dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo (aquela de Protágoras), visto se revelarem de todo ponto falsas em tais casos nossas sensações, e muito longe de serem as coisas como se nos afiguram, nada, pelo contrário, existe tal como parece.

Teeteto: Só dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates: Se é assim, meu filho, que novo argumento poderá aduzir quem diz que a sensação é conhecimento e que o que parece a cada um de nós é para todos precisamente como parece ser?

Teeteto: Sinto-me acanhado, Sócrates, de declarar que não sei como responder [...] mas para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar.

Sócrates: E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e a vigília?

Teeteto: Qual?

Sócrates: A que, a meu ver, já debes ter ouvido com frequência, sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se nesse momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar?

Teeteto: Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília.

Sócrates: Como vês, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo ponto diferente, mas em ambos os casos com igual convicção.⁵

⁵ PLATÃO, *Diálogos*, p. 58-50.

Desse modo, apesar de Sócrates lançar a questão a respeito da indistinguibilidade entre sonho e vigília, ela não chega a ser trabalhada no *Teeteto*, afirma-se que disputas a respeito do tema seriam possíveis, mas a questão é apenas indicada. Isso porque o objetivo platônico não é apresentar uma versão do argumento do sonho, mas antes mostrar sua insuficiência para questionar a doutrina de Protágoras, pois, como afirma Sócrates, uma pessoa acordada seria diferente da mesma pessoa dormindo, o que faz com que as percepções sofridas pela mesma pessoa em estados diferentes, gerem produtos distintos. Desse modo, o argumento do sonho não mostra que existem percepções falsas, mas que tanto as percepções ocorridas nos sonhos, quanto as ocorridas em vigília podem ser verdadeiras.

Ainda assim é importante notar que Platão aponta para a possibilidade de não sermos capazes de distinguir sono e vigília e de nossas representações parecerem verdadeiras, no momento em que ocorrem em ambos os estados, afirmando até mesmo que essa possibilidade seria “ouvida com frequência”, o que leva crer que esse argumento já fosse conhecido na antiguidade clássica.

É difícil determinar ao certo se o argumento de Platão foi a fonte inicial do argumento do sonho empreendido posteriormente pelos céticos. É fato que seus escritos eram conhecidos na antiguidade e que os céticos antigos, assim como os modernos estavam familiarizados com a doutrina platônica. Contudo, por ser um elemento bastante pontual, presente em um texto específico, não se pode dizer necessariamente que ali se encontre a base do argumento lançado pelos céticos.

Já no caso de Sexto Empírico, o argumento do sonho se coloca em um contexto completamente cético. Após indicar os dez modos da suspensão do juízo de Enesidemo, Sexto passa a demonstrá-los lançando mão de diversos exemplos nos quais eles se aplicam. O argumento do sonho se insere no quarto modo, o das circunstâncias, que afirma que as nossas impressões a respeito das coisas podem variar de acordo com determinadas circunstâncias, ou, condições. Nesse caso, as condições dizem respeito ao sujeito cognoscente que quando sonha tem determinadas impressões que não ocorrem em vigília.

O sono e a vigília também suscitam impressões diferentes, já que nós não imaginamos no sono, ou quando dormimos, o que imaginamos quando estamos acordados, de maneira que a existência ou não existência das nossas impressões não é absoluta, mas relativa, de acordo com a nossa condição de sono ou vigília. Provavelmente, então, nos sonhos vemos coisas que, quando acordados, são irreais, ainda que não

totalmente irreais, pois elas existem nos nossos sonhos, assim como as realidades do estado de vigília existem, ainda que inexistentes nos nossos sonhos⁶. (Tradução nossa)⁷

É interessante notar que em momento algum se questiona o fato de não se poder distinguir entre sono e vigília, a distinção é, nesse caso, assumida por Sexto. O que ocorre na verdade é a comparação entre dois estados bem definidos: o do sono por um lado, e o da vigília por outro. O que não se pode definir é se as impressões que ocorrem em um estado são mais verdadeiras, ou reais, do que as que ocorrem no outro. Do mesmo modo que quando sonhamos temos impressões que são irreais se comparadas ao estado de vigília, as impressões que temos quando acordados não ocorrem nos sonhos. Embora, o foco desse argumento seja completamente diferente do questionamento lançado por Platão no *Teeteto*, pois sua intenção é lançar uma dúvida cética e não corroborar a doutrina de que toda percepção é verdadeira, o resultado acaba por não ser tão distinto assim. Em ambos os casos o que fica determinado é a possibilidade de as percepções que temos nos sonhos serem tão verdadeiras quanto as que temos em vigília. Diante de duas condições distintas, não se pode afirmar que uma seja melhor ou mais verdadeira que a outra, mas sabe-se que são condições distintas e pode-se distingui-las claramente, o que, como veremos adiante, não ocorrerá em Descartes.

