

DESCARTES E O ÚLTIMO WITTGENSTEIN: O Argumento do Sonho Revisitado

Bento Prado Júnior
UFSCar

“Wir gingen schlafewandelnd den Weg zwischen Abgründen dahin. - Aber wenn wir auch jetzt sagen: ‘Jetzt sind wir wach’, - können wir sicher sein, dass wir nicht eines Tages aufwachen werden? (Und dann sagen: wir haben also wieder geschlafen.)

Können wir sicher sein, dass es nicht jetzt Abgründe gibt, die wir nicht sehen?

Wie aber, wenn ich sagt: Die Abgründe in einen Kalküll sind nicht da, wenn ich sie nicht sehe!

Irrt uns jetzt kein Teufelschen? Nun wenn es uns irrt, - so macht’s nicht [nós sublinhamos, lembrando a frase de Descartes da segunda Meditação: ... et fallat quantum potest...]. Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.” (Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, III, # 78, 1939-1940)¹

(1) “Caminhamos, por aí, sonâmbulos, entre abismos; - Mas mesmo se dizemos agora: ‘agora estamos despertos,’ - poderemos, de fato, estar seguros de não despertarmos em outra hora? (E dizer, então: - dormimos novamente). / Podemos estar seguros de que não há abismo algum, que não vemos?/ E se eu dissesse: não há abismos no cálculo se os não vejo./ Engana-nos aqui um diabinho? Mesmo se nos engana, não faz mal [somos nós que sublinhamos, lembrando a frase de Descartes da segunda Meditação: “... et fallat quantum potest...”]. O que os olhos não vêem, o coração não sente”.

I

É preciso, antes de mais nada, explicar a intenção expressa no título deste ensaio. Por *último Wittgenstein*, não entendo aqui a última fase de sua obra: o “segundo” ou o “terceiro” Wittgenstein, conforme se prefira periodizar seu itinerário intelectual. Entendo *literalmente* essa expressão, como designando a última página escrita pelo filósofo, às vésperas de sua morte. Trata-se do parágrafo 676 do livro póstumo **Sobre a certeza**. Com meu sub-título, indico que, nesse parágrafo *terminal* (em todos os sentidos da palavra), o que me interessa é a maneira curiosa pela qual é reapresentado - para ser imediatamente neutralizado ou bloqueado em seu rendimento analítico - o argumento cartesiano do sonho.

Para iniciar a leitura do parágrafo em questão, é preciso que nos detenhamos por um momento no parágrafo que o precede: “Se alguém acredita que recentemente veio de avião da América para a Inglaterra, creio que não pode *enganar-se* nesse ponto. Do mesmo modo, se alguém diz que está sentado numa cadeira e escreve”.

O texto é perfeitamente claro e fixa uma das ordenadas que organizam a totalidade do livro ou sua estratégia geral, à qual retornaremos adiante. O que é proposto é uma espécie de limitação essencial das coisas “*qu'on peut révoquer en doute*”. Muito caricaturalmente, e contra a primeira das **Meditações Metafísicas** de Descartes, afirma-se a impossibilidade lógica ou “gramatical” de transgredir a estreita faixa da “dúvida natural” e de elevá-la a sua extremidade hiperbólica ou metafísica. O que se retoma aqui, breve e dogmaticamente, é a “tese” geral do livro (e sublinhemos estas aspas: decididamente não temos em nossas mãos um *livre à thèse*): o conceito de erro é incompatível com sua universalização, sua “gramática” exige que só tenha sentido ou uso como *local* ou *tópico*. Noutras palavras, a idéia de que o erro pressupõe *essencialmente* um horizonte de *certeza*.

É só sublinhando essa idéia de horizonte que podemos compreender que a recusa da *skepsis* não corresponde jamais, em Wittgenstein, em qualquer momento

de seu itinerário, à desqualificação *realista*, mais ou menos ingênua, do solipsismo ou do idealismo. Ao contrário, quer no *Tractatus*, quer em **Sobre a certeza**, o solipsismo, mesmo se é neutralizado (com diferentes instrumentos e estratégias), sempre guarda algum privilégio ou superioridade, pelo menos heurística, sobre o realismo. De qualquer maneira, a limitação do alcance da dúvida não tem nenhum parentesco com a guerra movida contra o idealismo pela filosofia do senso comum. Contra Moore que agitava sua mão direita, diante de seus alunos, mostrando-lhes que pelo menos esse objeto físico existia no mundo, Wittgenstein redarguia, com ironia, explicando a seu amigo que “os filósofos que negaram a existência da matéria não queriam negar que uso uma cueca sob minha calça”. Proposição, aliás, que lembra curiosamente outra, de Fichte, em sua **Exposição mais clara que o sol**, onde explica ao leitor comum que o idealismo não implica em supor que, quando explico o funcionamento de um relógio, esse duro objeto material não desaparece por isso de meu bolso.

Limitar o alcance da dúvida não significa enunciar uma tese metafísica, antes explicitar uma regra gramatical. Mas a gramática tem efeitos filosóficos e retroage sobre a polêmica entre solipsistas e realistas, mais ou menos como um critério judicial - na verdade, trata-se (com a idéia de que o erro supõe um horizonte prévio de certeza) de dissolver o problema e desqualificar ambas as partes em conflito.

Mas o que nos interessa aqui é como essa gramática do erro implica uma nova leitura dos argumentos clássicos do sonho, da loucura e do gênio maligno. Numa palavra: se o argumento cético não é universalizável, é porque o erro não é assimilável ao sonho e à loucura, e nenhum *Teufelschen* pode me enganar. Ou porque, se o erro pressupõe um horizonte mundano (ou um horizonte linguístico, como um conjunto ou um aglomerado de regras que não pode ser consistentemente posto em questão sem que sejamos reduzidos ao silêncio), o sonho e a loucura (seja que diabo for) podem ser definidos como *perda de horizonte* tanto mundano como linguístico.

Tudo isso é apenas *afirmado* nesse parágrafo, mas o que interessa é examinar o esboço de argumento apresentado no parágrafo que se lhe segue e encerra o livro, onde podemos ler: 676 “No entanto, se não me posso enganar em tais casos, não é possível que eu esteja drogado?”

No início de nosso comentário, não podemos evitar algumas considerações de ordem estilística (Wittgenstein dizia que era preciso ler seus textos *muito devagar*). Notemos que a frase citada, que abre o parágrafo 676, vem grafada entre aspas, o que significa, pelo menos, que não é assinada pelo autor - mais que isso, trata-se de um argumento que contraria o movimento pensante do livro. Poder-se-ia dizer que o argumento do narcótico - primo irmão dos argumentos cartesianos do sonho e da loucura - é o último argumento do solipsista que, com o realista, faz o par metafísico contra o qual se volta todo o esforço de **Sobre a Certeza**. De qualquer maneira, esse gesto estilístico aponta para a natureza *dialógica* do texto de Wittgenstein. Arrisquemos uma fórmula : os textos do segundo Wittgenstein assemelham-se aos diálogos de Platão, com a diferença radical de que, aqui, o diálogo é sempre, e por essência, *aporético*. Não no sentido platônico, de uma investigação interrompida *de facto*, que, mesmo no seu malogro, não deixa de apontar para o *telos* universalista do pensamento, sublinhando-o, por assim dizer, em negativo. *Aporético* num sentido essencialmente anti-socrático ou anti-platônico, que mostra que a curiosidade ou a inquietação filosófica jamais pode aplacar-se na identificação de uma essência estável, calma e transparente, onde o *bougé* de nossa linguagem demasiado humana pudesse ser reabsorvido, sem deixar resto ou problema (como afirma o próprio Wittgenstein em outro lugar : "Sócrates, que sempre reduz o sofista ao silêncio - redu-lo *com direito* (*mit Recht*) ao silêncio? - Sim, o sofista não sabe o que crê saber; mas não há aí nenhum triunfo de Sócrates. Ele não pode exclamar: **Veja! Você não sabe!, nem triunfantemente: Assim nenhum de nós nada sabe!**").

Mas voltemos ao argumento entre aspas: o que ele sugere é que há casos-limite (exatamente, aliás, como na primeira das **Meditações** de Descartes), ou casos *patológicos* que põem em cheque a idéia segundo a qual todo erro é corrigível por essência, que pressupõe regras. Um erro incorrigível seria algo como um delírio inescapável - uma prisão donde não se poderia evadir em direção ao vasto mundo. Com efeito, os delírios artificiais, o sonho e a loucura não são *fatos*? E tais fatos não podem reativar os sucessivos argumentos da primeira meditação? Não

podem eles reconduzir Wittgenstein a suas inquietações mais antigas, a obsessão com o solipsismo, jamais completamente aplacada? É impossível não referir, neste momento, um texto do diário do filósofo de 8 de abril de 1917, onde encontramos a seguinte reflexão que vai exatamente a contracorrente do texto que começamos a comentar: “Estamos dormindo, nossa vida é como um sonho. Nos melhores momentos despertamos, mas apenas o suficiente para percebermos que estamos sonhando. Na maior parte do tempo, estamos mergulhados num sono profundo. Não posso me acordar de mim mesmo. Esforço-me para tanto, meu corpo de sonho se põe em movimento, mas meu corpo real se recusa. Infelizmente é assim” (*Apud* Christiane Chauviré, **Wittgenstein**, Ed. Zahar, p. 44).

Supondo-se (mas voltaremos adiante a essa questão) que o sonho normal e o induzido artificialmente não são essencialmente diferentes para o argumento em pauta, podemos dizer que o parágrafo 676 percorre um caminho exatamente inverso ao da página do diário de juventude: “Se estou [*se estou drogado*] e a droga rouba-me a consciência, então não falo ou penso efetivamente”.

Ora, à primeira vista, este enunciado de efeitos anti-cartesianos faz eco, de alguma maneira, ao espírito do cartesianismo, na medida em que parece deixar transparecer uma espécie de interface com a filosofia do *cogito* pois, mesmo se se trata de limitar o processo de generalização da dúvida, tal limitação aparentemente é feita graças à identificação entre *pensamento* e *consciência*. Pois é exatamente essa identificação que bloqueia a eficácia do argumento do narcótico.

Este é o ponto do *lätzte Denken* que gostaria de focalizar, sublinhando seu caráter aparentemente paradoxal, que não escapou, de uma perspectiva um pouco diferente, a alguns comentadores (como G. Hottos, que se surpreende com o reaparecimento, *in extremis*, de uma inquietação metafísica que o método “terapêutico” da análise gramatical deveria ter eliminado). Paradoxal porque parece revelar algo como uma inconsistência radical no pensamento de Wittgenstein (inconsistência que o mínimo bom senso filológico nos faz supor, desde início, ser meramente aparente).

Mas insistamos - um pouco, pelo menos - na aparência de inconsistência lógica. À primeira vista, o argumento do narcótico (ou do sonho) é descartado porque nesses casos nos encontramos em um campo exterior ao pensamento e à linguagem. Quem delira ou sonha não pensa e está aquém ou além da linguagem - em todo caso, está fora do campo da significação ou da alternativa (que é consubstancial à possibilidade da significação) entre o verdadeiro e o falso. Noutras palavras, o sonho e o delírio parecem eliminar a pré-condição da significação fixada, desde o *Tractatus*, sob a forma da *bipolaridade* da proposição. Isto é, a proposição só pode ser significativa (ou propriamente uma *proposição*) se puder ser verdadeira ou falsa - a forma da significação é *Aut Aut*. Ou ainda, só pode haver proposição *stricto sensu* na estreita faixa que separa as tautologias (sempre verdadeiras, largas demais para circunscrever estados-de-coisa ou para transmitir informação, *Sinnleere*) das contradições (sempre falsas, informação nula pois não abre espaço para fato algum, asfixiando o mundo, *Unsinnig*). Mas o que importa, no nosso texto, é que estas condições lógicas da significação vêm aqui expressas em linguagem, por assim dizer, *psico-lógica*, já que o *déficit* de significação é descrito como *déficit* de consciência. Glosando o texto de Wittgenstein, poderíamos dizer: *Não penso e não falo, neste momento, por que o uso do narcótico roubou-me a consciência.*

É isso que é afirmado e é isso que é preciso compreender. E é também isso que, à primeira vista, é escandaloso para o leitor de Wittgenstein. Então o pensar (e a própria linguagem) é, senão *egocêntrico*, pelo menos *conscienciocêntrico*? Mais duramente ainda, seria final e novamente a consciência um *ingrediente da significação em geral*? De que serviu a dura ascese de Frege, a longa batalha conduzida contra o psicologismo na lógica?

É preciso dizer, é claro, para desdramatizar e relativizar um pouco as coisas, que o recurso à consciência não implica num mergulho imediato no pântano do psicologismo. As *Investigações Lógicas* de Husserl, por exemplo e pelo contrário, viam nas idéias de “consciência” e de “intencionalidade” justamente os instrumentos indispensáveis para depurar o universo da lógica e das significações em geral de todo e qualquer compromisso com a psicologia em particular e com a natureza como um todo. Mas é claro, também, que o anti-psicologismo de Frege é mais puro e duro, e Wittgenstein mais radical ainda que seu mentor. E, neste caso,

recorrer à idéia de uma “consciência-de-significação” ou de uma “consciência-de-regra” seria arruinar o projeto essencial de seu pensamento que permanece, malgrado suas sucessivas transformações, definido pelo método da análise lógica ou “gramatical” da linguagem, sempre oposta *toto coelo* ao método da “história natural” (como Wittgenstein torna explícito, quando, após examinar as idéias de *compreensão* e de *significação* à luz do *fato* do aprendizado, pergunta a si mesmo “Estarei fazendo psicologia infantil?”, para logo responder negativamente: “Não; não é a história natural que me interessa, mas a gramática”).

Mas continuemos a leitura do texto, que se encerra com as seguintes palavras: “Não posso admitir seriamente que sonho neste momento. Quem, sonhando, diz *Eu sonho*, mesmo se o diz de maneira audível, tem tão pouca razão de fazê-lo quanto tem quando, sonhando, diz *Chove*, mesmo numa situação em que chove efetivamente. Mesmo se seu sonho está efetivamente associado ao ruído da chuva”.

O que há de inquietante, nestas frases, é que parecem sugerir que a significação de uma proposição (a alternativa entre sua verdade e sua falsidade), ao contrário do *dritte Reich* de Frege, depende do estado ou de alguma determinação *do sujeito real e singular que a enuncia*. A mesma proposição, enunciada em sonho ou em estado de vigília, só é a mesma proposição em aparência; ou melhor, num caso, é proposição, no outro, mera emissão fonética ou fenômeno físico. Imaginemos as situações: chove lá fora e é noite; a mesma frase “está chovendo”, enunciada por Pedro que está desperto, e por Paulo, que está dormindo, não entra, num caso e no outro, no mesmo registro semântico. No primeiro caso será verdadeira, no segundo, nem verdadeira, nem falsa. O que é dito, no segundo caso, é apenas um *fato*, que pode até estar ligado real e causalmente a outro fato - a chuva anônima e universal que cai lá fora, no meio do mundo e da noite - , mas jamais poderá ligar-se a ele (ou nele projetar-se) de maneira simbólica ou *pensante* (coisas que aqui parecem equivaler-se). O que se sugere, justamente, é que essa relação real (ou de contiguidade, num mesmo plano mundano, entre fato e fato) não abre o hiato ou a distância entre símbolo e fato indispensáveis ao funcionamento semântico. Algo como uma

“descompressão” ôntico-semântica, sem a qual as palavras não podem projetar-se sobre as coisas, aquele mínimo de distância entre palavras e coisas que permite superpô-las, tornando dizíveis as coisas.