Annas e Barnes, em seu livro *The modes of scepticism*⁸, apontam para uma diferença entre os argumentos de Platão e Sexto, afirmando a maior proximidade de Descartes com o argumento apresentado por Platão. De acordo com os autores:

O enigma de Sexto e o enigma do Platão são distintos. Platão, como Descartes, pergunta-se como conseguimos saber quando estamos dormindo ou acordados, ou como distinguimos entre aparências do sono e aparências da vigília – Descartes parece sugerir que *se* ele pudesse saber se ele estava acordado ou não, *ai* ele poderia julgar se estava ou não realmente sentado na frente do fogo. Sexto, por outro lado, tacitamente assume que podemos distinguir entre as aparências do sono e as aparências da vigília, e ele argumenta que mesmo se sabemos

⁶ “Sleeping and waking, too, give rise to different impressions, since we do not imagine in sleep, nor when asleep what we imagine when awake; so that the existence or non-existence of our impressions is not absolute but relative, being in relation to our sleeping or waking condition. Probably, then, in dreams we see things which to our waking state are unreal, although not wholly unreal; for they exist in our dreams, just as waking realities exist although non-existence in dreams.”

⁷ EMPIRICUS. *Outlines of scepticism*, p. 104.

⁸ ANNAS; BARNES. *The modes of scepticism*.

que estamos acordados, nós não conseguimos dizer se estamos ou não realmente sentados na frente do fogo. Pois, por que deveríamos preferir as aparências do estado de vigília às aparências do sono?⁹ (Tradução nossa)¹⁰

De fato, Platão levanta a hipótese de não se poder distinguir sono e vigília, mas não é nessa possibilidade que seu argumento irá se amparar. É apenas uma maneira de introduzir os questionamentos existentes no que diz respeito a essa comparação. O que Platão faz de fato é demonstrar que em ambos estados podemos ter percepções verdadeiras, o que, nesse aspecto, o aproxima mais dos pirrônicos que de Descartes.

Ainda entre os antigos, encontramos em Cícero uma nova expressão desse argumento. Nos *Academica*, o argumento do sonho também se coloca de uma forma que inicialmente não se questiona propriamente a distinção entre sono e vigília. Assume-se que possamos reconhecer essa distinção. Todavia, o que não seria correto é afirmar que as representações que temos dormindo sejam mais fracas que aquelas que temos acordados:

A sua afirmação foi de que as representações vistas por pessoas adormecidas, ébrias e loucas são mais fracas do que aquelas vistas por pessoas acordadas, sóbrias e sãs. Como? (...) Como se alguém pudesse negar que um homem tenha, acordado, pensamentos com os quais ele sonhou (...). Mas não é esse ponto que está em questão; o que estamos perguntando é como se aparentavam essas coisas no momento em que foram vistas¹¹. (Tradução nossa)¹².

A princípio o argumento se parece bastante com aquele de Sexto, mas por se colocar num contexto onde o objetivo é derrubar a impressão cataléptica dos estóicos, dá-

⁹ “Sextus’ puzzle and Plato’s puzzle are distinct. Plato, like Descartes, wonders how we can tell whether we are asleep or awake, or how we can distinguish between sleeping appearances and waking appearances. (Descartes seems to imply that *if* he could tell whether or not he was awake, *then* he could judge whether or not he was really sitting in front of the fire.) Sextus, on the other hand, tacitly assumes that we can distinguish between sleeping appearances and waking appearance, and he argues that even if we know that we are awake, we cannot tell whether or not we are really sitting in front of the fire. For why should we prefer waking appearances to sleeping appearances?”

¹⁰ ANNAS; BARNES. *The modes of Scepticism*, p. 86.

¹¹ “Your assertion was that presentations seen by people asleep and tipsy and mad are feebler than those of persons awake and sober and sane. How? (...) As if anybody would deny that a man has woken up thinks that he has been dreaming (...) But there is not the point at issue; what we are asking is what these things looked like at the time when they were seen.”