Com essa observação, talvez já estejamos no caminho da dissolução do paradoxo, que é, todavia, útil, senão indispensável, continuar explorando. Se, de alguma maneira, somos levados ao paradoxo, é que a ele nos leva uma intuição muito humana e “natural”. Intuição, digamos, que nos diz que uma regra que não pudesse ser desobedecida seria mais uma *lei* do que uma regra. Noutras palavras, que carece de sentido a idéia de uma obediência “automática” a regras. Ou, ainda, o que é equivalente, que *sem consciência (ou sem liberdade, diria o saudosista do sartrismo ou do kantismo) não há regra*. Mas, a seguir nesse caminho, escorregamos insensivelmente em direção de uma concepção de consciência e de regra que transforma esta última em *objeto* ou em *noema*, e não nessa espécie de operador, a um só tempo prático e transcendental, como Wittgenstein parece querer defini-la. Em todo caso, em **Zettel**, p. ex., parece estar claro que uma regra não pode ser pensada como *anterior* ou *exterior* à sua aplicação: talvez mesmo o contrário, como se a regra só emergisse de sua aplicação, manifestando o caráter *reflexionante* da linguagem ou do pensamento, como gosta de sublinhar J.A. Giannotti. Em todo caso, a idéia de uma “consciência de regra” parece ser solidária da idéia de que a significação é, de alguma maneira, externa ou anterior a sua expressão; idéia, justamente, contra a qual, como Merleau-Ponty, Wittgenstein milita com veemência. O que se quer evitar, sempre, é a idéia de algum farol conscienciológico ou egológico, mais ou menos sublimado, mas que no fundo remete à alma substancial da *Psychologia Rationalis*.

Mas, como ficamos? Como guardar, evitando os desvios assinalados, a discriminação das situações onde há e onde não há pensamento? A coisa não é simples, sobretudo se pensada sobre o fundo da gênese do pensamento de Wittgenstein e suas reviravoltas, os sucessivos equacionamentos da questão do solipsismo. Não é preciso retornar aos diários já citados (onde dizia também “O Eu, o Eu, eis o profundo mistério!”), para notar como a supressão do psicologismo e do solipsismo não é tranquila. No próprio *Tractatus* alguma dificuldade parece estar presente, com

a articulação entre *Satz* (proposição) e *Gedanke* (pensamento). É o que J. Bouveresse analisa em todos os pormenores no primeiro capítulo de seu livro **Le mythe de l'intériorité**, onde examina a possível contaminação psicologista da semântica, através da insuficiência da definição de *Gedanke* (aliás, poderíamos dizer que quando Wittgenstein retorna à filosofia no fim da década de 20, ele só o faz para precisar essa definição, como se descobrisse que o **Tractatus** não tinha respondido adequadamente à questão: *Was heisst Denken?*).

II

Nestes comentários preliminares, vinculei o aparente paradoxo da reformulação do argumento do sonho com o problema da eventual contaminação psicologista da semântica e é justamente esta questão que gostaria de visitar na leitura do último parágrafo de **Sobre a Certeza**. Mas antes de retornar ao texto em pauta, e para reformular nossa questão (ou para formulá-la finalmente), é necessário que os convide a um longo desvio. Antes de retornar à reformulação wittgensteiniana do argumento do sonho, talvez não seja inútil consultar o *uso* que dela fizeram seus discípulos. Minha sugestão é de que boa parte da chamada filosofia analítica deriva de uma má leitura de algumas frases de Wittgenstein (assim como de uma má leitura de Descartes) - dentre as quais aquela que discutimos é paradigmática.

Distanciem-nos, portanto, provisoriamente, do parágrafo 676 de **Sobre a Certeza**, para examinar alguns dos efeitos do pensamento do segundo Wittgenstein. Confiando numa certa linha da posteridade angloamericana do filósofo austríaco, tudo se passa como se a desconstrução do argumento do sonho correspondesse, no nosso século, a uma formidável revolução teórica. Penso aqui, em particular, no belo livro, já antigo, de Gilbert Ryle, **The Concept of Mind** e num outro, de Norman Malcolm, publicado sob o título de **Dreaming**. Num caso como no outro, trata-se de *usos* das análises wittgensteinianas que decretam que os argumentos céticos da primeira das

Meditações de Descartes beiram à burrice - pois que é a burrice, senão *confusão categorial?* - e que só o estilo da análise lógica pode liberar-nos dos fantasmas cartesianos que oneram até hoje o pensamento filosófico.

O que quero sublinhar, passando rapidamente pela posteridade de Wittgenstein, é o que me parece um *erro* historiográfico e filológico (mas também lógico-gramatical), uma certa cegueira para as metamorfoses da filosofia². O que nos dizem, mais ou menos, Ryle e Malcolm, é o seguinte: “Com Descartes e sua idéia insensata de que o sujeito tem um acesso privilegiado a si mesmo (acesso que não é garantido da mesma maneira ao chamado “mundo externo”), a filosofia perdeu-se em mil descaminhos. Deste erro primordial derivou toda uma teratologia conceitual (ou pseudo-conceitual): sem a admissão insensata da significatividade do argumento do sonho não estaríamos até hoje assombrados pelo *Ghost* que circula misteriosamente na *machine*”. Não seria difícil mostrar que o Descartes a que se referem criticamente é um Descartes quimérico e que a crítica

(2) Esta afirmação pode parecer brutal e deve ser nuançada, em particular no caso de Norman Malcolm que é visado neste texto. Esclareço que não ignoro a finura da interpretação que oferece, em vários lugares, da obra de Wittgenstein como, p. ex., em **Nothing is hidden**. Quando falo, portanto, em “má leitura” de Wittgenstein, refiro-me ao *uso* que N. Malcolm faz do pensamento de seu mestre na construção de sua própria obra. Se assim procedo é para evitar de fazer como H. Putnam que, num ensaio muito interessante, acena para a possibilidade de uma *crítica* de Wittgenstein a partir dos efeitos teóricos que Malcolm acredita poder tirar de sua obra: “His arguments [de N. Malcolm] are also of interest in that they can be read as simple versions of some famous arguments of Wittgenstein’s as he is interpreted by Malcolm. If this interpretation of Malcolm’s is faithful to what Wittgenstein had in mind, then these famous arguments are bad arguments and prove nothing. But this relation to Wittgenstein’s philosophy may, in the present years, be a further reason for finding Malcolm’s book interesting to discuss” (in “Dreaming and ‘depth grammar’”, **Philosophical Papers, II**, p. 304). A análise crítica de Putnam, nesse texto, parece irretocável: *grosso modo* identifica, no uso feito da idéia de *critério* por Malcolm, algo como uma forma extremamente dura de *verificacionismo*, tão radical quanto as formulações do Reichenbach em 1930. De alguma maneira - mas retornaremos a essa questão mais adiante -, tudo se passa, em **Dreaming**, como se a *significação* tivesse, numa *verdade de fato*, sua pré-condição; tese que se choca contra o espírito mais central do pensamento de Wittgenstein.

ignora a estrutura das **Meditações**. Como aqui não há lugar para essa demonstração, limitemo-nos a dois pontos, sugerindo que essa tradição sofre de uma dupla deficiência: 1) lê mal os textos do próprio Wittgenstein e 2) lê muito mal a tradição da metafísica³.

Tomemos Norman Malcolm (que neste capítulo não é diferente de Ryle e de outros) como ponto de referência. Ele abre seu livro **Dreaming** com uma descrição perfunctória da evolução da noção de *atividade mental* ao longo da história da filosofia ocidental. O grande erro de toda essa tradição consistiria em admitir que o sonho faz parte do *continuum* da vida mental. É claro que esse contra-senso elementar só aparece de maneira pura na obra de Descartes. No entanto, é toda a tradição que é invocada para confirmar o vigor e a persistência desse erro categorial infantil ou primitivo: de Aristóteles a Bertrand Russell, além da quase totalidade da psicologia contemporânea (excetuado talvez apenas o behaviorismo, que cancela a idéia de atividade mental como um todo), *todo mundo* é vítima do equívoco. De qualquer maneira, o certo é que Norman Malcolm encerra o prefácio de seu livro exagerando um pouco: “Não é exagero dizer que a opinião segundo a qual os sonhos são uma atividade da mente durante o sono é geralmente aceita entre filósofos e psicólogos”. E acrescenta, definindo o alvo de seu livro: “Quero examinar essa opinião”.