¹² CÍCERO. *Academica*, p. 88.

se mais importância ao fato de que no momento em que se sonha, as impressões que temos nos parecem verdadeiras. Assim, para Cícero e para os acadêmicos, ainda que as impressões que temos no estado de vigília fossem mais verdadeiras que aquelas dos sonhos, ainda que isso fosse comprovado, só poderíamos saber disso no momento em que acordamos, pois enquanto estamos no sonho, nossas impressões ali presentes nos parecem tão ou mais verdadeiras que aquelas da vigília. Ao fim das contas, Cícero acaba por não estar tão próximo de Sexto quanto parece a princípio, pois afirma a dificuldade de, no momento em que se sonha, fazer a distinção entre sono e vigília, fazendo disso o foco de seu argumento.

Embora Cícero não dê o mesmo salto que Descartes dará posteriormente, ele deixa o caminho aberto para que isso aconteça. Ao afirmar que no momento do sonho as impressões parecem tão verdadeiras como aquelas que temos no momento da vigília, Cícero fica a um passo de afirmar a possibilidade, levantada por Descartes, de tudo ser um sonho, pois se no momento em que sonhamos, não somos capazes de fazer a distinção, é possível que saíamos de um sonho e entremos em outro sucessivamente de modo a nunca podermos distinguir. Obviamente, não foi essa a conclusão de Cícero, ele acreditava que no momento em que se acorda do sonho a distinção entre sono e vigília passa a ser clara. Talvez até mesmo pelas preocupações que circundam a obra de Cícero e seu ceticismo, esse salto não fosse, naquele momento, possível. Mas, se Descartes encontrou elementos nos cétricos antigos para constituir seu próprio argumento do sonho, certamente foi em Cícero e não em Sexto.

Passando para os cétricos modernos, o argumento mais significativo se encontra na *Apologia de Raimond Sebond* de Montaigne e é expresso da seguinte maneira:

Os que comparam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos, nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o sono cochila mais ou menos quando estamos acordados, em um e em outro caso, permanecemos nas trevas mais profundas. Durante o sono, não vemos com nitidez, mas acordados tampouco a perfeita claridade. (...) Recebendo a nossa razão e a nossa alma as ideias e os sentimentos que nascem em nós quando dormimos, e prestando-se a eles, como o faz com o que concebemos de

dia, como duvidar de que, em pensando e agindo, sonhamos? E estar acordado seja uma forma particular de sono¹³. (tradução nossa)¹⁴.

O argumento de Montaigne é, sem dúvida, o mais complicado, pois sua semelhança com aquele de Descartes é inegável, ainda que não sejam argumentos idênticos. O ato de comparar a vida a um sonho é inerente aos dois argumentos, mas novamente há uma diferença no que diz respeito ao enfoque dado por cada um. Montaigne insiste em comparar sono e vigília de modo a afirmar que as representações que temos nos dois estados são duvidosas, o movimento feito por ele no argumento do sonho consiste em, como fazem os antigos, equiparar sono e vigília no que diz respeito à validade de suas representações. A diferença é que ao invés de elevar o sono ao mesmo status da vigília, afirmando que as representações que temos quando dormimos podem ser tão verdadeiras quanto aquelas que temos quando acordados, Montaigne rebaixa as representações do estado de vigília àquelas dos sonhos, afirmando que nem dormindo, nem acordados nossas representações são suficientemente claras para nos revelar a verdade. Admite-se que a vida pode ser como uma espécie de sonho, mas isso é feito tendo em vista a obscuridade dos sonhos, não a sua irrerealidade. Além disso, Montaigne afirma que há uma diferença entre sono e vigília, essa diferença que parece ser conhecida e percebida por todos, embora, não seja uma grande diferença, como ele mesmo diz, não deixa de ser uma forma de distinguir entre um estado e outro. Não é o caso de não se saber se estamos acordados ou dormindo. A possibilidade aventada é de que a nossa vida seja como uma espécie de sonho, que os momentos em que estamos acordados sejam na verdade momentos de sono, não o mesmo tipo de sono que temos quando dormimos, mas um tipo particular de sono no qual, assim como no sono propriamente dito, não temos percepções claras das coisas. A diferença é que quando sonhamos estamos dispostos a

¹³ “Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l’aventure plus qu’il ne pensaient: Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultes, ne plus ne moins que quand elle veille. Mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes, que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive. Oui, comme de la nuit à l’ombre: là elle dort, ici elle sommeille – Plus et moins. Ce sont toujours ténèbres et ténèbres Cimmériennes. Nous veillons dormanm, et veillant dormons, je ne vois pas si clair dans le sommeil. Mais quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. (...) Nous raison et nostre ame, recevant les fantasies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu’elle faict celles du jour, pourquoy ne mettons nous en doubte si nostre penser; nostre agir, n’est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir.”