(3) Depois da apresentação deste texto no Congresso Internacional *Descartes: 400 anos*, no Rio de Janeiro, tive tardiamente acesso ao ensaio de Gordon Baker “La réception de l’argument du langage privé”, publicado em junho de 1988 na **Acta du Colloque Wittgenstein**, Coll. Intern. de Philosophie, T.E.R. Nesse ensaio, G. Baker demole as leituras de Wittgenstein, centradas numa interpretação equivocada, porque hiperbólica, do lugar do argumento da linguagem privada, que fazem amálgama entre sua filosofia e aquela expressa em **The concept of mind**. Entre outras coisas, sempre convergindo com minha análise, Baker diz: “Wittgenstein ne connait pas les oeuvres de Descartes, et par ailleurs, il ne pense pas que les confusions philosophiques d’aujourd’hui découlent des pechés que quelques grands philosophes auraient commis hier...Il y a donc des raisons assez fortes de conclure que Wittgenstein ne s’engage pas dans une bataille contre un adversaire ‘cartésien’ plus ou moins bien défini” (*Op. cit.*, p. 38). Esse texto já antigo de G. Baker diminui a eventual originalidade (se alguma há) do meu; em compensação, fornece-lhe um forte e inesperado amparo.

Contra Malcolm, e sem muito exagero, talvez pudéssemos até dizer que, depois da iniciativa cartesiana das **Meditações**, toda a filosofia moderna, em suas diferentes vertentes, Malebranche, Espinosa, Locke, Kant, Husserl, todos repetem em coro: quem sonha não pensa, jamais posso dizer “eu sonho”, no máximo posso dizer “eu sonhei”.

Assim, podemos ler no **Ensaio** de Locke (livro IV. cap. II, parágrafo 14): “Se alguém disser que um sonho pode fazer a mesma coisa [*isto é, fazer como os sentidos que produzem uma idéia na mente*], e que todas essas idéias podem ser produzidas em nós sem qualquer objeto externo; esse alguém poderá sonhar que lhe respondo assim: - Não importa muito se elimino ou não esse escrúpulo: onde tudo é apenas sonho, não cabem raciocínios ou argumentos, verdade e conhecimento nada são”. Só sublinho este parágrafo de Locke por corresponder ao *espírito* do argumento de Malcolm (além de coincidir com a *letra* do parágrafo 676) - aqui também é a oposição de senso comum entre sono e vigília que é contraposta como evidência indiscutível ao possível uso do argumento do sonho. Mas esse parágrafo não deixa transparecer o que me parece ser a razão mais profunda da recusa do argumento cartesiano: a ligação tecida progressivamente, ao longo de toda a filosofia moderna, e de formas diferentes, entre as idéias de sujeito e de mundo *definido cada vez mais como horizonte do que como totalidade de coisas*. O que se recusa, como veremos adiante, é a idéia de um *sujeito sem horizonte*, e o que se afirma é a ligação *necessária* entre o sujeito e seu horizonte. O que se proíbe é a possibilidade de alguém dizer:

“Eu suponho que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me que nada jamais existiu de todas essas coisas que minha memória, cheia de mentiras, me representa; penso não ser dotado de nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar nada mais são do que ficções de meu espírito” (Parágrafo 3 da segunda das **Meditações**).

Num ensaio antigo (“A imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica”, que aqui retomo livre e extensamente) dei alguns passos na delimitação dessa espécie de anti-cartesianismo *baladeur* que percorre os séculos. O

ponto de partida era a surpreendente convergência entre as teorias da imaginação expostas em livros tão diferentes como **The Concept of Mind** de Ryle e **L'imaginaire** de Sartre. Não é, de fato, estranho que métodos tão diferentes e inimigos como a fenomenologia e a análise lógica da linguagem possam culminar numa mesma filosofia da psicologia, pelo menos em um de seus capítulos essenciais?

Nesse ensaio, justamente, eu retornava à filosofia clássica do século XVII, para tentar esclarecer esse curioso entrecruzamento. Mais precisamente, voltava ao escólio da última proposição da segunda parte da **Ética** de Espinosa. A proposição enuncia: “Não há, no espírito, nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação ou negação, além da que envolve a idéia enquanto idéia”. E o corolário diz: “A vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa”. Trata-se, é claro, de textos anti-cartesianos que visam diretamente a idéia de dúvida. Espinosa contrapõe o seguinte argumento à possibilidade de suspensão do juízo: aquilo que se descreve normalmente como suspensão do juízo nada mais é do que uma percepção (uma idéia) perfeitamente afirmativa, embora inadequada e obscura. Sendo inadequada, não deixa de ser essencialmente uma percepção e uma *tese*. Em momento algum uma vontade livre pode retirar-se para um território neutro que preceda a alternativa inelutável entre o *sim* e o *não*.

O curioso no texto, que tenta assim mostrar a inseparabilidade entre simples representação e posição (não há *noesis* ou *lexis* sem *thesis*), é que ela se ampara justamente no *fenômeno* do sonho: uma fenomenologia do sonho mobilizada contra o argumento do sonho e a possibilidade da suspensão do juízo. À primeira vista, Espinosa parece fazer uma concessão a Descartes, quando admite que existe pelo menos um caso em que podemos pensar ter a liberdade de praticar a *epoqué*: é o caso em que *sonhamos que sonhamos*. Não é verdade, com efeito, que no, por assim dizer, *sonho de segundo grau*, suspendemos nossa crença no sonho de primeiro grau? E, se assim é, não haveria, pelo menos aqui, um mínimo de distância entre a simples representação e a tese ou a afirmação? Mas Espinosa continua:

“...mas nego que um homem não afirme nada enquanto ele percebe. Com efeito, perceber um cavalo alado, que é isso, senão afirmar, de um cavalo, que tem asas? Pois se o espírito não percebesse nada além do cavalo alado, ele o consideraria como lhe estando presente, e não teria nenhum motivo para duvidar de sua existência, nem faculdade alguma para recusar o seu assentimento, a menos que a imaginação do cavalo esteja reunida a uma idéia que suprime a existência do dito cavalo, ou que o espírito perceba que a idéia do cavalo alado é inadequada e, então, ele negará necessariamente a existência desse cavalo ou duvidará necessariamente dela”.

Antes de voltarmos a esse texto de Espinosa, é interessante que nos reportemos às páginas de **L’imaginaire** que Sartre consagrou ao argumento cartesiano do sonho ou, mais geralmente, à própria essência do sonho como tal. Se Sartre recorre ao texto de Descartes, é porque ele coloca dificuldades para sua teoria da imaginação e do imaginário. E encaminha a discussão reformulando o argumento nos seguintes termos:

“Se é verdade que o mundo do sonho se dá como um mundo real e percebido, quando ele é constituído apenas por um imaginário mental, não haveria aí ao menos um caso onde a imagem se dá como percepção?” (p. 206).

Se a descrição cartesiana da consciência (a determinação da *natura mentis humanae* que pode ser feita, independentemente de qualquer instância mundana) é correta, então será incorreta a descrição que Sartre nos oferece da imagem. Esta havia sido caracterizada, desde o início do livro, em sua radical oposição à percepção. Assim, no primeiro capítulo, havia-se estabelecido, como características essenciais da imagem: 1) o fenômeno da quase-observação ; 2) a posição do objeto da consciência imaginante como um nada; 3) a espontaneidade da intenção imaginante. Três características radicalmente opostas às da percepção, já que, nesta, o objeto é essencialmente

observável, posto como positivo (ou como existente) e como imposto à passividade da consciência.

É-lhe, portanto, indispensável encontrar a falácia do argumento do sonho e desvendar a essência do sonho. Examinando mais de perto a questão, verificamos a inconsistência do argumento do sonho na heterogeneidade dos efeitos da reflexão nos estados de sonho e de vigília. No caso da consciência vigilante, que percebe, a reflexão nada lhe acrescenta ou em nada a altera. Na contracorrente de Descartes, Sartre diz: “Ora, essa consciência reflexiva me fornece imediatamente um conhecimento precioso: é possível que, no sonho, eu imagine que percebo. Como cada um pode tentar fingir um instante que sonha, que esse livro que lê é um livro sonhado, mas verá imediatamente, sem poder duvidar disso, que essa ficção é absurda. E, a bem dizer, sua absurdidade não é menor do que a daquela proposição: talvez eu não exista, proposição que justamente, para Descartes, é verdadeiramente impensável” (p. 206-207).

Não nos interessa aqui essa assimilação entre a evidência da percepção e a evidência do *cogito*. O que nos interessa é aquilo que, a partir dela, Sartre poderá afirmar a seguir, reportando-se pela primeira (na verdade a *única*) vez a Espinosa em seu livro:

“Na realidade, a percepção, como a verdade para Espinosa, é *index sui* e não poderia ser diferente. O sonho se assemelha também muito ao erro no espinosismo: o erro pode dar-se como verdade, mas basta possuir a verdade para que o erro se dissipe por si mesmo”. Como o vampiro, acrescentaria eu, que se dissolve em cinzas ao primeiro raio de sol.

O que opõe, portanto, o sonho à percepção para Sartre - e que teria escapado a Descartes - é a *essencial fragilidade* do sonho, isto é, sua incapacidade de resistir à reflexão ou de competir com a percepção. Um juízo do tipo “eu sonho” é no limite impossível ou contraditório; num mesmo instante não podem coincidir ou conviver essas duas consciências. O único juízo que podemos formular, diz Sartre, é *j’ai revé*. Não é outra a conclusão de N. Malcolm em **Dreaming**, por uma via muito diferente: não uma

fenomenologia da consciência imaginante, mas uma gramática dos predicados psicológicos na primeira pessoa singular do presente indicativo: “A prova de que a sentença ‘eu estou dormindo’ não é susceptível de uso correto, como presente do indicativo, reduz-se à prova de que não pode exprimir uma possibilidade” (p. 18).

A *fragilidade* do sonho tem exatamente o mesmo sentido em Espinosa, Sartre, Ryle e N. Malcolm. Em todos os casos, essa fragilidade significa sua incapacidade de “competir” com outras representações (no caso da vertente analítica, o enunciado estar aquém ou além da esfera da bi-polaridade). No texto de Espinosa, ele nos diz explicitamente que a criança emprestará crença ao cavalo alado quando, e somente quando, *nada perceber além dessa imagem*. Em todos os casos, a consciência que sonha difere da consciência desperta na medida em que a primeira isola uma representação, enquanto a outra está voltada para o horizonte da experiência possível. Na linguagem de Husserl, diríamos que toda percepção é indissociável da *Urglaube*, da *tese do Mundo* (como para Espinosa toda representação é juízo na ordem infinita das idéias). Mais ainda, para Husserl, a percepção de uma coisa é sempre a percepção de uma “constância” na relação variável da coisa com suas “circunstâncias” (*Umstände*) e, em última instância, com o Mundo como horizonte final ou último. Reporto-me, aqui, às análises da idéia de “coisa”, tal como é feita no volume II das *Ideen*. Isolada de suas circunstâncias, a coisa perde sua substância (a “substância” que a percepção lhe atribui, “pondo-a” como existente) e se dissolve como puro “fantasma”. Perceber uma coisa, perceber sua articulação com as demais, perceber a coisa *dentro do horizonte do mundo*, tudo isso é uma e a mesma coisa. Para Espinosa, também, ter uma idéia, perceber essa idéia adequadamente, isto é, *na ordem das idéias* ou na conexão com sua *causa*, emprestar-lhe assentimento, tudo é o mesmo. Pensando na criança que se representa *apenas* o cavalo alado, podemos dizer que, para Espinosa, sonhar é *suprimir o mundo ou implodir a ordem das idéias*; ou ainda afirmar, em outros termos, que não existe uma ordem ou um mundo do sonho e do imaginário. Como o faz explicitamente Sartre:

“Todavia, essas poucas notas [sobre o sonho] não contradizem essa grande lei da imaginação: não há mundo imaginário. Com efeito, trata-se apenas de um fenômeno de crença. Nós não detalhamos esse mundo em imagem, não o presentificamos em seus pormenores, nem sequer pensamos em fazê-lo. Nesse sentido, as imagens permanecem isoladas umas das outras, separadas em sua pobreza essencial, submetidas ao fenômeno da quase-observação, no ‘vazio’ “.

III

Mas, tudo isto posto, o que ganhamos com este périplo errático, que nos levou tão longe do último parágrafo de **Sobre a certeza**? Pode, pelo menos, ter clarificado a perspectiva a partir da qual me aproximei do parágrafo 676. Talvez esse excursão, desenhando a épura de uma tradição, tenha dado um *sentido mínimo* à recusa wittgensteiniana do argumento do sonho, bem como à maneira pela qual se articulam, no **Tractatus**, as nocões de *sujeito* e de *mundo*. De qualquer maneira, o que tentamos sugerir é que, ao contrário do proposto por Ryle e Malcolm, tudo se passa como se a refutação do argumento do sonho (retomada no presente pela filosofia analítica) não correspondesse a uma revolução teórica recente (o mais belo exemplo da dissolução analítica das ilusões da metafísica), mas a um lugar comum venerável, incansavelmente revisitado desde o século XVII, Espinosa e Locke, até as fenomenologias alemã e francesa.

Mas, antes de retornar a nosso texto, talvez caiba apresentar mais uma instância ou mais uma figura⁴ da neutralização do argumento do sonho, ou seja, o tema do horizonte mundano inseparável da própria estrutura do *cogito*, que nos aproxima mais ainda do estilo da reflexão de Wittgenstein. Penso aqui na desmontagem do argumento do sonho (ou na reformulação do *cogito*) no parágrafo consagrado por Kant, na segunda edição da **Crítica da Razão Pura**, em resposta à recensão de Göttingen, à refutação do idealismo. Pouco importa, aqui, se Kant só

(4) Na verdade, apenas outra face da figura anteriormente examinada.

pode refutar o idealismo problemático de Descartes mediante o expediente de interpretar o *cogito* como um enunciado ou uma verdade de natureza empírica (numa operação que parece ser proibida pelo texto de Descartes, ou pelo menos pela interpretação quase kantiana que Guérault propõe, e que visa o *cogito* como uma instância “transcendental”, em todo caso, jamais empírica). Caricaturando o argumento kantiano, Kant afirmaria que a consciência de si depende logicamente da consciência do objeto - noutras palavras, que o *cogito* só pode ser operado sobre o fundo da experiência possível. O *sentido interno* que, na Estética, era dotado de uma espécie de anterioridade sobre o *sentido externo*, é, por assim dizer, a ele subordinado na Analítica. A consciência do tempo (e portanto a consciência de si) depende da percepção da *permanência* no tempo, que por sua vez pressupõe uma *coisa* (é Kant quem sublinha a palavra) exterior ao sujeito que pensa. A frase final da Observação I que segue a demonstração do teorema que refuta o idealismo problemático de Descartes é justamente: “...a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa”.