¹⁴ MONTAIGNE. *Essais*, p. 596.

admitir as impressões como falsas, o que não fazemos com frequência no que diz respeito às impressões da vigília.

A intenção de Montaigne é fornecer um argumento que coloque em dúvida as impressões do estado de vigília, o que o mantém no âmbito de um ceticismo de propriedades, não existencial. Para tanto, o filósofo inova no modo de comparar sono e vigília. Não se pode dizer que esse argumento seja semelhante aos que vimos anteriormente. Entretanto, ele ainda não é capaz de desempenhar o papel do argumento do sonho cartesiano. É um argumento forte e perspicaz, mas ainda não questiona a existência do mundo exterior.

O argumento cartesiano continua sendo mais radical, pois ao comparar a vida a um sonho, Descartes afirma não a simples possibilidade de nossas representações não corresponderem à realidade, mas a possibilidade de que não exista uma realidade, de que a vida não passe de ilusão, de que nenhuma de nossas representações corresponda à realidade pelo simples fato de não existir realidade, de não haver mundo exterior, de que tudo esteja apenas em nossa própria mente. A dúvida nesse caso não concerne às aparências, mas a própria existência das coisas. Ademais, Descartes se encontra numa situação em que ele se vê incapaz de distinguir entre sono e vigília. Se existe o estado de vigília, não há evidências que sejam capazes de nos levar a distinguir de forma clara e distinta em qual estado nos encontramos. Segundo Edwin Curley, a versão montaigneana do argumento do sonho difere da de Descartes justamente nesse ponto, pois Montaigne privilegia as experiências mais vívidas, o que seria negado por Descartes.

A possibilidade de que Descartes tenha sido influenciado pelo argumento cunhado por Montaigne existe, pois há ali uma comparação entre sono e vigília que pode abrir a possibilidade de que não exista realidade. Não é de fato o que Montaigne propõe, mas ao analisar o argumento, alguém que tivesse em mente um ceticismo mais radical, que tivesse a intenção de gerar um novo grau de dúvida, esse alguém poderia ser capaz a partir de ali extrair elementos que servissem ao seu propósito.

Charles Larmore¹⁵ defende que é de fato em Montaigne que Descartes encontra o seu argumento do sonho. De acordo com o autor, o argumento do sonho cartesiano não é em si, propriamente inovador, pois a novidade cartesiana presente na primeira Meditação não estaria na dúvida, mas na intenção com a qual ela é colocada e no seu papel de

¹⁵ LARMORE, C. *Scepticism*.

desacreditar a concepção de conhecimento de Aristóteles e ao mesmo tempo mostrar a imunidade da sua própria concepção de conhecimento frente ao ceticismo. Embora Larmore defenda que Montaigne, na maior parte do tempo, não estende a dúvida ao mundo exterior, ele acredita que, em algumas passagens, o filósofo parece recair nesse tipo de dúvida. Assim, ainda que o argumento do sonho na *Apologia* não desempenhe esse papel, o autor levanta a possibilidade de que de alguma forma Montaigne tenha enxergado essa possibilidade, mesmo que não a tenha explorado, o que pode ser fruto do seu próprio ceticismo, que tinha uma preocupação prática e era visto por ele como um modo de vida. Nas palavras de Larmore:

Tipicamente, ele (Montaigne) questionava se as coisas são realmente como as recebemos, e não se existem, em absoluto, coisas externas. Em uma passagem perto do fim de *Apologia*, contudo, ele assimilou aparências a impressões (paixões) que estão localizadas nos nossos sentidos, que se distinguem de objetos e que teriam que ser comparadas a objetos, se se admitisse o conhecimento de objetos. Aqui a terceira interpretação, que limita as aparências somente ao estado mental do sujeito, é apropriada. Neste ponto, o ceticismo dele seria estendido, como o de Descartes, à existência mesmo do mundo exterior. No entanto, o ceticismo de Montaigne não era, em geral, tão radical quanto o de Descartes. Em regra, ‘aparências’ significava a maneira como as coisas aparecem, provavelmente porque ele considerava o ceticismo um modo de vida, o que seria difícil de sustentar se fosse suspenso o juízo sobre a existência de tudo que está além da própria mente.¹⁶ (Tradução nossa)¹⁷