O que Kant quer demonstrar é que o *cogito* só pode ser operado sobre o fundo da experiência possível ou dentro dos limites do mundo fenomenal. Ou que o *cogito* entendido empiricamente (como verdade de fato) só é possível a partir de um *Ich denke* transcendental que não é outra coisa senão o cimento que dá unidade à experiência possível - essa mera cláusula lógico-transcendental (indissociável do *realismo empírico*) que estipula que “o *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações para...”. Noutras palavras, parece *sublimar*, dessubstancializar e despsicologizar o *cogito*, ao mesmo tempo que o vincula ao empírico; isto é, evitando ao mesmo tempo solipsismo e realismo dogmático. *Mas para realizar essa dupla operação, no cruzamento entre o eu empírico e o transcendental, é preciso bloquear a eficácia do argumento do sonho.*

Estariamos tão longe assim de Wittgenstein? É claro que o Eu metafísico parece excluído de maneira absoluta, desde o **Tractatus**. Lembremo-nos da proposição 5.631 - “O sujeito que pensa, representa, não existe...só dele *não* se pode falar neste livro”. Mas é verdade, também, que a proposição anterior dizia: “Eu sou meu mundo”. E, com efeito, o exame das proposições sobre o solipsismo (de 5.6 a 5.641) nos

obrigam a nuançar as coisas. Aqui, felizmente, posso guiar-me pela introdução que Luís Henrique Lopes dos Santos acrescentou à sua tradução do livro:

“Ao pretender dizer sua verdade, o solipsismo embaralha-se inevitavelmente em paralogismos. A projeção da realidade no sinal (a simbolização) não pode ser feita um objeto de representação. Há como que uma reflexividade do pensar que não é uma representação, mas algo análogo ao que Kant definiu como apercepção: a consciência da representação no ato de representar, quando a atividade representativa se reconhece em seu produto, a representação. Neste sentido, é uma reflexividade irreduzivelmente subjetiva, por meio da qual o sujeito não se mostra como objeto entre outros, mas como um ponto de convergência das linhas de projeção que fazem do sinal um símbolo” (p. 105).

O sujeito de que aqui se fala não é nem demiúrgico, nem “constatativo”, nem constitutivo, nem regulador. Ele é, digamos, apenas um espaço de transparência (claireira?) onde justamente “transparece” a consistência do Mundo, que ilumina transversal ou obliquamente o jogo projetivo entre as proposições e os estados-de-coisa. Tudo se passa, enfim, como se essa figura do Sujeito, como limite da linguagem e do mundo (o sujeito, nós o sabemos, não está *dentro* do mundo, como o olho não está dentro do campo de visão), fosse a forma terminal de um longo processo de sublimação ou de despsicologização do *cogito*. Descartes era “psicologista” para Kant, como este era para Husserl, como o próprio Husserl era para Wittgenstein. Tudo se passa como se esse vai-e-vem secular entre solipsismo e realismo dogmático viesse encontrar em Wittgenstein seu ponto final de repouso ou de esgotamento.

Se assim é, se a depuração do sujeito psicológico deixa lugar para esse resíduo inerradicável de subjetividade e de reflexividade, talvez não seja difícil dissolver as dificuldades que apontei no início desta exposição. Não poderíamos, com efeito, entender *desta maneira* a expressão: “se não tenho consciência, não estou pensando, nem falando”? Não que a consciência produza misteriosamente (como numa superabundância genial ou romântica, ou por alguma forma de intencionalidade

operante) significação ou verdade. Talvez porque seja impossível *pensar* ou falar significativamente sem se *aperceber* de que se o faz (como se a sombra da reflexão acompanhasse necessariamente a prática do pensamento e da linguagem).

Mas se assim é, nossa exposição termina num anti-climax decepcionante. Depois de sugerir, no texto de Wittgenstein, a presença de um inquietante paradoxo, não só esvaziamos o paradoxo, como culminamos na imagem de um Wittgenstein perfeitamente clássico e de um pensamento sem drama. Apenas uma nova e mais radical formulação das clássicas críticas endereçadas a Descartes por Malebranche, Locke, Espinosa, Kant, Husserl e todos os que vieram depois.⁵

Depois de assim reconstituir algo como um “sentido mínimo”, além de respeitavelmente tradicional, à desmontagem wittgensteiniana do argumento do sonho, voltamos à formulação que lhe deu Malcolm, levando em consideração a volumosa literatura crítica a que deu lugar⁶ para, aí sim, mostrar que o paradoxo não foi completamente dissolvido. Ou, pelo menos, que não o foi como pensam tê-lo feito alguns discípulos de Wittgenstein. Segundo Putnam, os passos de Malcolm são os seguintes: 1) há dois “conceitos de sonho” e seus correspondentes “métodos de verificação”; 2) o sonambulismo e o pesadelo violento só podem ser considerados instâncias do sonho mediante reforma ou extensão injustificada do conceito de sonho; 3) métodos indutivos (p. ex. escrutar os correlatos cerebrais do sonho) são inconclusivos como *critérios*; 4) os testemunhos descritivos dos estados privados não permitem discriminar a verdade do erro dessas descrições; 5) podemos dizer que sonhos e impressões do despertar são coisas diferentes, mas não logicamente independentes; 6) a associação entre os movimentos dos olhos durante o sonho e o próprio sonho são meras “estipulações” dos cientistas (Dement e Kleitman) e implicam uma reforma do conceito do sonho.

(5) Cf. a propósito dessa série histórica, o último capítulo (“Husserl, Kant et Descartes”) do livro de Gaston Berger *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941.

(6) Além do texto já citado de H. Putnam, cf. *Philosophical Essays on Dreaming*, editado por Charles E.M. Dunlop, Cornell Un. Press, London, 1977, que contém 15 ensaios precedidos de introdução do Editor, e se encerra com uma bibliografia exaustiva sobre o debate.

Não cabe aqui, é claro, repassar e discutir todas as objeções levantadas contra os argumentos de Malcolm em cada um desses tópicos e as respostas que apresentou. Limitemo-nos ao uso da noção de *critério* e o consequente mapeamento do conceito de sonho por Malcolm em seu livro e no ensaio que o precedeu⁷. Não serei, em todo caso, o primeiro a assinalar a estranheza da decisão de limitar o conceito de sonho apenas ao caso em que se está *sound asleep* e a derivada exclusão do sonambulismo, do pesadelo violento, de *delirium tremens* etc., sobretudo quando a intenção do autor é proteger o sentido comum do conceito do sonho das deformações que nele introduzem as arbitrárias reflexões dos filósofos que se afastam do uso comum da linguagem. Não seria antes essa nova geografia conceitual (mais, por exemplo, que as teorias neuro-fisiológicas) que introduziria uma “mudança conceitual” desconcertante e injustificada? Só essa redistribuição categorial (com a assimilação linear e exclusiva entre sonho-sono profundo-inconsciência que a promove) pode levar a identificar nas *narrativas de sonho* o único critério próprio do sonho, aniquilando assim o possível uso do argumento do sonho em defesa do ceticismo⁸. Mas o resultado da operação, que retira o caráter enigmático

(7) “Dream and Skepticism”, de 1956, reproduzido, com modificações, in Charles E.M. Dunlop, *op. cit.*

(8) Desde logo, tal distribuição parece criar problemas. Para mantê-la, contra os argumentos de Yost e Kalish (cf. C.E.M. Dunlop, *op. cit.* p. 81-102) referentes à *continuidade* entre sonho de sufocação no asmático e a consciência desperta posterior, Malcolm é obrigado a dizer: “Their condition falls in a doubtful border region between fully asleep and not being fully asleep. One can describe the thing only by means of some makeshift formula as ‘Their feelings of suffocation are partly dreamt and partly real’. Because there is a criterion in present behaviour for this feeling of suffocation it does not belong to the content of a dream, in that pure sense of ‘dream’ that has its sole criterion the testimony of the awakened person” (**Dreaming**, p. 99). O brilho do olhar e o sorriso que distende o rosto (critérios behavioristas?) não seriam critério da felicidade que se exprime *imediatamente* no rosto, como tantas vezes insiste Wittgenstein? O que há de estranho (very queer, indeed) neste argumento? É que a artificiosidade da “fórmula paliativa” é atribuída aos *fenômenos* de transição do sonho à vigília (e vice-versa) e não à artificiosa redistribuição categorial que transforma a noção comum de sonho e que, assim, cria problemas insolúveis de transição. Malcolm chega a dizer, sempre pensando na transição, que “...the continuity of sensations and emotions is not very puzzling or interesting when what we are

da pretensa “experiência” do sonho (já que, para Malcolm, o sonho não corresponde, *por essência*, a experiência alguma), é que ele nos deixa face ao enigma do *queer phenomenon* do *dream-telling*, que nasce não se sabe donde; que ganhamos substituindo um enigma por outro? Malcolm tem uma resposta pronta: “In a lecture Wittgenstein once said that it is an important thing in philosophy to know when to *stop*. If we cease to ask *why* it is that sometimes when people wake they relate stories in the past tense under the influence of an impression, then we will see dream-telling as it is - a remarkable human phenomenon, a part of the natural history of man, something *given*, the foundation for the concept of dreaming” (*ibidem*, p. 87).

Fixemos um ponto puramente literário ou estilístico. Digamos que os textos que Wittgenstein consagra ao sonho são muito mais *Lichtenberg’s like* do que *Malcolm’s like*. Exprimem uma certa perplexidade jamais extinta (existem

given is a transition between sleep-like states and states of full awakedness, and where the criterion of continuity is more or less similar behaviour in the two states” (*ibidem*, p. 100). Visando, como Putnam, a problemática continuidade entre os raciocínios de Malcolm e de Wittgenstein (e para mostrar que o segundo não precisa enfrentar as dificuldades que o primeiro cria ou inventa), reconheçamos desde logo que não há nada de heterodoxo no reconhecimento de que os conceitos têm fronteiras porosas e fluidas. Mas o problemático é reconhecê-lo, perdendo o que se ganha normalmente com tal reconhecimento, multiplicando fronteiras duras e nada porosas, como faz Malcolm, que pulveriza o “conceito comum” de sonho, marcando *rígidas distinções de essência* entre sonho, sonambulismo, pesadelo, alucinação, que intuitivamente apresentam um inegável “ar de família”. Quando Wittgenstein insiste na porosidade das fronteiras categoriais, ele o faz justamente para sublinhar a *ilusão platônica essencial da filosofia*, que se atribui o papel de rigoroso agente alfandegário. Acrescentemos aqui, com Wittgenstein, que se não há fenomenologia, há problemas fenomenológicos. E tais fenômenos de transição não seriam casos típicos desses problemas? E não poderia a reflexão, aqui, deixar-se guiar (como o faz a própria fenomenologia) pelo testemunho *literário* da transição? Penso aqui, por exemplo, no manuscrito A VI 14 de E. Husserl, “Das bewusstlose Ich - Schlaf - Ohnmacht”, editado por J. Linschoten em apêndice a seu artigo “Over het Inslapen” (*Tijdschrift voor Philosophie*, Leuven, 14, 1952, p. 261-263), onde a idéia husserliana do adormecimento como “perda de horizonte” é guiada também pela descrição proustiana do sono e suas oscilações (devo o acesso a esses textos à gentileza de meu amigo José Henrique Santos, que me passou a tradução que deles fez).

problemas fenomenológicos...) e não ambicionam jamais a concretizar-se como *teoria do sonho*. Ao contrário de Malcolm que, sem pretender estabelecer essa teoria positivamente (baseando-se essencialmente *pelo que o sonho não é*), deixa passar doce e subrepticamente, por sob a porta, uma teoria behaviourista da mente. Nem Lichtenberg, nem Wittgenstein parecem buscar um “fundamento natural” para o conceito de sonho e parecem indicar que o *fenômeno* do sonho só é interessante porque marca o limite do conceitualizável. Voltemos aos textos. Wittgenstein diz, por exemplo:

“Wenn einem unter Tags ein Traum der letzten Nacht einfällt, an den man früher im Wachen nie gedachte hatte, so ist das ein seltsames Erinnern...”, ou ainda: “Der Traum eine Halluzination? - Die Erinnerung an den Traum ist wie die Erinnerung an eine Halluzination, oder vielmehr: wie die Erinnerung an ein Wirkliches Erlebnis. Das heisst, man möchte z.B. manchmal sagen: ‘Ich habe gerade das und das gesehen’, so als hätte man’s wirklich gerade gesehen” (**Lätze Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I**, parágrafos 962 e 965). Trata-se de uma atitude interrogativa que visa o *impensável*, um pouco como Lichtenberg, que fala da *reflexão* daquele que sonha: “Quando, em sonho, discuto com alguém, quando ele me refuta e me esclarece, sou eu que me esclareço a mim mesmo; portanto eu reflito” (*Apud* Albert Béguin, **L’Âme romantique et le rêve**, J. Corti, 1949, p.15). Alguém está aqui defendendo a filosofia caricaturalmente cartesiana do sujeito solitário ou monológico? Pelo contrário, talvez, o que se sugere é que devemos dizer *Es denkt* mais do que *Ich denke*. Talvez pudéssemos dizer: o enigma do pensamento reside na fronteira imprecisa que separa e une, ao mesmo tempo, *Ich denke* e *Es denkt*; no fundo, é a idéia de pensamento que permanece um enigma, mesmo se a intenção fundamental é sempre a de dissolvê-lo.

IV

“Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis et coetera, me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigeo, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo it unum quid cum illo componam”⁹

(R. Descartes)

Estamos tão longe assim de Descartes? Certamente, mas não como o imaginam alguns. Como funciona o argumento do sonho na primeira Meditação? Se lermos a versão latina original, notaremos a ponta de ironia com que o argumento é introduzido. Descartes diz: *Age ergo somniemus!* O que em português daria, mais ou menos, o seguinte: *Eia, sú, sonhemos!* ou, em francês, *Allons, donc, rêvons!*, o que é muito diferente do *supposons donc maintenant...* do Duc de Luynes¹⁰. O que não deixa de ser paradoxal: um imperativo que mobiliza a vontade na direção do involuntário? Como querer o não-querer? O paradoxo só desaparece quando se reconhece justamente o caráter *dialógico* ou *pedagógico* da primeira Meditação e o lugar do argumento do sonho como peça de uma demonstração *ad absurdum*. Caráter que não é sublinhado por Guérout em seu monumental **Descartes selon l'ordre des raisons** (que aliás pouco se detém na primeira meditação), mas que é detidamente examinado por Frankfurt em seu belo livro **Demons, Dreamers and Madmen**. Seria insensato imaginar que Descartes jamais duvidou da existência do mundo exterior, que ele estava *argumentando* e recorrendo à imaginação, como

(9) “Ensina-me também a natureza, por seus sentimentos de dor, de fome, de sede e assim por diante, que não apenas estou junto ao meu corpo, como o nauta à sua nave, mas que lhe sou como que mui estreitamente conjunto e com ele tão confundido ou misturado, a ponto de com ele compor como que uma mesma e única coisa”

(10) Na véspera da apresentação deste texto no Colóquio Internacional *Descartes 400 anos*, Mme. Michelle Beyssade me comunicou que, na sua nova tradução das **Meditações**, foi restituído o tom original do texto latino, apagado pela tradução clássica.

Wittgenstein quando montava seu fictícios jogos de linguagem? Ou será que as pessoas imaginam que Platão não acreditava na existência de coelhos singulares e empíricos, ou ainda que Zenão de Eléia sofria de uma severa moléstia neuromuscular, que o impedia de deslocar-se do quarto para a cozinha de sua casa?

O grande erro parece estar numa leitura *metafísica*, “científica” ou *dogmática* dos textos de Wittgenstein sobre a assimetria entre os enunciados de predicados psicológicos na primeira pessoa singular do presente do indicativo e aqueles que se enunciam na terceira pessoa ou em outro tempo. Leitura “metafísica” porque interpreta a desqualificação do argumento do sonho como instrumento para restaurar o bom realismo do senso comum, ao arrepio da mais profunda intenção de Wittgenstein.