Paganini¹⁸ também acredita que o ceticismo de Montaigne difere do dos antigos no que diz respeito ao questionamento da existência do mundo exterior e que, embora ele não alcance o patamar cético que Descartes alcançará mais tarde, ele representa um passo necessário, uma espécie de meio termo entre os antigos e Descartes. De acordo com o autor, a partir de elementos encontrados nos antigos, como Sexto, Montaigne reorganiza

¹⁶ “Typically, he (Montaigne) questioned whether things are indeed as we receive them, and not whether there are any external things at all. In one passage near the end of the *Apologie*, however, he equated ‘appearances’ with ‘impressions’ (*passions*) which are located in our senses, which are different from objects, and which would have to be compared with objects, if there were to be knowledge of objects. Here the third interpretation, which limits appearances to one’s own mental states, is appropriate. At this point, his skepticism extended, as would Descartes’s, to the very existence of the external world. However, Montaigne’s skepticism was for the most part not as radical as Descartes’s. As a rule, ‘appearances’ meant the way things appear, probably because he considered skepticism as a way of life, which would be difficult to sustain, if judgement were suspended about the existence of everything besides one’s own mind.”

¹⁷ LARMORE. *Scepticism*, p. 1148.

¹⁸ PAGANINI. *Skepsis: Le debat des Modernes sur le Scepticism*.

a questão cética por meio da disputa, que opôs estóicos, neo-acadêmicos e pirrônicos, a respeito do valor de verdade da representação (*fantasie*). Tendo esse debate como ponto de partida, Montaigne teria, à luz das interpretações de Sexto, alcançado esse meio termo.

Montaigne não faz nada além de encontrar o verdadeiro fundo cético que se esconde sob as aparências do dogmatismo negativo típico da Nova Academia. Ao eliminar a demarcação dos estóicos – e, antes deles, dos aristotélicos – entre estados normais e anormais, e entre sonho e vigília, o cético torna impossível a apreensão da verdade objetiva. O que resulta disso é um subjetivismo marcado por um traço fenomenista muito forte, segundo o qual a única realidade que é diretamente acessível ao sujeito é constituída de suas próprias representações, sem que exista nenhum acesso direto à realidade externa¹⁹. (Tradução nossa)²⁰.

Assim, sono e vigília se encontram em pé de igualdade quanto ao valor das representações que eles dão dos objetos. Isso devido ao fato de serem causas produtoras de representações que se resumem aos fenômenos próprios ao sujeito e distintos da realidade.

II

Até agora, falamos das possíveis relações entre o argumento do sonho de Descartes e aqueles dos céticos que lhes foram anteriores. Entretanto, o próprio Descartes nos apresenta duas versões distintas do argumento, uma no *Discurso do método* e uma nas *Meditações*, o que faz com que o argumento do sonho cartesiano seja alvo de muitas controvérsias entre os comentadores. Grande parte deles acredita que o argumento do *Discurso* questiona claramente a existência do mundo exterior, sendo, portanto,

¹⁹ “Montaigne ne fait que rejoindre le fond sceptique véritable qui se cache sous les apparences de dogmatisme négatif typique de la Nouvelle Académie. En brouillant la démarcation des stoïciens, et avant eux des aristotéliciens, entre états normaux et anormaux, ainsi qu’entre le rêve et la veille, le sceptique rend impossible l’appréhension de la vérité objective. Il en résulte un subjectivisme marqué d’une empreinte phénoméniste très forte, selon laquelle la seule réalité qui est directement accessible au sujet est constituée de ses propres représentations, sans qu’il y ait aucun accès direct à la réalité externe.”

²⁰ PAGANINI. *Skepsis*, p. 35.

metafísico. Na contramão, encontra-se Ferdinand Alquié²¹, que apresenta uma teoria que embora, possa ser questionada em vários pontos, nos parece mais plausível a respeito dessa questão.

Vimos anteriormente como o argumento se apresenta nas *Meditações*, vejamos agora sua formulação presente no *Discurso*.

E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. (...) Pois, de onde sabemos que os pensamentos que ocorrem em sonhos são mais falsos do que os outros, se muitos não são amiúde menos vivos e nítidos²².

No *Discurso*, a formulação do argumento não é tão precisa como nas *Meditações* o que abre a possibilidade de Descartes não ter ali enxergado o potencial desse argumento ou de não ter sabido utilizá-lo de forma precisa. Lendo cuidadosamente o argumento presente nessa obra não é difícil perceber a diferença dele em relação ao outro. Ali, Descartes parece permanecer no campo da verdade e da falsidade, não da existência. Ele afirma não ser possível afirmar que os pensamentos que temos nos sonhos são mais falsos que os que temos na vigília (como o senso comum tende a compreender). Assim, sono e vigília são equiparados de modo a não se poder afirmar a veracidade de um e a falsidade do outro. Pode ser que nenhum pensamento seja verdadeiro, ou seja, que nenhum tenha correspondência com a realidade, ainda assim, supõe-se a existência de uma realidade que sirva como critério de verdade aos pensamentos. Não se coloca a possibilidade de não haver sequer essa realidade. Pelo menos essa possibilidade não aparece explicitamente no texto. O que não exclui totalmente a possibilidade de Descartes já possuir um pensamento metafísico naquela época, talvez sua real intenção fosse realmente de questionar a existência do mundo exterior e, ao colocar a possibilidade de tudo ser falso, ele queira dizer que possa não existir nada, mas lendo esse trecho do *Discurso*, sem se pensar nas *Meditações*, é difícil se chegar a essa conclusão.

²¹ ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

²² DESCARTES. *Discurso*, p. 46 (AT, VI, 32).

Ferdinand Alquié tem uma interpretação interessante a esse respeito, que se encontra no interior de uma tese segundo a qual há uma evolução no pensamento de Descartes que culmina na descoberta metafísica do homem que só ocorre inteiramente nas *Meditações*. Segundo Alquié, o argumento do sonho apresentado no *Discurso* seria limitado. De acordo com o autor, não é estabelecida nenhuma distinção fundamental entre sonho e vigília, “a oposição aqui [no *Discurso*] se dá entre ideias claras e ideias confusas, a verdade é situada no plano das essências e das relações, nenhum problema existencial é verdadeiramente colocado em jogo”²³. Além disso, para Alquié, o contexto da obra favorece sua interpretação, pois as preocupações cartesianas nesse momento não eram metafísicas, mas científicas. Interpretação, esta, que o autor apoia principalmente nas cartas pessoais de Descartes, nas quais não há indícios, até o momento do *Discurso*, de grandes preocupações metafísicas. Enfim,

A dúvida do *Discurso* não é metafísica nem pelas razões que ela invoca (porque ela não repousa sobre a hipótese de um Deus enganador, mas sobre o fato do erro) nem por seu objeto (porque a existência do Mundo exterior não é colocada em questão, e então não será estabelecida em seguida). Ela se porta apenas sobre as verdades de ordem científica, sobre as relações²⁴. (Tradução nossa)²⁵

Por outro lado, Enéias Forlin²⁶ acredita que há dúvida metafísica no *Discurso* e é justamente o argumento do sonho que desempenha esse papel. Segundo o autor,

A julgar, pois pela posição que o argumento do Sonho ocupa no *Discurso*, parece correto concluir que ele possui uma função algo distinta daquela que lhe cabe nas *Meditações*. Se fizermos um balanço dos resultados que o *Discurso* apresenta até o momento da introdução do argumento dos Sonhos, perceberemos o seguinte: de um lado, existe um ataque ao conhecimento sensível que ocorre no interior da esfera da experiência sensível, não transcendendo, pois, essa experiência para atacá-la como um todo; de outro lado, existe um ataque ao conhecimento matemático que se opera no interior da esfera da

²³ “L’opposition est ici celle des idées claires et des relations, nul problem existenciel n’est vraiment mis en jeu.” ALQUIÉ. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 149.

²⁴ “Le doute du Discours n’est métaphysique ni par les raison qu’il invoque (car il ne repose pas sur l’hypothèse d’un Dieu trompeur, mais sur le fait de l’erreur) ni par son objet (car l’existence du Monde extérieur n’y pas mise en question, et donc n’aura pas à être établie par la suite). Il ne porte que sur des vérités d’ordre scientifique, sur des relations.”

²⁵ ALQUIÉ. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 147.

²⁶

experiência intelectual, não transcendendo, portanto, essa própria esfera para questioná-la como um todo. Resta, pois, uma dúvida metafísica que ataque a base mesma da experiência sensível, questionando a própria legitimidade da percepção sensível, e uma dúvida metafísica que ataque a base mesma do conhecimento matemático, questionando a própria legitimidade da percepção intelectual. Tal parece ser, portanto, a função que o argumento do Sonho desempenha no *Discurso*²⁷.