Mas, sobretudo, com Malcolm e Ryle, tal equívoco se desdobra num equívoco na interpretação do uso do argumento do sonho nas **Meditações** de Descartes. Como se os intérpretes não tivessem lido mais do que as duas primeiras Meditações. Pois, de fato, ambos (ou, pelo menos, Ryle) passa diretamente da dimensão epistêmica (acesso privilegiado a si mesmo no *cogito*) para a dimensão metafísica ou ontológica da relação entre corpo e alma. Já Merleau-Ponty notava, no que se refere ao segundo tópico, e um pouco contra Guérout, a *positividade* da união entre o corpo e a alma, que não está nele instalada como “um nauta em sua nave” ou como “*a ghost in a machine.*” *Docet natura*¹¹.

(11) Em seu curso de 1947-48, consagrado ao problema da união entre a alma e o corpo, na Escola Normal Superior de Paris, Merleau-Ponty ao mesmo tempo se apoiava na e se afastava da interpretação guéroutiana desse aspecto da filosofia de Descartes. O texto de Guérout em que Merleau-Ponty se apoia - mas também critica - é o grande livro consagrado às idéias de **Étendue et Psychologie chez Malebranche**, publicado em 1938. A restrição que faz ao livro de Guérout é que aí haveria uma redução da “ligação interna” entre o pensamento e o ser (e, em decorrência, entre a alma e o corpo) a uma “*liaison idéelle entre deux natures simples*”. Como se Guérout fosse insensível aos textos da sexta Meditação e aos demais, que visam, ao contrário, a união substancial como uma espécie de *fato bruto* e incontornável, quase segundo um estilo empirista. Como se se ignorasse o Descartes que sublinha a *positividade* desse conhecimento *obsuro por essência* (mais ou menos como as “essências morfológicas” ou inexatas de que falava Husserl), que se situa necessariamente aquém ou além do

Numa palavra, se há que opor Wittgenstein a Descartes, não será necessariamente nestes termos. Até pelo contrário. Lembro aqui, a propósito, a conclusão de um ensaio de Lili Alanen (“Descartes’s dualism and the Philosophy of Mind”, *Révue de Métaphysique et Morale*, n. 3, 1989) que converge com o que tentamos sugerir aqui, até mesmo nas restrições à empresa de Malcolm: “*In asking Princess Elisabeth to abstain from meditation and the study of mathematics to turn instead to the domain of ordinary life and conversation in order to understand the body-mind union, Descartes could as well had said with Wittgenstein: God grant the philosopher insight into what lies in front of everyone’s eyes*”.

Na realidade, é a dissolução do paradoxo que é aparente. Ao relermos, como fizemos, o parágrafo 676 à luz da tradição da crítica a Descartes e da “teoria” do sujeito no *Tractatus*, deixamos de lado a transformação da filosofia de Wittgenstein que, alterando a concepção da linguagem, não poderia deixar intactas as idéias de *sujeito* e de *mundo*. Com a ruína da idéia de *forma lógica* é o estilo transcendental (a *passagem ao limite* como observa Luís Henrique L. dos Santos) que muda de sentido. Entre outras coisas, falamos agora *no plural*: jogos de linguagem e formas de vida. O transcendental mistura-se com o empírico (soberanamente desprezado no *Tractatus*) e o filósofo, que cuida essencialmente de “análises gramaticais”, nem por isso despreza inteiramente a “história natural”, já que o estilo de uma forma de vida tem raiz na implantação bio-social da humanidade que a “vive” ou pratica.

Em *Sobre a certeza* a alternativa entre solipsismo e realismo, a despeito de todas as mudanças, não é tratada de maneira muito diferente do *Tractatus*. Aqui, também, trata-se de desarmar a alternativa; o texto milita, se seguirmos o espírito da recepção anglo-americana de Wittgenstein, contra o “ceticismo” cartesiano, mas também, e *sobretudo*, contra a filosofia do senso comum de Moore, e contra qualquer forma de realismo dogmático ou metafísico. Tanto o “pelo menos essa mão existe” de Moore como o *cogito* cartesiano são desqualificados como certeza

e, mais ainda, como enunciados significativos. A base de um jogo de linguagem não é constituída por proposições susceptíveis de verdade ou de falsidade, corresponde apenas a algo como uma *escolha* sem qualquer fundamento racional.

Não há, portanto, um único mundo e uma única linguagem que o filósofo pode situar (de dentro desse mundo ou dessa linguagem); por isso mesmo o *Místico* (aquilo que está fora dos limites, que não se pode dizer, mas que é o verdadeiro alvo da ascese lógico-filosófica), não pode mais oferecer a fisionomia tranquilizante que tinha no **Tractatus**. Lá, de alguma forma, o filósofo que joga fora a escada que o levou ao silêncio, neste encontra a *ataraxia* e a beatitude, sabedoria que está para além do Saber ou do conhecimento. Na segunda fase, o que se aproxima mais da esfera do místico seria, talvez, o terreno puramente “animal” que separa os diferentes jogos de linguagem, aquele terreno selvagem ou pré-gramatical, onde não há regras e portanto tampouco significações, onde mergulhamos quando enlouquecemos, sonhamos e...filosofamos.

Na realidade, parecemos assim caminhar na direção de uma limitação da harmoniosa superposição entre solipsismo e realismo que neutraliza a ambos. Emerge assim o problema da passagem (impossível no limite) de uma linguagem a outra linguagem. O problema da *Alteridade*, inteiramente ausente do **Tractatus**, emerge aqui com violência e traz a idéia de *violência* para o interior do campo da reflexão filosófica. Testemunho disso são os parágrafos de **Sobre a certeza** consagrados às idéias de persuasão e de conversão¹². Se os jogos de linguagem são diferentes (por exemplo, culturas diferentes), de algum modo comunicáveis, como poderei persuadir outrem a jogar o *meu* jogo? A resposta de Wittgenstein é simples: depois de um certo limite, apenas, como fazem com os nativos os missionários, *à força*.

Aqui podemos voltar à célebre frase que aparece tanto nas **Observações mescladas** como nas **Notas sobre a filosofia da matemática**: “Assim como a vida está cercada de morte por todos os lados, talvez o sadio entendimento esteja cercado pela loucura”. A loucura, se entendemos bem a frase em questão no contexto

(12) Idéias que examinei (*vide supra*) mais detalhadamente em “Erro, Ilusão, Loucura”.

oferecido pelos últimos textos de Wittgenstein, é todo o espaço que cerca, por assim dizer, um jogo de linguagem ou o aglomerado de regras gramaticais e práticas que o constituem. Mas, se isto é verdade, talvez possamos dizer que, se Wittgenstein desarma, em seus últimos escritos, o argumento do sonho, ele acaba por reformular em termos mais fortes o *argumento da loucura*, descartado por Descartes - não para daí tirar argumentos céticos, mas para *situar* (ou para criticar, no sentido kantiano), através da idéia de loucura, a própria idéia de Razão¹³.

ABSTRACT

In this text, we examine the last page of Über Gewissheit. We intend to show that the so called 'anti-Cartesian' arguments exposed there cannot be interpreted in the standard way, originated from the tradition of British philosophy, for otherwise there will be serious damages both to philology and conceptual analysis. Therefore, we intend to show the permanence of the critical tendency (in the sense of this word given by German philosophy) in Wittgenstein's thought, during his lifetime and through all his work.

(13) O livro de Monique David Ménard, **La folie dans la Raison Pure**, J. Vrin, 1990, poderia amparar a aproximação aqui aludida entre Wittgenstein e Kant no que se refere à função da loucura na delimitação da Razão, convergindo também com meu ensaio supracitado sobre "Erro, Ilusão, Loucura".