Como podemos perceber o tema é realmente bastante controverso e passível de diversas interpretações. Entretanto, uma estrita análise dos textos não é capaz de nos levar a decidir entre as duas interpretações. Nem mesmo recorrendo ao contexto, como faz Alquié, a questão se mostra mais clara. A nossa sugestão é que se recorra aos céticos para tentar encontrar uma solução para o problema. Nesse caso, mais especificamente a Montaigne, que nos parece desempenhar um papel fundamental no que tange a diferença entre os argumentos do sonho presentes em Descartes.

Como já vimos, há algumas tentativas de aproximar o argumento de Montaigne àquele de Descartes, mas elas nos parecem um pouco exageradas. Entretanto, esse exagero se apresenta de forma evidente no caso da comparação com o argumento das *Meditações*, pois ali vemos claramente o questionamento da existência do mundo exterior por meio da possibilidade de que, a partir do momento em que não se pode distinguir ao certo sono e vigília, tudo pode não passar de sonho. Caso façamos essa comparação com o argumento presente no *Discurso* dá-se nova luz a discussão.

No *Discurso do método*, Descartes lança o argumento do sonho como o último grau da dúvida, questionando não a possível distinção entre sono e vigília, mas a possibilidade de que as mesmas coisas que acontecem em vigília possam acontecer nos sonhos. Há uma equiparação entre os dois estados em termos de conteúdo, o que nos leva a ideia de que o conteúdo de um não é mais verdadeiro que o de outro. Embora ele coloque também essa possibilidade em termos de falsidade, afirmando que os pensamentos dos sonhos não são mais falsos que aqueles da vigília, o que pode sugerir que tudo seja falso, isso não é feito necessariamente em termos de existência. Se observarmos o argumento de Montaigne perceberemos que ele segue a mesma linha de raciocínio, fazendo um movimento de equiparação entre sono e vigília que tem como mérito elevar a vigília ao patamar que normalmente damos ao sono e não o contrário, ou seja, Montaigne supõe

²⁷ FORLIN. *O papel da dívida metafísica no processo de constituição do cogito*, p. 88-89.

que a vigília é como uma espécie de sonho, pois não nos oferece demonstrações claras sobre como as coisas seriam na realidade. Ainda assim, a possibilidade de tudo ser um sonho e de não haver realidade não é exposta de forma suficientemente clara para podermos afirmar que o filósofo lança a dúvida sobre a existência do mundo exterior.

A nossa hipótese é de que Descartes tenha sim, sido influenciado por Montaigne, tendo visto no argumento de seu antecessor a semente da dúvida sobre o mundo exterior. Desse modo ele constrói seu próprio argumento, da forma como é exposto no *Discurso*, acreditando estar ali presente a mesma dúvida radical que ele vira outrora no argumento de Montaigne. Entretanto, o argumento do *Discurso* não causa o efeito esperado, embora ele possua o germe da dúvida radical, ele não é ali bem explorado e explicitado. Sendo assim, há uma modificação do argumento que ocorrerá nas *Meditações*, tendo em vista dar-lhe uma expressão mais clara e radical. Ali a dúvida sobre a existência do mundo exterior é colocada de maneira clara, definitiva e estonteante, de forma tal que somos todos arrebatados por ela e chegamos a nos perguntar se estamos dormindo e se a vida não passa de um sonho. Assim como há na passagem do *Discurso* para as *Meditações* uma modificação no que tange a formulação do *cogito*²⁸, haveria uma modificação no que concerne ao argumento do sonho. A diferença é que, ao lermos o argumento presente nas *Meditações* passamos a ter a impressão de que o argumento do *Discurso* lhe é semelhante e atinge os mesmos objetivos, o que não ocorre no caso do *cogito*, cuja modificação é sempre notada.

Há também a possibilidade de que Descartes não tenha sido suficientemente claro no *Discurso* propositadamente, pois uma dúvida tão radical não era para os leigos e como o *Discurso* havia sido escrito em francês, não seria prudente expor ali de forma evidente a dúvida a respeito do mundo exterior. Deste modo, Descartes teria assim como Montaigne, apresentado nesse argumento apenas o germe da dúvida radical. A diferença é que ao contrário de Montaigne, Descartes estaria consciente desse fato. Tal

²⁸ Enquanto no *Discurso* o *cogito* apresenta sua forma mais conhecida “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo), nas *Meditações* ele passa a ser “eu sou, eu existo”. Essa mudança é, geralmente, explicada, normalmente, como sendo uma forma mais clara de apresentar o *cogito*, evitando com que ele pareça um silogismo, como muitos pensaram devido à formulação presente no *Discurso*. Nesse caso, não haveria uma mudança de conteúdo, apenas de forma. Há quem discorde dessa interpretação, como Ferdinand Alquié (2000), que defende uma mudança de conteúdo intimamente ligada ao teor da dúvida, que, no caso do *Discurso*, não seria metafísica.

possibilidade é corroborada pelo próprio Descartes que afirma em seu prefácio das *Meditações* não ter sido possível expor no *Discurso* uma dúvida tão radical.

De modo breve já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos preciosos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. Pois parecem-me de uma importância tal que julguei necessários agendá-las mais uma vez. E para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente, em um escrito em francês, dado indistintamente a leitura de todos, por receio de que também os espíritos fracos pudessem crer que teriam de nele ingressar²⁹.

Embora esse trecho não seja uma prova determinante desse tipo de interpretação, é um elemento que nos ajuda a pensar com mais cuidado nessas possibilidades, já que o próprio Descartes afirma ter se limitado no *Discurso* devido às circunstâncias.

Conclusão

A aproximação entre Montaigne e Descartes não é nenhuma novidade, vários autores apontam para esse fato. Étienne Gilson, por exemplo, em seu *Commentaire historique* do *Discurso* indica diversas reminiscências dos *Ensaaios* no texto cartesiano de 1637 e afirma não só a diferença do argumento do sonho presente no *Discurso* daquele das *Meditações*, mas também sua semelhança com as razões céticas de duvidar que inspiraram tantos autores no Século XVI: aquelas de Montaigne, Charron, Sanchez e La Mothe Le Vayer. De acordo com Gilson, o argumento das *Meditações* seria mais forte que aquele presente no *Discurso*, aonde Descartes não tinha a intenção de trazer nenhuma novidade no que concerne às razões de duvidar. Assim, o argumento do sonho presente no *Discurso* poderia ser semelhante ao de Montaigne, e diferente daquele das *Meditações*.

Obviamente, o que lançamos aqui são apenas hipóteses, pois se baseia numa possível intenção de Descartes, o que não pode ser facilmente demonstrado. Todavia,

²⁹ DESCARTES. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 209 (AT, VII, 7).

acreditamos que é uma possibilidade plausível, capaz de explicar as inúmeras controvérsias causadas pelo argumento do sonho.

Bibliografia

CHARRON, P. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

CÍCERO. *Academica*. Tr. H. Rackham London: Harvard University Press, 1994.

DESCARTES, R. *Oeuvres*. Paris: J. Vrin, 1974. 11 v.

_____. Tr. LEBRUN, G. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Bordas, 1988. 3 v.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: Edições Cemodecon: IFCH - UNICAMP, 1999.

MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

SEXTUS, E. *Outlines of scepticism*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.

ANNAS, J.; BARNES, J. *The modes of Scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge: University Press, 1985.

BURNYEAT, M. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 90, n.1, p. 3-40, 1982.

FINE, G. Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage? *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 109, n. 2, p. 195-234, abril 2000.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

GARBER, D. Semel in vita: the scientific background to Descartes's Meditations. In RORTY, A. (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: The University of California Press, 1986. p. 82-116.

GILSON, E. *Commentaire historique du Discours de la Méthode*. Paris: J. Vrin, 1947.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.

GROARKE, L. Descartes' first Meditation: something old, something new, something borrowed. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v.22, n. 3, p. 281-301, 1984.

LARMORE, C. Scepticism. In GARBER, Daniel; AYERS, Michael (eds). *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. 1st pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2v. 2003.

LENNON, T. *The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill, 2008.

MAIA NETO, J. R. O ceticismo na primeira metade do século XVII e a tradição cética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 97, p. 23-38, 1998.

_____. Descartes e os cétricos do seu tempo. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, v. 27, n 1., p. 59-80, 2001.

PAGANINI, G. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.

POPKIN, R. H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. *The history of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PORCHAT, O. Ceticismo e Mundo Exterior. In PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODIS-LEWIS, G. Montaigne, Charron, Descartes et le doute. In FAYE, E. (ed.). *Descartes et la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 79-85.